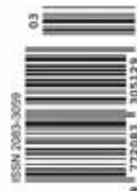


# STAN RZECZY/03

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

PÓLROCZNIK  
2(3)/2012  
CENA: 29 PLN  
(5% VAT)



/// ANTYCZNE ŹRÓDŁA NAUK SPOŁECZNYCH

/// WIDZENIE ELIASA

/// DURKHEIM PO GRECKU

/// GOULDNER: ENTER PLATO

/// BÓG Z LUDZKĄ TWARZĄ

# STANRZECZY/03

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

---

Półrocznik



## **Redakcja**

Marta Bucholc, Michał Łuczewski (Redaktor Naczelny), Paweł Marczewski (Z-ca Redaktora Naczelnego), Przemysław Sadura, Joanna Wawrzyniak

## **Zespół Redakcyjny**

Nikodem Bończa-Tomaszewski, Stanisław Burdziej, Anna Kiersztyn, Piotr Koryś, Michał Kotnarowski, Marta Kurkowska-Budzan, Arkadiusz Peisert, Tomasz Rakowski, Paweł Rojek, Radosław Sojak, Renata Wloch

## **Sekretarz Redakcji**

Karolina Dudek [redakcja@stanrzeczy.edu.pl](mailto:redakcja@stanrzeczy.edu.pl)

## **Rada Redakcyjna**

Chris Hann, Patrick Michel, Jerzy Szacki (Przewodniczący Rady Redakcyjnej)

© Copyright by Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2012

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012

ISSN 2083-3059

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

## **Redaktor prowadzący**

Dorota Dziedzic

## **Redaktor językowy**

Joanna Egert-Romanowska

## **Redaktor statystyczny**

Michał Kotnarowski

## **Adres Redakcji**

Stan Rzeczy, Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa

e-mail: [redakcja@stanrzeczy.edu.pl](mailto:redakcja@stanrzeczy.edu.pl)

[www.stanrzeczy.edu.pl](http://www.stanrzeczy.edu.pl)

## **Wydawca**

Instytut Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa

[www.is.uw.edu.pl](http://www.is.uw.edu.pl)

## **Partner wydawniczy:**

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Nowy Świat 4, 00-497 Warszawa

[wuw@uw.edu.pl](mailto:wuw@uw.edu.pl)

## **Dział Handlowy**

tel. (48 22) 55-31-333

e-mail: [dz.handlowy@uw.edu.pl](mailto:dz.handlowy@uw.edu.pl)

Księgarnia internetowa:

<http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

## **Projekt graficzny i skład**

Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

**Nakład** 450 egz.

## **Druk i oprawa**

POZKAL



# SPIS RZECZY

/ 008 Sztafeta z pochodniami

## GRECKIE ŹRÓDŁA NAUK SPOŁECZNYCH:

/ 012 Norbert Elias – O widzeniu w naturze (tłum. Marta Bucholc)

/ 022 Norbert Elias – „Chmury” albo „Polityka jako nauka” według Arystofanesa (tłum. Marta Bucholc)

/ 037 Alvin W. Gouldner – Dialog i dramaturgia (tłum. Konrad Siemaszko)

/ 048 Michał Kaczmarczyk – Socjologiczne zmagania z Platonem

## NAUKI SPOŁECZNE O GREKACH DAWNYCH...

/ 076 Lucyna Kostuch – Uprozczone dziedzictwo. Współcześni wobec helleńskiej koncepcji boskiego antropomorfizmu

/ 089 Paweł Armada – (Re)konstrukcja tradycji Sokratejskiej a poszukiwanie zdrowego rozsądku w naukach politycznych

## ...I O GREKACH WSPÓŁCZESNYCH

/ 116 Przemysław Kordos – Grecy udomawiają Greków

/ 137 Maria Mycielska-Środoń – Identyfikacje narodowe i kulturowe Greków urodzonych w Polsce

/ 157 Ewa Nowicka – Wspólnoty lokalne w Grecji między religią a życiem

## RECENZJE I POLEMIKI:

/ 181 Dominika Michalak – Sokrates najeżony. Alexander Nehamas. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*

/ 188 Marcin Nowak – Słowo jak zakurzony obraz. Bruno Snell. *Odkrycie ducha*

- / 197 Helena Anna Jędrzejczak – Tomasz Merta. *Nieodżowność konserwatyizmu*
- / 209 Monika Wasilewska – Nauki Tomasza Merty. Wspomnienie
- / 222 Tomasz Zarycki – Jan Sowa. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*
- / 231 Jan Sowa – *Poczucie sprawstwa i podmiotowości w polskich debatach historycznych. W odpowiedzi Tomaszowi Zaryckiemu*
- / 240 Helena Chmielewska-Szlajfer – Jean-Pascal Daloz. *The Sociology of Elite Distinction*
- / 247 Mateusz Falkowski – O paleniu papierosów po durkheimowsku. Randall Collins. *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*
- / 255 Łukasz Jasina – O uczciwym obiektywizmie, czyli jak pisać o Polakach i Ukraińcach. Łukasz Adamski. *Postępony nacjonalista. Michajło Hruszewski i jego poglądy na Polskę i Polaków*
- / 261 Aleksandra Leyk – Adam Mrozowicki. *Coping with Social Change. Life Strategies of Workers in Poland's New Capitalism*
- / 269 Małgorzata Pakier – Zdrowie narodów i pamięć jako choroba. Karolina Wigura. *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*
- / 278 Łukasz Pawłowski – Demokratyczna farsa. Giorgio Agamben. *Co dalej z demokracją?*

## **BIOGRAMY:**

- / 287 Biogramy

## **ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”**

- / 294 Zasady publikacji w „Stanie Rzeczy”

# CONTENTS

/ 008 The Relay with Burning Torches

## GREEK ORIGINS OF SOCIAL SCIENCES:

/ 012 Norbert Elias – On Seeing in Nature (transl. Marta Bucholc)

/ 022 Norbert Elias – “The Clouds” or “Politics as Science” according to Aristophanes (transl. Marta Bucholc)

/ 037 Alvin W. Gouldner – Dialogue and Dramaturgy (transl. Konrad Siemaszko)

/ 048 Michał Kaczmarczyk – Sociological Struggle with Plato

## SOCIAL SCIENCES ON THE ANCIENT GREEKS...

/ 076 Lucyna Kostuch – Simplified Heritage. Moderns and Hellenic Conception of the Divine Anthropomorphism

/ 089 Paweł Armada – (Re)construction of the Socratic Tradition and Quest for Commonsense in Political Sciences

## ... AND ON THE GREEKS OF TODAY

/ 116 Przemysław Kordos – Greeks Domesticate Greeks

/ 137 Maria Mycielska-Środoń – National and Cultural Identifications of the Greeks Born in Poland

/ 157 Ewa Nowicka – Local Communities in Greece Between Religion and Life

## REVIEWS:

/ 181 Dominika Michalak – Bristled Socrates. Alexander Nehamas. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*

/ 188 Marcin Nowak – Word Like a Dusty Image. Bruno Snell. *The Discovery of the Mind*

- / 197 Helena Anna Jędrzejczak – Tomasz Merta. *Nieodzowność konserwatyzmu* [*Indispensability of Conservatism*]
- / 209 Monika Wasilewska – Teachings of Tomasz Merta
- / 222 Tomasz Zarycki – Jan Sowa. *Fantomowe ciało króla* [*Phantom King's Body*]
- / 231 Jan Sowa – *Agency and Subjectivity in Polish Historical Debates. A Reply to Tomasz Zarycki*
- / 240 Helena Chmielewska-Szlajfer – Jean-Pascal Daloz. *The Sociology of Elite Distinction*
- / 247 Mateusz Falkowski – On Smoking in a Durkheimian Manner. Randall Collins. *Interaction Ritual Chains*
- / 255 Łukasz Jasina – On Honest Objectivity or How to Write About Poles and Ukrainians. Łukasz Adamski. *Nacjonalista postępowy* [*A Progressive Nationalist*]
- / 261 Aleksandra Leyk – Adam Mrozowicki. *On Coping with Social Change. Life Strategies of Workers in Poland's New Capitalism*
- / 269 Małgorzata Pakier – The Well-Being of Nations and Memory as Illness. Karolina Wigura. *Wina narodów* [*The Guilt of Nations*]
- / 278 Łukasz Pawłowski – Democracy as Farce. Giorgio Agamben. *Democracy in What State?*

#### **BIOGRAPHICAL NOTES:**

- / 288 Biographical notes

#### **HOW TO PUBLISH IN „STAN RZECZY”?**

- / 294 How to publish in „Stan Rzeczy”?



# SZTAFETA Z POCHODNIAMI

Norbert Elias zamyka swój młodzieńczy tekst na temat widzenia w naturze obrazem uroczystej procesji z pierwszej księgi Platońskiego *Państwa*. Oto o zmierzchu wyruszają z Pireusu jeźdźcy z pochodniami, które podają sobie z rąk do rąk, rozpraszając blaskiem płomieni mrok nadchodzącej nocy. Jedni drugim przekazują światło – *lampadia echontes diadosousin allelois* – co Elias bierze za figurę wychowania, rozwoju nauki i kultury. Każde pokolenie przekazuje swoim uczniom i następcom dar wiedzy rozświetlającej drogę do doskonałości.

Nie przypadkiem cytowana powyżej platońska fraza była z upodobaniem wykorzystywana jako motto instytucji i przedsięwzięć edukacyjnych. Współczesne nauki dumnie wywodzą swój ród od Platona (i Arystotelesa), kreśląc wizję sukcesji myśli, w której przekazywane z rąk do rąk światło starożytnych opromienienia nasze dzisiejsze dokonania, uszlachetnia je i uwzniośla, a przy okazji – legitymizuje. Fraza „Już w starożytnej Grecji...” znalazłaby się z całą pewnością na wysokim miejscu na liście najpopularniejszych incipitów prac dyplomowych.

Chcemy więc wierzyć, że tak cenne dla nas nauki, filozofia i sztuka – czyli duch europejski – zrodziły się w Grecji, czy też, jak pisze Bruno Snell, zostały tam odkryte. Grecję utożsamiamy przy tym chętnie z Atenami okresu klasycznego, Ateny – z demokracją, a demokrację – z agorą, w ten sposób kreśląc linię sukcesji dochodzącą do naszych czasów i naszych problemów. Takie ujęcie daje się łatwo wytłumaczyć ogólnoludzką potrzebą poszukiwania szacownych genealogii. Nie poprzestajemy jednak na konstatacji, że Grecy występują gdzieś w naszym drzewie rodowym. Twierdzimy ponadto, że są wciąż w pewien sposób żywo obecni w naszej dzisiejszej myśli. W szczególny sposób dotyczy to nauk humanistycznych i społecznych.

Przekonanie o aktualnej obecności Greków szczególnie wyraźnie daje się zauważyć w filozofii i socjologii polityki, gdzie grecka *polis* ciągle funkcjonuje jako nieodzowny punkt odniesienia. Alvin Gouldner w błyskotliwej pracy *Enter Plato* (1965), której fragment zamieszczono w tym numerze, broni tezy o greckim pochodzeniu nauk społecznych, w czym sekunduje mu w krytycznym komentarzu Michał Kaczmarczyk. A zatem: Grecy wiecznie żywi, bo wiecznie aktualna jest myśl społeczna? Jeśli tak, warto postawić pytanie o granice tej aktualności, poza którymi zaczynają się instrumentalizacja i fałsz.

Dowolne kształtowanie przeszłości to przywilej, ale i pilna potrzeba terażniejszości, o ile chce ona w historii poszukiwać argumentów. Trzeba było odpowiednio sprokurować Greków, by wyzyskać ich potencjał retoryczny i erystyczny na potrzeby XX-wiecznej myśli politycznej. Dotknęło to, jak wiadomo, zwłaszcza Sokratesa, którego postać dostarcza nader wdzięcznego materiału do trawestacji. Nad tradycją sokratejską zastanawiają się Paweł Armada i Dominika Michalak w recenzji *The Art of Living* Alexandra Nehamasa. Elias natomiast w studenckiej farsie z 1930 roku pod wiele mówiącym tytułem „Polityka jako nauka” przedstawia Sokratesa jako wziętego, choć bezproduktywnego edukatora; trudno oprzeć się wrażeniu, że rola ta doskonale oddaje charakter jego obecności w naszym myśleniu.

Wciąganie starożytnych Greków w terażniejszość to jedna ze strategii ich udomawiania – inną jest ubieranie ich w kostiumy z teatryku szkolnych mitologii i relegowanie w oswojoną przeszłość. To kusząca metoda zwłaszcza w wypadku trudniejszych do przyswojenia elementów dziedzictwa greckiego, takich jak starożytna religijność, o której spreparowanym wizerunku pisze Lucyna Kostuch. Świat Greków z krwi i kości, mówiących językiem, którego znajomości dawno przestaliśmy wymagać od kolejnych pokoleń komentatorów Platona, okazuje się niepokojąco obcy. Przywykliśmy do szkolnych Greków odziedziczonych po klasycyzmie, romantyzmie, Fryderyku Nietzschem i Hannah Arendt; niekoniecznie jesteśmy zainteresowani bezpośrednim kontaktem.

Dotyczy to zresztą nie tylko Greków sprzed tysiącleci – współcześni też są tajemnicą, tym większą, że okrywa ich szczelnie draperia przeszłej chwały. Przemysław Kordos prowadzi nas w świat współczesnych zmagających literackich z antyczną tradycją, pokazując, jak współcześni Grecy z trudem splacają odsetki od długów Homera, Sofoklesa i Arystofanesa. Maria Mycielska-Środoń przedstawia z kolei problemy tożsamości greckiej w warunkach emigracji. W jej tekście zarysowuje się bolesny dla małych narodów problem kruchości wielkiej tradycji, która łatwo staje się tylko

krepującą etykietką. Nielatwo być potomkiem Ulissesa. Na szczęście jednak, o czym łatwo zapominamy, spuścizna antyku to nie jedyne źródło dzisiejszej tożsamości greckiej. Ewa Nowicka pokazuje aspekt zupełnie inny – ludową religijność prawosławną widzianą z perspektywy antropologicznej. Pamiętajmy: nie zostało z góry ustalone, która z odkrywanych dziś warstw ma być kluczem do greckiej kultury. Warto zdobyć się na dystans wobec skłonności do uprzywilejowywania tylko jednej z wielu bogatych tradycji obszaru, który dziś nazywa się Grecją.

Tym z naszych czytelników, którzy zechcą na chwilę oderwać się od pytania o żywotność Greków i pogрузić w wirze bieżących polemik, proponujemy jak zwykle obszerny blok recenzji. Znajdą w nim między innymi dyskusję o konserwatyzmie Tomasza Merty oraz polemikę Tomasz Zaryckiego z Janem Sową na temat „fantomowego ciała króla”. Ucieczka w teraźniejszość nie ustrzeże nas jednak przed Mojżą. Nie tylko pisząc o przyszłości demokracji, lecz i o dystynkcji klasowej, rytuałach interakcyjnych oraz strategiach życiowych robotników w kapitalizmie, pozostajemy częścią wielkiego łańcucha idei, który łączy nas – badaczy społecznych, humanistów – z antykiem. To ciężkie kajdany, lecz w ich ogniwach zaklęta jest nasza zbiorowa tożsamość.

Nie jest prawdą, że wiemy o Grekach choćby tyle, ile sądzimy, że wiemy. Większość naszych wyobrażeń na ich temat to uproszczenia i mistyfikacje. Nasza tożsamość nie tkwi jednak w treści tych półprawd, lecz w znaczeniu, jakie z nimi wiążemy. Z pokolenia na pokolenie przekazujemy sobie przekonanie, że w jakimś stopniu – choćby znikomym – wszyscy jesteśmy Grekami. Warto pamiętać, że nie ma nic koniecznego w takim stosunku do przeszłości, który nakazuje traktować ją jako wiążącą i ważną, zakorzeniać się w niej i zadomawiać, a nawet przedkładać ją ponad chwilę obecną. Ten stosunek do Greków i dziedzictwa klasycznego w ogólności jest jednym z najintymniejszych składników naszego europejskiego projektu samych siebie, który – ponieważ nie jest konieczny – możemy łatwo zatracić. Jeśli więc wciąż nam na nim zależy, powinniśmy go bronić, podtrzymując, rewidując i przekształcając konstruowany od dwóch tysięcy fikcyjny obraz Grecji. Przekazując go sobie z rąk do rąk, podajemy kolejnym pokoleniom światło, które – jak chcemy wierzyć – po raz pierwszy zapłonęło w Grecji. Czyli nigdzie.

Marta Bucholc

**GRECKIE ŹRÓDŁA  
NAUK SPOŁECZNYCH**

# O WIDZENIU W NATURZE

Norbert Elias

/// 1.

(...) Widzenie w naturze wydaje się w gruncie rzeczy najprostszą sprawą na świecie: wędrując, cieszymy się zmiennością krajobrazu, wspinamy na góry i radujemy pięknymi widokami. Aby nauczyć się widzieć sztukę, trzeba usilnej pracy nad każdym szczegółem – krajobraz natomiast zdaje się udostępniać oku całe swoje piękno bezpośrednio i bez wysiłku. Mimo tej różnicy dzieło malarstwa ma z widokiem przyrody wiele wspólnego – nie bez racji nazywamy jedno i drugie „obrazem”, i tu, i tam bowiem postrzegające Ja staje naprzeciw czegoś, czego piękno podlega ocenie. W wypadku malowidła widoczne jest jednak natychmiast, z jakichś powodów jeden element przedstawienia (drzewo, człowiek lub budynek) łączy się z innym w pewną malarską całość, bo przecież to wyobraźnia artysty tak go umieściła. W wypadku krajobrazu natomiast nie da się w ogóle zrozumieć, jak to się stało, że rzeka i drzewo, góra i dolina, droga i wioska uzupełniają się również nawzajem, tworząc obrazową całość. Co zaś jeszcze bardziej zdumiewające, nie ma przecież krajobrazu zupełnie brzydkiego, gdy tymczasem niezliczone obrazy, którym brakuje tej jedności, zmuszeni jesteśmy potępiać jako bezwartościowe.

A przecież to właśnie ta konieczność starannej oceny niskiej wartości malarskiej obrazu, nie zaś wartości krajobrazu, która wydaje się ciągle taka sama, daje co najmniej jeden silny impuls do zbadania, jak widok określonego obrazu ma się do autentyczności jego danego przedstawienia i do jego włączenia w porządek całości. Z obserwacji tego, co poszczególne, wyrasta bowiem stopniowo wgląd w wartość dzieła sztuki. W odniesieniu do krajobrazu otwarte pozostaje zaś pytanie, gdzie szukać tutaj owych obserwowalnych szczegółów, których określony stosunek i włączenie w porządek całości zasługiwałyby na zbadanie w tym sensie, że pozwoliłyby nam nauczyć się widzieć całość na nowo i w głębszych jej warstwach. Zawsze są wokół nas krzewy, morza i kwiaty, i to w wielu

gatunkach i odcieniach, ale krzew pozostaje krzewem, kwiaty – kwiatami, a morze – morzem: co jeszcze można by się tu nauczyć widzieć? Wszystko to w swojej całości, czyli krajobraz, zdaje się bardziej bezpośrednio możliwe do uchwycenia niż dzieło sztuki.

### /// 2.

Jest dziś oczywiste, że wędrując, postrzegamy naturę w jej pięknie, czyli z estetycznego punktu widzenia, a mianowicie jako krajobraz. Tylko niekiedy zdajemy sobie sprawę z tego, że takie sposoby oglądania narodziły się dopiero stopniowo w wiekach Odrodzenia.

Zwykło się mówić o tych czasach jako o wieku budzącej się indywidualności, mając na myśli, że osobowości nie tylko odgrywały tutaj z całą powagą swoje role, lecz były ponadto świadome siebie jako odizolowanej, swoistej osobności. Ta świadomość, którą dziś bez namysłu uważamy za stan człowieka w ogóle, oczywisty sam przez się, charakteryzuje tak naprawdę postawę nowożytną. Dopiero ta świadomość ściśle skrępowanego swoim losem Ja, które oddzielone jest jakby przepaścią od każdego Ty i całego świata, przetworzyła naturę w krajobraz. Cichym założeniem każdego oglądu krajobrazu jest bowiem, że postrzegający ogląda coś poza sobą samym, co wciąż pozostaje w oznaczonej odległości od jego Ja. Wówczas, gdy naturę zaczęto widzieć jako obraz stający przed człowiekiem, można było wpaść na pomysł przedstawienia jej jako obrazu, przeniesienia trójwymiarowej przestrzeni natury na płaszczyznę obrazu i perspektywicznego rozszerzenia przestrzeni dzieła. Od tego czasu człowiek widział naturę jako krajobraz, a przestrzeń natury postrzegał opacznie na wzór przestrzeni obrazu. Aby wykazać, że to, co oczywiste samo przez się, jest w istocie zaledwie osobliwością czasów nowożytnych, trzeba uwydatnić ową swoistość, przeciwstawiając jej inny poziom świadomości i wynikającego z niego widzenia natury.

### /// 3.

Każdy, kto pragnąłby wkroczyć w pelen dziwów świat Greków, musiałby zastanowić się, jak to się stało, że ci ludzie, żyjący wszak w najściślejszym związku z naturą, nigdy właściwie nie malowali krajobrazu, pomijając już to, że nie mieli słowa na to nieznane im pojęcie. Równie szczególne jest to, że kultura ta, obfitująca przecież w jedyne w swoim rodzaju, silne osobowości, nie знаła pojęcia osobowości.

Wszystkie konstrukcje i wykładnie greckiej spuścizny w najlepszym razie psują głębsze poczucie greckiej postawy, ponieważ nie zauważają

następującego zagadnienia: Hellen nigdy nie postrzegal siebie samego jako całkowicie i zupełnie odosobnionego, ostro odrębnego od innych przez swoją świadomość, lecz w owej świadomości czuł się – pomimo wszystkich różnic i przeciwieństw – jednością z innym i odczuwał świat jako jedność, ujętą w jeden wieczny porządek wszechrzeczy. Człowiekowi żyjącemu z taką myślą o kosmosie obca była więc także kwestia, którą zadręczają się czasy późniejsze: tutaj samotne Ja, tam obca wszechrzecz. *Noein*, *phronein*, myślenie w ogóle nie było dla Greków – jak się to dziś często wydaje – subiektywną zdolnością jednostki, lecz prawidłowością i porządkiem. Jasne staje się w ten sposób, że w punkcie kulminacyjnym greckiej tradycji Platon nie stawia pytania o poznanie dobra i prawdy tak, jak jesteśmy do tego przyzwyczajeni, czyli tutaj poznające Ja, a tam ciemny świat, który ma być poznany. Jego pytanie dotyczy bytu dobra i prawdy, które są bytem, tak samo jak „są” byty takie jak człowiek, liczba lub idea.

Dla naszej mentalności pozostaje zagadką greckiej postawy, którą rozwiązać można dopiero na gruncie myślenia takiego jako powyższe, to, że Grecy tym samym ożywym spojrzeniem, którym patrzyli na igrzyska olimpijskie, ożywiali również drzewo, górę i niebo. Natura była dla nich w równie małym stopniu krajobrazem, widokiem do zagarnięcia, jak bieg młodzieńców, zgromadzenie ludowe, codzienny ruch Pireusu czy wystawienie tragedii. Nie chcemy przecież zapominać, że ich statuy nie były wykute na to, by w muzeach same w sobie stanowiły piękny widok, lecz ich sens dopełnia się dopiero wówczas, gdy zyskują związek z codziennym życiem poprzez bardzo konkretne otoczenie: jako wizerunki bogów w świątyniach, jako ozdoba ulic i domów. Także znaczenie hymnów Pindara opiewających zwycięzców igrzysk jest wątpliwe i puste mimo całego przepychu mowy i rytmu, jeśli ktoś przywykł chwalić zwycięzców z tytułu ich pięknego wyglądu, dobrej sylwetki, ponieważ zwyciężyli w jakiegoś rodzaju przedstawieniu, jakim są najczęściej nasze imprezy „sportowe”, albo pobili jakiś mierzalny rekord, który ofiarują napiętym nerwom widzów. Pindar natomiast opiewa ich, ponieważ zwycięskie życie zasługuje na chwałbę, ponieważ poeta, któremu bóg użyczył swojego daru, ma radosny obowiązek wynosić ponadprzeciętne życie pod niebiosa i sławić na całej ziemi ze względu na nie samo. Pieśni te potwierdzają nam też, jak mało zależało Grekom na pojedynczym człowieku o takich to a takich cechach. Wielbią oni bowiem zwycięzców ze względu na ich obiektywne dokonanie, ze względu na wolę zwycięstwa, a nie z powodu osobistych zalet. Opiewają go zatem – przy wszystkich różnicach – z podobnych

pobudek jak Homer wędrowną Odysa lub zbroję Achillesa, dzieło Hefajstosa (...). Kiedy Grecy opowiadają, jak Demeter, matka ziemi, odziana w ciemne szaty idzie przez pola, poszukując pośród lamentów swojej porwanej przez Hadesa córki przy pelgającym świetle pochodni, w swoim pierwotnym sensie jest to zatem w równie małym stopniu obraz, jak symbol: jest w tym to samo życie, którym żyli oni sami. Nawet w najbardziej codziennych obrazach kultury helleńskiej widoczna jest ta sama orientacja świadomości, z której wyrastała wyrafinowana myśl o kosmosie jako jednym świecie, ukształtowanym przez jeden ład zdobny jednym pięknem. Aby jednak nie zmieniło się to znowu w bajkę o nieustającym weselu Greków, trzeba w kilku słowach wskazać, że prawo to niezbywalnie i nieuniknienie włada również ludźmi, co pozwalało rozumnemu człowiekowi pojąć, jaki rodzaj przemocy nazywali Grecy losem. Można więc na tej podstawie zasadnie stwierdzić, że lud ten nie wyznawał bynajmniej – jak mu się to nazbyt często przypisuje – żadnej religii spinozjańskiej czy panteistycznej, lecz żył z naturą w intymny sposób, który był zupełnie swoisty i niemożliwy do opisanego za pomocą jednego hasła. Należy go raczej rozumieć całkiem po prostu, taki bowiem był, o czym świadczy szeroki zakres pojęcia *physis*.

#### /// 4.

Niebezpieczeństwo studiów historycznych tkwi w tym, że albo badacz błędnie sytuuje siebie samego i swój świat u podstawy poprzednich, albo też przeciwnie: gdy tylko rzeczy obce i niezwykle stają mu na przeszkodzie, pospiesznie pali mosty i oznajmia, że nie ma już żadnej drogi zrozumienia, choć może właśnie starannie przemyślana praca nad tym, co niespotykane, mogłaby przynieść wiele pożytku. Wielu – nawet najuczenniejszych – badaczy, których zwodzą ściśle więzi, jakimi połączone są kultury europejskie z kulturą grecką jako najważniejszym punktem wyjścia ich tradycji, popełnia błąd polegający na tym, że to, co znamienne dla nas, przypisujemy z założenia również Grekom. Badacze mniej staranni, którzy chętnie wprawiają nas w zdumienie zagadkami, ulegają z kolei raczej błędowi drugiego rodzaju. Ktoś obdarzony subtelniejszym słuchem i kierujący się wyważonymi zasadami uda się natomiast drogą środka, której celem będzie zbliżenie przeszłości do teraźniejszości, by ta stanęła nam przed oczyma w całej swojej swoistości czy wręcz obcości. Komu zaś powiedzie się zadanie ujęcia w ten sposób przeszłości na nowo, ten napelni ją nowym życiem, zarazem zaś z wielkim pożytkiem podaży jej śladem naprzód. Być może nie od razu zupełnie jasne jest, dlaczego „widzenie



w naturze” rozpoczęło się od szczegółowego omówienia greckiego sposobu widzenia. W tym miejscu musi jednak wystarczyć uwaga, że ten, kto uprzytomni sobie dogłębnie sens owej innej postawy, owego postrzegania czysto krajobrazowego i prezentacyjnego, znalazł się co najmniej na drodze do zrozumienia czegoś nowego. Trzeba bowiem jasno powiedzieć sobie jedno: widzenie w naturze nie jest bynajmniej sprawą tak prostą, gdyż łączy się w jedno z tym, jak człowiek widzi samego siebie i świat w ogólności. Jednym słowem, pozostaje ono w najściślejszym związku z całą swoistością kultury. Konieczne będzie więc również ujęcie natury – podobnie jak każdego innego dobra kultury – w dziedzinie wychowania.

/// 7.

(...) W odniesieniu do wychowania i nauki podstawową zasadą wszelkiej pedagogiki okazuje się zatem: tam, gdzie się wychowuje, tam stawia się pytania; pytania o to, czym jest granit, ale i o to, czym jest „kłamstwo”. Zagadnienia etyczne wciąż zupełnie niesłusznie oddziela się od innych problemów naukowych. Dopiero gdy wciąż na nowo wykazujemy, że sens mają w ogóle tylko odpowiedzi uzasadnione naukowo, a to o tyle, o ile roszczą pretensje do prawdy, możemy unaocznić, w jakim sensie kogoś, kto dla korzyści własnej, z rozmysłem lub z przemądrzalstwa przeinacza prawdę, można nazwać nieprawdomównym i kłamcą. Tylko gruntownie przemyślana praca naukowa daje możliwość przezwyciężenia płytkiego ślizgania się po powierzchni, próżnego i powierzchownego lgarstwa i osiągnięcia owej rzeczowej, głębokiej i wnikliwej jasności, która musi być wprawdzie nie ostatecznym, ale z pewnością jednym z najistotniejszych celów każdego nauczania i każdego wychowania. Tylko bowiem starannie wypracowane umiejętności i wnikliwa wiedza przydają spokojnej pewności postawie, która gotowa jest przyznać się do błędu, dlatego że nie potrzebuje być tak próżna, by kłamać, gdyż jej zamiarem nie jest zabezpieczenie kulejącej godności osobistej, lecz zdążanie do prawdy. Jest to więc świadomość własnego obiektywnego dokonania, które jedynie może położyć tamę jakże często uprawianym gierkom samozadowolenia i używa nam tak pożądaną pewności.

/// 8.

Ten przegląd powinien wystarczyć, by wykazać, jak na przykładzie wychowania do widzenia w naturze przedstawić można zasady wszelkiego wychowania! Dzięki temu też zrozumiały staje się wywód, który dotąd można było uznać za zbędną dygresję, a mianowicie uwaga na temat Greków.

Kto bowiem nauczył się w ten sposób oceniać i widzieć zdarzenia i związki przyrodnicze, ten na wyższym poziomie od dawna przekroczył już owo pęknięcie pomiędzy Ja i światem. Jego postawa musi się umocnić, gdy rozpozna u Greków orientację pod wieloma względami odmienną, ale podobną w myśleniu o jednym, wszechogarniającym porządku.

W tym punkcie staje się zresztą również jasne, jak daleko postąpiliśmy naprzód w porównaniu z Grekami. Podobnie jak grecki kosmos ujęty był w ramy tego najzupełniej boskiego porządku, tak też i my łączymy i porządkujemy, lecz po stokroć bardziej, postępując od ciągle nowych szczegółów ku nowym rozróżnieniom i powiązaniom, odpowiednio do rozgałęzienia i zróżnicowania metod naukowych. Jeśli pytamy o własności kamienia tylko jako masy określonej ilościowo, czyli na przykład w kontekście do siły ciężenia, otrzymujemy odpowiedź na gruncie teorii fizycznej. Jeśli zapytamy o jego skład substancjalny, umieścimy go w porządku teorii chemicznych wraz z kwasami, zasadami, alkoholami i tłuszczami. Jeśli zapytamy o jego wiek, znaczenie jego warstw, rozwiązania musi dostarczyć teoria geologiczna. Tak zatem, jak niezliczone rozgrywki pomiędzy pytaniem a odpowiedzią układają się w porządek w sensie jakiejś teorii poprzez różnorodne, oddzielone od siebie metody naukowe, tak też te ostatnie, jak pokazuje przykład fizyki, chemii i historii ziemi, przy każdym czystym podziale okazują się jednak mniej lub bardziej ściśle ze sobą powiązane, a łączą się w jedno jako ogniwa systemu nauki lub, co na jedno wychodzi, w idei nauki, która stanowi podwalinę ich wszystkich. Zrozumiałe staje się zatem, że jest ona obszarem znaczeń w swoim własnym rodzaju, który istnieje obok obszarów sztuki, religii, prawa itp. Ogół tych obszarów znaczących w jakikolwiek sposób, czyli system wszystkich obszarów znaczenia, to właśnie idea wszechrzeczy, kosmosu, całości, o której powiedzieliśmy powyżej, że trzeba się nauczyć widzieć jej poszczególne elementy, aby rozpoznać związki, które spajają je w całość. Jeśli więc udało się za pomocą wszystkiego tego, co zostało tu powiedziane, pokazać, jak ogląd całości czyni płodnym przedstawienie poszczególnych elementów i jak pogłębienie relacji między poszczególnymi częściami kształtuje z kolei głębszy i dalej sięgający ogląd całości, jeśli udało się jasno uświadomić ten nieskończony proces rozwoju wszystkiego, co istnieje, to widać tym samym, dlaczego wyszliśmy od Greków. Kosmos Greków jest bowiem skończony, statyczny. Obrazem natomiast, przez który my pragnęlibyśmy poddać ideę wszechrzeczy oglądowi, nie jest zamknięta w skończonych granicach, spoczywająca w nieporuszonym spokoju kula, pod postacią której Parmenides wyobrażał sobie prawdziwy byt (a która

dla niego z pewnością nie była żadnym obrazem). My unaoczniamy sobie uporządkowany świat w postaci kuli, która od punktu środkowego rozszerza swój zasięg w nieskończoność, coraz pojemniejsza, coraz bardziej podzielona. Treść porządku można uchwycić dopiero, gdy pojmemy, że nie jest on żadnym nieruchomym i krępującym wszystko szkieletem budowy świata, lecz umożliwia relacje i spojrzenia na wszystkie strony bez końca, gdy pojmemy, że w nieustannym procesie porządku wciąż na nowo kształtuje się byt, że zatem powierzchnia kuli rozpina się coraz wyżej i wyżej. Wówczas dopiero można w pełni uchwycić sens pracy wychowawczej, która opiera się na naukach postępujących wiecznie naprzód stosownie do swojej idei, a na wszystkie strony kieruje spojrzenie dostrzegające nieskończenie rozczłonkowany porządek. Niech więc w ten sposób, polegający na starannym rozważaniu podobieństw i różnic, odwołanie do Greków przyniesie nam pożytek, a zarazem stwierdzona zostanie z wdzięcznością niewyczerpana doniosłość Platona, ich największego myśliciela.

### /// 9.

Oprócz niego dwaj inni ludzie wskazali drogę do wszystkiego tego, co zostało tutaj powiedziane, gdy na przykładzie natury jako przedmiotu wychowania zostały przedstawione także zasady wychowania w ogóle: Kant i Goethe. Ich życie i dzieła stanowiły w mniejszym lub większym stopniu punkt wyjścia tej tradycji wychowawczej, zatem należy je tu wymienić nie tylko w wyrazie czci, lecz również dlatego, że wymaga tego sam temat. Wyczerpujące omówienie Kanta w tym miejscu nie miałoby wielkiego sensu. Ci, którzy znają dziedzinę metody transcendentalnej, będą głębiej rozumieć mój wywód już przez sam ład w myśleniu, który wywołuje wspomnienie jego pracy. Mam tu na myśli zwłaszcza to, co dotyczy pojęć i relacji między ideą, prawem, oglądem i nauką. Dla pozostałych zaś omawianie go tutaj byłoby wznoszeniem zamków na piasku.

Można natomiast zasadnie wymagać od każdego, kto chce nieść i przekazywać kulturowe wartości, a zatem od każdego wychowawcy, by znał dzieło i znaczenie życia Goethego. Można więc w kilku słowach wskazać na jego rozważania o naturze jako na praktyczną ilustrację tego, co przedstawiono powyżej.

Niemal każdy artysta – czy to potraktowany z osobna, czy w ogóle – a w każdym razie każda epoka w kulturze nowożytnej wydobywali jakiś określony krajobraz z pełni przyrody i darzyli jego wyobrażenie szczególnie miłością, ponieważ odpowiadał on najlepiej ich szczególnemu nastawieniu kulturowemu. Przypomnijmy sobie choćby pejzaż klasyczny,

archipelag Hölderlina, pejzaż romantyczny *Wertera* Goethego, wreszcie krajobraz „naturalistyczny” (by użyć tu tego paradoksalnego określenia), jaki odmalowuje Flaubert. Goethe zaś, skoro już pozostawił za sobą romantyzm, nigdy nie przedstawiał krajobrazu w ścisłym, czysto malarskim sensie słowa. Jego kunszt, który nawiązuje do Grecji daleko bardziej nawet niż klasycyzm Winckelmanna, dąży do zachowania prawidłowości przez własny ogląd w spokojnej, poświęconej nauce pracy, czyli – zgodnie z jego ideą – do zrozumienia całości przez szczegół. Silny dostojęstwem swoich coraz doskonalszych miar, w dziełach okresu dojrzałego, czyli w podróży włoskiej czy w *Wilhelmie Mistrzu*, przypisuje on naturze tę samą nieuchwytność, co wszystkiemu, co ludzkie lub ludzkiemu pokrewne. Lecz swoboda duchowa, z jaką posługiwał się tymi miarami, jasna, grecka pogładowość, z jaką przeniósł on teorię i wypróbował ją w doświadczeniu, owo otwarte, plastyczne widzenie jest najcudowniejszą zdobyczą jego osobowości.

Pomimo wszystkich błędów, właściwych owym czasom, życie Goethego jako człowieka pokazuje nam przede wszystkim jedno: jak ktoś, komu świat jawi się jedynie niewyraźnie, skryty w mroku uczuć, musi z konieczności również sam być dogłębnie nieczuły i próżny przeżyć. W im rozmaitszy sposób jest zaś zbudowany świat zewnętrzny, im bardziej różnorodnym i zróżnicowanym jawi mu się byt w swoim uporządkowaniu, tym bogatsze, a przez to i pełniejsze staje się ludzkie „wnętrze”. W miarę jak zewnętrzne i wewnętrzne potęgują się we wzajemnej relacji, staje się na nowo oczywiste, z jakich powodów Ja, które czuje się oddzielone przepaścią od świata i wydane jedynie na ćmienie przytępionych uczuć, zamykając oczy na żywną zewnętrzność, pozostaje skamieniałe, ubogie i puste. Wychowanie, które nie przekracza tego pęknięcia, stanowiącego podstawę każdego widzenia czysto krajobrazowego, pozostaje zatem mialkie i puste. Dopiero wychowanie, które ściąga ku sobie całą masę materii świata i czyni je przez to użytecznym we własnym rozumieniu, stosownie do własnych zasad, za pośrednictwem form, w jakich materia ta jest wciąż na nowo porządkowana przez nieustannie postępujące naprzód nauki, wypełnia zadanie kształcenia. W obliczu zaś takiego bogactwa jakkolwiek niedostatek treści jest nie do pojęcia.

/// 10.

Każde wychowanie przez kogoś innego, nawet jeśli dostąpiło już tego stopnia jasności co do własnego sensu, niesie ze sobą pewne ostatnie niebezpieczeństwo, którego nie sposób przecenić. A mianowicie: ktoś, kto

w młodości pozostawał pod wpływem szeregu wychowawców, łatwo pozostaje na tyle przyzwyczajony do korzystania ze wsparcia innych i do pozostawiania im odpowiedzialności za własne czyny, że u kresu tego trudu wzdraga się działać na podstawie własnego postanowienia. Tam zaś, gdzie zmuszony jest do odpowiedzialnego działania, w okropnej niepewności unika decyzji albo też wpada w ręce pierwszego lepszego, który potrafi wykorzystać jego słabości, ulegając wpływowi lepszych lub gorszych wychowawców. Wychowanie musi zatem, w miarę swoich postępów, coraz usilniej obstawać przy tym, by coraz bardziej świadomie przekazywać wychowywanemu odpowiedzialność za jego własne czyny i dążenia. Ma uczyć go odróżniać dobro od zła, piękno od szpetoty, prawdę od fałszu – ale miary pozostaną bezużytecznym drewnem, gdy tak nauczany nie będzie umiał ich nieustannie na nowo sprawdzać we własnym doświadczeniu i myśleniu, z własnego rozmysłu i na własną odpowiedzialność, tak by człowiek nieustannie się kształcący rozbudowywał również zbiór swoich miar. Wszystko, co powyżej powiedziano, prowadzi więc do ukoronowania w postaci następującej myśli: każdy ma sam siebie wychować, czyli wykształcić w świadomości własnej odpowiedzialności; każdy sam dla siebie jest nieskończonym zadaniem. Celem wychowania jednego człowieka przez drugiego jest skierować namysł jednostki tak daleko, by miała ona pełną jasność w ocenie własnych możliwości i roztropnie przyciągała ku sobie to, co korzystne, a odpychała to, co szkodliwe, by jednak czyniąc to, mogła w pełni odpowiadać przed samym sobą, przed własnym wglądem w dobro i zło, prawdę i fałsz. W końcu jednak każdy musi wziąć swoje „wykształcenie” we własne ręce. W swoim punkcie kulminacyjnym myśl ta łączy się zatem z tradycją wieku osiemnastego. Myśl wychowawcza czasów Goethego wznosi się tutaj bowiem wysoko ponad płaskie pojęcia naszych dni i nabiera nowego sensu. Kształcenie człowieka nie jest mianowicie nadawaniem kształtu w takim sensie, w jakim kształtuje się domek ślimaka czy chmura, ani też w takim, w jakim kształtuje się dzieło sztuki pod dłonią artysty. Człowiek, w sposób zupełnie nieporównywalny z innymi, zyskuje kształt pod własnymi rękoma, mocą własnego namysłu. To właśnie w ten jedyny w swoim rodzaju sposób przebiega kształcenie człowieka, który tak owocnie wykracza poza to, co poszczególne, ku całości świata. Dokonuje się to w procesie opisanym powyżej, w którym wysklepianie się ku nieskończoności prowadzi do rozrastania się na coraz szersze obszary, a ludzkie wnętrze wiezie samo siebie ku coraz bogatszemu wglądowi i oglądowi tego całego świata. Jasne jest więc, że każdy spoczynek, każde zakończenie i ograniczenie oznacza powstrzymanie tego procesu ludzkiego kształcenia. Wobec tego myśl

może jedynie pokładać nadzieję w zrozumieniu, że żadna historycznie uwarunkowana idealna wizja, żaden cel ostateczny, który zawsze jest w stanie objąć swoim zakresem tylko mały wycinek nieskończonego kosmosu, nie jest zadowalający z punktu widzenia intencji wychowania. Tylko bowiem człowiek sam, świadom, że jest dla siebie nieskończonym zadaniem, i w pełni odpowiedzialny, jest w stanie wypełnić zasady wychowania. Najtrafniejszego przykładu kogoś, kto bardzo poważnie pojmował to zadanie, dostarcza znowu sam Goethe. Bardziej niż ktokolwiek inny przywykł on upewniać się co do własnej drogi za pomocą tych samych miar, jakie stosował do oceny świata, by czynić to, co pożyteczne, a spokojnym ruchem uchylać się od tego, co szkodliwe. W ten sposób ukształtował się dojrzały, wspinając się na coraz to nowe wyżyny, świadom siebie. Gdy zaś w owej świadomości widział siebie i wszechrzecz, występowały one znowu razem i grecki kosmos powstawał na nowym poziomie, ogarniając wiecznym porządkiem Ja, Ty i świat. Tak kończyło się kształcenie człowieka Goethego, które sprawiało, że kosmos ów otwierał się przed nim w coraz to nowej pełni z coraz to nowych stron, lecz nie tylko jako jego życie, lecz i przez to, że budując jako twórca nowe rodzaje [bytów], dalej kształtował nieustannie siebie i świat. Co do tego, zaś, jak jeden rodzaj ze swoich wyżyn wskazuje nadchodzącemu drogę do wyjścia, spojrzeniu poznającego nasuwa się następujący obraz wychowania: *lampadia ebontes diadosusin allelois*.<sup>1</sup>

*Vom Sehen in der Natur* (p. 9–15, 19–29), © 1921 by Norbert Elias taken from *FRÜHSCHRIFTEN*, VOLUME 1 of *Gesammelte Schriften*, edited by Reinhard Blomert, published in 2002 by Suhrkamp Verlag.

Przełożyła Marta Bucholc

---

<sup>1</sup> Cytat z *Państwa* Platona, oznaczający dosł. „ci, którzy mają pochodnie, będą je przekazywali innym” (328A); w tłumaczeniu Władysława Witwickiego „pochodnie będą mieli w rękę i będą je sobie z rąk do rąk podawali” [przyp. tłum.].

# „CHMURY” ALBO „POLITYKA JAKO NAUKA”

według Arystofanesa, spisane przez Kolektyw Socjologiczny 1930<sup>1</sup>  
Norbert Elias

## Występują:

Pani Strepsiades, wdowa, przynależność klasowa: podupadłe mieszczaństwo

Pheidippides, młodzieniec z problemami z awansem i przełomem<sup>2</sup>

Dwaj uczniowie Sokratesa [Löwenthales i Goldborgias]

SOKRATES

Chór wykorzenionych inteligencji

Chór zakorzenionych egzystencji

Willmanios<sup>3</sup>, woźny w instytucie myślenia

Hexa, jego pies

## Didaskalia

Posiadacz „jedynie słusznej świadomości”, czyli Sokrates, jego uczniowie i chór inteligencji wychodzą na górną scenę, w domu Sokratesa.

Osoby, w wypadku których „przełom” jeszcze się nie dokonał, czyli pani Strepsiades, Pheidippides, chór zakorzenionych, Willmanios i Hexa, grają na niższej scenie, na ulicy przed domem Sokratesa.

---

<sup>1</sup> Sztuka napisana i wystawiona dla Karla Mannheima z okazji jego wyjazdu z Heidelbergu w roku 1930. Tłumaczenie na podstawie: Norbert Elias, Frühschriften, Suhrkamp 2003, s. 127 i n. Wszystkie przypisy dolne pochodzą od tłumaczki.

<sup>2</sup> W oryginale „Umbruch” – słowo tłumaczone różnie, a występujące na przykład w tytule powstałej nieco później niż „Chmury...” Eliasa książki Karla Mannheima „Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbruchs“ (tam tłumaczone na polski jako „przebudowa“, ta wersja jednak nie byłaby odpowiednia w niniejszym tekście).

<sup>3</sup> Od nazwiska woźnego w Instytucie Nauk o Państwie i Społeczeństwie w Heidelbergu (za przypisem redaktorów tekstu źródłowego).

Historyzm nauczył nas co prawda dawno,  
Że nic się dwa razy tak samo nie zdarza <sup>4</sup>,  
Lecz Grecy tak byli utalentowani,  
Że sami to prawo wszechświata złamali,  
I dwa już tysiące lat temu zwęszyli  
Problemy, co dręczą i nas dziś, i was.  
O Arystofanesie któż nie myśli ciepło?  
Znacie „Chmury” sławnego tego dżentelmena.

Pisał o Sokratesie, a szło mu o tego,  
O którym dziś wieczór wy i my myślimy.  
Wiecie, co się Sokratesowi przydarzyło,  
Co wciąż się w koszu swobodnie unosił <sup>5</sup>.  
A stamtąd na byt i życie z góry patrzył  
I widział, jak ideologiczne chmury  
Nad światem działań realnych się klębią.  
I w chmur królestwie mędrcom nie przeszkadzał,  
Choć cnych obywateli straszliwie zdręczał.

Aż go skazano, bo się zagniewali  
Że on, co wszystko gotów kwestionować,  
A w bogów starych nie wierzy zupełnie,  
Wyzuwa młodzież z wszelkich ideałów.

Arystofanes tak to wszystko spisał,  
Jeśli więc sztuka się wam nie spodoba,  
Na skargę idźcie do niego – my tylko  
Komentujemy jego doniesienia.

### **Strepsiad:**

O je, o je.  
O ojcie Zeusie, czemuż godzisz we mnie grotem nieszczęścia?  
Dziesięć tłustych kur złożyłabym ci w ofierze,  
Byle tylko ta wszawa racjonalizacja  
Działalności bankowej w Atenach  
Nie dotknęła mojego najdroższego synka, Pheidippidesa!

---

<sup>4</sup>W oryginale tekst partii chóru jest rymowany.

<sup>5</sup>W oryginale użyto wyrażenia „frei schweben”, aluzja do Mannheimowskiej koncepcji *freischwebende Intelligenz*, swobodnie unoszącej się inteligencji.



Jakaż ja byłam szczęśliwa, że w końcu  
Znalazł sobie etat, bo dotąd przecież  
Przeciw Spartanom z lukiem i strzałami  
Ciągnął przez góry i doliny z czarną gwardią,  
Albo ojcowski ciężko zarobiony chleb trwonil z heterami.

Czyż ja nie dałam kapłanowi dziesięciu talentów,  
By w naszej kasie depozytowej  
Załatwił Pheidippidesowi posadę –  
Bogowie gniewni je – biada! – ukradli!  
Dziś chce on szukać szczęścia w polityce,  
O dajże Zeusie, by mu się powiodło,  
Iżby z politycznego zgromadzenia  
Wrócił do matki uwieńczony laurem!  
Lecz milcz, nieutulone serce rodzicielki, bowiem  
Oto on.

**Pheidipp:**

O je, o je.  
O ojcze Zeusie, czemuż godzisz we mnie grotem nieszczęścia?  
Z dobrą nadzieją szedłem do świątyni  
Przenajgodniejszej bogini Harmonii,  
By rzec ludowi to, co musi wiedzieć.  
„Ateny”, prawilem, „nie idźcie wy drogą,  
Przez oligarchów bezdusznych wskazaną,  
Lecz”, chciałem wołać, „wolność, bracia, pokój!”  
Lecz nimem rzekł cokolwiek, już poleciał  
Pierwszy trójnóg, lęk członki moje zmroził,  
I ciosy spadły na mnie przeraźliwe,  
A ja pod różgą strachu dałem nogę.

**Strepsiad:**

O je, o je.  
O ojcze Zeusie, czemuż godzisz we mnie grotem nieszczęścia?  
Najpierw umykasz z banku,  
Teraz ze świątyni?

**Pheidipp:**

Cóż ja teraz pocznę?

**Strepsiad:**

Cóż on teraz pocznie?

**Pheidipp:**

Dokąd ja teraz pójdę?

**Strepsiad:**

Na kuroniówkę pójdzie <sup>6</sup>?

**Chór:**

Czegoż tak biadacie, aż echo się niesie na całą ulicę?  
Młodzieńcze bez brody, wchodzisz na scenę jako arcydyletant,  
Nie opanowawszy dzikiego strumienia wymowy.  
Przybywamy do was jako zwiastuni odsieczy,  
To my, inteligencja, choć tak oczerniona,  
Nie bój się nas! My, którzy swobodnie  
Pomiędzy bogami a ludźmi – ich synteza  
– się unosimy – zaufaj, my ci doradzimy.  
Popatrz, tam światło – to dom Sokratesa!  
On cię nauczy myśleć,  
On cię nauczy piłować najsubtelniejsze pojęcia,  
On cię nauczyć dzielić najcieńszy włos na czworo.

**Przodownik chóru:**

Oto instytut myśli, kuźnia umysłów, synu,  
Piekarnik, w którym jak ty nieopierzone  
Kurczątka się opieka. Wchodź, nie pytaj więcej.  
Dom to dom, a drzewo to drzewo, i tyle.  
Świat bezproblemowy jest, bezproblemowy.  
Stolik w kawiarni jest jak państwo, lecz gdy wejdiesz,  
Głowa ci spuchnie. Oczywistość (która  
Jak każdy drobiazg, staje się wątpliwa)  
Nowego sensu zajaśnieje blaskiem.  
Zwiemy to „przelomem ideowym”  
– Mózg się rozrasta, usta wypełniają  
Słowa nieznane ci dotąd i nowe.

---

<sup>6</sup>W oryginale „*stempelgehen*”, dosł. „iść stemplować”, wyrażenie ukute w latach dwudziestych w Niemczech od kart, które musieli podbijać bezrobotni w urzędach, by otrzymywać „*Stempelgeld*”, czyli zasilek.

**Pheidipp:**

A czy można się tu nauczyć robić politykę?  
I bez jąkania śmiało przemawiać na rynku?

**Przodownik pierwszego chóru:**

Wręcz bajecznie! A jąkać to się będą inni,  
Gdy ty ich stanowisko obnażysz zniecka,  
Gdy z wolna wszystko im to powyciągasz,  
Ideologiczne zasłony wszystkie zerwiesz  
Z ich ciała, i jako maskę precz odrzucisz  
To, co za swoją uważają świętość,  
Tak że zastygną niemi w chłodnym wiewie  
Rzeczywistości, bez słów wielkich i bez ruchu.

**Pheidipp:**

Ale jak im się już zabierze te ubrania,  
To już się więcej nie dostanie batów?

**Przodownik drugiego chóru:**

I jeszcze jak!  
Gdy na świętości gwałtem się porywasz,  
Gdy bóstwa plamisz, niedorosłe chłopię,  
Chcąc zniszczyć to, co czcili twoi ojce,  
To Olimp wrze i śle jako mścicieli  
Nas, co pradawnej bronimy godności,  
Zbrojni w laski<sup>7</sup>. Naucz się szacunku!  
Żelazna falanga tradycji.

**Pheidipp:**

Biada mi, na pomoc, kto wy, któż mi grozi?

**Przodownik drugiego chóru:**

Jesteśmy osobowości, egzystencje.  
Tak, egzystencje, nic więcej nie trzeba.  
Wy zaś funkcjonariusze obrzydliwej masy,  
Barbarzyńcy, co jednostce odejmują  
Odpowiedzialność za czyn. Wykorzeńć  
To chcecie wszystko, co wyrosło, ująć

---

<sup>7</sup> Broń korporantów, z których wzmożonej aktywności słynął i słynie po dziś dzień Heidelberg.

W martwe formuły swe ożywcza krew.  
W nas widzisz oto kwiat tego narodu,  
(...)

**Lów. i Gold.:**

Myśmy wytwory Sokratesa  
Dziedzice siły jego myśli  
Nikt nigdy chętniej nie pochłaniał  
Polityki jako nauki.

**Pierwszy chór:**

Spójrzcie tylko, spójrzcie tylko,  
Nie ma pośród was człowieka  
Co tak mówić by potrafił.

**Drugi chór:**

Spójrzcie tylko, spójrzcie tylko,  
Nie ma pośród nas człowieka  
Co tak kręcić by potrafił.

**Lów. i Gold.:**

By nas dialektyki uczył,  
Co nad masą władzę daje,  
Wielbiąc Sokratesa, w tym tu  
Uczymy się instytucie.  
(...)  
By nas nikt do narożnika  
Nie sparł w środku debatingu,  
Uczył nas on przede wszystkim  
Najnowszej terminologii.  
(...)  
Potem nas nauczył wykazywać  
Że pogląd przeciwnika jest ograniczony.  
Ze wstydem musi milczeć każdy laik:  
To my mu powiemy, co właściwie myśli.  
(...)  
Wszystko tak mądrze rozmontowane,  
Czy to nauka, czy to religia,  
Że w końcu cichcem się rozmontuje

Własna koncepcja wielkiego mistrza.

(...)

**Przodownik drugiego chóru:**

Nie słuchaj ich i nie daj im się uwieść  
My lepiej wiemy, co się słusznie godzi.

(...)

(na melodię „Kiedy byłem księciem Arkadii” z *Orfeusza w piekle* Offenbacha)

**Przodownik chóru:**

Kiedy rządaliśmy w Attyce  
To były stare, dobre czasy.  
Nie było jeszcze tylu obcych  
I panowała wśród nas jedność  
Wtedy to nam się powodziło,  
Żyliśmy dobrze, suto i majątnie,  
Sami mogliśmy wtedy rządzić  
Folwarkiem nam był cały świat.

**Chór:**

Kiedy rządaliśmy w Attyce  
To były stare, dobre czasy.

(...)

**Drugi chór:**

Kiedy rządaliśmy w Attyce  
Cnotliwe były obyczaje.  
Żona mężowi nie przeczyła,  
A gdy jej raz znaleźli męża  
To nie dawała się uwodzić,  
Żyjąc dla dzieci, domu i stad.  
Studiować jej nie było wolno,  
Kobiety – o, to było coś.

**Chór:**

Kiedy rządaliśmy w Attyce  
Cnotliwe były obyczaje.

**Przodownik drugiego chóru:**

Kiedy rządziłiśmy w Attyce  
Była tam siła i odwaga,  
Každy wojownik był półbogiem  
W mundurze było tak do twarzy!  
Z wrogami się nie rozmawiało  
I w kompromisy nie wchodziło:  
(...)

**Chór:**

Kiedy rządziłiśmy w Attyce  
Była tam siła i odwaga.

**Przodownik drugiego chóru:**

Kiedy rządziłiśmy w Attyce  
Nie było żadnych literatów,  
Bo każdy trafiał do więzienia  
Kto państwo podkopywać chciał.  
Uczony i poeta mogli  
Wychwalać tylko to, co jest.  
Niechby publika się nudziła,  
Autorytety trzeba mieć.

**Chór:**

Kiedy rządziłiśmy w Attyce  
Nie było żadnych literatów.

**Przodownik drugiego chóru:**

Kiedy rządziłiśmy w Attyce  
Młodzież tu starszych szanowała,  
Dzieci wierzyły wciąż rodzicom  
I grzeczne były, a nie krnąbrne.  
Nawet w zabawach swoich treści,  
Ta bowiem była tradycyjna,  
A przeto z jedności rodziny  
Jedność kultury wyrastała.

**Chór:**

Kiedy rządziłiśmy w Attyce  
Młodzież tu starszych szanowała.

**Pheidipp:**

Tak trudno zdecydować... Każdy wydaje się  
ze swojego punktu widzenia mieć rację.  
Ale co to ma do mojej sakiewki  
I politycznej kariery?

**Pierwszy chór:**

Pójdź za nami!

**Drugi chór:**

O, nie słuchaj ich!

**Pheidipp:**

Co proponujecie? Potrzebne mi pieniądz i sława.  
Słodka Chloe już długo za mną wypatruje oczy.  
Potrzebna mi renoma i trochę charyzmy,  
By chciała, ażeby nas razem widywano.  
Co mi możecie dać?

**Pierwszy chór:**

Wspinaczkę do poznania!

**Pheidipp:**

To trochę długo potrwa! – A wy?

**Drugi chór:**

My mamy znajomości.

**Pheidipp:**

A, tedy pójdzie szybciej – jestem wasz.

**Löw. i Gold.:**

Nie uchodź jednak, póki nie zobaczysz Mistrza,  
Być może *on* przekonać ciebie zdoła.  
(ukazuje się Sokrates w hamaku)

**Pierwszy chór:**

Witajże, starcze, witaj, czcigodny,  
Pasterzu mowy kunsztownej, kapłanie

Wynalazczości najprzedziwacniejszej,  
Posłuchaj, czego pragną nasze serca!  
Żadnego z modnych dziś ideologów  
Tak chętnie nie pytamy o poradę.  
O ty, co ulice przemierzasz z godnością,  
Oczyrna wkoło rzucając czujnymi  
I treść afiszy kinowych roztrząszasz  
Z punktu widzenia socjologicznego.  
Zawsze bez butów, bo ci o wygody  
Nie chodzi, i dumny z nas, z wzniesionym czołem.

**Löw.:**

O, Sokratesie, tu powalonego,  
Ci prowadzimy prosto od Harmonii.  
O naucz go, mędrca nad mędrcami,  
Jako naukę łączyć z polityką?

**Sokrates:**

Dalipies, Loewenthalesie, ciężkimi pytaniami  
Mnie dziś obarczasz. Cóż też by ci odrzec?  
Sądzisz, że jestem mądry – tylem mądry,  
Że nie nie wiem (to moja słodka tajemnica,  
Wpierw jednak powiedz:) jest li gdzie nauka  
Wolna od wartościowań?

- no?

- milczycie?

Czy mam więc znowu się rozpląnąć w chmurach?  
Mówcież w końcu! Odpowiedź znacie dobrze przecież!  
Idę, nie chcę mieć z wami więcej do czynienia!  
Powiedz, Goldenborgiasie, mówco ty przedziwny,  
Dlaczego w Sparcie nie znajdziesz nauki?

**Gold.:**

W Sparcie panuje wszakże dyktatura,  
A rekrutuje się ona z mieszczaństwa.  
Do tego mamy tam też periojków,  
O nierozbudzonej jeszcze świadomości,  
Ci swego położenia jasno wciąż nie widzą.  
Obie te grupy zorganizowane



W formie głęboko scentralizowanej,  
Heloci zaś są uciskani pospolicie.  
Dlatego też naukę mają tam za wroga,  
Ponieważ przyniosłaby w końcu periojkom  
Jasność, by jako oświecona warstwa średnia  
Wzięli stronę helotów.

**Pheidipp:**

O, gdybym tak bogatą frazeologicznie  
Umiał mowę wygłosić z pełnym przekonaniem,  
Bez przestanków i tak, ażeby innych porwać!  
Nie musiałbym już bać się żadnych batów  
Piąłbym się ku sukcesom bez obawy.

**Sokrates:**

Otóż to. Sukces! Niedawno mówiłem,  
W jaki to sposób może go osiągnąć  
Ktoś, kto do niego dąży. Wszystkie miasta  
Większe Hellady objechałem przecie  
Z wykładami – wiem dobrze, jaką to metodą  
Za pięty chwytać sukces. Nauczę cię tego,  
Pójdź tylko do mnie tutaj.

**Pheidipp:**

Nie wierzę własnym uszom. Sukces dzięki nauce?

**Sokrates:**

Oto i drobnomieszczański sceptycyzm!  
Nie jesteś bogaty ani dobrze urodzony.  
Jakże inaczej chcesz dojść do sukcesów,  
Jak intelektem i poprzez naukę?  
Tutaj, przy ziemi, portfel i metryka,  
W inteligencji napowietrznym państwie  
Tym jesteś, czym uczynić siebie zdołasz.  
Unosząc się tam, ruszysz bryłę z posad świata,  
Potrzebny jest ci tylko punkt podparcia.  
Godny Willmanionie, dawajże go tutaj!

**Oba chóry:**

O patrzcie, oto nadchodzi strażnik domu,  
Lęk budzącemu boski Corbemosowi równy!  
Rekwirujący karty, inwentaryzujący,  
Palić zabraniający, pan ludzi i zwierząt!

**Pheidipp:**

(wchodząc po drabinie)  
Dobrze więc, zbliżam się do ciebie z nadzieją.

**Drugi chór:**

O bluźniercze chłopię! – cóż za idiotopia!  
Wykorzeniony unosisz się jak błądy lemur,  
Bez krwi, bez spoczynku, kiwasz się tam i owam.  
O, pozostań w konkrety, zjeżdż na ziemię!  
Nie idź ni kroku dalej, zakotwicz się znowu!

**Pheidipp:**

Odstąpcie, z życia wyzute iluzje!  
Od dziś żyć pragnę tylko pośród chmur.

**Drugi chór:**

Ach, tośmy go stracili  
I szczęście jego szczzło.

**Pheidipp:**

Ach, czuję straszny zawrót głowy,  
Powietrze robi się zbyt rzadkie.

**Pierwszy chór:**

Nie, on się na nowo teraz rodzi!  
Rozluźnił się! Alleluja!  
Dokonał się przełom!

**Pheidipp:**

(przełaząc przez barierkę)  
Inaczej widzę teraz świat!

**Sokrates:**

Witajże, synu, w osobliwym chmur królestwie!  
Gdzie rządzi słuszna jedynie świadomość.

**Pheidipp:**

Nadal nie mogę całkiem tu oddychać,  
Czuję się lżejszy, lecz nie mogę ustać.

**Sokrates:**

Tak bywa, przyjacielu, trzeba złapać orientację.  
Stąd chwytasz cały aspekt totalności.  
Cóż tam na dole widzisz?

**Pheidipp:**

...widzę partie,  
A każda mniema, że partią wcale nie jest,  
I własną sprawę ma zawsze za słuszną,  
A cudze zdanie – zawsze za fałszywe.

**Sokrates:**

Spójrz tylko, młody przyjacielu! Jak duch twój nabiera od razu  
Jasności tutaj, w królestwie abstraktów.  
Mówisz już w pełni reprezentatywnie  
Dla mojej szkoły inteligencji.  
Tam partie – tutaj totalność.  
Tam ideolodzy, a tutaj synteza.

**Chór:**

Przeklęty starcze, mam powyżej uszu  
Twej niewiążącej syntezy!

**Przodownik pierwszego chóru:**

Czegóż ubliżasz mistrzowi, starofrankoński lumpie!  
Obiję ci mordę, jeśli mu jeszcze raz przeszkodzisz!

**Przodownik drugiego chóru:**

Obijesz mordę? Ty? Na śmierć zagadasz prędzej!  
Mocnyś ty w gębie, a poza tym zero!

**Sokrates:**

Widzisz, już się za lby biorą,  
Logos adikos i logos dikaios.

(...)

**Sokrates:**

Widzisz więc, przyjacielu, jakże mnie opacznie  
Rozumieją; jak kajdaniarze, którzy marzą,  
Że są wolni, i tak są opętani  
Falszywym dobrostanem snu swojego,  
Że jedynego, który budzi ich i woła:  
„Więźniowie, musicie się dopiero wyswobodzić”,  
Obrażają, bo słodki ich sen zamordował.  
Mają za głupca, który bredzi o kajdanach,  
Gdy duch ich w eter szybuje swobodnie.  
Nie jestem, mili, głupcem, w sercu moim  
Noszę zaś sen taki sam, jak i wy.  
O bycie pełnym człowieczeństwa,  
W którym oblicz nie wykrzywiałyby, jak dzisiaj  
Grymasy walki, złości i cierpienia,  
Biedy, chciwości... Sen o życiu, w którym rządzi duch,  
I wyzwała każdego, by był tym, czym jest,  
I jedno tylko mnie od wszystkich różni:  
Ja życzeń tych nie myślę z realnością.  
Nie oszukuję się: dziś życie trzyma  
Nas w niewoli, dziś wolność to zaledwie  
Piękny sen. Tam, w górze być może  
Istnieje wolność przyrodzona, dana  
Bez walki, ale tu w dole, musimy  
Stworzyć królestwo wolności. Tak uczę  
Was widzieć niewolę bytowego  
Uwarunkowania. Musimy rozerwać  
Kajdany, by się wyswobodzić; wówczas –  
Gdy zechcecie – dzisiejszy sen się stanie  
Jutrzejszą jawą.

**Pheidipp:**

O zacny mistrzu, to było cudowne.

Chcę tak potrafić przemawiać, jak ty.  
Tak obrazowo, z sensem, bo cóż szkodzi  
Że niekoniecznie wszystko tu się da zrozumieć.  
Niezlomne dziś powziąłem to postanowienie.

Widzę mą drogę ku sukcesom: dotąd  
Inni mnie bili, teraz ja bił będę!  
Lecz nie ciskając trójnogi, jak tamci,  
Ty bowiem lepszą broń mi włożysz w usta.  
Chcę więc gruntownie u ciebie studiować.  
Czy przyjmiesz mnie do swego instytutu?

**Sokrates:**

Tak, chętnie.  
(dzwoni telefon)— *deus ex machina* – telefon!

*“Die Wolke” oder “Politik als Wissenschaft”, frei nach Aristofanes (p.12–143),*  
© 1921 by Norbert Elias taken from *FRÜHSCHRIFTEN*, vol 1 of  
*Gesammelte Schriften*, edited by Reinhard Blomert, published in 2002 by  
Suhrkamp Verlag.

Przełożyła Marta Bucholc

# DIALOG I DRAMATURGIA

Alvin W. Gouldner

Dylematy wyboru między zaangażowaniem a dystansem obecne są *implicite* nie tylko w treści teorii Platona, ale też w stylu i w samym sposobie, w jaki teoria ta została napisana. Z tego powodu, a także ponieważ może nam to pozwolić lepiej zrozumieć, jak w teorię Platona wplata się metafizyczny tragizm, przydatne będzie rozważenie ogólnej charakterystyki jego stylu pisarskiego. Styl jest wszak jedną z głównych cech nie tylko sztuki, ale i nauki; myśli teoretyka wyrażalne są tylko w pewien stylistycznie sformułowany sposób. Nigdy nie jest tak, że teoretyk po prostu składa słowa, kierując się jedynie zamiarem zakomunikowania jakiejś informacji; świadomie lub nieświadomie, zawsze dokłada do tego pewną nadwyżkę ekspresywną. Ignorując styl teoretyka, pomija się jedną z bardziej ewidentnych informacji, jakie mamy o nim i jego teorii. Ignorując estetykę nauki, lekceważymy część najłatwiej dostępnych danych, jakie mamy, by zajmować się jej ukrytą treścią.

Choć styl nie jest tożsamy z człowiekiem, z pewnością wiele mówi o nim i jego intencjach. Jest tak oczywiście wówczas, gdy mamy do czynienia z kimś, kto – jak Platon – obdarzony jest dużą wrażliwością i świadomością estetyczną. Ale jest tak nawet wtedy, kiedy uczoney kładzie nacisk przede wszystkim na treść intelektualną i kiedy jego jedynym świadomym kryterium wyboru stylu jest przypuszczalnie precyzja języka – tak jak w wypadku większości współczesnych badaczy społecznych. Jest wątpliwe, czy kiedykolwiek jest to faktycznie jedyne kryterium wyboru stylu, które świadomie kształtuje pracę uczonego, ale nawet gdyby tak było, to rozsądne przyjrzenie się formie może być tym bardziej pouczające, gdyż kieruje

naszą uwagę na różne niezamierzone aspekty jego ekspresji. Te zaś mogą powiedzieć nam wyjątkowo dużo o długotrwałych zainteresowaniach i upodobaniach uczonego.

Z punktu widzenia dzisiejszej nauki najbardziej wyróżniającą się cechą stylu Platona jest wykorzystanie dialogu – formy, którą posługiwali się też współcześni mu Euklides i Antystenes z Aten, a w której wszystkie idee wyrażone są w wypowiedziach postaci biorących udział w rozmowie. Z punktu widzenia współczesnego badacza społecznego najistotniejsze cechy dialogu ujawniają się w porównaniu z typowym dziś stylem dyskusji w naukach społecznych, tj. z bezosobową rozprawą lub artykułem. Choć charakter rozprawy pozwala na ostre skontrastowanie jej z gatunkiem dialogu, to jednak takie zestawienie może skłaniać nas do spojrzenia na styl Platona z perspektywy, która może znacznie różnić się od jego koncepcji. Nie powinno to oczywiście sugerować, że forma rozprawy, mniej więcej przypominająca naszą, była nieznaną przed Platonem czy też za jego czasów. Oznacza to jedynie, że wykorzystując dialog, Platon niekoniecznie musiał kierować się chęcią odróżnienia swojej twórczości od rozprawy. Celem myśliciela mogło być raczej rozgraniczenie jego pracy od form literackich innych niż rozprawa, bądź też powiązanie ich z takimi formami.

Jest prawdopodobne, że analiza dialogu oparta wyłącznie na porównaniu go z rozprawą skłoni nas do wyciągnięcia wniosku, który będzie zdecydowanie niepełny. Tego rodzaju konkluzja podkreśla nieformalny charakter wywodu Platona. W skrócie można powiedzieć, iż dialog zapewnia ramę stylistyczną, w której łatwo zataić formalne nieadekwatności platońskiej logiki. A to dlatego, że zagłębiając się w dialog, możemy zakładać i zaakceptować poziom dyscypliny, któremu bliżej jest do spontanicznej, codziennej rozmowy niż do starannie przygotowanej, systematycznej analizy. Krótko mówiąc, można postawić dość zasadny zarzut, że forma dialogu może sprawiać, iż wywód Platona wydaje się bardziej przekonujący, niżby to uzasadniała bliższa analiza, ponieważ zachęca czytelnika do stosowania mniej wymagających standardów.

Z punktu widzenia współczesnej nauki wygląda to na ułomność stylu dialogowego, która usprawiedliwia jego przestarzałość. Jednak takie porównanie dialogu i rozprawy wydaje się poniekąd nacechowane zbyt dużym samozadowoleniem. Dla współczesnego uczonego jest oczywiste, że dialog to styl, rodzaj literackiego ozdobnika mającego funkcję retoryczną. Niestety, nie jest dla niego równie jasne, że forma rozprawy, którą *sam* stosuje, także jest pewnym stylem i ma swój retoryczny wydźwięk. Współczesna

rozprawa przepelniona jest własnymi, sugerowanymi przez styl założeniami. Jej forma to forma bezosobowej, beznamiętnej nauki. Jest wprost przepelniona retoryką sugerującą, że znajduje się ponad dialektycznymi sporami codziennego życia naukowego. Milcząco przedstawia obraz zdystansowanego uczonego, który, niczym samotny pająk, przedzie nić pracy z całkowicie wewnętrznej substancji. Jeśli dialog zaprasza nas do obniżenia naszych standardów i zaakceptowania tego, co nieudowodnione, to rozprawa często zwodniczo obiecuje przestrzegać najdokładniejszych i bezosobowych rygorów i w ten sposób, przez swą formę, uzyskuje kredyt wiarygodności, którego w zasadniczej części może nigdy nie spłacić. Dialog może zyskać, udając, że jest czymś mniej, niż jest faktycznie, rozprawa może zyskać, udając, że jest czymś więcej.

Porównania między dialogiem a rozprawą mają niefortunna tendencję do skupiania się na względnych zaletach ich obu jako środków przekazu informacji i dyskredytują dialog wyłącznie z punktu widzenia jego dysfunkcji poznawczych. Jednakże takie spojrzenie pomija analizę jego zalet retorycznych i zastosowań, które, nawet jeśli niezamierzenie, to mimo wszystko mogą ujawnić pewne upodobania Platona.

W sposób zamierzony lub nie dialog może służyć jako środek do zmieniania codziennych zachowań ludzi; jest to forma literacka właściwa dla teorii społecznej z ambicjami terapeutycznymi. Umożliwia czytelnikowi identyfikowanie się z postaciami dialogu. Owo utożsamienie się z nimi pozwala mu odczuć dylematy związane z różnymi intelektualnymi punktami widzenia i ich siłę, a także sposób, w jaki są osadzone w społecznych interakcjach oraz jak na nie wpływają. Bardzo konwersacyjny charakter dialogu jest pewną metodą pokazania, że rozum może stać się częścią codziennego życia i sposobem uświadamiania, że jest on w codziennym życiu potrzebny.

Zamiast kontrastować dialog jedynie z rozprawą, pomocne może być spojrzenie nań przez odniesienie do teatru, dramatu, a zwłaszcza tragedii. Trafność takiej perspektywy sugeruje użycie przez Platona metafor dramaturgicznych, jak na przykład przy omawianiu form czy idei. Podobnie, w *Filebie*, Sokrates zauważa: „Tok myśli wskazuje nam, że i w żalach, i w tragediach, i w komediach – nie tylko na scenie – ale w całej tragedii i komedii naszego życia cierpienia mieszają się z rozkoszami,



a w nieprzebranych innych wypadkach również”<sup>1</sup>. I znowu, w *Państwie* „[...] biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równoległe do niej, podobnie jak u kuglarzy przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki”<sup>2</sup>.

Znamienne jest, iż tragedia grecka ewoluowała z wcześniejszych form, w których, jak w dialogu, była zastosowana forma pytania i odpowiedzi, kiedy chór zapytywał bohatera dramatu. Dialog, napisany podobnie jak sztuka, jest oczywiście pokrewną jej formą. Istotnie, Platon otwarcie podkreśla podobieństwo między bohaterami *Praw*, którzy projektują nowe miasto Magnetów, a dramatopisarzami. Stworzenie takiego miasta jako nieustannej wspólnoty jest, jak mówi, odgrywaniem tragedii, tej „najszlachetniejszej ze sztuk”. W podobnym tonie Ateńczyk stwierdza, że jeśli jakiś dramatopisarz spyta o pozwolenie na przedstawienie swojego dzieła w ich nowym mieście, powinni odpowiedzieć: O najlepsi spośród przybyszów obcych, my sami jesteśmy autorami tragedii, według sił jak najpiękniejszej i zarazem najlepszej. Przecież cały nasz gmach ustroju państwowego to naśladowanie najpiękniejszego i najlepszego życia. My twierdzimy, że to jest istotnie tragedia najprawdziwsza<sup>3</sup>.

Oprócz *Państwa* i *Praw*, w których sporządzanie scenariuszy dla nowych wspólnot jest centralną częścią akcji, także wiele innych dialogów można rozumieć jako wykorzystanie postaci do napisania pewnego „aktu” albo przygotowania materiałów do sztuki. Plany nowych miast, które Platon przedstawia, są w istocie zarysami fabuły lub scenariuszami sztuki. Miasto jest żywym obrazem postaci i chórów. Widziane z tej perspektywy, dialogi mają jednak fabułę: są sztukami, w których dramatycznym zadaniem postaci jest napisanie sztuki; utopijne wspólnoty są sztukami pisanyymi w sztukach.

Zwrócenie uwagi na użycie metafory dramaturgicznej przez Platona nie ma jednak sugerować, że posługuje się teatrem w ten sposób, w jaki czyni to, powiedzmy, Erving Goffman, tj. rzekomo jako modelem służącym zbadaniu i zrozumieniu życia społecznego. Platon nie jest po prostu badaczem, który jest świadom heurystycznej wartości metafory. Jest raczej po części planistą społecznym, który myśli o sobie jako o pewnego

<sup>1</sup> Platon, *Fileb*, [w:] Platon 1999. *Dialogi. Tom II*. Przel. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo AN-TYK, s. 65 (50b); wszystkie fragmenty z Platona przytaczam w tłumaczeniu Władysława Witwickiego [przyp. tłum.].

<sup>2</sup> Platon, *Państwo*. Przel. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, s. 220 (514e).

<sup>3</sup> Platon. *Państwo, Prawa (VII Ksiąg)*. Przel. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001, s. 496, 817b.

rodzaju dramatopisarzu i który dąży do stworzenia wspólnoty mającej ustaloną, niezmienną sekwencję. To nie jest po prostu tak, że Platon uważa, iż życie społeczne może być rozumiane jako sztuka, ale raczej, że powinno być, tak dalece jak to tylko możliwe, przekształcone w sztukę.

Użycie formy dialogu przez Platona po części sugeruje, że przyjmuje on rolę dramatopisarza. W znacznym stopniu to właśnie pozycję dramatopisarza obiera jako perspektywę komentowania ludzkiego życia. Platon uważa kondycję ludzką za tragiczną i właśnie dlatego pisze dialogi, gdyż pozwala mu to odgrywać rolę tragika. To, że Platon przyjmuje takie spojrzenie na siebie i na swoją pracę, nie jest jednak całkowicie kwestią wyboru: zestaw dostępnych ról, które byłyby odpowiednie dla jego przedsięwzięcia, jest ograniczony. Kiedy świecki teoretyk społeczny pojawia się po raz pierwszy i próbuje odróżnić się od szamana czy innego człowieka świętej wiedzy, to nie ma początkowo kulturowo przyjętej roli społecznej. Musi albo stworzyć nową rolę, albo przyjąć jakąś już istniejącą, naginając ją do swoich potrzeb. Platon w istocie czyni to drugie, pożyczając znaną rolę dramaturga, który był jednocześnie i popularnym komentatorem, i moralnym nauczycielem Aten.

Sugerując to, jesteśmy jednakże bardzo dalecy od twierdzenia, że zamiar Platona nie był poważny albo że jego planowanie społeczne należy uznać za szaradę czy rozrywkę. To właśnie przez wykorzystanie formy stylistycznej pokrewnej formie teatralnej Platon podkreśla szczególną wagę swojej intencji. Należy pamiętać, że teatr starożytnej Grecji, inaczej niż nasz, jest przepojony znaczeniem religijnym i bardzo blisko związany z wydarzeniami religijnymi; ma konotacje quasi-rytualnej uroczystości. Związana z teatrem, forma dialogu łączy się zarazem z rzeczami świętymi. Użycie jej sugeruje, że mówi się o sprawach, które są bardzo poważne i mają najwyższą wagę. Platoński dialog oznacza, że poszukiwanie wiedzy o człowieku nie jest tylko kolejnym eksperymentem na naturze.

Forma dialogu z pewnością wyjątkowo dobrze pasuje do tego, by przekazać ścieranie się umysłów, nieodłącznie związane z dialektyką. Jest to środek odpowiedni zwłaszcza do wyrażania sokratejskiego zainteresowania dialektyką bardziej jako metodą niż jako pozytywną doktryną. Dialog nie tylko mówi o tej metodzie, ale przez swoją formę przedstawia metodę pytania i odpowiedzi, którą Sokrates uważał za tak istotną dla dialektyki. A jednak mimo pozornego dynamizmu dialogu niewiele uwagi poświęca się w nim działaniom ludzi, zmiennym kolejom losu czy sukcesom na

wojnie lub w miłości. Bohater platońskiego dialogu jest elegancko ucieleśnioną jaźnią. Widać w ten sposób, że to, co przydarza się ludziom jako ucieleśnionym bytom, nie jest ważne. Istotne jest przede wszystkim to, co mówią, ich myśli oraz charakter.

W tym właśnie platoński dialog wyraźnie różni się od standardowej pozycji literatury Hellenów, homeryckiej epiki, w której akcja w formie bitew, przygód i podróży zajmuje główną pozycję. Jest też odmienny od dramatycznej tragedii, w której ludzie przedstawieni są jako gwałtownie przeżywający to, co się im przydarza, a także różny od rubasznej komedii z jej często sprośną satyrą na bieżące wydarzenia. Choć niosą pewną podniętę intelektualną, platońskie dialogi są dramatem, dramatem filozoficznym, w dużej mierze odartym z emocji. Są stylistyczną egzemplifikacją tego, co Platon uważa za największą ambicję filozofa: pozbycia się wpływów ciała i czystej ekspresji rozumu.

Z punktu widzenia czysto estetycznego podstawowym problemem dialogu platońskiego jako stylu literackiego jest być może oddawanie sprawiedliwości złożoności i sile stanowisk intelektualnych, z którymi autor się nie zgadza, a także zapobieganie, by adwersarze nie spadli do roli tła dla jednego bohatera, Sokratesa. Niejednokrotnie Platonowi się to nie udaje, ale porażki te są więcej niż zrekompensowane przez te liczne sytuacje, w których jego dialogi faktycznie osiągają prawdziwą siłę dramaturgiczną. Głównym warunkiem takiego skutecznego użycia dialogu, a także, bardziej ogólnie, tragedii, jest pewien specyficzny stan czy też umiejętność umysłu. Autor musi być w stanie przyjmować rolę, czy też wczuwać się w ludzi i w myśli, z którymi się nie zgadza – w istocie mocno się nie zgadza. W przeciwnym razie kwestia omawiana przez protagonistów będzie sprawiała wrażenie wymyślonej i pozbawionej zaskakującego zakończenia. Autor musi być na tyle biegły w przyjmowaniu roli swoich przeciwników, by móc rozpoznać ich najsilniejsze argumenty i przedstawić w jak najlepszym świetle ich stanowisko, któremu się sprzeciwia. Sam rozwój i perswazyjność artystycznie efektywnego dialogu wskazuje zatem na rozwój jaźni obdarzonej potężnym talentem przyjmowania ról.

Aby grecki dialog w ogóle mógł się pojawić, konieczna była jednoczesna obecność zróżnicowanych i konkurujących poglądów w tym samym umyśle, tak by ich moc, siła przekonywania i urok dały się odczuć i by nie były one postrzegane jako całkowicie obce, zewnętrzne rzeczy. Zdolność autora dialogów do przyjmowania ról innych osób, z którymi się nie zgadza – do widzenia świata z punktu widzenia jego przeciwników – sugeruje,

że Sokratesa prawdopodobnie łączyła pewna wewnętrzna więź z sofistami, których tak zajadle potępiał, a także z filozofami przyrody, których twórczością, jak mówi nam Platon, początkowo się interesował. Równie godny uwagi jest fakt, że Platon czasami przedstawia Sokratesa nie jako po prostu opisującego to, co jakiś oponent, np. Protagoras, uważa, ale jako odgrywającego scenkę, w której sam Sokrates bardzo umiejętnie przyjmuje rolę dwóch spierających się stron. Myślę, że autor dialogów ma poczucie, że jest coś z niego w wielu innych ludziach i coś z nich w nim samym. Posługuje się dialogiem, by poznać i rozdzielić różne strony własnej napiętej tożsamości. Jednocześnie jednak używa techniki stylistycznej, która rzuca wyraźny cień na jego tożsamość i punkt widzenia, skutecznie chroniąc je przed wyraźnym ukazaniem.

Warto zauważyć, że pisarz dialogów nie prezentuje wprost swojego punktu widzenia. Gdyby rzeczywiście chciał tak zrobić, nadalby jednej z postaci własne imię. Pisarz dialogów umyślnie przedstawia siebie i swoje stanowisko w sposób radykalnie wieloznaczny, w związku z czym trudno jest pociągnąć go za nie do odpowiedzialności. Bynajmniej nie zawsze jest pewne, przez którą ze swych postaci przemawia, czy zawsze przez tę samą, czy też przez jedną lub wiele z nich. Nawet tam, gdzie jest oczywiste, że jego sympatie leżą po stronie jednej z osób, zawsze istnieje uzasadniona wątpliwość, czy wypowiedzi owego protagonisty są pod każdym względem wyrazem stanowiska samego autora dialogu, zwłaszcza wtedy, kiedy, jak u Platona, są one często przypisywane prawdziwym postaciom historycznym. Niedociągnięcia w wypowiedziach postaci, z którą autor sympatyzuje, nie muszą zawsze być niechlubnie przypisywane pisarzowi. Mogą raczej dawać wiarygodne świadectwo jego dokładności jako reporterowi i talentowi jako dramatopisarzowi.

Autor dialogów jest unoszącą się w powietrzu obecnością, niewidzialnie pociągającą za sznurki. Jest lalkarzem, o którego intencjach trzeba wnioskować w złożony sposób z ruchów jego marionetek. Jest w dużej mierze podobny do boga, dla którego, jak mówi Platon, ludzie są lalkami i zabawkami, ale jest bogiem, który zatraca się w swojej zabawie. Platon myśli o planiście społecznym jako o swoistym bogu-dramaturgu, który zatopiony jest w inscenizowaniu świata społecznego, w wymyślaniu jego fabuły, dobieraniu obsady i odbywaniu prób i który jest trochę rozbawiany czy też poirytowany pretensjonalnie wybuchowym charakterem swoich aktorów, którzy zapominając, że to wszystko jest tylko przedstawieniem, z uporem próbują iść swoją własną drogą.

Autor dialogów, podobnie jak dramatopisarz, chce, żeby wszyscy się wypowiedzieli. Tak jak dramatopisarz pragnie stworzyć iluzję spontaniczności życia, jego różnorodności i intryg, jednocześnie cały czas zachowując nad nim pełną kontrolę. Jako dramatopisarz autor dialogów nie wyraża wszystkiego, co sam uważa, za pomocą jednej postaci, jednak jest oczywiste, że jedna z nich jest jego ulubiona. Przemawia i żyje przez wszystkie swoje postacie, przez orkiestrację całej swojej obsady. Jego celem nie jest jedynie przedstawienie pewnej myśli, za którą chętnie bierze odpowiedzialność, nie wystarcza mu też, że w jakiś sposób wyraża swoje stanowisko. Autor dialogów dąży do tego, by móc powiedzieć sobie, że ma rację, przez inteligentną lub beznamiętną akceptację, taktowne milczenie lub przyjemną zgodność niektórych postaci.

Pisarz dialogów stwarza zatem symboliczny świat, w którym niejako zastępczo zapewnia sobie zarówno obopólne uznanie i dialektyczne ściąganie się. Stwarza świat dramatyczny, nad którym sprawuje całkowitą kontrolę, tym bardziej że dialog jest sztuką niewystawianą. Unika nieodłącznych niepewności społecznych interakcji przez zastąpienie kontroli społecznej kontrolą estetyczną, a zewnętrzną konfrontację jej formą wewnętrzną. Dla Platona dialog jest po części sposobem ucieczki od dylematów związanych z jego własnym utopizmem, ponieważ żadnej z jego postaci nigdy nie będzie dane przedstawić przekonującej krytyki – nawet nie tyle jego logiki, ile krytyki jego praktycznej terapii i planowania społecznego. W istocie problem jego utopizmu zostanie rozwiązany przez dramat. Władza społeczna zostanie osiągnięta zastępczo przez milczące założenie, że niektórzy aktorzy sami wystawią nadciągające przedstawienie. Albo też będą zaprezentowani jako ci, którzy potencjalnie przyjmą rolę osób, z którymi czytelnik może się utożsamić i które mogą sobie wyobrazić, że są już ludźmi władzy: „Adejmancie, my nie jesteśmy poeci, ja i ty, na razie, tylko zakładamy państwo”<sup>4</sup>.

A zatem platoński dialog ucieleśnia w jednym ze swych aspektów kompensacyjną fantazję kontroli społecznej. Teoretyk jako dramatopisarz ustanawia przez dialog to, czego jako planista czy obywatel nie może zrobić w życiu.

Dialog jest więc, oprócz innych rzeczy, pewną formą literacką, w której pisarz traktuje swoich przyjaciół i wrogów jako postacie w sztuce, a zatem musi patrzeć także na siebie jako na uczestniczącego w sztuce. Autor

---

<sup>4</sup> Platon 2003. *Państwo, op. cit.*, s.75, 379a

podejmuje decyzję, by napisać nie autobiografię, opowieść czy analityczną rozprawę, ale rodzaj dramatu. Dzięki posługiwaniu się dialogiem autor mówi nam, że z jakiegoś powodu myśli o sobie i o swoim świecie w sposób dramaturgiczny. Dla profesjonalnego dramaturga scena jest zawsze światem, jednak dla dramaturga świat stał się sceną. W społecznym kręgu Platona, a także w jego twórczości, zdaje się rosnąć poczucie, że całe życie jest przedstawieniem – poczucie bardzo podobne do tego, które możemy dziś znaleźć wśród coraz większej liczby teoretyków społecznych. Granica między teatrem a życiem zewnętrznym staje się mglista. Jeden z ciekawszych wyrazów tego znaleźć można w teorii dramatu tragika Agatona, przyjaciela Platona i Euripidesa. To właśnie u Agatona ma miejsce sympozjon, wyprawiony ku czci jego dramatycznego zwycięstwa w roku 417, który jest miejscem akcji *Uczty* Platona. Wśród szeregu jego dramaturgicznych innowacji, Agaton proponuje, by poeci wiedli swe życie tak, jak postacie ich sztuk, nawet do tego stopnia, by odtwarzać szczegóły ich wyglądu. Realizm Euripidesa też służy znoszeniu barier między sceną i *polis*, pokazując Ateńczykom takich, jakimi są, a jednocześnie dystansując się od obydwu. Jak zauważa H.O.F. Kitto, „Mimo całej sympatii i tragicznej mocy, z jaką Euripides odmalowuje swoje postacie [...] wydaje się jasne, że zachowuje wobec nich fundamentalny dystans”<sup>5</sup>.

Kiedy może pojawić się tego rodzaju dramaturgiczne spojrzenie na życie? Wydaje się, że powstaje wtedy, kiedy ludziom brakuje więzi historycznych lub je tracą. Gdy gubią poczucie swojego miejsca w historii, zaczynają odczuwać, że poddają się jedynie następstwu wydarzeń, z których każde połączone jest z drugim przez czystą bliskość czy powierzchowną spójność symboliczną, a nie wewnętrznie, na zasadzie przyczyny i skutku. Dramaturgiczna perspektywa na życie postrzega je jako przeżyte w wąskim i interpersonalnym świecie, ahistorycznym i pozbawionym instytucji, jako egzystencję poza historią i poza społeczeństwem, która urzeczywistnia się prawdziwie tylko w ulotnych momentach spotkań twarzą w twarz.

Dramaturgiczne spojrzenie na życie powstaje wtedy, gdy zanika ciągłość doświadczenia i kiedy rozpada się ono na epizodyczne strzępy, kiedy szerszy gmach doświadczenia kruszy się, kiedy rytm i przebieg życia rozlewa się i brakuje mu organizującego centrum lub znajomych punktów i akcentów. Perspektywa dramaturgiczna powstaje wtedy, gdy życie nie daje

---

<sup>5</sup> H.O.F. Kitto, *Greek Tragedy*, s. 201. (przekład własny).

poczucia trwałych osiągnięć, gdy każdy moment przypomina poprzedni, ponieważ nie ma perspektyw na kulminacje i kiedy ludzie stają się niebezpiecznie znudzeni. Kiedy teoretycy społeczni nie wierzą, że „najlepsze dopiero nadejdzie”, kiedy tracą trwale poczucie wzrastającego trendu, wtedy posługują się perspektywą dramaturgiczną na życie człowieka i grup. A zatem Platon pojawia się wtedy, gdy społeczni teoretycy dochodzą do wniosku, że historia dobiegła końca.

Taka dramaturgia ma swoją wewnętrzną dialektykę. Z jednej strony, podkreśla ważność zjawisk, gdyż twierdzi, że zjawiska to wszystko, co normalnie jest nam dane, i dlatego może zmusić nas do wzięcia ich na poważnie. Z drugiej strony, perspektywa dramaturgiczna dewaluuje sfery życia, którym ludzie zazwyczaj nadają specjalne znaczenie, ponieważ mówi nam, że także te obszary, tak samo jak inne, są niczym więcej niż zjawiskami. Głosząc, że zjawiska się liczą i że to, jak rzeczy wyglądają, jest ważne, perspektywa dramaturgiczna mówi, że życie jest kwestią poważną. Jednakże to *są* zjawiska – drżące cienie na ścianie jaskini – i nie powinny być brane zbyt serio. Ta ambiwalencja na temat powagi, z jaką należy podchodzić do życia, wyrażona jest dość jasno u Platona: „Sprawy ludzkie nie są warte tego, żeby je bardzo poważnie traktować, a tymczasem musimy je brać poważnie i to jest nasz niezbyt szczęśliwy los”<sup>6</sup>.

Perspektywa dramaturgiczna wzmacnia znaczenie rzeczy zwyczajowo lekceważonych i lekceważy rzeczy zwyczajowo wyniesione do rangi istotnych. Platon, na przykład, podkreśla wagę dziecięcych zabaw dla dobrostanu państwa, jednak ignoruje pracę i dewaluuje ludzką miłość. Jeśli dramaturgia pomija historię i społeczeństwo, to robi to w sceptycznym poszukiwaniu źródeł ludzkiej nadziei i żywotności w czymś wiecznym. Jeśli umieszcza ludzi poza historią, to zarazem uwalnia ich od władzy pustych rytuałów; dąży do tego, by ludzie znaleźli nowe głębie dla siebie w nieprzemijającej sile życiowej. Jednak podporządkowując historię pewnej istocie, która jest poza nią, dramaturgia czyni to kosztem podawania w wątpliwość wagi ludzkiego doświadczenia. Świat bez historii jest światem, w którym ludzie tracą kontrolę nad przyszłymi pokoleniami i swoją nadzieję na zasłużone zapisanie się w pamięci. Kiedy ludzie są odarci ze zbroi heroizmu, ich strach przed śmiercią ukazuje się w całej okazałości. Pojawia się wtedy groźba, że śmierć będzie znaczyć jedynie jednostkową stację końcową, pustą ostateczność, która łamie wszystkie obietnice życia.

---

<sup>6</sup> Platon. 2001. *Państwo, Prawa (VII Księga)*, *op. cit.*, s. 484, 803a.

Pod jednym względem Platon zdaje się oczywiście dystansować wobec dramaturgicznej perspektywy życia czy wręcz jej się sprzeciwiać. O ile bowiem ta ostatnia sugeruje, że nie ma żadnej istotnej różnicy między światem a sceną albo między widocznymi, czystymi zjawiskami a ukrytą, prawdziwszą rzeczywistością, o tyle platońska teoria idei mówi coś dokładnie przeciwnego. Ale, ostatecznie, te dwa stanowiska ulegają zbliżeniu, ponieważ nacisk Platona na realność idei podtrzymuje rozróżnienie między zjawiskiem i rzeczywistością jedynie poprzez usunięcie rzeczywistości z życia takiego, jakie jest udziałem doświadczenia ludzkiego. A zatem czyni świat – jak to robili i jak nadal robią dramaturdzy – obszarem, gdzie to rozróżnienie znika i wszystko staje się zjawiskiem.

Alvin W. Gouldner, *Enter Plato, Classical Greece and the Origins of Social Theory*, s. 379–387 © 1965 Perseus Books Group.

Przełożył Konrad Siemaszko



# SOCJOLOGICZNE ZMAGANIA Z PLATONEM

Michał Kaczmarczyk  
Uniwersytet Gdański

Niewielu było myślicieli, którzy wywarli tak duży wpływ na kulturę zachodnią, a jednocześnie spotykali się z taką niechęcią lub wręcz potępieniem jak Platon. Nie chodzi tylko o to, że trudno dziś znaleźć „platonistów”, a więc autorów, którzy traktowałiby całokształt poglądów Platona czy choćby niektóre jego najważniejsze tezy poważnie, ale również o to, że wiele elementów kojarzonych z dziełem starożytnego filozofa stało się symbolami tego, co najgorsze i najbardziej błędne w ludzkich poszukiwaniach sensu życia i opisu świata (Popper 2002). Wskazywano na hipostazowanie pojęć, lekceważenie poznania empirycznego, a przede wszystkim utopijność wizji państwa jako główne wady filozofii platońskiej. Zainteresowaniu Platonem nie sprzyjała nawet idealistyczna filozofia niemiecka, gdyż przenosiła akcent z badań ontologicznych na epistemologiczne. Wreszcie współczesny postmodernizm, rozumiany jako odrzucenie paradygmatu kartezjańskiego, uniwersalistycznej koncepcji natury ludzkiej czy koncepcji stałości podmiotu, wydaje się wręcz piętnować kulturę nowoczesną, a zwłaszcza jej „fundamentalizm” ontologiczny i aksjologiczny jako owoce „platonizmu”. Pogląd, że platonizm w pewnym sensie nadal ciąży nad kulturą, nasuwa więc także myśl, która zawarta jest jedynie *implicit*e w głosach krytyki, a mianowicie jak bardzo jesteśmy z nim związani, jak wiele intelektualnych układów odniesienia, które bierzemy za oczywiste, ma swe źródła w platonizmie. Rysy platońskie dostrzec można nie tylko w chrześcijaństwie oraz religijności opartej na przeciwstawieniu immanencji i transcendencji, ale w matematyce i naukach teoretycznych poszukujących koniecznych praw przyrody, w idei postępu i doskonalenia się człowieka, jak również, jak chciał Ernst Cassirer (2006), w idei legalizmu. Dostrzec możemy, że państwo Platońskie nie jest utopią, ale

raczej modelem naszej politycznej rzeczywistości. Jednocześnie w filozofii współczesnej nie słabnie zainteresowanie Platonem, nie brak też nowych omówień i komentarzy do Platona, zarówno w kręgu anglosaskim, jak i na kontynencie europejskim. W ostatnim półwieczu pojawiają się interpretacje akcentujące historyczny kontekst myśli Platońskiej i jej walory literackie (Nightingale 1995), a także ukryte dla kontynuatorów starożytnych aspekty profenomenologiczne (Kirkland 2012), pragmatystyczne (Moravcsik 1992) czy aksjologiczne (Murdoch 1970). Nie brak też monografii poświęconych wielopłaszczyznowości poszczególnych dialogów (np. Bachmann 2007; Kraut 1987; Vlastos 1994; Weiss 1998). Do łask powraca także idea Dobra, zwłaszcza u Iris Murdoch oraz Charlesa Taylora (2001). Twórczość tego ostatniego ma szczególne znaczenie, ponieważ wskazuje na to, że Dobro jest koniecznym warunkiem orientacji działania, a tym samym kształtowania się indywidualnej i zbiorowej tożsamości. Taylor zaproponował koncepcję człowieka pozostającą w opozycji do egzystencjalnej wizji wewnętrznej pustki, absolutnej wolności wyboru, która, według Murdoch, miała być także postulatem większości filozofii moralnych opartych na założeniach utylitarystycznych. Koncepcja Taylora jest także antydeternistyczna, gdyż ukazuje człowieka jako poszukiwacza dobra, mozolnie budującego swą tożsamość z fragmentarycznych artykulacji tego, co dobre. Taylor w pełni zgadza się więc z Platonem, że życie nieprzemysłane pozbawione jest wartości, ale zarazem sytuuje jednostkę w kontekście społeczno-historycznym pluralizmu wartości, mnogości szans życiowych i ideologii. Otwiera więc perspektywę dla „platońskiej” socjologii, która byłaby nie tylko krytyczna, ale i zaangażowana po stronie poszukiwania uniwersalnego dobra.

Socjologia współczesna wydaje się jednak, poza nielicznymi wyjątkami (Bellah 2011; Joas 2010), nie odpowiadać na wyzwanie Taylora. Dotyczy to zarówno socjologii interpretatywnej, jak i tej, która nawiązuje do teorii krytycznej. Przyczyn tego stanu rzeczy można się dopatrywać w głębiej zakorzonej nieufności do platonizmu, która wszakże nie jest wyraźnie artykułowana. Tym ciekawsze wydaje się zatem spojrzenie na jedną z nielicznych, socjologicznych interpretacji filozofii Platona, zawartą w stosunkowo dawno już opublikowanej, ale ciągle słabo znanej książce Alvina Gouldnera *Enter Plato* (1965). W niniejszym komentarzu do tej pracy chciałbym więc zająć się jedynie niewielkim wycinkiem zagadnienia, jakim jest obecność Platona w dzisiejszej humanistyce, a mianowicie jego wpływem na teoretyczne założenia socjologii. Utrzymując, że metody, a także dylematy teoretyczne socjologii były już znane Platonowi, nawet jeśli używał do ich analizy innego aparatu pojęciowego, pójdę w ślady Gouldnera,

który podobną tezę stawiał zarówno w *Enter Plato*, jak i w słynnej pracy *Kryzys socjologii zachodniej* (2010). Niniejszy artykuł skupia się na wyjaśnieniu powodów, dla których Gouldner zainteresował się znaczeniem Platona oraz dla których w rezultacie odrzucił platonizm jako owocną perspektywę teoretyczną, zarzucając wręcz Talcottowi Parsonsowi i jego kontynuatorom, że skazili socjologię motywami platońskimi. Komentując Gouldnera, wysunę krytyczną wobec niego tezę, że u Platona możemy się doszukiwać nie tyle źródeł niepowodzeń nauk społecznych, ile raczej załączków ich rozwiązania, odmiennych od tych zaproponowanych przez autora *Kryzysu socjologii zachodniej*. Będę więc argumentował za Taylorem przeciw Gouldnerowi, ale starając się uwypuklić to, co moim zdaniem w dziele Gouldnera najcenniejsze – przełożenie tez i postulatów metodologicznych Platona na język współczesnych nauk społecznych. Dlatego właśnie, podążając śladem Gouldnera, w kontekście Platońskiego Dobra pisać będę o wartościach, w kontekście cnót o postawach, a w kontekście dialektyki o działaniu i rozwiązywaniu konfliktów społecznych.

### **/// 1. Platonizm jako fundament refleksji społecznej**

Wystąpienie Platona zawdzięcza swe znaczenie przede wszystkim temu, że stanowiło jednorazowe odrzucenie zastanego porządku świata i porządku politycznego w imię koncepcji transcendentnych form i związanej z nią nowej cywilizacji. Zwrot ten nazwano w XX wieku narodzinami cywilizacji osiowej (Eisenstadt 1986; Jaspers 1955). Platona uznano wprawdzie za jednego z wielu twórców nowego sposobu myślenia o świecie, ale nie zmienia to w niczym znaczenia i zasięgu jego dokonania. Było ono w pewnym sensie zaprzeczeniem późniejszej filozofii historii, ponieważ było jednorazowe – skoro wyrzyło piętno na świadomości Europy, mogło być już tylko przedmiotem potwierżeń, zaprzeczeń lub przekształceń, ale nie mogło i nie może przestać być układem odniesienia, o ile nie chcemy pogрузić całej naszej cywilizacji w mrokach zapomnienia. Staliśmy się zakładnikami Platona, a pytanie o status idei Dobra nie jest jedynie pytaniem ontologicznym, ale także, a może przede wszystkim, społecznym. Nie potrafimy inaczej niż przez odniesienie do tego właśnie pojęcia wyjaśnić naszego człowieczeństwa, woli życia i wartości. Zarazem jednak coraz powszechniejsze zdaje się przekonanie, że jest to pojęcie przygodne, które nie musiało się pojawić, nie musiało stać się początkiem nowej cywilizacji (Rorty 1994).

Przygodność przełomu Platona nasuwa pytanie, dlaczego i w jaki sposób sam filozof zdecydował się na wystąpienie przeciw dotychczasowemu

rozumieniu świata. Pytanie to skłania do badań natury biograficznej, historycznej, a Alvina Gouldnera zainspirowało do studiów w zakresie socjologii wiedzy. Już na samym początku swych poszukiwań napotkał poważny problem, jakim jest trudność rozgraniczenia tego, co w pismach Platona było jego własnym dziełem, a co zawdzięczają Sokratesowi, będącemu ich głównym bohaterem. Nie sposób oczywiście jednoznacznie i definitywnie rozstrzygnąć tego problemu, choć można wysuwać z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuszczenia, że wczesne dialogi w większej mierze przedstawiają poglądy Sokratesa, a ostatnie jedynie wkładają w jego usta myśli Platona. Dla Gouldnera ciekawszy wydał się wszakże silny związek między oboma myślicielami, ich przyjaźń i rzadko spotykany stopień inspiracji, zapewne głównie ze strony Sokratesa. Gouldner odnotowuje, że nie był to pierwszy taki przypadek w historii – przykładu podobnej szczególnej przyjaźni między bardziej kreatywnym, acz mniej systematycznym mistrzem, a oddanym, pracowitym uczniem, który wykladał jego poglądy, dostarczyli choćby Marks i Engels oraz Saint-Simon i Comte. Na tym spostrzeżeniu o historyczno-geograficznej bliskości wielkich umysłów można by budować daleko idącą teorię wzajemnego wpływu w relacjach interpersonalnych (Collins 1998), jednak kluczowe znaczenie w naszym kontekście ma jedynie to, że przyjaźń, jakiej doświadczył Platon, nie tylko go intelektualnie pobudziła, ale również w pewnym sensie uodporniła na przemożny wpływ greckiej kultury, jakiemu mógłby ulec jako dobrze wychowany członek lokalnej arystokracji. Tymczasem za sprawą Sokratesa stał się raczej skłonny do postaw krytycznych, a teoria pociągała go bardziej niż wyzwania czysto praktyczne, stała się wręcz alternatywą wobec polityki. Nie oznaczało to jednak wyobcowania czy braku zainteresowań kwestiami społecznymi. Gdyby patrzeć na Sokratesa jako na pierwszego socjologa, to odnajdujemy w nim doskonały przykład płynnego połączenia wysoce wysublimowanych metodologicznie badań terenowych z głęboką refleksją teoretyczną. Sokrates czyni wszystko to, czego dzisiejsi badacze społeczni starają się dokonać na większą skalę: zdobywa informacje, dokonuje ich interpretacji poprzez zadawanie szczegółowych pytań, ustala diagnozę psychologiczno-społeczną, wyjaśnia ją teoretycznie, nie pozbawiając tego procesu aspektu krytycznego, a wreszcie formułuje zalecenia praktyczne, zwłaszcza w *Państwie* i *Prawach*. Spróbujmy przyjrzeć się bliżej kolejnym etapom tego procesu, przyjmując kolejność zaproponowaną przez Gouldnera, a więc zaczynając od krytycznych aspektów pism Platona, przez diagnozę społeczną, po alternatywne wersje terapii społecznej.

## /// 2. Krytyczne aspekty platonizmu

Sokrates skierował swój krytycyzm w dwóch podstawowych kierunkach: przeciwko jońskim filozofom przyrody oraz przeciwko sofistom, sytuując się pomiędzy teoretyczną alienacją pierwszych a praktycznym instrumentalizmem ostatnich. Przeciw filozofii przyrody utrzymywał, że zamiast zajmować się kosmologią i budową świata, filozofia powinna być użyteczna, wskazując człowiekowi, do czego ma dążyć. Według Gouldnera stanowisko to można dziś odczytywać jako krytykę scjentyzmu podporządkowującego refleksję etyczną prawom nauk przyrodniczych.

Większe znaczenie miały wszakże Sokratejskie zmagania z sofistami reprezentującymi odmienną koncepcję „użyteczności”. Wbrew sofistom Sokrates uważał, że zasadnicze znaczenie dla człowieka ma poznanie ostatecznego celu, do którego zmierzają jego działania i dla którego realizacji poszukuje odpowiednich środków. Nie można więc uznać za „użyteczną” wiedzy, która służy realizacji partykularnych interesów bądź przygodnych celów, jeśli owe interesy i cele nie zostały wcześniej poddane racjonalnej krytyce i sprawdzeniu (Gouldner 1965: 182–183). Sofiści głosili zasadę neutralności aksjologicznej wiedzy, która może być wykorzystywana w różnych zamiarach i okolicznościach. Takiej też wiedzy pragnęli nauczać i traktowali swą działalność jako odpłatną usługę. Tymczasem neutralność wiedzy jest złudzeniem, ponieważ środki działania zawsze podlegają ocenie z punktu widzenia przyjętej koncepcji dobra, ze względu na którą człowiek pragnie legitymować się posiadaniem określonych cnót, takich jak męstwo czy rozwaga (przykładami są dialogi *Laches* oraz *Charmides*). Także w tej kontrowersji dostrzec można zaczątek innego odwiecznego sporu w naukach społecznych: pomiędzy rzecznikami aksjologicznego zaangażowania nauk społecznych a zwolennikami ich wstrzemięźliwości w wartościowaniu. Sam Gouldner ożywił ten spór w XX wieku, występując w osobnym tekście (1984) przeciwko Weberowskiemu pogładowi o „politeizmie wartości” i to nie z powodu praktycznego zapotrzebowania na wartości, ale raczej w imię sięgającego do Sokratesa przekonania, że wartości są rodzajem wiedzy. Jak zauważa Gouldner, instrumentalizmowi sprzyjał sposób życia sofistów, którzy byli wędrownymi nauczycielami, narażonymi na presję lokalnych wspólnot oraz klientów płacących za zdobywaną wiedzę (1965: 188–189). Założenie Akademii przez Platona można zatem uznać za próbę oddzielenia filozofów i ich uczniów od szerokich kręgów utrwalających postawy zależności i odciągających od najważniejszego pytania, jakie człowiek powinien sobie w życiu stawiać (por. *Kriton*, 44d). Można też powiedzieć, że Platon zinstytucjonalizował Sokratejską postawę dystansu wobec

dominujących opinii i wymagań społecznych poprzez założenie Akademii. Oddzielenie to ma jednak swoją metodologiczną cenę: filozof i socjolog pragnący sformułować diagnozę społeczną i strategię zmiany społecznej będą musieli któregoś dnia powrócić na ulice Aten i znaleźć język, za pomocą którego zdołają zrozumieć lud, który w tym czasie korzystał już z nauk sofistów. Gouldner sugeruje, że Platonowi powrót taki ułatwiłby tradycjonalizm i przywiązanie do lokalnej wspólnoty (1965: 195). Nie był však Platon typem kosmopolity-wędrowca odzégnującego się od spraw miejscowych w imię wiedzy ogólnej, która mogłaby znaleźć wszędzie taki sam użytek. Jak zobaczymy, ów tradycjonalizm przejawiał się jednak głównie w dziedzinie postaw, a nie jako partykularyzm czy relatywizm aksjologiczny. Innymi słowy, przywiązanie do Aten, cnoty obywatelskie ukazane w *Obronie Sokratesa* czy *Kritonie* nie przeszkadzały Platonowi w podważaniu powszechnie przyjętych przez Ateńczyków poglądów i to w tych samych dialogach (zwłaszcza w *Kritonie*).

Głębsze źródła sporu między Sokratesem a sofistami – tak jak został przedstawiony przede wszystkim w dialogach *Gorgiasz*, *Protagoras* czy *Hippiasz Mniejszy* – można się doszukiwać, według Gouldnera, w rozróżnieniu między naturą a konwencją, które prowadzi do różnych wyjaśnień sporów o wartości (1965: 190–193). Sofiści przeciwstawili się pogładowi mówiącemu, że nasze wartości są stałymi preferencjami wynikającymi z porządku świata, uniwersalnych właściwości ludzkiego organizmu czy innych praw przyrody. W zamian zaproponowali relatywizm aksjologiczny, zgodnie z którym ludzie różnią się pomiędzy sobą co do słuszności praw i zasad moralnych, gdyż owe prawa i zasady powstały w wyniku domysłnej umowy lub utarcia się pewnych sposobów zachowania. Platon przeciwstawia się obu poglądom, choć, jak wspomniano, przychyła się do tezy o użyteczności praw i zasad moralnych. Nie jest to wszakże użyteczność w sensie prywatnego czy partykularnego interesu, lecz w sensie zbliżania człowieka do stanu, który mógłby być określony jako dobry.

Jak dowiadujemy się z przywołanej w *Państwie* metafory słońca, zarówno porządek natury, jak i działanie człowieka, choć wzajemnie nieredukowalne, mają swe źródło w Dobru, są niedoskonałymi obrazami transcendentnych form. Przyroda, a wraz z nią ludzkie działanie nie są samodzielne, istnieją w sposób płynny i niedoskonały. Można wręcz powiedzieć, że istnieją o tyle, o ile dają się w nich rozpoznać owe transcendentne formy. Warto podkreślić, że inaczej niż później Arystoteles Platon nie uznaje form za prawa czy prawidłowości immanentnie rządzące przyrodą, zawarte w niej, lecz zewnętrzne, niezależne od niej i wobec niej konstytutywne. Człowiek

ma zdolność do ich niezależnego poznania za pomocą swej duszy i może je odnosić także do swego postępowania, wszak jak wskazuje Platon, Dobro jest bytem konstytutywnym nie tylko wobec wszystkiego, co istnieje w środowisku człowieka, ale także wobec samego działania. Świat się od niego rozpoczyna i ku niemu zmierza, stopniowo ujawniając człowiekowi swój kształt (Murdoch 1970). Niemniej nasze poznanie świata jest zniekształcone, człowiek nader często bierze to, co konkretne, za jedyną, ostateczną rzeczywistość. Otoczony wielością obiektów przyjmuje błędny system wartości lub błądzi w poszukiwaniach aksjologicznych. Nie jest wszakże maszyną kierowaną przez naturę, ma wolę, może samodzielnie kierować swym poznaniem i dokonywać wyborów moralnych. Wola jest wprawdzie z konieczności ukierunkowana na dobro, ale jest ono rozpoznawane w sposób niedoskonały, tak jak niedoskonały i ulotny jest cały świat życia codziennego. Stosując aparat pojęciowy współczesnej teorii socjologicznej, możemy więc powiedzieć, że Platon proponuje woluntarystyczną koncepcję działania, ale zarazem wykazuje konieczność jej uzupełnienia o koncepcję „widzenia dobra”, sugeruje, że nadrzędna rola w regulacji działania, a pośrednio w kreowaniu porządku społecznego, przypada już nie woli, lecz wartościom obiektywnym, bytom zewnętrznym wobec człowieka i społeczeństwa, niezależnym od osobistego osądu. Wola jest omylna, nawet jeśli od początku, niejako z konieczności, zmierza do dobra. Pojęcie dobra nadaje woli sens, ale nie tłumaczy wszystkich partykularnych celów, a nawet, jak píše Iris Murdoch „wyklucza ideę celu” (1970: 69).

W zarysowywanym tu modelu widać zapowiedź współczesnych linii podziału między teoretykami socjologii: tymi, którzy poszukują prawidłowości w zachowaniu się człowieka i grupowej ewolucji gatunku (teoria racjonalnego wyboru, socjobiologia) oraz ich przeciwnikami, którzy widzą w ludzkiej woli Demiurga stwarzającego świat społecznych zobowiązań i wartości (teorie interpretatywne); między tymi, którzy źródeł preferencji szukają w naszej naturze biologicznej, a tymi, którzy je kojarzą z tworam kulturowymi wtórnie dostarczającymi ludziom elementów własnej tożsamości, wyznaczającej krąg aspiracji, marzeń i zwyczajów. Platon nie podzielałby żadnej z tych perspektyw ani żadnej ich kombinacji, gdyż sądził, że czegokolwiek człowiek pragnie i cokolwiek robi, czyni to ze względu na rozpoznane lub (zwykle) jedynie przeczuwane dobro (*Państwo*, 508c–509b). Korzeń biologicznych preferencji i kulturowych wartości jest więc wspólny, choć wartości wydają się bliżej niego. Nie są one wszakże wynajdywane, ale odkrywane. W kontekście społecznym istotne jest, aby umieć określić sytuacje, w których ludzie mogą sobie pomagać na wspólnej drodze do

poznania dobra, a nie w niej przeszkadzać. Podstawą pesymistycznej diagnozy społecznej Platona jest zaś teza, że ludzie stosunkowo rzadko i z trudem wchodzą na drogę takiego wzajemnego wsparcia. Społeczeństwo wykazuje tendencję do upadku moralnego.

Mogłoby się więc wydawać, że Platon tworzy naukę normatywną na kształt współczesnych filozofii społecznych wyjaśniających, czym jest sprawiedliwość i jak wprowadzić społeczeństwo na drogę do niej prowadzącą. W istocie Platon nie odpowiada jednak nigdzie na pytanie, czym jest Dobro, przedstawia nam jedynie „obrazy” Dobra, które w określony sposób prowadzą do definicji sprawiedliwości, skłaniają do wniosku, że nie możemy po prostu wyprowadzić koncepcji sprawiedliwości z pojęcia Dobra. W związku z tym Platon nie antycypuje typowej teorii krytycznej oceniającej procesy społeczne z punktu widzenia przyjętych kryteriów moralnych. Platońskie Dobro jest konstytutywne, a nie normatywne, wbrew temu, co twierdzi dziś na przykład Judith Thomson, analitycznie utożsamiająca „dobro” z powinnością (Thomson 2008), jest podstawą wszelkich możliwych założeń społecznych i moralnych, a nie zewnętrznym modelem porządku społecznego. Platon opisuje pozostałości zapomnianej czy ukrytej drogi poznawczej, ale nie sam rezultat. Dlatego właśnie jego diagnoza społeczna nabiera szczególnego dramatyzmu – społeczeństwo nie jest w niej jedynie samostanowiącym się bytem, konstrukcją, którą można dowolnie zmieniać i kształtować, ale częścią nieznannej całości, kształtem historii ludzi podejmujących nieudane wysiłki poznawcze.

Stwierdzenie, że Platońska diagnoza społeczna jest krytyczna czy normatywnie zaangażowana, a nawet radykalna, nie oddaje zatem pełni różnicy między platonizmem a współczesną teorią socjologiczną. Dopiero dramatyzm ludzkiej sytuacji, ontologiczny i epistemologiczny kontekst wysiłku interakcyjnego i historia jego niepowodzeń uwidaczniają właściwy sens społecznie tworzonych znaczeń. Wbrew performatywnej koncepcji języka Platon powiedziałby, że za pomocą znaczeń człowiek odnosi swe aktywności, w tym poznanie, poza sytuację, w której się znajduje, a więc nie uzależnia znaczenia pojęć od sytuacji, ale poznając ludzi i inne obiekty, nadaje im sens ze względu na odkrywaną wspólnie z innymi strukturę rzeczywistości. Aktywność ludzka naznaczona tym specyficznym napięciem między indukcją a dialektyką jest częścią znacznie szerszej rzeczywistości niż sama natura, jest też ucieczką – choć raczej pozbawioną większych nadziei – przed pozorami, złudzeniami i płynnością dnia codziennego. To napięcie jest jednak tak bardzo indywidualne, że pewnym nadużyciem wydaje się wręcz stosowane przez Gouldnera pojęcie „diagnozy społecznej”.



Platon pisze wszak głównie o tym, co dzieje się w ludzkiej duszy, o jej zmaganiach, które prędzej czy później zaczynają stanowić sedno problemów społecznych. Rozważania o charakterze socjologicznym pojawiają się w zasadzie dopiero wtedy, gdy Platon poszukuje ratunku dla chorej duszy, poza nimi dominują u niego rozważania psychologiczne.

### /// 3. Psychologia Platona

Źródłem problemów człowieka zarówno w ujęciu myśli chrześcijańskiej, jak i psychoterapii inspirowanej freudyzmem są konflikty wewnętrzne między pożądaniami a zinternalizowanymi oczekiwaniami społecznymi, rozumem a emocjami, przyciąganiem a odpychaniem, niespójności w obrazie samego siebie. Także Platon dostrzegł podobne napięcia i formułował je w postaci konfliktów między różnymi częściami duszy. Podstawowego źródła tych konfliktów upatrywał zaś w nierównowadze między uczuciami a rozumem (*Państwo*, księga IV). Kierowanie się przede wszystkim rozumem byłoby właściwe, ponieważ pozwalałoby na poddawanie każdorazowych celów krytycznej ocenie z punktu widzenia dostępnej wiedzy o dobru (obiektywnych wartościach). Skoro zaś ludziom, którzy targani są uczuciami, wydaje się, że dobre jest zaspokojenie preferencji pierwszego rzędu, bądź nawet tylko zdobycie środków służących do zaspokojenia innych celów, które z czasem schodzą na dalszy plan, ich egzystencja staje się odwrócona – koncentrują się nie na dobru absolutnym, a jedynie na tym, co do niego prowadzi, bądź się nim zdaje (Gouldner 1965: 200–201). Egzystencja taka jest bezkrytyczna, oderwana od właściwego przeznaczenia człowieka i skutkować może wewnętrznym rozdarciem. Jest tak, ponieważ rozum buntuje się przeciwko nieuporządkowanym uczuciom, bądź zaprzęgany jest do ich uzasadniania. Poddanie rozumu kaprysom woli sprawia, że nie służy on zdobywaniu wiedzy o wartościach godnych pożądania, a co za tym idzie, człowiek ani nie wie, co jest dobre, ani nawet nie zdaje sobie często sprawy ze swej własnej ignorancji. Na szczęście dusza nie składa się tylko z rozumu i pożądań, tworzą ją również szczególnego rodzaju uczucia, które Platon pragnie wykorzystać w podbudowaniu roli rozumu i zrównoważeniu sił duchowych. Te uczucia określane są jako *thymos*, a więc szlachetne pobudki, w dużej mierze opisywane na kształt greckiego etosu, honoru, konkurencji i waleczności. *Thymos* stanowi kwintesencję cnót arystokratycznych, silnie zakorzenionych w tradycji ateńskiej, odnosi się do kultury elitarnej. Inaczej niż u Freuda, który łączy ze sobą pożądanie seksualne z agresją, Platon przeciwstawia sobie te pierwiastki, kojarząc agresję z męstwem i lokując ją

raczej w ramach *thymos*, podczas gdy pożądlivość pozostaje zdegradowana do wrogiej rozumowi części duszy.

Wylaniająca się z tej konstrukcji psychologia sugeruje nie tylko napięcia wewnątrz człowieka, ale również dwie sprzeczne tendencje Platońskiej strategii naprawy kryzysu moralnego. Z jednej strony, jak wspomniałem, Platon jest zdecydowanym antytradycjonalistą, odwołując ludzi od ich skłonności do podążania za opiniami, w szczególności poglądami moralnymi innych, o czym świadczy zwłaszcza *Obrona*. Z drugiej jednak strony, w *Prawach* odwołuje się do *thymos*, będącego nie tylko pojęciem psychologicznym, ale określeniem pozytywnych elementów tradycji. Innymi słowy, Platon liczy na to, że tradycja może pomóc człowiekowi we właściwym uporządkowaniu i zrównoważeniu duszy, choć ostatecznie stan ten ma doprowadzić do przyjęcia antytradycjonalistycznej strategii poszukiwań intelektualnych. Według Gouldnera to swoiste połączenie kreśli rysę przechodzącą przez całą społeczną naukę Platona. Filozof boi się bowiem o Ateńczyków, chce naprawić społeczność, która skazała Sokratesa na śmierć – a to wymaga kontroli nad jednostką – ale zarazem ciągle bliski jest mu ideał niezależności intelektualnej i moralnej, realizowany przez Sokratesa, wymagający swobodnej interakcji przelamującej zastane normy i przewartościowującej tradycyjny zestaw wartości. Do dziś pojawiają się w socjologii nawiązujące do tych sprzecznych tendencji nurty teoretyczne: inżynieria społeczna sformułowana na podstawie całościowych, względnie mechanistycznych wizji struktury społecznej oraz socjologia podkreślająca autorefleksyjność człowieka i niekontrolowalną dynamikę sieci interakcyjnych. Lektura Platona pomaga dostrzec, że nie jest to tylko sprzeczność między teorią działania a teorią porządku, poziomem mikro i makro czy też między podmiotowością a strukturą, lecz przede wszystkim między dwiema różnymi osiowymi strategiami zmiany społecznej kryjącymi się za tymi orientacjami socjologii. Ponieważ socjologowie intuicyjnie rozumieją podstawowe problemy, na które socjologia ma odpowiadać, nie są też skłonni zrezygnować z żadnego z Platońskich wątków i nadal szukają sposobu ich pogodzenia. Według Gouldnera u Platona obie te strategie są zarysowane *explicite* (1965: 260). Podobnie jak we współczesnej socjologii są one związane z diagnozą społeczną.

#### /// 4. Strategie zmiany społecznej

Na czym polega kryzys społeczny? Na jakie podstawowe problemy odpowiedzieć ma projektowana zmiana? W ujęciu Gouldnera Platon zwraca uwagę przede wszystkim na niespójność systemu wartości (1965: 206–208;

212–214). Ponieważ większość ludzi przyjmuje za absolutnie dobre własne preferencje lub środki prowadzące do celów wyższego rzędu w sensie Harry’ego Frankfurta i Charlesa Taylora, to nie są oni w stanie dojść do porozumienia, realizują sprzeczne zamysły i dążą do zdobycia nad innymi władzy. Zamiast tłumaczyć swe racje w dobrej wierze, uciekają się do środków erystycznych i oszustwa. Według Gouldnera Platon, podobnie jak wiele stuleci później Durkheim, dostrzega problem braku moralności, która odpowiadałaby zróżnicowanemu społeczeństwu. Zauważa także drugą formę kryzysu, o jakiej pisał francuski socjolog, a mianowicie anomie. Według interpretacji Gouldnera Platon określa jako *anomoi* tych, którzy w ogóle nie rządzą się żadnymi normami, a tym samym przyczyniają się do rozbięcia społeczeństwa. Jednak w *Państwie* grecki filozof określa jeszcze ten typ człowieka jako „demokratyczny”, a więc „wielostronny, pelen charakterów, piękny i mieniący się różnymi kolorami” (561e). Krytyka demokracji odnosiłaby się więc na zasadzie analogii w większym stopniu do człowieka artykułującego sprzeczne wartości lub relatywisty aksjologicznego niż do człowieka pozbawionego pragnienia dobra lub niepoddanego żadnemu spójnemu systemowi normatywnemu.

Platon nie poświęca wiele miejsca rozróżnieniu norm prawnych i moralnych czy zwyczajowych, istotniejsze wydaje się wszak z jego punktu widzenia to, by obowiązujące normy odpowiadały w swej treści idei sprawiedliwości. Nie oznacza to wszakże, że nie jest zainteresowany możliwością ich implementacji. Przeciwnie, wydaje się, że jest ona stale przedmiotem jego troski na kartach *Państwa* i *Praw*, dlatego też, być może, pisze więcej o prawie niż o moralności, ma bowiem w większej mierze na uwadze normy, których obowiązywalność można ustalać i kontrolować. Dobre prawo będzie zaś samo sprzyjało pożądanym stosunkom moralnym (można to uznać za zaczątki myślenia reformistycznego, por. Kaczmarczyk 2010: 251–323).

Według Gouldnera społeczna wizja Platona przypomina socjologię Durkheima również wtedy, gdy różnicuje wartości ze względu na ich funkcję integracyjną. Jedne przysługują pewnym grupom statusowym, jak np. mądrość charakteryzuje rządzących strażników a odwaga wojowników, zaś inne, jak rozwaga czy skromność, charakteryzują wszystkich ludzi. Oznaczałoby to, że Platon antycypował rozróżnienie solidarności organicznej i mechanicznej, choć nie pojawił się u niego wątek skierowania uczuć zbiorowych na określone obiekty symbolizujące społeczne wartości, a więc na przykład, jak u Durkheima, piętnowania przestępcy czy kultu osoby ludzkiej w ramach moralności regulującej solidarność organiczną. Miast

tworzyć nową moralność, Platon chce raczej wykorzystać moralność tradycyjną wraz z przysługującymi jej poruszeniami uczuciowymi do wzmocnienia statusu nowych wartości. Wymagać to może oczywiście przeformułowania wartości tradycyjnych czy nowego ukierunkowania istniejących uczuć. Tak na przykład system konkurencji w fechtunku czy innych czynach wojennych wymagających odwagi może być wykorzystany do ustanowienia konkurencji w sztuce dialektyki, a energię ukierunkowaną na walkę można wykorzystać do poszukiwania mądrości.

Istotne znaczenie dla utrzymania jedności społecznej ma dla Platona powiązanie dwóch elementów: zróżnicowania społecznego oraz wspólnych wartości. Pierwszy miał być realizowany przez podział ról (przede wszystkim słynny podział na rzemieślników, strażników i filozofów, ale także na kobiety i mężczyzn), drugi zaś przez wprowadzenie uniwersalistycznego prawa, któremu poddani byłiby wszyscy obywatele. Jak zauważa Ernst Cassirer, Platon, gdy pisze o prawie, nie odwołuje się tylko do konkretnej i partykularnej kodyfikacji, ale do idei prawa, a więc prawa, które **z założenia** jest sprawiedliwe i z założenia wiąże wszystkich swych adresatów. Jest to prawo uczestniczące w idei Dobra, niezobowiązane wobec żadnych interesów partykularnych ani nawet nieobiecujące ludziom szczęścia. Jest ono raczej wymagające, to ludzie powinni dostosować się do jego wymagań, jeśli chcą być dobrzy. Takie usytuowanie prawa zaostrza jednak praktyczny problem jego implementacji. Jak sprawić, by ludzie pragnęli go przestrzegać? Jak wykazuje Gouldner, Platon nie ucieka od tego problemu i właśnie dlatego, wbrew powszechnej opinii, nie jest utopistą (1965: 289–293). Podstawowy mechanizm motywujący jest ponownie zawarty w samej idei prawa, a nie tylko, czy przede wszystkim, w konkretnych regulacjach. Prawo uniwersalne zastępuje wszak omnipotencję tyrańca, czyniąc samego władcę poddanym. Legalizm Platona wykorzystuje nie tylko wyćwiczoną skłonność obywateli do posłuszeństwa normom zabezpieczonym przez aparat przymusu, ale także nieufność Ateńczyków wobec wschodniego wzorca prawa jako wiązki rozkazów, ich strach przed podporządkowaniem osobistym (Gouldner 1965: 299–301).

Współczesny pozytywizm prawniczy podkreśla przynajmniej od czasów Webera depersonalizację, formalizm i racjonalność systemu prawa, aby uzasadnić jego obowiązywanie mimo braku oczywistych racji jego przestrzegania w sferach interesów i poglądów moralnych obywateli. Tymczasem Platon proponował wcześniej podobny system w imię samej idei prawa. Idea ta wyobrażała prawo absolutnie stabilne, obrazujące sprawiedliwe stosunki społeczne – czyli takie, w których nikomu nie przypada

władza arbitralna, lecz przypisana jest właściwa społecznie rola. Relacje międzyludzkie kształtują się oczywiście spontanicznie, ale prawo dostarcza ich modelu, wskazuje, gdzie wymagają korekty. Można więc powiedzieć, że tak jak idea Dobra konstytuuje działanie, tak prawo konstytuuje społeczeństwo. Jak idea Dobra dokonuje wylomu w czysto instynktownych mechanizmach zachowania człowieka, tak prawo przelamuje osobiste zależności oparte na władzy i poddaństwie. Będąc modelem społeczeństwa, prawo opiera swą siłę motywującą na tym, że jest oparte na wiedzy etycznej – można się go zatem uczyć, można je wykorzystywać jako swego rodzaju eksperta moralnego, którego zawsze szukał Sokrates, a jak wiemy z *Kritona* – także jako eksperta, którego zalecenia nie odbiegają od możliwości poznawczych osób niezainteresowanych filozofią, takich jak przyjaciel Sokratesa, Kriton (Weiss 1998). Aspekt kognitywny prawa – przysługujący mu głównie jako całości – jest wszakże niezależny od innego mechanizmu motywującego, którym są dodatkowe bodźce w postaci obietnicy nagród, bądź groźby kar, uzupełniające czy wręcz równoważące bodźce dane w przyrodzie i stosunkach władzy.

Gouldner zwraca uwagę, że powiązanie prawa ze sferą form, a zatem z nową, ustanowioną przez Platona sferą boskiej doskonałości, dostarcza prawu dodatkowej, być może najsilniejszej legitymizacji, a mianowicie ułatwia przekonanie obywateli o boskim pochodzeniu i charakterze norm prawnych. Tego rodzaju sakralizacja mogła mieć realistyczny wydźwięk w społeczeństwie ateńskim ze względu na ogólnie większą rolę *sacrum* w starożytnych społeczeństwach. *Sacrum* obejmowało w starożytnej Grecji znacznie szerszą sferę życia, wiele spraw codziennych. Uważano przecież, że bogowie są współmieszkańcami świata doczesnego, że, jak powiadać będą jeszcze później Rzymianie, „wszystko jest pełne bogów”. Platon, jakkolwiek zerwał z tą tradycją przez wprowadzenie idei osiowych, był świadom możliwości jej wykorzystania w społeczeństwie greckim, wiedział, że religijny rytualizm i szeroki zakres *sacrum* można wykorzystać do legitymizacji prawa. Postulat sakralizacji prawa świadczy również o tym, że autor *Państwa* nie był utopistą przedstawiającym wymarzony, acz niemożliwy do zrealizowania obraz społeczeństwa, lecz że zainteresowany był strategią zmiany społecznej. Między innymi dlatego mógł łączyć w swych pracach mitologię z odniesieniami do nowego świata form.

Mimo prób zidentyfikowania cech natury ludzkiej oraz wzorców kulturowych i procesów społecznych, które mogłyby być pomocne w kształtowaniu sprawiedliwego ustroju, Platon pozostaje pesymistą. Postrzega cały świat wrażeń, świat życia codziennego, praktykę społeczną jako ulomne

formy bytu, w których idee jedynie uczestniczą i to w sposób nietrwały. Zmienność nie sprzyja doskonaleniu, ale destabilizacji. Jak wiemy z ósmej księgi *Państwa*, cykl przeobrażeń ustrojów politycznych prowadzi w naturalny sposób do tyranii. Odnowienie cyklu, ustanowienie ustroju, który przywracałby sprawiedliwe stosunki, wymaga więc rewolucji, odwrócenia nasilającego się trendu zepsucia moralnego i organizacyjnego. Strategia zmiany społecznej żąda też praktycznie uruchomienia potężnego aparatu przymusu, szerokiej kontroli społecznej i religii opartej na nowej hierarchii wartości, niezgodnej z biologiczną naturą człowieka. Jest to widoczne nie tylko w samej rewolucyjności strategii, ale także w odrzuceniu powszechnie dziś przyjmowanej, często wręcz bezrefleksyjnie, zasady gratyfikacji. Platon nie zakłada zaś nigdzie, że celem człowieka powinna być przyjemność czy nawet spełnienie własnych pragnień. Wszak pragnienia również podlegają pytaniu, czy są dobre. Gouldner pisze, że wbrew idealom ekspresywistycznym Platon wyraźnie opowiada się za apollinijską strategią kontroli własnych impulsów, za ich powstrzymaniem na rzecz długoterminowego projektu dobrego życia. Kontrast między byciem dobrym człowiekiem a człowiekiem szczęśliwym, korzystającym z przyjemności, jest u Platona zarysowany bardzo wyraźnie. Straci tę wyrazistość u Arystotelesa, który skupi się na szczęściu, ale będzie je jeszcze definiował w oderwaniu od subiektywnego stanu jednostki. Dla Gouldnera napięcie między standardem moralnym a gratyfikacją jest tymczasem widoczne i określa je on, podobnie jak Nietzsche, jako napięcie kulturowe:

„Pod względem swego najszerzej rozumianego znaczenia kulturowego, niezależnie od swych różnorodnych zawłości intelektualnych, ruch freudowski i marksistowski są do siebie podobne. Choć zorientowane na różne potrzeby, oba potwierdzają zasadność wzajemnie powiązanych pożądań i pragnień człowieka; oba skłaniają się do postrzegania frustracji tych pragnień jako źródła ludzkich problemów a nie do tego, by właśnie w ich gratyfikacji widzieć źródła indywidualnej lub społecznej patologii. Zamiast się tej gratyfikacji obawiać, oba chcą, by było jej więcej. Pod tym względem jednak freudyzm i marksizm wyrażają szerszą zmianę kulturową; oba są po części owocami dziewiętnastowiecznego romantyzmu, jak też pewnych aspektów rewolucji francuskiej, które wysunęły pragnienia i ekspresywizm na pierwszy plan oraz usankcjonowały możliwość szczęścia doczesnego”. (Gouldner 1965: 287)

Gouldner buduje zatem własną diagnozę współczesnego społeczeństwa, opierając się na zauważonym przez siebie kontraście między zasadą gratyfikacji a zasadą doskonałości moralnej. Warto jednak zauważyć, że

przesuwa akcent z konstytutywnego charakteru dobra na normatywizm ideału apollinijskiego, interpretuje więc ów kontrast jako zmianę kulturową a nie jako fundamentalną różnicę w pojmowaniu działania. Idzie poniekąd w ślady Nietzschego, który w odróżnieniu od Marksa i Freuda dokonał konfirmacji życia w sposób całkiem świadomy, przeciwstawiając się wizji wzmożonej samokontroli. Nietzsche interpretuje wszakże samokontrolę jako wzór kulturowy, powstały na skutek resentymentu, podważenia autentycznych wartości. W pewnym sensie potwierdza wręcz zasadniczy aspekt chrześcijaństwa – upatruje bowiem źródeł fundamentalnej zmiany wartości w sferze uczuć społecznych, w subiektywizacji. Gouldner nie wykracza poza to ujęcie, nie poszukuje też w swej książce interpretacji sięgających ku innym elementom działania niż wartości i ich kulturowa dynamika. Tymczasem Platońskie dobro nie przybiera postaci założenia normatywnego czy aksjologicznego, ale charakter konstytutywny, co oznacza, że istnienie norm i wartości wynika z istnienia dobra. Normatywność działania jest możliwa dzięki istnieniu relacji między jego aspektem technicznym a pragnieniami, które uzasadniane są pragnieniami wyższego rzędu (wartościami). Poszukiwania kolejnych uzasadnień ukierunkowane są na dobro. Ponieważ pytania o to, czy dane pragnienie jest dobre, nie można uchylić, sens działania jest ogólnie ugruntowany w pojęciu dobra. Wiedza o dobru staje się z tego względu podstawowym celem człowieka, a jej szczątkowość sprawia, że działający stąpa po omacku, nie jest do końca pewien słuszności tego, co czyni. Jeśli jednak wie o ułomności swego działania, poszukuje racji przemawiających za wyborem celów, stara się przedstawić sobie zasadność własnych pragnień i poddawać je krytycznej ocenie. Bezrefleksyjne dążenie do przyjemności zdecydowanie oddala podmiot od dobra, jest więc sprzeczne z zasadniczą strukturą działania.

Platon przyjął zatem koncepcję działania wyraźnie odróżniającą się od tych, które pojawiły się w czasach nowożytnych. Przede wszystkim jest to koncepcja odmienna od Hume'owskiego modelu, który zakłada, że pragnienia są po prostu dane i nie mogą być dla nich podawane racje, gdyż pragnienia nie mogą być prawdziwe lub fałszywe. Platon proponował pojęcie bliższe propozycjom niektórych zwolenników racjonalistycznej koncepcji moralności, jak Tim Scanlon czy Judith Thomson, wykazujących, że choć pragnienia nie mogą być prawdziwe lub fałszywe, to podlegają uzasadnieniom, istnieją bowiem stany mentalne „wrażliwe na sądy”, a więc takie, dla których można podać racje (jak np. racją zaufania jest fakt, że dana osoba jest godna zaufania) oraz stany, dla których można podać „warunki poprawności”, tak jak warunkiem poprawności dla pragnienia może

być wiedza o tym, co jest godne pożądania. Pojęcie dobra można w tym kontekście rozumieć nie tyle jako odpowiedź na pytanie o to, co jest na końcu łańcucha pragnień, ile co jest na końcu łańcucha racji jako określenie granicy poznania. Tak czy inaczej, Platon daje nam bardzo racjonalistyczny obraz wartości.

Drugi element koncepcji działania wylaniającej się z odrzucenia zasady gratyfikacji na rzecz zasady dążenia do dobra jest związany ze wspomnianym racjonalizmem i supremacją maksymy zdobywania wiedzy moralnej. Zasada ta nie musi być traktowana jako sprzeczna z ludzką naturą czy nawet antyeksperywistyczna. Badanie własnych pragnień wymaga bowiem powstrzymania reakcji i ich reprezentowania na forum umysłu, a więc procesu, który także George Herbert Mead określił jako konstytutywny wobec działania (1903). Dla Meada reprezentacja znaczeń stanowiła przede wszystkim element autokorekty działania rozpoczynającego się w cyklu bodźca-reakcji, była specyficznym ludzkim mechanizmem autokontroli. W istocie Mead przyjął więc także pewną wersję teorii niegratyfikacyjnej, ale odebrał jej platońskie odniesienie metafizyczne i zuniwersalizował ją, przypisując refleksyjność i mechanizm samokontroli działaniu jako takiemu. W sensie teorii pragmatycznej można by więc nawet pokusić się o wniosek, że to Platon, a nie utylitarysty czy nawet Parsons, opisał najbardziej empirycznie adekwatny i zgodny z naturą ludzką proces doskonalenia działania.

Obraz tego procesu dany przez pragmatyzm wydaje się wszakże nie pasować do całościowej strategii zmiany społecznej opisanej przez Platona w *Państwie*. Nie jest tak jednak, jeśli wziąć pod uwagę wskazany przez Gouldnera dualizm proponowanej przez Platona terapii społecznej. Jest to z jednej strony wskazana już strategia zmiany modelowej, opartej na docelowej wizji społeczeństwa i podziału ról, ale z drugiej, przez całość dzieła Platona przewija się także wątek dialektyki będącej metodą uprawiania filozofii i uzdrawiania ludzkiej duszy. Dialektykę przedstawiał jednak Platon zupełnie inaczej niż zmianę modelową, gdyż nie wyłożył jej teorii, a raczej opisał praktyczne zastosowanie tejże przez Sokratesa.

### **/// 5. Sztuka dialogu**

Przedstawiona przez Gouldnera interpretacja dialektyki jest inna niż interpretacja „państwa doskonałego”. Autor nie poświęca jej wprawdzie więcej miejsca, ale widzi w niej zarówno punkt wyjścia, jak i zwińczenie platońskiego projektu zmiany społecznej. Z jednej strony kształcenie filozofów-królów wymaga wszak wyrobienia w nich nawyku krytycznego myślenia i testowania własnych przekonań, a z drugiej, sprzeczności projektu



zmiany i jego potencjalne niepowodzenia skłaniają do poszukiwania ekwiwalentu mrzonek o państwie i kierują uwagę Platona ku dramatowi społecznemu, w którym każda z postaci podlega kontroli autora, a on sam może się w pełni wcielić w różnorodne sytuacje swej ahisterycznej opowieści (Gouldner 1965: 379–387). Będąc punktem dojścia Platońskich poszukiwań terapii społecznej, dialektyka zawiera w sobie także ostateczne przeznaczenie człowieka, egzemplifikację i rozwiązanie tragedii życia. Jako przedsięwzięcie od początku do końca społeczne stanowi laboratorium kształtowania się relacji społecznych i społecznej autorefleksyjności. Za najważniejszą obserwację zawartą w całej pracy Gouldnera uznać wręcz można spostrzeżenie, iż wiedza kształtowana przez dialektykę jest poszukiwana przez myślicieli do dziś, choć za pomocą nieco innych metod i w nowych kontekstach problemowych. Gouldner nie idealizuje jednak dialektyki ani dialogu jako jej istotnego momentu; wskazuje raczej na nią jako na istotny element znacznie szerszych praktyk społecznych. Wydaje mi się, że myśl ta jest godna dalszej analizy, zwłaszcza że „dialog” staje się dziś często rodzajem ideału współżycia społecznego, modelem postnowoczesnego społeczeństwa. Z drugiej strony, tak jak za czasów Platona narażeni jesteśmy nadal na patologie dialogu, które w dużej mierze zresztą przeczuwamy: albo więc traktujemy rozmowę czy wymianę myśli jako okazję do potwierdzenia własnej racji lub nawet do wykazania swej wyższości, albo też odbieramy dialog jako zwykle wyrażanie podobnych opinii, konfirmację integracji społecznej w sferze poglądów i wzajemne wzmacnianie przez ludzi przekonań o słuszności własnych stanowisk.

Użyteczność myśli Platona polega tymczasem na uniknięciu tych dwóch pułapek dialogowania. Jest tak dlatego, że trzyma się on konsekwentnie swej myśli o terapeutycznym celu dialektyki. Nie ma ona być jedynie reprodukcją *status quo*, ale trudnym zadaniem społecznym niosącym uzdrowienie poprzez zdobycie czy raczej przypomnienie sobie wiedzy moralnej przez uczestników dysputy. Gouldner dostrzega ten ożywczy i w pewnych warunkach wręcz rewolucjonizujący potencjał dialogu, ale nie rozwija myśli Platona ani w omawianej tu książce, ani w pracach następnych. Konstatuje wprawdzie historyczne znaczenie dialogu, by ostatecznie zdeprecjonować go jako metaforyczną próbę poradzenia sobie przez filozofa z niedoskonałościami jego modelowej strategii zmiany. W przedstawieniu życia jako teatru Platon miałby szukać sposobu na uzyskanie pełnej kontroli nad swymi bohaterami, w których może się bez ograniczeń wcielić. Gouldner nie stara się jednak znaleźć w Platońskiej koncepcji dialektyki elementów mogących wzbogacić współczesne filozofie dialogu czy

socjologiczne teorie interakcji społecznej. W kontekście współczesnym odnosi się jedynie do metodologicznych różnic między tymi, którzy zdają się akceptować Platońskie pojęcie wiedzy, a tymi, którzy je wykluczają na rzecz wiedzy rozumianej przez Platona jako *techné*. Myślę, że już wtedy Gouldner był jednak zbyt pesymistą, i jak wykazała jego kolejna książka, pragnął budować podstawy nowej teorii socjologicznej raczej wbrew niż w zgodzie z postulatami Platońskimi. Sądził, że negatywnie zaciążyły one na historii teorii socjologicznej głównie za sprawą systemowego i funkcjonalistycznego rozumienia społeczeństwa, które przedostało się do myśli Parsonsa i ukształtowało główny nurt socjologii. W podobnie krytyczny sposób przedstawił Gouldner dialektykę, ale, co ciekawe, nie powrócił do tego wątku w książce o kryzysie socjologii (Gouldner 2010). Spróbuję więc zrekonstruować tu w ogólny i przybliżony sposób te elementy podejścia Platona, które w pewnej mierze odegrały już rolę w socjologii, a nawiązują do drugiej, „dialogicznej” strategii zmiany społecznej. Wbrew Gouldnerowi będę jednak twierdził, że Platoński dialog nie jest jedynie teatralizacją skazanej na niepowodzenie wizji społecznej, lecz że zawiera w sobie obiecujące socjologicznie założki oryginalnej teorii działania, konkurencyjnej zarówno wobec parsonianizmu, jak i pragmatyzmu. Strategię tę można jednak zarysować wyraźniej na tle trudności, na jakie narażają podmiot trudności w artykulacji i sprawdzeniu własnej koncepcji dobra, na tle dylematów współczesnej psychoterapii, a nie socjologii wiedzy (Bachmann 2007). Wydaje się, że nie jest przypadkiem, iż właśnie ów terapeutyczny wymiar dialektyki ma pierwszoplanowe znaczenie w tych fragmentach *Enter Plato*, które dotyczą jej struktury.

1. Pierwsza cecha Platońskiego dialogu, która może najmniej rzucić się w oczy lub wydawać się nieprawdopodobna, to indywidualizm dążenia do tego, co dobre, i indywidualizm poszukiwania dobra. Nie chodzi tu o to, że każdy człowiek dąży jedynie do osiągnięcia tego, co jest dobre dla niego samego, ani o to, że jedynie na własną rękę jest w stanie stwierdzić, co jest dobre, i sam to osiągnąć. Przeciwnie – istotą dialogu jest poszukiwanie tego, co dobre w ogóle, a nie tylko dla ciebie czy dla mnie, oraz ścisła współpraca intelektualna z innymi. Jednak nie zmienia to faktu, że to indywidualny podmiot, działający, stawia sobie pytanie o słuszność swego postępowania i dokonuje wyboru moralnego. Jego działanie ma oczywiście źródła społeczne – każdy uczy się od innych zarówno technik osiągnięcia celów, jak i samych wartości. Jednak nawet, gdy indywidualny akt jest częścią większego społecznego przedsięwzięcia, gdy jego racje pochodzą od innych ludzi, to stają się podstawami działania na mocy indywidualnej

decyzji, jednostkowej woli. Jakkolwiek ograniczona byłaby indywidualna podmiotowość, ma ona swoje źródło w doświadczeniu wolności, w fundamentalnym poczuciu samodzielności i nieuformowanej do końca woli życia. Platon nie dostarcza wprawdzie zbyt wielu refleksji na temat woluntarystycznej natury działania, nie jest też rzecznikiem indywidualizmu w jakimkolwiek szerszym sensie. Jednocześnie w dialogach daje się zauważyć, jak niebagatelna rola przypada indywidualnemu punktowi widzenia, odnoszeniu problemów natury pojęciowej do indywidualnych sytuacji, do jednostkowych decyzji uwarunkowanych wolą i niepowtarzalnymi związkami społecznymi danej osoby. Richard Robinson pisał, wręcz radykalizując stanowisko Platona, że „sokratejski elenchus jest sprawą bardzo osobistą, mimo ironicznych deklaracji Sokratesa, że jest to bezosobowe poszukiwanie prawdy” (Robinson 1953: 15). Ostatecznie to w każdym człowieku toczy się walka między siłami psychologicznymi, w której rozum podejmuje wyzwanie poszukiwania odpowiedzi na pytanie, co jest dobre i czym jest dobro. Jak zauważa Cornelius Castoriadis, „słowo *agathon* jest tłumaczone jako „dobro”, łacińskie *bonum*, ale nie można zapominać o greckiej etymologii wyrazu *agathon*. *Agathon* oznacza to, co może być przedmiotem pragnień, pochodzi od czasownika *agamai* (cieszyć kogoś, lubić coś) mającego to samo źródło, co *agapo* (lubie), *agape*. *Agathon* to to, co lubiane, co może być pożądane, co godne pożądania. Uważam więc, że antropomorficzna treść głównej idei filozoficznej dana jest już w podstawowym wyborze pojęciowym: Właściwe istnienie to bycie godnym pożądania” (Castoriadis 2002: 99).

Wysiłek poszukiwania prawdy może bardzo różnie wyrażać się w aktywnościach człowieka – może pozostać indywidualny, ale może też polegać na refleksji nad popełnionymi błędami, może wreszcie przybrać formy społeczne i polegać na kierowaniu komunikatów etycznych w stronę innych, ale także na wycofaniu się z potępianych praktyk bądź wreszcie na tym, co Platon nazywa dialektyką, a więc na wejściu w spór intelektualny. Mimo używania w nim pojęć ogólnych i formułowania uniwersalnych zasad wszystkie problemy są przez Sokratesa rozpatrywane jedynie z indywidualnych, choć różniących się między sobą, punktów widzenia, które zdają się nieredukowalne. Samo przyjęcie definicji męstwa jako ogólnie obowiązującej nie wystarcza, jeśli nie znajdzie zgody u tych, którzy podadzą konkretne, znane sobie przypadki i będą bronić konsekwentnie swego stanowiska. Sokrates wymaga więc od każdego ujawnienia swych najgłębszych, indywidualnych intuicji dotyczących dobra, struktury sensu nadawanego własnym działaniom. Źródła wiedzy mogą być wszak jedynie

indywidualne, a ich obiektywizacja pozbawia je prawdy. Doskonale ujął to wspomniany już Castoriadis w komentarzu do *Polityka*, gdy pisał, że omawiany aspekt platonizmu inspirował nawet Kierkegaarda „na temat prawdy subiektywności jako źródła, w odróżnieniu od wszelkiego dzieła (*oeuvre*) subiektywności, a w szczególności w odniesieniu do słowa pisanego, ale nie tylko do niego. Bowiem krytyka dzieła przeciwstawionego subiektywności jest też, wraz z całą anachronicznością, jaką implikuje, krytyką alienacji zawartej we wszelkiej obiektywizacji: Twórca, który tworzy dzieło, pozbawia się na jego rzecz części swego bytu, traci w nim trochę swej substancji – więcej, niż uzyskuje poprzez nieśmiertelność. Jest tak nie tylko dlatego, że tracę (*je perds*) swe życie w zatraceniu się (*en m'abimant*) w swym dziele, lecz także dlatego, że me dzieło jest mniej prawdziwe niż ja sam w zdolnościach swych myśli, mej żyjącej myślącej aktywności. Idea ta jest już obecna zarówno we fragmencie *Polityka*, jak i w *Fajdroście*, gdzie odniesiona jest do krytyki słowa pisanego, można ją też znaleźć w całym dorobku Platona. [...] Prawda jest w dyskursie, a nie w słowie piśnianym, jest w wiedzy i woli (*le savoir et le vouloir*) króla, a nie w prawach” (Castoriadis 2002: 122–123).

2. Druga cecha platońskiej koncepcji dialogu jest przeciwieństwem pierwszej, polega na przypisaniu poszukiwaniom dobra charakteru społecznego. W istocie jest ona nie tyle sprzeczna z cechą pierwszą, co stanowi jej konsekwencję i to w dwojaki sposób. Po pierwsze, mimo doświadczenia wolności działanie nie rodzi się jako akt czysto indywidualny, podobnie jak człowiek nigdy nie pojawia się w społeczeństwie jako gotowy podmiot. Działanie jest w pewnym sensie wtórne wobec interakcji społecznej, człowiek uświadamia sobie bowiem swą wolność, gdy spotyka się z uznaniem i oczekiwaniami ze strony innych. Jego działanie jest więc od początku ukierunkowane na Innego, a jego znaczenie osadzone w strukturach komunikacyjnych. Po drugie, wraz z pragnieniem tego, co dobre, i aktywnym poszukiwaniem prawdy pojawia się w ludziach potrzeba ujawnienia swych wniosków i poddania ich ocenie. Zmusza ich do tego wyczuwane napięcie między oceną poszczególnych przypadków (a więc indukcyjnym kreowaniem wartości) a pragnieniem uniwersalizmu moralnego. Znakomitym tego przykładem jest konfrontacja Lachesa i Nikiasza, którzy odpowiednio reprezentowali indukcyjny partykularyzm oraz dedukcyjny uniwersalizm. Wprawdzie dokonywali korekty swych jednostronnych perspektyw jedynie pod presją Sokratesa, ale cały dialog można odczytywać jako rozpisany na role scenariusz poszukiwania ostatecznych wartości z dwóch przeciwstawnych pozycji, spośród których żadna nie jest w żadnym momencie

całkowicie odrzucana przez Sokratesa. Ich obecność jako indywidualnych punktów widzenia jest przesłanką wolności zmiany perspektywy przez każdego z uczestników (Seeskin 1987: 30).

Zapewne bez przyjęcia założenia o indywidualnym charakterze poszukiwania dobra pragnienie zewnętrznej oceny mogłoby być interpretowane jedynie jako potrzeba potwierdzenia własnej wartości czy też jako element Goffmanowskiego teatru. Można by także łatwo przyjąć perspektywę zastępującą prawdę konsensusem. Jednak jeśli uznamy, że do dialogu przystępują ludzie o nieredukowalnych perspektywach poznawczych i moralnych, gotowi podać w wątpliwość sens swego życia i mający silne poczucie wolności, dialog staje się bardzo poważną konfrontacją umysłów, w której stosowane metody są jedynie środkami do poznania prawdy, ale zarazem sięgają do głębi indywidualnych tożsamości, otwierając je przed sobą i wymagając od nich autentyczności wysiłku intelektualnego i postawy umożliwiającej owocny rozwój interakcji. Jak zauważa Gouldner, wyróżniającą cechą dialektyki jako metody jest właśnie połączenie wiązki wzajemnych postaw z metodyką procedowania. Przedwczesny jest wszakże wniosek Gouldnera, że zasady dialektyki miałyby wynikać z „zewnętrzsterowności” kultury greckiej, w której poszukiwanie przez człowieka potwierdzenia samego siebie miałoby być głównym czynnikiem motywującym do dialogu. W istocie autor *Enter Plato* sam temu przeczy, podkreślając nieco dalej (s. 262), że dominacja orientacji na akceptację audytorium jest charakterystyczna raczej dla erystyki niż dla dialogu, jest więc przejawem patologii dialogu. Osoba, która chce testować prawdziwość swoich przekonań, nie szuka koniecznie akceptacji, lecz autentycznej i rozumnej oceny, która mogłaby przybliżyć ją do znalezienia właściwego sensu działania. Jak pisze Murdoch, osoba autentycznie pragnąca sprawdzenia swych założeń, jest lepiej przygotowana do empatii, gdyż dostrzega przydatność przyjęcia roli Innego dla zachowania realizmu swej perspektywy (1970: 68). Osoba dialogująca wykracza zatem poza wzorzec konkurencji i pojedynku, przewycięża zarówno własne pragnienie zachowania spójnej tożsamości i wizerunku społecznego, jak i wzór kulturowy nakazujący zdobycie przewagi nad przeciwnikiem. Wynika z tego, że dialog jest niezwykle trudny, a w kontekście społecznym nabiera wręcz charakteru walki z samym sobą za pośrednictwem innych.

Dwojakość społecznej natury dialogu nabiera nowego wymiaru etycznego, gdy zdamy sobie sprawę ze wspomnianego fundamentu wolności i autentyczności. Otóż człowiek wkracza do dialogu jako osoba wcześniej ukształtowana przez swe otoczenie, mająca określoną historię relacji

z innymi i skupiająca w sobie wiązkę oczekiwań i postaw wobec świata. Wyznaczają one strategię indywidualnego działania, która ulega korekcie wraz ze zmianami sytuacji i autorefleksją podmiotu. O ile sam proces autorefleksji wydaje się wymuszany przez błędy działania i nowe okoliczności, o tyle włączenie weń innych wymaga już pojawienia się szczególnego rodzaju postaw, takich jak zaufanie, skromność i samokrytycyzm, ale także przemożnego pragnienia prawdy wraz z uznaniem ograniczoności własnej perspektywy. Ta intensyfikacja autorefleksji następuje wszakże – z definicji – w ramach owej ograniczonej perspektywy, która sama ma już charakter społeczny. Dlatego też dialogiczne spotkanie autentycznych podmiotów jest zarazem konfrontacją dwóch różnych obrazów społeczeństwa, których te podmioty są nośnikami, skrzyżowaniem dwóch trajektorii emergencji społeczeństwa. Konfrontacja ta cechuje się szczególną jaskrawością, ponieważ uczestnicy dialogu dążą do zrzucenia społecznych masek i rekonstrukcji społecznie ugruntowanych racji stojących za ich stanowiskami etycznymi. Wbrew temu, co może się wydawać, dialog umożliwia więc konsensus dzięki uprzedniemu ukazaniu sprzeczności w systemie społeczeństwa. Drugi społeczny aspekt dialogu, a więc wejście w specyficzną relację wzajemnych pytań i odpowiedzi o zasady etyczne, jest w powyższym kontekście tworzeniem relacji społecznej, która zasadniczo oddziela się od relacji pierwotnych, czyli od oczekiwań i komunikatów spontanicznie kierowanych przez ludzi wobec siebie. To, co nazywane bywa przekroczeniem własnej perspektywy w dialogu, jest w istocie przekroczeniem własnej tożsamości społecznej w imię poszukiwania prawdy, buntem przeciw społeczeństwu w imię nowej formy uspołecznienia opartej na autentycznym odkrywaniu przed Innym własnych przekonań.

3. Czy jednak nakreślona właśnie koncepcja dialogu jest realistyczna? Czy siły działające na jednostkę są w stanie trwale kształtować relacje dialogiczne i czy relacje te nie przejdą szybko w postać pozornej autorefleksji? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba zastanowić się nad celami i rezultatami dialogu. W jaki sposób można w ogóle sprawdzać i oceniać te rezultaty? Aby dostarczyć odpowiedniej miary, Platon wprowadził odróżnienie między *techné*, wiedzą techniczną, polegającą przede wszystkim na gromadzeniu i kojarzeniu ze sobą informacji, oraz *epistémé*, a więc wiedzą umożliwiającą usytuowanie poznawanych faktów w kontekście własnej sytuacji społecznej i moralnej oraz pytań o wartości ostateczne i ich społeczne losy. Gouldner poświęca temu rozróżnieniu wiele miejsca, ukazując je jako główne historyczne źródło podziału między mechanistycznymi koncepcjami socjologicznymi, które po prostu wyjaśniają fakty, oraz tymi, które zmierzają do

ich „rozumienia”, a więc, jak chce Gouldner, do ich interpretacji z perspektywy podmiotu. Co jednak kryje się za pojęciem perspektywy? Gouldner nie idzie tu dokładnie w ślady Maxa Webera i nie twierdzi, że rozumienie polega jedynie na poznaniu subiektywnego sensu działania, a przez to na rozumieniu jego skutków. Wiedza dialektyczna (świadomość, *awareness*) jest raczej całkiem odrębna od wyjaśniania faktów. Jest to wiedza autorefleksyjna, dotycząca roli danej informacji w całokształcie dotychczas zdobytej wiedzy i w życiu danej osoby. Jest to zatem także wiedza o tym, że czegoś się jeszcze nie wie, oraz ściśle z nią związana postawa samokrytyczna pozwalająca na przyjęcie do wiadomości faktów idących na przekór wcześniejszym nadziejom i planom. Ten szczególny rodzaj świadomości, wymagający rzecz jasna wiedzy technicznej, ale się w niej niewyczerpujący, nie może być przekazany tak samo jak ta ostatnia, a więc poprzez wykład, podręcznikowe formułki czy innego rodzaju formy dostarczania informacji. Nie może on być także przechowywany i chroniony w bazach danych, książkach, komputerach. Wymaga natomiast doświadczenia w działaniu, rozpatrywania faktów z różnych perspektyw i uczenia się na błędach. W jej nabyciu pomoc może wzajemne testowanie przekonań przyjmowanych przez partnerów. Tak rozumiany dialog pomaga ćwiczyć umiejętność stawiania się w miejscu Innego i oceny własnych założeń z jego punktu widzenia. Inny nie może nam przekazać swej świadomości, ale może pomóc nam zrozumieć ograniczoność naszej perspektywy i względność informacji, które posiadamy. Koncepcja *episteme* wskazuje zatem wyraźnie na znaczenie uświadomienia sobie niewiedzy, specyfiki własnej pozycji w świecie. Z drugiej strony dowartościowuje ona tę pozycję, wskazując na to, że tylko jednostkowy podmiot podejmuje decyzje moralne, jest instancją rozstrzygającą, co jest dobre, a w konsekwencji warte pożądania. Indywidualny podmiot bierze na siebie odpowiedzialność za działanie, wciela w życie takie a nie inne idee i kształtuje świat w zakresie swoich możliwości. Stawką jego decyzji jest nie tylko bieg wydarzeń, ale własny status moralny, tożsamość i sens życia. Egzystencjalna nieznomość pytania o dobro sprawia, że zaprzęgnięcie innych do własnych poszukiwań stanowi ważny sposób rozładowania napięcia i zwiększenia szans na słuszność decyzji. Dialog jako forma społecznej interakcji jest w tym sensie rodzajem społecznej odpowiedzi na uniwersalny problem egzystencjalny. Nie przezwycięża go, ale może być rozumiany w pełni jedynie jako próba jego rozwiązania, nie ma zaś sensu jako bezosobowe wnioskowanie dedukcyjne lub konsensualne rozszerzanie ogólności norm społecznych (mam tu na myśli mechanizm uniwersalizacji u Durkheima, Parsonsa i Habermasa).

Nieredukowalność jednostkowej perspektywy nie oznacza, że podmiot nie może nabywać od innych wiedzy. Dialog bez wątplenia pozwala na formułowanie bardziej ogólnych twierdzeń, a także na ich większą bezosobowość. Źródła tej wiedzy są jednak ostatecznie indywidualne. Jedynie podmiot zanurzony w swym życiu może „oczami duszy” doświadczać dobra, sprawiedliwości czy innych form, może sobie przypominać wiedzę, którą zapomniał, polegając na tradycji i nie wchodząc w autentyczną konfrontację intelektualną z Innym. A zatem Platon proponuje w istocie rodzaj fenomenologii moralnej, której narzędziem jest społeczna interakcja.

Gouldner zauważa, że Platońska dialektyka i będąca jej owocem „świadomość” narażone są na specyficzne patologie, takie jak choćby ryzyko rozkwitu erytyki czy nieautentyczności pod pozorami dialogu oraz metafizyczne skłonności tych, którzy koncentrują się na zdobywaniu wiedzy kontekstowej. Ta interpretacja nie prowadzi jednak Gouldnera do wniosku, że być może dlatego właśnie Platon poszukiwał innej, uzupełniającej strategii zmiany społecznej dla szerokich kół, a raczej do przedstawionej w ostatnim rozdziale pesymistycznej konkluzji, że dialog stał się ekwiwalentem strategii zmiany modelowej, ograniczonym do spekulatywnej wyobraźni filozofa. Tym samym Gouldner może zamknąć swe dzieło socjologicznym wyjaśnieniem Platońskiego sposobu pisanie, nie dopuszczając koncepcji dialogu do własnego aparatu pojęciowo-metodologicznego. Powróci do niej dopiero później, w książce o kryzysie socjologii zachodniej, ale w wersji bardzo już od platonizmu oddalanej, nawiązującej raczej do marksizmu. Tymczasem warto zwrócić uwagę, że dialog w swej najbardziej imponującej postaci zobrazowany został raczej w najwcześniejszych dialogach aporetycznych (przede wszystkim w *Lachesie*, gdzie Sokrates po mistrzowski pośredniczy w wymianie argumentów między Lachesem a Nikiaszem), Platon nie szukał więc tej formy później jako rzekomego remedium na niespełnione nadzieje polityczne. Same patologie dialogu, a więc jego stosunkowo wysoka niestabilność w warunkach społecznych nie muszą prowadzić do jego dezawuacji. Każą raczej postawić pytanie, w jakich warunkach zachodzi szansa i potrzeba pojawienia się dialogu jako formy działania? Jakie formy interakcji i w jakich warunkach sprzyjają pojawieniu się myślenia dialogicznego? Skoro dialog odpowiada na uniwersalny, jak stwierdziliśmy, problem egzystencjalny, to dlaczego jest on odsuwany albo jakie inne sposoby jego rozwiązywania są obecnie przez ludzi preferowane i jakie przyjmują formy kulturowe? Można wreszcie zapytać, jakie sekwencje działań prowadzą do dialogu i w jakich fazach tych sekwencji się on



pojawia. Innymi słowy, dialog warto dziś potraktować jako realną i konkretną formę działania a nie model czy doskonały sposób uspołecznienia.

Traktowanie dialogu jako ideału społecznego w dużej mierze usprawiedliwia wyczuwalny pesymizm Gouldnera i jego obawy o to, że „doświadczenie traci swą ciągłość, rozpada się w drobne epizody, rozleglejsza architektura doświadczenia upada, a rytm i ruch życia zanikają, tracąc ośrodki organizacji, oswojone podziały i akcenty” (s. 386). Jeśli bowiem dialog ma być rozwiązaniem problemu egzystencjalnego, nie musi wcale prowadzić do integracji społecznej ani być esencją demokracji, nie musi też przyczyniać się do utrzymania porządku społecznego. Dialog wymaga raczej właśnie wyrwania ludzi z mechanizmów zaangażowania w ważne procesy historyczne, w projekty zmian społecznych, na rzecz indywidualnej konfrontacji z sensem życia. Radykalna transformacja intersubiektywności w dialogu czyni zeń nieprzewidywalny eksperyment społeczny, który nie może być zdefiniowany jako forma porządku, a raczej jako zwieńczenie romantycznego marzenia o ideale indywidualnym. Mimo tych niebezpieczeństw dialog wydaje się obiecywać coś niezwykle potrzebnego i godnego wysiłków, a mianowicie wspomnianą „świadomość” ograniczeń własnej wiedzy. Rola tej świadomości rośnie wraz ze wzrostem napływu informacji i wkraczaniem wiedzy technicznej do nowych dziedzin życia. Umiejętność selekcji danych i ich odpowiedniej interpretacji w odniesieniu do życia własnego i własnej grupy społecznej nabiera znaczenia, ale zarazem jest zagrożona przez większą presję konformizmów plemion społecznych. Z tego względu warto powracać dziś do idei dialogu, nadając jej konkretne kształty teorii społecznej. Warto więc także powracać do Platona i interpretować go z uwzględnieniem współczesnych uwarunkowań i zapotrzebowań. Niepomrotnie pomaga w tym Gouldner. Tego ostatniego należy jednak również czytać krytycznie, aby dialog miał szansę stać się elementem konstytutywnym praktyki socjologicznej, a nie tylko przedmiotem jej badań.

#### Bibliografia:

/// Bachmann, Viktoria. 2007. *Der sokratische Dialog. Ein Weg zum Verständnis der eigenen Lebensführung*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

/// Bellah, Robert. 2011. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Belknap Press.

/// Cassirer, Ernst. 2006. *Mit państwu*. Przel. A. Staniewska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- /// Castoriadis, Cornelius. 2002. *On Plato's Statesman*. Przel. D.A. Curtis. Stanford: Stanford University Press.
- /// Collins, Randall. 1998. *The Sociology of Philosophies*. Cambridge: Harvard University Press.
- /// Eisenstadt, Shmuel. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- /// Gouldner, Alvin. 1965. *Enter Plato*. New York–London: Basic Books.
- /// Gouldner, Alvin. 1984. *Anty-Minotaur czyli mit socjologii wolnej od wartości*. W: Edmund Mokrzycki. *Kryzys czy schizma?* Warszawa: PIW, s. 13–43.
- /// Gouldner, Alvin. 2010. *Kryzys socjologii zachodniej*. Przel. P. Tomanek. Kraków: NOMOS.
- /// Jaspers, Karl. 1955. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt: Fischer.
- /// Joas, Hans. 2010. *Powstawanie wartości*. Przel. M. Kaczmarczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- /// Kaczmarczyk, Michał R. 2009. *Socjologia dialogu*. „Studia Socjologiczne” 193 (2), s. 13–54.
- /// Kaczmarczyk, Michał R. 2010. *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- /// Kirkland, Sean. 2012. *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*. Albany: State University of New York Press.
- /// Kraut, Richard. 1987. *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press.
- /// Mead, George Herbert. 1903. *The Definition of the Psychical*. W: Decennial Publications of the University of Chicago, First Series, t. III, Chicago, s. 77–112.
- /// Moravcsik, Julius. 1992. *Plato and Platonism*. New York: Oxford University Press.
- /// Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*. London–New York: Routledge.
- /// Nightingale, Andrea. 1995. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- /// Popper, Karl Raimund. 2006. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Przel. H. Krahelska, W. Jedlicki. Warszawa: WN PWN, t. 1.
- /// Robinson, Richard. 1953. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.

- /// Rorty, Richard. 1994. *Filozofia i zwiercadlo natury*. Przel. M. Szczubialka. Warszawa: Aletheia.
- /// Scanlon, Tim. 2000. *What We Owe To Each Other*. Cambridge: Belknap Press.
- /// Seeskin, Kenneth. 1987. *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*. Albany: State University of New York Press.
- /// Taylor, Charles. 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przel. M. Gruszczyński i in. Warszawa: PWN.
- /// Thomson, Judith. 2008. *Normativity*. Chicago–La Salle: Open Court.
- /// Vlastos, Gregory. 1994. *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press.
- /// Weiss, Roslyn. 1998. *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*. New York: Oxford University Press.

### /// **Abstrakt**

Platon nie należy do ulubieńców teorii socjologicznej, choć stworzył ogólną teorię społeczeństwa, która zrywa z mitologicznymi wyobrażeniami człowieka. Jeśli bywa przedmiotem rozważań, to raczej jako bohater negatywny. Przykładem może być poświęcone mu dzieło Alвина Gouldnera *Enter Plato*. Niniejszy artykuł ma na celu wykroczenie poza jednoznacznie krytyczną perspektywę Gouldnera i wskazanie, jakie korzyści może przynieść sięganie do dialogów Platonijskich.

Słowa kluczowe:

Platon, Gouldner, teoria socjologiczna

### /// **Abstract**

Plato does not belong to the most favorite authors of sociological theory, even though he created a general theory of society which breaks with the ancient mythology of man. Critical approach to Plato may be exemplified by Alvin Gouldner's monumental work *Enter Plato*. Nonetheless it helps to explain the negative attitudes Plato's philosophy is nowadays confronted with, even though a number of Platonic thoughts have leaked into the modern social theory.

Keywords:

Platon, Gouldner, sociological theory

**NAUKI SPOŁECZNE  
O GREKACH DAWNYCH...**

# UPROSZCZONE DZIEDZICTWO. WSPÓŁCZEŚNI WOBEC HELLEŃSKIEJ KONCEPCJI BOSKIEGO ANTROPOMORFIZMU

Lucyna Kostuch

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Po starożytnych Grekach kultura europejska odziedziczyła oprócz bogactwa intelektualnego, zawartego w pismach filozofów, relacjach historyków, epice, liryce i dramacie z ich rozlicznymi gatunkami, bezcenne pozostałości sztuk plastycznych, a wśród nich panteon zsekularyzowanych przez chrześcijaństwo antropomorficznych wizerunków bóstw. Choć antropomorfizm ma podstawę w ludzkiej naturze, to jednak słusznie wiąże się go przede wszystkim z Hellenami, i to nie tylko dlatego, że sam termin ma greckie pochodzenie. Żadna inna kultura bowiem nie stworzyła tak ogromnej liczby boskich wizerunków o ludzkich kształtach oraz tak rozbudowanej mitologii. Pierwszeństwo Greków w tej materii nie budzi żadnych wątpliwości. Helleńskie wizerunki bogów może byłyby dla nas jedynie interesującymi rzeźbami z odległej przeszłości, gdyby Grecy w swoich dziełach nie poświęcili im tak wiele miejsca, dając szczegółowe opisy ich postaci, dziejów, przygód oraz sprawowanych funkcji. Niewątpliwie w tym kontekście najważniejszy jest aspekt religijny sprowadzający się do wyobrażeń Greków na temat bogów, wiary w ich istnienie, możliwości działania w przynależnych im dziedzinach, atrybutach i formach kultu, zarówno powszechnych, organizowanych przez *polis*, jak i indywidualnych kontaktów ludzi z bóstwami. Obraz religii greckiej, wielce skomplikowany, niejednoznaczny, często wewnętrznie sprzeczny, sprawia wiele kłopotów nawet humanistom, którym brakuje profesjonalnej wiedzy w tym zakresie, dlatego kultura europejska ze starożytnej greckiej skarbnicy motywów i wątków religijnych, czerpiąc na przestrzeni wieków, i nadal to czyniąc,

przyjęła pewne uproszczenia, które stały się swoistym kodem kulturowym, sprowadzając greckie bóstwa do roli symboli losów ludzkich, postaw, zachowań, wzorców edukacyjnych, estetycznego przeżycia i artystycznej inspiracji. Nie bez wpływu na taki stan rzeczy pozostaje szkolna lektura mitologii greckiej. Zawarte w niej uproszczone wizerunki greckich bóstw, zdecydowanie o antropomorficznym charakterze, utrwaliły się przez wieki w świadomości Europejczyków do tego stopnia, że dziś religię starożytnej Hellady pojmujemy nazbyt jednowymiarowo, by nie rzec – powierzchownie, co w jakimś stopniu deprecjonuje ówczesnych Greków jako wyznawców i ośmiesza ich pobożność.

W tę surową krytykę, utrwaloną w kręgach współczesnych humanistów, wkrada się jednak pewna wątpliwość. Czy nie jest tak, że to sami Grecy przyczynili się do powstania uproszczeń? Gdy analizujemy świat greckich wyobrażeń utrwalony w zachowanych źródłach, to musi pojawić się takie pytanie. Co istotne, te same helleńskie świadectwa pozwalają podważyć tezę, że Grecy konsekwentnie wierzyli w bogów ukazujących się w ludzkich kształtach, choć tak ich właśnie przedstawiali. Zatem z jednej strony nazbyt gorliwie przypisujemy Hellenom przywiązanie do boskiego antropomorfizmu, z drugiej – sądzimy, iż starożytny Grek mógłby poczuć niedosyt, gdyby dane mu było przeczytać *Mitologię* Parandowskiego.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie dużego stopnia skomplikowania wyobrażeń starożytnych Greków na temat możliwości przyjmowania przez ich bóstwa ludzkiej postaci oraz zwrócenie uwagi na fakt, iż znane dziś powszechnie postaci greckich bóstw, sprowadzone do określonych wizerunków ze specyficznymi atrybutami i wyznaczonym patronatem nad poszczególnymi dziedzinami życia, nie są wcale dziełem późniejszych epok, gdyż już je wprowadzali starożytni greccy twórcy, począwszy od samego Homera. Dzięki temu zabiegowi bynajmniej nie zrewolucjonizowały one religijnych wyobrażeń współczesnych mu Hellenów, lecz funkcjonowały w ramach ciągle żywego systemu religii.

Na znanym obrazie Rubensa przedstawiającym Achillesa zabijającego Hektora malarz umieścił wznoszącą się w powietrzu Atenę. Boginię można z łatwością rozpoznać dzięki atrybutom – hełmowi i sowie. Tego rodzaju epifania, tj. prezentowanie bóstwa w kształcie antropomorficznym z przydanym atrybutem bądź ich zestawem, należy tradycyjnie do konwencji europejskiego malarstwa. Twórcy umieszczali boskie istoty unoszące się w powietrzu lub wyglądające zza chmur (np. Eris w *Sądzie Parysa* Rubensa), ponieważ był to prosty sposób zaznaczenia, że nie chodzi o stąpających po ziemi śmiertelników. Giovanni Battista Tiepolo namalował Atenę, która

weszła w tak bezpośredni kontakt z Achillesem, że stojąc za nim, złapała go za włosy. Jak się okazuje, wszystkie te sceny nie zrodziły się w głowach artystów, ale stanowiły ilustrację greckich tekstów literackich, w tym głównie *Iliady* Homera, czy szerzej cyklu trojańskiego, a co istotne, sama konwencja miała źródła antyczne. Któż bowiem nie widział w starożytnej ikonografii Nike (Victorii) zstępującej z Olimpu z gałązką palmy lub wieńcem w dłoni? To ów schemat stał się podstawą *opinio communis*, zgodnie z którym greckie bóstwa objawiały się Grekom w życiu codziennym bardzo często i to w stałym, określonym stroju „ceremonialnym”.

Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli humanistyki polskiej – Tadeusz Zieliński, zamknął w prostej formule nasze „szkolne” wyobrażenia o bogach greckich, stwierdzając, że do religii greckiej przez wieki nie podchodzono poważnie, a największą przeszkodą w jej zrozumieniu paradoksalnie była popularność mitologii. Helleńscy bogowie przyćmili nawet świętych chrześcijańskich, bowiem zdecydowanie bardziej określone wyobrażenia łączono z gromowładnym Zeusem, jego małżonką Herą, surową Ateną, lekkomyślną Afrodytą, wojowniczym Aresem i chytrym Merkurym (Zieliński 1991: 36). Obraz dopełnia stereotypowy malarski krajobraz grecki, w którym obowiązkowo pojawiają się białe posągi helleńskich bogów i podręcznikowy zestaw dwunastki bogów olimpijskich ujęty w tabelę z rubrykami: „dziedzina” oraz „atrybuty”. Choć oczywiście Grecy nie zwykli ujmować w tabelę własnych bóstw, to jednak przedstawiali je tak, jakby tworzyły odrębną społeczność, prowadzącą życie codzienne (Sissa i Detienne 2000). To dzięki helleńskim przekazom „państwo” bogów znamy lepiej niż stosunki społeczne w prawdziwych greckich społecznościach, a nawet świat boski wydaje się nam bardziej realny niż prawdziwie żywi Hellenowie.

Tymczasem w licznych współczesnych opracowaniach naukowych można przeczytać, że helleńska wizja boga i boskości to obraz wielobarwny, skomplikowany, niejednorodny, na pewno daleki od prostej zasady antropomorfizacji zjawisk przyrodniczych. J.P. Vernant dostrzegł analogię między greckim panteonem a strukturą języka, a w związku z tym każde bóstwo należałoby rozpatrywać w kontekście ogólnym, tak jak ostateczny sens pojedynczemu słowu nadaje zdanie (Vernant 1988: 43). Parker określił grecki system boskich wyobrażeń jako „nieopisywalny” (*indescribable*) właśnie ze względu na jego złożoność, brak absolutnej konsekwencji i niepoliczalność bóstw w strukturach lokalnych panteonów (Parker 2005: 387). O skomplikowaniu systemu religijnego, o rzeczywistym pojmowaniu bóstw przez ogół społeczności obywatelskich, przeżyciach religijnych i formach kultu wnikliwie i szeroko pisze znakomity uczony z Uniwersytetu

Warszawskiego, prof. Włodzimierz Lengauer, co warte jest odnotowania, gdyż zbliża do poznania rzetelnie udokumentowanej historycznie rzeczywistości religijnej Greków (np. Lengauer 1994; Lengauer 2003, Lengauer, Majewski, Trzcionkowski 2011). Ze wszystkich tych opracowań można się dowiedzieć, że każde bóstwo greckie było obdarzone licznymi przydomkami kultowymi i z takimi przydomkami figurowało w lokalnym kalendarzu, odbierało kult i miało własną świątynię. Nie istniała przecież świątynia Artemidy jako takiej.

Okazuje się, że już w starożytności zdawano sobie doskonale sprawę z tej niejednorodności myślenia o bogach, dlatego rzymski encyklopedysta – Warron – wyróżnił trzy rodzaje teologii: mityczną, polityczną i naturalną, które odpowiadają obrazowi poetyckiemu, oficjalnemu kultowi oraz myśli filozoficznej<sup>1</sup>. Powszechnie wiadomo też, że helleńscy filozofowie nie tylko odrzucali bogów w ludzkich postaciach, ale wręcz drwili z takich przekonań. Z radykalnych poglądów znany był przede wszystkim Ksenofanes, który krytykował ludzką naiwną wiarę w to, że bogowie noszą szaty i mają głos oraz postać śmiertelników<sup>2</sup>. Autorem innego, również krytycznego zdania był Heraklit, który twierdził, że ludzie modlą się do posągów, jakby gawędzili z domami, nie pojmując, kim są bogowie i herosi<sup>3</sup>. Hellenistyczny uczony Karneades wyśmiewał wyobrażenia bóstw z atrybutami, kpiarsko zapytując, co Apollon robi nocą ze swym wielkim lukiem. U progu tejże epoki żył słynny Euhemer, który opisał bogów jako deifikowanych ludzi. Już nieco wcześniej Arystoteles zauważył, że niegdyś Grecy powszechnie wierzyli w bogów o ludzkich kształtach, ale w czasach mu współczesnych wiara ta przetrwała jedynie u tłumu<sup>4</sup>. Za dobre potwierdzenie dla tej konstatacji można by uznać ustęp z dzieła żyjącego sto lat wcześniej Herodota, opowiadającego o tyranie Pizystracie, który podstępem zdobył Akropol, posługując się w tym celu kobietą przebraną za Atenę, tj. w pełnym rysztunku. Mistyfikacja się powiodła, ale sam Herodot ocenił pomysł tyrauna jako naiwny<sup>5</sup>.

Powyższe stwierdzenia i przykłady mogłyby świadczyć o tym, że uporządkowany świat boski, tzn. taki, w którym bóstwo ma określony antropomorficzny kształt, określone atrybuty i opiekuje się określoną dziedziną życia, jest światem „naszych Greków”, a nie tych starożytnych. Naga Afrodyta odpowiadająca za dziedzinę miłości z przypisanymi jej świętymi

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże* 6, 5.

<sup>2</sup> Ksenofanes, fragm. 14 Diels-Kranz.

<sup>3</sup> Heraklit, fragm. 5 Diels-Kranz.

<sup>4</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 1074b.

<sup>5</sup> Herodot, *Dzieje* 1, 60.



gołębiami oraz Artemida z lukiem i jeleniem na polowaniu to „nasza Afrodyta” i „nasza Artemida”. Ponadto antropomorficznymi w swych kształtach bóstwami posługiwało się tylko naiwne pospółstwo, a helleńscy intelektualiści surowo odżegnywali się od takich wyobrażeń. Jak już wspomniano, prawda jest bardziej skomplikowana, ponieważ uproszczenia – tj. nadawanie bóstwu kształtu ludzkiego i następnie, wzorem Homera, określonego charakteru (cech fizycznych, usposobienia i skłonności) – pozostają elementem greckiego systemu religijnego i helleńskich wyobrażeń jako takich.

Gdy mowa o greckiej antropomorficznej formie boskiej, to trzeba pamiętać, że takie przedstawienia bogów miały charakter kultowy i stanowiły integralną część tego, co badacze nazywają religią obywatelską, a zatem pozostawały elementem życia publicznego organizowanego przez państwo. Helleńska sztuka nie stanowiła oddzielnej kategorii pojęciowej – nie istniało nawet słowo odpowiadające naszej „sztuce”. Niestety związek religii i sztuki bywa ignorowany nawet przez historyków sztuki (Elsner 2007: 29). A przecież żyjący w IV wieku p.n.e. filozof Stilpon za aroganckie stwierdzenie, że Atena Partenos pochodzi od Fidiasza, a nie od Zeusa, stanął przed trybunałem sądowym na Areopagu<sup>6</sup>. Choć z przewodnika Pauzanasza może wynikać, że Hellenowie z lubością przyglądali się boskim wyobrażeniom, to jednak należy przypomnieć, że dostęp do świątyń greckich na co dzień był w różnym stopniu ograniczany, ponieważ stanowiły dosłownie pojęty „dom boga”, a w tym domu stał właśnie boski posąg i były złożone kosztowne dary<sup>7</sup> (Dignas 2010: 163). W czasie składania ofiar drzwi sanktuarium jednak otwierano (oltarz znajdował się na zewnątrz budynku), tak by posąg boga z wnętrza świątyni mógł „przyglądać się” ceremonii. Witruwiusz pouczał, że świątynia powinna być tak ustawiona, żeby ofiarnicy mogli widzieć posąg bóstwa w budynku, a posąg boga zdawał się spoglądać na osoby składające ofiarę<sup>8</sup>. Zatem nawet jeśli filozofowie odrzucali w swoich spekulacjach możliwość, by bóstwo miało, czy przybierało postać ludzką, to uczestnicząc w obrzędach, nie uniknęły „spojrzenia” antropomorficznego boga. A przecież istotę religii greckiej stanowiły właśnie utrwalane z pokolenia na pokolenie czynności kultowe.

---

<sup>6</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* 2, 116.

<sup>7</sup> Niektóre świątynie były całkowicie niedostępne, do innych mieli dostęp jedynie kapłani, jeszcze inne były otwarte tylko raz w roku lub w wyznaczone dni roku, a wreszcie były takie, które dostępne były codziennie. Do niektórych przybytków nie wpuszczano określonych grup ludności, a kryterium mogły być np. płeć lub etnos, zob. np. Pauzanasz, *Wędrownika po Helladzie* 2, 13, 7; 6, 25, 2; 8, 38, 6; 9, 16, 6; 9, 25, 3; 10, 35, 7.

<sup>8</sup> Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć* 4, 9; 4, 5.

W rzeczywistości niewielu filozofów występowało przeciwko tradycyjnym formom kultu bogów – krwawej ofierze i towarzyszącej jej modlitwie (Meijer 1981). Ksenofont twierdził, że Sokrates brał regularnie udział w składaniu ofiar, a w *Fedonie* Platona jego nauczyciel chciał złożyć Asklepiosowi tradycyjną ofiarę z koguta<sup>9</sup>. Choć bóstwa zwykły się ukrywać w świątyniach, to równocześnie liczne boskie posągi stały w świecie greckim dosłownie wszędzie – w mieście i przy drogach za miastem, w budynku Rady Miejskiej (buleuterion) i na agorze. Pauzaniasz opisał setki ośrodków z setkami rzeźb, płaskorzeźb i malowideł przedstawiających istoty boskie. Kultura grecka była kulturą obrazu i w przeciwieństwie do kultur wschodnich Hellenowie stworzyli niezliczone ilości plastycznych wyobrażeń mitów, a antropomorficzne przedstawienia bóstw dla samych Greków były miarą cywilizacji (Schnapp 1988). Jeśli w Rzymie „zamieszkiwała” liczba posągów równa połowie ludności, to zapewne w świecie greckim, który zaszczerpił przeciw ludom Italii antropomorfizm, było ich jeszcze więcej<sup>10</sup>. Bohater Cycerona w dialogu *O naturze bogów* ubolewa nad niemożnością uwolnienia się od wizerunków bogów znanych z dzieł malarzy i rzeźbiarzy – nawet we śnie Junona Sospita (Wybawicielka) jawiła się w kozłej skórze, z dzidą i małą tarczą oraz trzewikach z zadartymi nosami<sup>11</sup>. Można przypuścić, że także ci Grecy, którzy chcieliby paradoksalnie widzieć bezkształtnego boga podczas składania ofiary, nie mogli uniknąć konkretnego posągowego bóstwa. A przecież niektóre boskie przedstawienia wymagały większych zabiegów, jak choćby rytualnej kąpieli w rzece, do której były przez wiernych ceremonialnie odprowadzane. Z formalnego punktu widzenia przy boskim ołtarzu – a w religii greckiej najważniejszy był kult, nie duchowe nastawienie wiernych – nie istniała różnica między gminem a filozofami.

Oczywiście można by uwierzyć Arystotelesowi, że naiwny lud wierzył w to, że antropomorficzne posągi są identyczne z bóstwami i w związku z tym bóg powinien wyglądać po prostu jak człowiek. Na poziomie języka Grecy nie odróżniali statuy od boga – posąg był bóstwem, a nie jego reprezentacją (Osborne 2010). Nie budziłoby to żadnych zastrzeżeń, gdyby nie fakt, iż obok tej ogromnej liczby sakralnych monumentów dostępnych na co dzień helleńskim oczom, Grecy jednocześnie starali się wizerunki boskie czynić mało uchwytnymi. Bóstwo skryte w świątynnym mroku, uobecnione przez stary drewniany posąg niewielkich rozmiarów lub przeciwnie – ogromną, ponaddziesięciometrową klasyczną rzeźbę błyszczącą od

<sup>9</sup> Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* 1, 3, 3; *Obrona Sokratesa* 11–12; Platon, *Fedon* 118a.

<sup>10</sup> Pliniusz Starszy podaje, że na Rodos znajduje się trzy tysiące posągów, a nie mniej było ich według niego w Atenach, Olimpii i Delfach: Pliniusz Starszy, *Historia Naturalna* 34, 17.

<sup>11</sup> Cyceron, *O naturze bogów* 1, 82.

złota i oliwy, raczej ewokowało w umysłach wiernych wrażenie tajemnicy i boskiego majestatu, niżli pozwoliło się skupić na szczegółach boskiego wyglądu. Posąg mógł być też przybrany szatami czy wieńcami, jak choćby jeden z tych opisanych przez Pauzaniasa – zarzucony wieńcami i przez to zupełnie niewidoczny<sup>12</sup>. Fryz Partenonu przedstawiający bogów jest dziś lepiej dostępny oczom ludzkim niż w starożytności, bowiem wówczas detale nie były widoczne z dystansu. Powszechność kultów misteryjnych, które z definicji oznaczały tajemnicę i odbywały się w półmroku, a także dostępność ogromnej literatury teologicznej, w której snuto refleksje o naturze bóstw (Lengauer 1994: 44–77), wzmagały raczej dystans wobec bogów, niżli pozwalały traktować ich jak ludzi. Ponadto, jak już wspomniano, zgodnie z grecką koncepcją, to przede wszystkim bóstwo miało dobrze widzieć wiernych, nie – ludzie podglądać boga. Bóstwa greckie cieszyły się własnym towarzystwem. Być może rację ma J.P. Vernant, odwracając kierunek relacji z tradycyjnej: człowiek – bóstwo, do postaci: bóstwo – człowiek. Uczony uważał, że to ciało ludzkie postrzegano jako odbicie boskiego modelu, a nie – bóstwo przyoblekano w kształt człowieka (Vernant 1991: 159).

Ta swego rodzaju zmysłowa nieuchwytność bóstwa pozostawała również częścią helleńskiej koncepcji literackiej, tworząc taką samą niekonsekwencję jak w wypadku ikonografii – bóg był drobiazgowo opisany jako człowiek, a jednocześnie pozostawał nieosiągalny dla ludzkich zmysłów. Choć teksty literackie nie stanowiły dla Greków świętej księgi, to jednak w żaden sposób nie można oddzielić ich od wyobrażeń religijnych – opowiadały przecież o bogach. W *Iliadzie* Homera, uchodzącej za zestaw modeli antropomorficznych bóstw, wykorzystywanych w następnych epokach w ikonografii i literaturze, bogowie wcale nie ukazywali się ludziom w tych samych postaciach, które miały zgodnie z opisem poety. Zeus, choć był inicjatorem działań wojennych, nie pojawiał się na polu bitwy, a boginie – Atena i Hera – przybierały postacię męskich śmiertelników. Nawet w słynnej scenie epifanii z pierwszej księgi, gdy bogini Atena stanęła za Achillesem i pociągnęła go za włosy, wbrew pozorom, heros jej nie widział<sup>13</sup> (Pucci 1997: 69–72). Wojownicy rozumieli boskie plany za sprawą serca, to bowiem uchodziło za ośrodek myśli<sup>14</sup> (Dietrich 1983).

Poza tym obecność bóstwa odczuwano w postaci różnych wrażeń akustycznych i świetlnych. Paradoksalnie, choć bohaterowie Homera nie widzieli

---

<sup>12</sup> Pauzaniasz, *Wędrówka po Helladzie* 3, 26, 1.

<sup>13</sup> Homer, *Iliada* 1, 196–200.

<sup>14</sup> Np. Homer, *Iliada* 7, 44.

wcale Zeusa z piorunem, wystrojonej Hery, Ateny w zbroi i Apollona z luką – ani żywych, ani nawet w formie posągów, a sam Homer słyszał raczej, niż widział opisywany świat (Muzy śpiewały mu, a nie podsuwały obrazy), to jednak o poecie mówiono, że dał Grekom bogów, a więc określił ich wizerunki i specyfikację<sup>15</sup>. Pomimo tego, podobnie jak Homer, nikt w Grecji nie wierzył w to, że bogowie na jawie objawiają się z charakterystycznymi dla siebie atrybutami. Nie istniała również korelacja między tymi atrybutami a wotami składanymi bogom – nie ofiarowywano Atenie sowy ani egidy, a Zeusowi przedmiotów w kształcie pioruna (Rouse 1902: 383–384). Przykładów epifanii zachowało się w źródłach wiele i tylko niektóre da się zakwalifikować jako objawienie bóstwa w postaci znanej z posągów czy opisów literackich (Versnel 1987). Prawdziwe boskie oblicze było nieosiągalne dla ludzkiej percepcji, toteż Grecy widzieli najczęściej przerażające ogromne postacie niby z ludzkimi członkami, jednakże blask od nich bijący uniemożliwiał dostrzeżenie szczegółów. Z tego powodu bardzo często w życiu codziennym Grek nie wiedział, które bóstwo mu się objawiło czy pomogło, toteż posługiwał się formułą „bogowie” lub po prostu „bóg”.

Zatem nie istniała wcale aż taka duża przepaść między wyobrażeniami ludu, poety i filozofa, jak mogłoby się wydawać. Nawet prosty Grek nie identyfikował w prymitywny sposób statuy z bogiem, choć język podsuwał mu takie rozwiązanie. Świadczą o tym choćby pewne wyjątki: Atena Partenon, choć nadzwyczajnie spektakularna, nie odbierała w ogóle kultu, a w świecie greckim zdarzało się i odwrotnie – kult bez statuy (Burkert 1988: 29, 32).

Wraz z Homerem pojawił się drugi istotny problem związany z antropomorficznym obrazem bóstwa – jego poetyckie wyobrażenie. Rodzi się pytanie, czy imię bogini Ateny ewokowało w umyśle Greka, niezależnie od miejsca zamieszkania, obraz potężnej kobiety w hełmie na głowie, z egidą na piersiach, tarczą przy boku i włócznią w dłoni, w towarzystwie sowy (ptak ten odgrywał szczególną rolę w *polis* ateńskiej, zastępując czasem boginię w przedstawieniach ikonograficznych). Czy też przychodziła mu na myśl lokalna postać bogini z określonej świątyni. M. Detienne sprowadził wszystkie wyobrażenia na temat bogini Ateny do wspólnego mianownika, wskazując nie domenę jej władania, a sposób boskiego działania – inteligencję (*mētis*), która znajduje zastosowanie w technologii (Detienne 1971), jednak czy Grek odruchowo myślał w tak abstrakcyjny sposób?

---

<sup>15</sup> Herodot, *Dzieje* 2, 53.

Wydaje się raczej, że Hellenowie wszystkich epok, nawet ci najbardziej świątli, posługiwali się poetyckimi obrazami własnych bóstw, co nie przeszkadzało im jednocześnie prosić o pomoc konkretne bóstwo z określonym przydomkiem, nie zawsze identyczne z tym obrazem, i snuć finezyjnych spekulacji na temat natury boskiej jako takiej. Nawet Platon, który wyrzucił Homera ze swojego *Państwa*, „widział” pod nieboskłonem armię bogów przemierzających się rydwanami, uporządkowanych w jedenaście rzędów, a dowodzonych przez Zeusa jadącego skrzydlatym wozem na przodzie – jednego Zeusa, nie wszystkie jego niepoliczalne postaci kultowe<sup>16</sup>.

Platon wyobrażał też sobie, że w zamierzchłej przeszłości najwięksi bogowie dokonali podziału ziem poprzez losowanie, a zatem każdy bóg otrzymał jakieś określone terytorium do kontroli<sup>17</sup>. Taki boski porządek został przedstawiony już w dziełach Homera i Hezjoda, gdzie mowa jest o terytorialnym podziale kosmosu. Każde bóstwo otrzymało od najwyższego boga zakres działania, domenę (*time*) w drodze przydziału, wyboru lub też losowania. Choć w *Iliadzie* wszystkie bóstwa brały udział w naradzie wojennej Zeusa, Afrodyta po nieudanej interwencji na polu bitwy została wezwana przed oblicze ojca bogów i otrzymała pouczenie, by nie mieszała się w sprawy wojny, które przynależą Atenie i Aresowi<sup>18</sup>. Eurypides w *Hippolytosie uwieczonym* wskazał, że zgodnie z boskim prawem żaden bóg nie działa wbrew woli innego, rozdzielając wyraźnie funkcje Artemidy i Afrodyty<sup>19</sup>. Lukian odzwierciedlił tradycyjne wyobrażenia greckie, twierdząc, że Atena, która przewodniczy ludziom w rzemiośle wojennym, nie klóciła się z Artemidą o łowy, tak jak Hera nie wiodła sporu z Afrodytą o śluby<sup>20</sup>. W dziełach Plutarcha również pojawiają się bóstwa patronujące określonym domenom. Jeden z bohaterów dialogu mówi, że każdy z bogów ma inny zakres działania i władza odrębną dziedziną: jedno bóstwo zajmuje się wojną, inne wieszczaniem, jeszcze inne kontroluje bogactwo. Enyaliosowi (postać Aresa) odpowiedzialnemu za sprawy militarne wyznaczono konkretne zadania: pęd do walki i wojny, wszelką wrogość, opiekę nad ludźmi zabijającymi i zabijanymi, kontrolę oręża, pocisków i łupów. Afrodyta została odesłana do komnat ślubnych, z zakazem zajmowania się sprawami oręża<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Platon, *Fajdros* 246d–247a.

<sup>17</sup> Platon, *Kritiasz* 109 B–E, 113b–c; por. np. Homer, *Iliada* 15, 189–193; Hezjod, *Teogonia* 412, 885, 904; *Hymny Homeryckie* 2, 328, 356–366, 461.

<sup>18</sup> Homer, *Iliada* 5, 428–430.

<sup>19</sup> Eurypides, *Hippolytos uwieczony* 1327–1330.

<sup>20</sup> Lukian, *Charidemos* 10.

<sup>21</sup> Plutarch, *O pogodzie ducha* 12; Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej* 14.

Podział ten w żadnym razie w pojęciu Greka nie przeczył wyobrażeniom o uczestnictwie wszystkich bóstw w wojnie z Gigantami czy Tytanami oraz temu, że każde bóstwo mogło pomóc w wojnie toczonej przez ludzi na ziemi. Zdaje się, że Hellenowie, jak Platon, wyobrażali sobie świat boski jako jedną armię, w której każde bóstwo ma wyznaczone zadania<sup>22</sup>.

Wydaje się więc, że rzesze wykształconych Hellenów widziały bogów w postaciach ludzkich, choć w ich istnienie w takim kształcie nie wierzyły. Homer zdominował bowiem grecką edukację tak, jak Szekspir – angielską (Marrou 1969: 39). Paradoks polega na tym, że poetyckie wyobrażenia poszczególnych bogów musiały być bardziej znane elicie greckich społeczności niż gminowi, ponieważ to elita uczyła się dzieł Homera. Najpewniej też niewielu Grekom było dane zwiedzić sanktuaria panhelleńskie i zobaczyć np. brodatego Zeusa Olimpijskiego z Nike i orłem. Lud zatem znalazł przede wszystkim lokalny panteon. Ateńczyk z gminu nie widział potrzeby poznawania dla przyjemności państwowych bóstw innych *poleis*, bo nie uczestniczył w ich świątkach (Mikalson 2010: 47). Żyjący w II wieku Artemidor – autor słynnego sennika – poświęcił dużo miejsca sennym wyobrażeniom bogów w ich jak najbardziej syntetycznych postaciach, a zatem po prostu: Zeusowi, Atenie, Afrodycie. Poczynił przy tym uwagę, że nie ma znaczenia, czy śni się bóg w żywej postaci, czy też boski posąg. Czy żywa postać boga to ta zaczerpnięta z Homera, a posąg to określona postać kultowa? Czy Zeus i Hera przybierali podobne postacie w snach wszystkich Hellenów?

Jak słusznie stwierdził E.R. Dodds, w tym, co nazywamy religią grecką, znajdujemy ogrom teologicznych spekulacji, ale prawie nic z tej spuścizny nie dotyczy osobistych doświadczeń religijnych Hellena. Z tego powodu możemy jedynie badać helleńskie wyobrażenia o bogach, sprowadzając je do wymiaru zbiorowego doświadczenia, a więc traktując jako fenomen socjologiczny (Dodds 1985: 141).

#### Bibliografia:

/// Burkert, Walter. 1988. *The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece*. W: M.V. Fox (red.). *Temple in Society*, Winona Lake: s. 27–48.

/// Dietrich, Bernard. C. 1983. *Divine Epiphanies in Homer*. „Numen”, nr 30: s. 53–79.

---

<sup>22</sup> Por. Arystoteles, *O śnieniu* 399b.

- /// Dignas, Beate. 2010. *A Day in the Life of a Greek Sanctuaries*. W: D. Ogden (red.). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, s. 163–177.
- /// Dodds, Eric R., *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford: Oxford University Press (rozdział: *The Religion of the Ordinary Man in Classical Greece*).
- /// Elsner, Jaś. 2007. *Roman Eyes: Visuality & Subjectivity in Art & Text* (rozdział: *Image and Ritual. Pausanias and the Sacred Culture of Greek Art*). Princeton: Princeton University Press.
- /// Lengauer, Włodzimierz. 1994. *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa: PWN.
- /// Lengauer, Włodzimierz. 2003. *Człowiek i bogowie. Kontakty z bóstwem w wierzeniach greckich*, Poznań: VIS.
- /// Lengauer W., Majewski P., Trzcionkowski L. (red.). 1969. *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: WUW.
- /// Marrou, Henri-Irénée. 1969. *Historia wychowania w starożytności*, Przel. S. Łoś. Warszawa: PIW.
- /// Meijer, P.A., 1981. *Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas*. W: H.S. Versnel (red.). *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden: Brill, s. 216–261.
- /// Mikalson, Jon D. 2010, *Ancient Greek Religion*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- /// Osborne, Robin. 2010. *Relics and Remains in an Ancient Greek World Full of Anthropomorphic Gods*, W: A. Walsham (red.). *Relics and Remains*, Oxford, Oxford University Press: s. 56–72.
- /// Parker, Robert. 2005. *Polytheism and Society at Athens*, Oxford: Oxford University Press.
- /// Pucci, Pierro. 1997. *The Song of the Sirens: Essays on Homer*. Lanham.
- /// Rouse, William Henry Denham. 1902. *Greek Votive Offerings, An Essay in the History of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- /// Schnapp, Alain. 1988. *Why Did the Greek Need Images?*, W: J. Christiansen, T. Melander (red.). *Ancient Greek and Related Pottery, 3<sup>rd</sup> Symposium*, Copenhagen: s. 568–574.
- /// Sissa, Giulia i Marcel Detienne. 2000. *The Daily Life of the Greek Gods.*, Stanford: Stanford University Press.

/// Vernant, Jean-Pierre. 1988. *Myth and Society in Ancient Greece*, New York: Zone Books.

/// Vernant, Jean-Pierre. 1991. *Mortals and Immortals*. Collected Essays. F.I. Zeitlin (red.). Princeton: Princeton University Press (rozdział: *From the "Presentification" of the Invisible to the Imitation of Appearance*).

/// Versnel, H.S. *What Did Ancient Men See When He Saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany*. W: D. van der Plas (red.). *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*. Leiden: s. 42–55.

/// Zieliński, Tadeusz. 1991. *Religia starożytnej Grecji. Religia hellenizmu*, Wrocław: Ossolineum.

### /// **Abstrakt**

W artykule poddane zostały analizie helleńskie koncepcje dotyczące antropomorfizacji bóstw i nasze współczesne poglądy – zarówno te popularne, jak i naukowe – na temat greckiej wiary w możliwość przybierania przez bogów postaci ludzkich. W tekście podjęto próby odpowiedzi na następujące pytania: Czy Hellenowie konsekwentnie wierzyli w bóstwa w ludzkiej formie? Czy uproszczone wizerunki bóstw greckich z atrybutami, które znamy z opracowań mitologii, są dziełem wyłącznie późniejszych epok, czy też to sami Grecy przyczynili się do powstania uproszczeń? Okazuje się, że choć bóstwa greckie przedstawiano w ludzkich postaciach i antropomorficzne bóstwo pod postacią statuy było trwałym elementem kultu, to jednak paradoksalnie wierzone, że boski kształt pozostaje dla człowieka nieuchwytny. Znane dziś powszechnie postaci greckich bóstw, sprowadzone do określonych wizerunków ze specyficznymi atrybutami i wyznaczonym patronatem nad poszczególnymi dziedzinami życia, nie są wcale dziełem późniejszych epok, gdyż wprowadzili je już starożytni greccy twórcy, począwszy od samego Homera.

Słowa kluczowe:

Starożytna Grecja, mitologia, antropomorfizm, epifania, patronat, bóstwo, wiara



### **/// Abstract**

The article analyses the Hellenic conceptions related to anthropomorphisation of deities, as well as our modern views – both popular and scientific – related to Greek belief in the possibility that gods could exist in human form. The author tries to answer the following questions: Did the Hellenes consistently believe in deities as being in human form? Are the simplified images of Greek deities, with attributes known from studies of mythology, the result of the subsequent epochs only? Or maybe the Greeks contributed to creation of such simplifications. It appears that although Greek deities were presented in human form and anthropomorphic gods in the form of a statue were a permanent element of the cult, it was paradoxically believed that a divine shape was elusive for a human being. The presently well known Greek deities, with their own characteristic appearances, specific attributes and patronages over given areas of life, are not the invention of the subsequent periods in Greek history. They were introduced by ancient Greek authors, with Homer himself at the head.

Keywords:

Ancient Greece, Mythology, Anthropomorphism, Epiphany, Patronage, Deity, Faith

# [RE]KONSTRUKCJA TRADYCJI SOKRATEJSKIEJ A POSZUKIWANIE ZDROWEGO ROZSĄDKU W NAUKACH POLITYCZNYCH

Paweł Armada

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”  
w Krakowie

W politologii zauważamy dziś wzmożone próby wykorzystania dorobku filozoficznego starożytnych Greków. Intelktualny powab zyskują nie tylko wypowiedzi oddające ponadczasowy majestat *polis* czy sensotwórczą powagę uczestnictwa w życiu politycznym, lecz także wywody, które wskazują napięcie między życiem filozoficznym, *vita contemplativa*, a perspektywą obywatela. Choć tendencja powrotu do narracji filozoficzno-politycznej powołującej się na uczniów Sokratesa jest obecna przede wszystkim w dyskursie anglosaskim, to w zasadzie nie wywodzi się z dokonania Anglosasów. Pierwsza próba ożywienia refleksji Platońskiej przez twórców nowego humanizmu z Paulem Elmerem More'em (publikującym kolejne tomy *The Greek Tradition* w latach 20.) na czele, jakkolwiek głęboko przemyślana, była zadziwiająco nietrwała (Lambert 1999: 47–54, Ryn 1996: 117–127). Opisana niżej druga próba, podjęta przez Leo Straussa, okazała się bardziej udana, tworząc silnie oddziałujący prąd myślowy (zob. Cropsey red. 1964, Meier 2006: 5).

Obraz odnowicieli klasycznego racjonalizmu rzucających wyzwanie nowoczesności został wybrany i przyjęty przez strausistów jako swoisty emblemat ich podejścia badawczego. Uznanie intelektualnej przewagi klasyków (takich jak Platon, Arystoteles, ale również Ksenofont), którym przypisano zagubione od paru stuleci umiejętności operowania „retoryką Sokratejską”, kryjącą ezoteryczny przekaz filozofii, stało się kamieniem obrazu dla XX-wiecznych politologów. Trudno jednak nie dopatrzeć się

w tym „obrazoburczym” podejściu źródła ekscytacji dla młodych badaczy i nauczycieli akademickich.

/// 1.

Rozwój szkoły Straussa wiąże się z reakcją na powojenny kształt politologii i – szerzej – pozytywistyczny „klimat”, jaki zapanował w naukach społecznych. Chodzi tu o „rewolucję behawiorystyczną” połowy minionego stulecia, która uczyniła Amerykę *bastionem moderności* (Korab-Karpowicz 2010: 353). Wystąpienie behawiorystów stanowi wyraźnie widoczne stadium odrzucenia „wartościowania” w imię „prawdziwej”, bezstronnej naukowości czy też „obiektywizacji wyniku badawczego” (Antoszewski 1999: 74, 82).

Jak wywodził Nasser Behnegar (2003: 11), powojenna „nowa politologia łączyła w pewien sposób wątpliwości Webera odnośnie do władzy rozumu przy rozwiązywaniu konfliktów wartości z nadzieją Comte’a, iż empiryczne nauki rozwiążą fundamentalne problemy społeczeństwa”. Przesiąknięci popularnymi wówczas „odkryciami” na temat natury człowieka „nowi politolodzy stanęli [...] w obliczu nieuniknionego napięcia pomiędzy demokracją a nauką, które zostało nieco zakryte przez oświecenie. Kiedy już jednak nowa politologia dojrzała, demokratyzm pierwotnie współlistniejący z wątpliwościami na temat demokracji zdołał znieść owe wątpliwości. Podczas gdy pierwszą generację nowych politologów stanowili inżynierowie społeczni zajęci naprawianiem wad demokracji, behawiorysty byli teoretykami, którzy zdawali się nie widzieć żadnych braków w demokracji”. Podejście tych drugich można opisać, wskazując na właściwe im „pragnienie, aby stworzyć pokojowe i wolne społeczeństwo poprzez odwrócenie uwagi od wielkich zagadnień moralnych, religijnych i politycznych, które podzieliły rodzaj ludzki” (Behnegar 2003: 13, 16, 20).

Ambicje behawiorystów, z czasem ulegające w pewien sposób wewnętrznemu stępieniu, zderzyły się w latach 60. z konfrontacyjnie zarysowanym stanowiskiem, wyrażanym przede wszystkim przez „sympatyzujących z lewicą, humanistycznych krytyków obiektywizmu naukowego”, którzy „przeprowadzili protest przeciwko behawiorystycznym naukom politycznym”, „protest” torujący „drogę dla bardziej powszechnego ożywienia normatywnej teorii politycznej” (Behnegar 2003: 28).

Ta podwójna „przemiana paradygmatu” nauk społecznych stanowi tło dla naszej „(re)konstrukcji”. Odnotujmy głos jednego z zasłużonych odnowicieli dyskursu klasycznej filozofii politycznej, Harveya Mansfielda (1991: 1–5), który łączy pierwszą „rewolucję” w amerykańskiej politologii

z wydaniem w 1956 roku *A Preface to Democratic Theory* Roberta Dahla, a drugą – z publikacją *The End of Liberalism* Theodore’a Lowiego w 1969 roku. „Każda z tych rewolucji stanowiła projekt obalenia panującej metody badawczej, którą uważano za sztywną i nieprecyzyjną. Każda chciała zastąpić to, co widziano jako formalizm, własnym nowym realizmem”. Zatem: w pierwszym wypadku „behawioryści sprzeciwiali się skoncentrowaniu uwagi na instytucjach, jak to czynili ich poprzednicy. Badanie instytucji oznacza przyjęcie możliwości, że zbiorowości formalne mogą determinować działanie polityków; takie badanie wymaga tego, by wierzyć, iż cel danej instytucji – np. ustawodawstwa w Kongresie – mógłby stanowić faktyczny motyw tych, którzy działają w tej instytucji. Jest czymś bardziej realistycznym i precyzyjnym – powiadali behawioryści – odłożyć to założenie, a w istocie każde założenie co do motywu, i skierować uwagę na faktyczne zachowanie, które rozumieli jako różne od wszelkich zajęć polityków oraz ich akademickich rzeczników”. Drugi przypadek możemy rozpatrywać, przynajmniej do pewnego stopnia, *per analogiam*, gdyż „z kolei postbehawioryści oskarżyli behawiorystów o scjentystyczny formalizm”. W oczach przedstawicieli nowej generacji ich poprzednicy pozostawali ślepi na rzeczywistą rolę wartości, o których potrafili mówić tylko jako o „interesach”. „Według postbehawiorystów naukowy obiektywizm jest niemożliwy; to, co uchodzi za obiektywizm, to w rzeczywistości naukowe nastawienie, będące odbiciem wartości, na dodatek wątpliwej”.

Oba wystąpienia wpisują się w nurt, który my zapewne nazwalibyśmy politologicznym *mainstreamem*. „Behawioryści – to bardzo ważny moment diagnozy Mansfielda (1991: 1–5) – wprowadzili naukowy żargon do profesji (badań politologicznych), a przez to, niedługo potem, do świata politycznego. Zamiast rozjaśnić język polityki, ten potężny wpływ rozdmuchał pretensje zewnętrznych komentatorów, jednocześnie degradując dzieło praktyków”. W ten sposób nadano nowy, „naukowy” sens np. słowu „elita” (zob. Tansey 1997: 27–30), abstrahując od rozumienia zachowań polityków w świetle ich zobowiązań; „postbehawioryści zaś, słusznie odrzucając obskurantyzm swoich oponentów, zapelnili atmosferę szumem wokół wartości oraz pretensjonalnym gadaniem o jaźni” (Mansfield 1991: 1–5).

Jeśli chodzi o zakorzenionych w tradycji akademickiej instytucjonalistów, po prostu nie mieli oni adekwatnej odpowiedzi na „rewolucje”. Zepchnięci do defensywy, przejmowali pojęcia w rodzaju „procesu decyzyjnego”, zacieśniające utrwalony obraz opisywanych przez nich instytucji. Zarazem – „choć większość z instytucji, do których instytucjonałiści byli przywiązani, była instytucjami konstytucyjnymi, to nie postrzegali ich oni jako natchnionych

przez Konstytucję”. Wyrażenie normatywnych podstaw ustroju zdawało się bowiem od dawna odległym punktem wyjścia do opisu żyjącej własnym życiem rzeczywistości. „Nie postrzegali oni okresu tworzenia Konstytucji jako ustanowienia czy założenia instytucji, które znali tak dobrze; w istocie, idea [założenia] nie była im bliska”.

Słabość dawnej politologii stanowiła grunt wystąpienia behawiorystów i następnie „rewolucji postbehawiorystycznej, która przywracała prawo konstytucyjne z zapalem – ale też z otwartym brakiem szacunku dla Konstytucji” (Mansfield 1991: 1–5). Począwszy od końca lat 60., część dawnych behawiorystów faktycznie przeniosła się do obozu „zrewoltowanych studentów”, przechodząc niejako od konsekwentnego porzucenia wymiaru rozważań normatywnych do poparcia idei generowanych w łonie ówczesnej lewicy. Na końcu znajdujemy zatem ekscesy akademickiej kontrkultury i destrukcyjne jej wtargnięcie w szeroką sferę debaty publicznej. Dla wielu politologów i nauczycieli politologii – świetnym przykładem jest Allan Bloom (1997: 373–400) – to bolesne doświadczenie stanowiło szczególnie impuls do poszukiwań normatywnych, krzewienia obywatelskości i całościowego zwrotu w kierunku dziedzictwa klasyków filozofii politycznej.

## /// 2.

Przypomnijmy dwie krytyki pozytywistycznego modelu nauk politycznych (społecznych). Choć obie zmierzają do odrodzenia „zdroworozsądkowej” refleksji normatywnej, to ich stosunek do rekonstruowania tradycji klasycznej jest całkiem odmienny. Nie każde bowiem uzasadnione filozoficznie odwołanie do „zdrowego rozsądku” przeciwko roszczeniom pozytywizmu zmierza ku poznaniu Greków.

Reprezentant pierwszego nurtu, Isaiah Berlin, z właściwą sobie mocą wypowiedzi piętnuje przede wszystkim metanaukowe „przeświadczenie o istnieniu jednego wielkiego uniwersalnego wzorca i jednej metody pozwalającej go zrozumieć, znajomość której uchroniłaby polityków od wielu błędów, a ludzkość – od wielu strasznych nieszczęść”. Naprzeciw tego rodzaju oświeceniowych pretensji intelektualnych stawia on refleksję osnutą wokół pojęcia „osądu politycznego”, czyli umiejętności skutecznego poruszania się w rzeczywistości politycznej (decydowania, reagowania) bądź, innymi słowy, udanego (może wręcz efektownego) uczestnictwa w życiu politycznym.

W punkcie wyjścia pytanie Berlina brzmi: czym w ogóle jest wiedza o polityce? „Czy jest wiedzą naukową? Czy istnieją realne prawa, które można by odkryć; reguły, których można się nauczyć? Czy politycy są

w stanie przyswoić sobie coś, co określa się mianem nauki o polityce – nauki o powiązaniach między ludźmi oraz między ludźmi a ich otoczeniem – która byłaby, podobnie jak inne nauki, systemem weryfikowanych hipotez podległych prawom, które na gruncie dalszych eksperymentów i obserwacji pozwoliłyby odkryć nowe fakty i zaobserwować nowe hipotezy?”. (Berlin 2002: 72, 69–70). Odpowiedź Berlina jest w zasadzie negatywna. Jasne jest, że odrzuca dwa identyfikowane przez siebie wzory takiej nauki: wedle pierwszego, wynikającego z poglądów deterministycznych, ustalenia politologa służyłyby politykowi w podobnym sensie, w jakim inżynierowi służy podręcznik mechaniki, czyli byłyby konstytutywne dla jego umiejętności; wedle drugiego, politolog byłby kimś w rodzaju autorytetu z dziedziny anatomii, a polityk – lekarzem czerpiącym z dobrodziejstw tego autorytetu, które musi jednak uzupełnić własnym doświadczeniem i oczywiście indywidualnymi predyspozycjami. W obu wypadkach orientujemy się na uniwersalny wzorzec.

Oczywiście, wielcy mężowie stanu z przeszłości nie opierali swych działań na tak czy inaczej przyswojonym porządku wiedzy naukowej. Washington czy Bismarck obywali się bez politologii. Jednak z punktu widzenia entuzjastów nowej, pozytywistycznej nauki o polityce postęp miał umożliwić zmianę „wątpliwego źródła natchnienia” praktyków w twardy teoretyczny grunt ich działania. W tej perspektywie „osąd polityczny nigdy nie miał już być kwestią instynktu, smykalki, nagłego olśnienia albo przeblysku nie podlegającego analizie geniuszu; jego źródło miała odtąd stanowić niepowątpiewalna wiedza” (Berlin 2002: 72).

Według Berlina, optymizm co do możliwości powtórzenia sukcesu przyrodzonoznawstwa w dziedzinie badań nad społeczeństwem został poddany szybkiej i bolesnej próbie przez „wielkie, niszczycielskie wstrząsy polityczne naszych czasów”, czyli skutki przejścia prądów totalitarnych, zrodzonych poniekąd w czeluści antypluralistycznego myślenia dawnych metafizyków i bliższych nam scjentyistów. Obecna (powojenna) sytuacja – sądzi Berlin – domaga się sformułowania na nowo problemu dystansu między teorią a praktyką. Trudno oczywiście nie zgodzić się z myślą – odpowiadającą przecież ustaleniom klasyków – iż *w* „sferze działalności politycznej prawa są tylko bardzo nieprecyzyjne i nieliczne: podstawą jest umiejętność; że zasługa mężów stanu polega na uchwyceniu niepowtarzalnej kombinacji cech charakterystycznych, tworzących tę konkretną sytuację – tę i żadną inną”. Polityk działa zawsze, lepiej lub gorzej, „tu i teraz”; nie oczekujemy po decydentach wypowiedzania tego, co ogólne i wieczne, lecz umiejętnego działania we własnej (wspólnej) sprawie. Potrzeba im natomiast

pewnej zdolności, która dla humanisty Berlina okazuje się „czymś pokrewnym talentowi pewnych pisarzy, takich jak Tolstoj czy Proust, których talent ów obdarzał zmysłem umożliwiającym bezpośredni kontakt z tkanką życia (...) jak mamy nazwać taką zdolność? Mądrością praktyczną, czy też rozumem praktycznym, wycuciem tego, co zafunkcjonuje, a co nie. Jest to więc przede wszystkim – tak puentuje ten wywód – zdolność do syntezy raczej niż do analizy; „znajomość” w takim sensie, w jakim trenerzy znają swoje zwierzęta, rodzice znają własne dzieci, a dyrygenci swoje orkiestry – w przeciwieństwie do słowa „znajomość” w odniesieniu do chemików znających zawartość probówki lub matematyków znających reguły, które rządzą ich symbolami”. Można być naukowcem osiagającym znakomite wyniki bądź głęboko współczującym intelektualistą i jednocześnie „politycznym głupcem”. Ale konsekwencja tego rozumowania sięga dalej: im bardziej mamy do czynienia z umysłowością analityczną, tym bardziej oddalamy się od cech umysłowości syntetycznej; im większy geniusz teoretyczny (jak Newton czy Einstein), tym dalej mu do rozumienia politycznej praktyki. Obiektywna analiza naukowa znajduje swoje chwalebne zastosowanie w dziedzinie badań nad przyrodą (Berlin wyraźnie odcina się od braku szacunku czy zaufania do nauk przyrodniczych), ale zwyczajnie nie sięga wszędzie i właśnie w życiu politycznym okazuje się pewnego rodzaju szkodliwą uzurpacją. O tym w każdym razie informuje nas obecny stan wiedzy. Puenta autora *Czterech esejów o wolności* wydaje się w tym kontekście bardzo znacząca: „dopóki nie ma w zasięgu wzroku żadnej nauki o polityce, próby zastąpienia osądu jednostki przez fałszywą naukę nie tylko będą prowadzić do porażek, a nieraz i większych nieszczęść, lecz również będą kompromitować prawdziwe nauki i stawiać pod znakiem zapytania wiarę w ludzki rozum” (Berlin 2002: 75, 76–77, 83–84). Przedstawiony punkt widzenia należy zatem ujmować relatywnie. Autentyczna troska o kierunek, w jakim zmierza życie polityczne z jednej, a życie intelektualne z drugiej strony, nie może być wszakże posadowiona na gruncie poznania (dobra) natury ludzkiej (czy jakkolwiek ujęlibyśmy zobiektywizowany, racjonalny dyskurs służący normatywnemu wyrażeniu celów, możliwości i ograniczeń człowieka „w wymiarze ogólnym”), bo okazuje się ono w praktyce jedynie zarzewiem wstrząsów i kompromitacji. Czy docieramy do czegoś więcej niż prywatna, poniekąd dosyć elitarna preferencja estetyczna na rzecz Churchilla raczej niżli, powiedzmy, Łukaszenki; uzdolnionego dżentelmena niżli przypadkowego rządcy?

Choć obdarzany zasługami w dziele odrodzenia normatywnej teorii polityki (zob. Marsch i Stoker 2006), Berlin zasadniczo nie podejmuje

kontakty z klasyczną filozofią polityczną i z pewnością nie zachęca do intensywnych wysiłków, jakie musieliby podjąć politologowie, by odnaleźć się w gąszczu odniesień do dzieł starożytnych klasyków. Taka zachęta, dokładnie przemyślana i być może nieco zwodnicza, pochodzi natomiast od piszącego mniej więcej w tym samym czasie Leo Straussa, który krytykuje jednocześnie pozytywizm współczesnych politologów czy socjologów i relatywistyczny humanizm. I to właśnie Strauss staje się dla nas głównym patronem i niejako prawodawcą wysiłków (re)konstrukcji tradycji Greków.

W interesującym nas tutaj eseju Straussa, zatytułowanym *Nauka społeczna i humanizm*, pojęcie „osądu politycznego” – który to „osąd”, traktowany „po Berlinowemu”, przyjmuje wartościową postać u nielicznych szczęśliwie urodzonych demiurgów rzeczywistości politycznej – zdaje się występować w bardziej demokratycznym brzmieniu jako „sztuka obywatelska”. Pozytywistyczne zagrożenie można tutaj wyrazić w trzech punktach. Po pierwsze, mamy do czynienia z postępującym procesem specjalizacji dyscyplin akademickich, któremu jednocześnie towarzyszy – budzący słuszny sprzeciw – wzrost roszczeń do „całościowości” i „fundamentalności” danej „nauki”. Zdaniem Straussa, „można powiedzieć, że specjalizacja jest w ostatecznym rozrachunku ugruntowana w założeniu, że aby pojąć całość, należy rozłożyć ją na elementy, przeanalizować każdy element z osobna, a następnie zrekonstruować (złożyć) całość ponownie. Rekonstrukcja zakłada, że całość można pojąć przed podjęciem samej analizy”. Tymczasem „nienaruszalna zasada specjalizacji oznacza, że rekonstrukcja nie może nawet być podjęta. Powód niemożności rekonstrukcji można wypowiedzieć w taki sposób: całość jako obiekt pierwotnej wiedzy jest przedmiotem zdrowego rozsądku, ale zasadą ducha naukowego, czy przynajmniej ducha, który dochodzi do głosu w nauce, jest nieufność do zdrowego rozsądku czy też całkowite jego odrzucenie”. Innymi słowy, im bardziej utrwała się pozytywistyczny wariant samoświadomości badaczy zamykających się w jednej z wielu wyspecjalizowanych dziedzin nauk społecznych czy politycznych, postrzegających skądinąd coraz węższy fragment rzeczywistości empirycznej i biorących miarę z własnych ograniczonych ustaleń, tym bardziej dana dziedzina oddala się od tego, co uznaje się zwykle za wiedzę przednaukową, niedojrzałą, niepoddającą się wymaganej obiektywizacji.

Zdrowy rozsądek dąży do wypowiedzenia istoty czy charakteru całości zjawisk, jakie napotyka. Naukowiec nie traktuje tego poważnie. Tworzy natomiast własny język, który w istocie „abstrahuje od podstawowych



elementów rzeczywistości społecznej”. Powstają sztuczne słowa i sformułowania bądź neologizmy znaczeniowe niezrozumiałe dla obywatela i niepowiązane z jego codziennym doświadczeniem. Byłoby to jedynie kłopotliwym obciążeniem dla specjalistów i ich słuchaczy, gdybyśmy stwierdzali na tej podstawie jedynie problem translatorski. Trudność sytuuje się wszak głębiej, albowiem język używany przez politologa czy socjologa opiera się na „układzie odniesień”, który jest całkowicie różny od „układu odniesień” obywatela. Otóż „specjalista od nauk społecznych zajmuje się regularnymi zachowaniami, obywatel interesuje się dobrym rządem. Dla obywatela ważne są wartości, w które wierzy i które kultywuje, czyli wartości, które są doświadczane jako pozytywne cechy realnych bytów: ludzi, działań i myśli, instytucji, norm” (Strauss 1998: 182, 183). Pozytywistyczne oddzielenie faktów od wartości oznacza więc utratę zdroworozsądkowej perspektywy osądu tego, co stanowi istotną treść życia politycznego bądź życia partykularnej społeczności. Mówiąc obrazowo: dla „prostego” człowieka, który zagłosował na swego przedstawiciela i stwierdza potem, że ten przedstawiciel go zawiódł, zobiektywizowany opis „rol” owego delikwenta nie będzie przedstawiał większej wartości; interesuje go dobro – na ile je pojmuje i z nim się utożsamia – a nie „naukowość”.

Czy politolog bądź socjolog powinni zejść na ziemię praktyków i po prostu dawać świadectwo rozterek, uniesień i rozczarowań przeżywanych przez ludzi spoza akademii? Musimy uważnie zastanowić się nad odpowiedzią Straussa: „aby przeciwstawić się niebezpieczeństwu nieodłącznym od specjalizacji, jeśli można to zrobić w obrębie nauk społecznych, należy podjąć świadomy powrót do myślenia zdroworozsądkowego. Oznacza to powrót do perspektywy obywatela i zarazem integrację nauki w ramach społecznej „całości”, wypowiedzianej na poziomie *common sense*” i stanowiącej wymiar celów; „prawdziwym kontekstem nauki o społeczeństwie nie jest ogólne pojęcie nauki czy metody naukowej, ale sztuka obywatelska”.

Czy należy zatem pojmować naukę o społeczeństwie jako pewną formę służby praktykom życia politycznego? Czy samodzielnym powołaniem tej nauki jest nic innego jak tylko ułatwianie nawigacji w życiu politycznym? Strauss (1998: 183) najwyraźniej bierze to pod uwagę; natychmiast wspomina o „szlachetnej tradycji”, z której politologia się wywodzi i z której może nadal czerpać, by „uszlachetnić sztukę obywatelską: musi ona spojrzeć dalej niż sztuka obywatelska, patrząc jednak w tym samym kierunku. Jej punkty odniesienia muszą być, przynajmniej wyjściowo, takie jak dla obywatela czy męża stanu: musi więc przemawiać czy też nauczyć

się przemawiać tym samym językiem, co obywatel i mąż stanu”. „Szlachetna tradycja” wiąże się w oczywisty sposób z Sokratejską nauką o dobru.

Z taką perspektywą łączy się „humanistyczne podejście do fenomenów społecznych”; jest to wszakże humanizm różny od nastawienia, jakie wcześniej wyczytaliśmy w tekście Berlina; humanizm postulujący ukoronowanie etyki i jednocześnie nieodrzucający politycznego, czyli partykularnego punktu wyjścia refleksji nad dobrem czy człowieczeństwem. „Przez refleksję nad tym, co oznacza bycie człowiekiem – pisze Strauss – można wyostrzyć swoją świadomość tego, co wspólne wszystkim ludziom, nawet jeśli mają to w różnym stopniu, oraz celów, ku którym wszyscy są skierowani przez sam fakt bycia ludźmi. Można przekroczyć horyzont zwykłego obywatela – czy każdy rodzaj partykularyzmu – i stać się obywatelem świata” (Strauss 1998: 185). To „obywatelstwo świata” nie oznacza poczucia przynależności do jakiegoś uniwersalnego tworu politycznego czy też, powiedzmy, intelektualnego wsparcia dla globalizacji. Jest to niejako udział w myśleniu, które wykracza poza konkretne i częściowe „tu i teraz” (Strauss 1989: 8).

Z naszych dotychczasowych rozważań wylania się obraz podwójnej (re)konstrukcji: po pierwsze, chodzi o odtworzenie perspektywy „zdroworozsądkowej”; po drugie, o odnowę „tradycji”, która nie obywa się bez tak rozumianej perspektywy, a jednocześnie dąży do jej przekroczenia. Z punktu widzenia uczonego, by poznać prawdziwe światło, trzeba najpierw przeżyć doświadczenie jaskini. Z uczniami Sokratesa spotyka się zaś ten, kto decyduje się zadać pytanie o dobro. Bez wzięcia pod uwagę choćby hipotetycznej możliwości ustalenia w sposób racjonalny pojedynczego, zewnętrznego kryterium osądu działań i decyzji politycznych nie oplaca nam się sięgać po Greków. Jest to nasz „warunek brzegowy”, który nie wypełnia się w samym akcie odrzucenia pozytywizmu czy też uniwersalnonowożytnych roszczeń do naukowości.

### /// 3.

Oczywiście nie byłoby prawdziwe twierdzenie, jakoby wszelki znaczący wysiłek przypomnienia czy nawet przywrócenia starożytnej nauki o polityce w ciągu ostatnich kilku dekad mógł być przypisany jedynie Straussowi, jego uczniom, zwawcom i fascynatom.

Wielu współczesnych autorów, których nie sposób określić mianem „straussistów” (amerykańskich uczniów Straussa), niekoniecznie nawet mocno zainspirowanych tym nurtem, wyraża podobne sugestie na temat owocnej lektury dzieł klasyków. Przykładem może być tu choćby Mark

Lilla, skądinąd krytyk strauszizmu (zob. Lilla 2007), który jasno zauważa, że „Sokrates kreśli w *Państwie* oburzający wizerunek królów-filozofów, ażeby obudzić swoich rozmówców z samozadowolenia w myśleniu o relacjach między intelektualistami a tyranami” (Lilla 2006: 173). Nie chodzi więc o wielki projekt metafizyczno-polityczny, ale o sposób oddziaływania na pewien typ obywateli, o słowne poskromienie niecierpliwych „Glaukonów”. Z kolei John R. Wallach w swojej ważnej książce na temat współczesnego zastosowania „sztuki” Platońskiej w naukach politycznych rozwija koncepcję czytania Platona pod kątem „złożonego, zróżnicowanego rozumienia relacji dyskursu krytycznego do rozmaitych aspektów życia politycznego” i na tej podstawie wprowadza postać filozofa, który nie jest „dogmatykiem opowiadającym się za nową metafizyką rozumu czy systematyczną postacią dyskursu jako samowystarczalnej prawdy, ale raczej krytycznym interpretatorem wielowymiarowego świata słów i czynów. W tej perspektywie Platon nie jest platonikiem” (Wallach 2001: 10); nie jest „platonikiem”, czyli jest, by tak rzec, świeży, niekoturnowy, zdalny do użycia w naszych warunkach, do rozświetlenia od wewnątrz czeluści liberalno-demokratycznego oceanu *doksa*.

Nieco dalej od obszaru nauk politycznych rozważa się natomiast perspektywy dowartościowania formalnej czy literackiej strony dziedzictwa sokratyków. Chodzi tu o autorów takich, jak Charles Kahn (1996) czy Alexander Nehamas (1998), ujmujących „żywość” Platona pod kątem żywotności jego przekazu: dialog nadal zaskakuje i nadal działa (Kahn 1996: xiii–xv)<sup>1</sup>. Dialog, powiedzielibyśmy, przenosi relację pomiędzy filozofem i obywatelem ze starożytnego otoczenia wprost na biurka współczesnych. Pytanie o to, czy nadal potrafimy rozumieć pasję filozofa, łączy się z pytaniem o pasję obywatela, czyli ze wskazaniem tego, co wynika naturalnie ze zdroworozsądkowego uczestnictwa w tym świecie.

Ciekawe wnioski dotyczące (re)konstrukcji tradycji greckiej można byłoby wyciągnąć z konfrontacji Straussa z wielkimi XX-wiecznymi

---

<sup>1</sup> Kahn stwierdza m.in.: „proponuję interpretację wczesnych i środkowych dialogów Platońskich – taką, która czyni zadość geniuszowi Platona nie tylko jako myśliciela, ale także jako pisarza. Platon to bowiem jedyny poważny filozof będący zarazem wybitnym artystą słowa. Nie ma pisarza bardziej złożonego tak samo, jak nie ma drugiego filozofa, którego dzieła wymagałyby tak wielu poziomów interpretacji (...) jako student na University of Chicago, nauczyłem się od Davida Grene’a czytania Platona jako wielkiego dramaturga, któremu należy się miejsce w towarzystwie Shakespear’a oraz attyckich tragików (...). Jego głównym celem – nade wszystko we wczesnych dziełach – nie jest stwierdzenie prawdziwego poglądu, lecz przemiana umysłów i serc własnych czytelników (...) stosownie do tego, rzeczzone dialogi muszą być interpretowane przede wszystkim z punktu widzenia zamierzonego przezeń oddziaływania na czytelnika, oddziaływania zamyślnego jako prowokacyjne, pobudzające i oszołamiające”.

odnowicielami normatywnej teorii polityki, platonizmu i arystotelizmu: Yves'em Simonem (któremu Strauss zarzucał, że chce „połączyć zasady Tomaszowe z duchem demokratycznym”; Strauss 1988: 307); Erikiem Voegelinem z jego noetyczną wizją platonizmu (Czarnecki 2008), Hannah Arendt z jej próbą świeżego ujęcia zdeprecjonowanej w chrześcijaństwie i nowożytności sfery *vita activa* (Marulewska 2008) czy Alasdaiem MacIntyre'em z jego nowym odczytaniem spuścizny Greków. Ponieważ samo zestawienie tych nazwisk domagałoby się głębszych uwag, których w tym miejscu nie zdołamy jednak poczynić (zob. McAllister 1995, Villa 1998), skupimy się tylko na tym ostatnim autorze.

Puenta *Dziejstwa cnoty*, najsłynniejszej książki MacIntyre'a (1996) uderza swoją dosadnością, przywodzącą na myśl najmocniejsze strofy napisane przez Straussa i jego uczniów. Amerykański filozof wieszczy nadejście „wieków barbarzyństwa i ciemnoty”, obecny kryzys sfragmentaryzowanej moralności społeczeństw zachodnich porównuje wprost z sytuacją panującą u schyłku świata antycznego i w końcu każe nam wybierać pomiędzy Nietzschem i Arystotelesem. Jednak to pozornie dające się wyczuć pokrewieństwo skrywa całkowicie nieprzystający punkt widzenia. MacIntyre nie dąży wszak do racjonalnego wykazania tego, co mogłoby stanowić naturalną podstawę życia wspólnotowego. W istocie „woli on zatrzymać się przy swojej wizji norm zakorzenionych w praktykach, nie w naturze ludzkiej” (Gawkowska 2004: 146). Mówiąc najprościej, człowiek powinien naśladować swoich przodków. Autor *Dziejstwa cnoty* z jednej strony wskazuje na „prowizoryczną konkluzję”, iż „dobre życie to życie spędzone na poszukiwaniach dobra człowieka” (MacIntyre 1996: 392), z drugiej zaś, kluczowym aspektem jego wywodu zdaje się podążanie za wskazaniem tradycji czy też dążenie do realizacji dóbr, które odnajdujemy w ramach praktyk czytanych przez okulary tradycji. Żyjemy w obrębie partykularnych wspólnot, w takim czy innym kontekście kulturowym, zawsze w konkretnym miejscu i czasie. Nasze rozumienie zależy od naszej sytuacji historycznej. Konkretnie są relacje międzyludzkie i konkretne dobra do zdobycia. Zatem „każdy rodzaj uniwersalizmu, który byłby oderwany od partykularizmów, jest iluzją” (Gawkowska 2004: 133), albowiem nieprawdą jest, że „istnieje jeden tylko model teoretycznego i praktycznego myślenia wspólny wszystkim kulturom” (jak model zaproponowany przez Johna Rawlsa i kontestowany m.in. przez komunitarystów) „lub, w innej wersji, wszystkie znane odmiany racjonalności dają się nań przełożyć” (Śpiwak 1998: 257). Jeśli różne tradycje wchodzą ze sobą w spór, to nie można sądzić, iż zostanie on rozwiązany za pomocą kryteriów niezależnych i racjonalnych

(MacIntyre 2007); nie ma tu filozofa ogarniającego pozostawioną za sobą czeluść jaskini. Możemy, owszem, starać się najpełniej czy najjaśniej ujmować to, co dane w kulturze, a co w ostatecznym rozrachunku okazuje się przygodne czy konwencjonalne, jednak o ile zostanie poważnie potraktowane, o tyle nadaje ludzkiemu życiu sens; sens, którego indywiduum nie zechce czynić dla siebie relatywnym.

Wraz ze wskazaniem poziomu wyboru z puli partykularnych odniesień jesteśmy znów na gruncie, po którym wcześniej poruszał się Isaiah Berlin. Wydaje się, że dla MacIntyre'a Arystoteles wyniesiony ponad Nietzschego nie jest już klasykiem filozofii wieczystej. Jak to ujmuje Paweł Śpiewak, „w teorii Arystotelesowskiej cele, jakie jednostki mają realizować, wywiedzione są ze znajomości ładu natury (...) odbudowa moralności innej niż współczesna musi zacząć się od odbudowy idei całości, w jakiej jesteśmy zanurzeni, jaka nas określa i wyznacza zasady postępowania. Z kolei owa »całość« nie może już być tym, czym była natura u Arystotelesa. Owa całość nie jest już tak solidna i trwała. Nie może mieć więc tej zniewalającej siły. U MacIntyre'a miejsce natury zajmuje praktyka, tradycja, kultura – obszar działań, norm nie będących dowolną kreacją wolnej, liberalnej jednostki” (Śpiewak 1998: 277). Remedium na dowolność opinii moralnych, usankcjonowaną teoretycznie przez emotywistów, znajduje się więc w domenie historii, poza refleksją prawnonaturalną właściwą dla wielu filozoficzno-politycznych spadkobierców Sokratesa i bez względu na napięcie między *vita contemplativa* i *polis*; napięcie pomiędzy światłem i jaskinią, odkrywaniem tego, co ogólne, i przeżywaniem w tym, co partykularne. Sam MacIntyre musiał zauważyć zasadniczy problem, jaki jego stanowisko oparte na relatywizmie czy historyzmie stanowi w obliczu absolutystycznego podejścia tomistów, potwierdzanego przez autorytet papieski. To, że uległ temu autorytetowi i *de facto* pozostawił za sobą własne dociekania (Chmielewski 1996: XLIX)<sup>2</sup>, nieuchronnie oddała tego myśliciela od rzeczników głównego nurtu odnowy klasycznego racjonalizmu politycznego, zwłaszcza jeśli dokonują jednoznacznej identyfikacji w ramach – przypominanego również przez Straussa – schematu „Ateny–Jerozolima”, oczywiście po stronie Aten.

---

<sup>2</sup> Adam Chmielewski pisze wręcz o świadectwie „aktu podporządkowania się filozofa prawdzie religijnej i odrzucenia – albo przynajmniej głębokiej modyfikacji – przezeń prawd, które uzyskał jako myśliciel samodzielnie formułujący i wybierający pierwsze zasady swojej filozofii lub chociażby do tej samodzielności dążący. Efektem tej zmiany jest ostatecznie” obrócenie jego filozofii w niewolnicę jego religii.

/// 4.

Siłą podejścia zrodzonego w szkole Strausowskiej jest niewątpliwie misterne – rozmyślnie „wyzywające” i niejednoznaczne – łączenie obywatelskiego zdrowego rozsądku czy zdrowego stosunku do polityki z odpowiadającym temu sposobem rekonstruowania „tradycji”. Doskonale świadectwo tego podejścia znajdujemy m.in. w książce Thomasa Pangle’a o wiele mówiącym tytule *Uszlachetnianie demokracji*. Zdradzając na wstępie klucz do swoich rozważań, powiada on: „ten sokratejski racjonalizm polityczny ma niewiele wspólnego ze starzejącym się »platonizmem« i »arystotelesowską teleologią«, które spozierają na nas z koturnowych akademickich portretów malowanych przez tradycyjnie szacowną uczoność minionych dwóch stuleci (...) by wywalczyć własną drogę, pozbawioną naleciałości nowożytnego racjonalizmu, jakie osadziły się na tekstach racjonalizmu klasycznego, aby pozbyć się zniewalających kłapek (...) musimy znaleźć mocne oparcie poza kanoniczną listą »dopuszczalnych« czy też »szacownych« interpretacji Sokratesa, Platona, Ksenofonta i Arystotelesa”. Potrzeba niejako zmiany soczewki, za pomocą której unaocznia się znaczenie wypowiedzi klasyków. Racjonalizm Sokratejski oznacza filozofię polityczną, która „po raz ostatni doczekała się rozkwitu w islamskim i żydowskim średniowieczu w takich klasycznych dziełach, jak *Filozofia Platona i Arystotelesa* al-Farabiego i *Przewodnik dla błądzących* Mojżesza Majmonidesa” (Pangle 1994: 12). Właśnie te dzieła – nie zaś prace nowoczesnych i chrześcijańskich interpretatorów starożytności – mogą stanowić drogowskazy na ścieżce prowadzącej do rozpoznania tradycji klasycznej w jej właściwym (akceptowalnym?) kształcie; tradycję tę należy bowiem czytać nie w świetle jakichś założeń metafizycznych, lecz w związku z filozoficzno-politycznym rozumieniem wspomnianego napięcia między *vita contemplativa* i życiem obywatela<sup>3</sup>. Dopiero wzięwszy pod uwagę ten punkt widzenia, możemy zrozumieć właściwy sens prowokacyjnej i enigmatycznej formuły Seta Bernardete, iż *to, czym jest filozofia, wydaje się nierozdzielne od pytania o to, jak czytać Platona* (Bernardete 2000: 407). Czy człowiek wydobywający się z jałskini może istotnie odkryć dobro w postaci racjonalnego, wiecznego wzoru porządku politycznego – czy raczej odkrywa konieczność twórczego „zabezpieczenia” własnej drogi życia przed byłymi współwznieńcami?

---

<sup>3</sup> Zdaniem Straussa „w swej pierwotnej formie filozofia polityki w szerokim rozumieniu jest podstawą wszelkiej filozofii czy raczej *pięruszą filozofią* (L. Strauss, *O polityce Arystotelesa*, [w:] tegoż, *Sokratejskie pytania...*, s. 30), zaś głównym motywem w filozofii politycznej jest Miasto i Człowiek” (L. Strauss, *Miasto i człowiek*, przeł. M. Warchala, „Przegląd Polityczny”, 87/2008, s. 164).

Innym dobrym przykładem interesującego nas założenia co do sposobu (re)konstrukcji Sokratejskiego racjonalizmu politycznego jest wypowiedź jednego z najpoważniejszych uczniów Straussa, Christophera Bruella. Jego błyskotliwy wywód pozwala rozumieć sens filozoficznego pytania o dobro w świetle koniecznego napięcia – związanego z religią – w którym najpełniej wyraża się zdroworozsądkowa pasja ogółu nie-filozofów. Przedtem jednak należy skonstatować fakt, że „żyjemy w nie-zwykłych czasach”; upadek komunizmu sprawił, iż sposób życia „zwycięskiej” strony konfliktu zimnowojennego jawi się jako uniwersalna droga życia mieszkańców całego globu; jednak zwycięstwo zachodnich „idei i zasad” nie wyklucza klęski, gdy idzie o przedsięwzięcie uzasadnienia swoich racji; te bowiem przedstawia się jedynie jako „wartości” wynikające z „osobistych zaangażowań” i „subiektywnych osądów”. Lekarstwem na tę kryzysową sytuację jest powrót do poważnej lektury klasycznych tekstów, szczególnie zaś dialogów Platona, które zostały „zamierzone – z wytrwałością, do jakiej ledwo przystają dzieła jakiegokolwiek innego filozofa – do tego, żeby przyciągnąć młodych czytelników i poprowadzić ich w stronę filozofii”. Rozbudzone w ten sposób pragnienie filozofowania – życia spędzonego na poszukiwaniu prawdy o tym, jak żyć – uwidoczniła się również w naszych czasach, skoro „niewielkie, lecz rosnące grupy ludzi znów biorą dzisiaj Platona na poważnie – to znaczy, czytają go nie tylko „dla przyjemności” czy dla znalezienia poprzedników współczesnych idei albo z jakiegokolwiek innej, lekkiej czy niepoważnej przyczyny, lecz po to, by znaleźć w nim przewodnika w najlepszym pokierowaniu swoim życiem” (Bruell 1995: 95, 96). Takie właśnie czytanie Platona, ogniskujące się wokół namiętnie zadawanego pytania o sprawiedliwość bądź dobro rozpoznawane i ucieleśniane przez filozofa, odpowiada „obecnym celom”. Cele te dotyczą pożytecznego dla nas określenia albo raczej odnowy przednowoczesnego sposobu „rozumienia świata”, który wykracza poza subiektywizm i arbitralność sądów czy też indywidualnych opinii, z jakimi bezsilnie zderzamy się w przestrzeni politycznej czy społecznej.

Lektura dialogów ma zatem umożliwić refleksję nad pytaniem o słuszną (z natury) drogę życia. Problem w tym, że życie filozoficzne ucieleśnione w rozmowie wymaga konfrontacji z życiem „niefilozoficznym” bądź „zwyczajnym”, życiem opartym na zdroworozsądkowym oglądzie spraw ludzkich; lub inaczej – konfrontacji ze „światem” (który dla nas, ludzi nowoczesnych, podlega przede wszystkim tłumaczeniu przez nauki przyrodnicze), „całością”, naturalnym porządkiem rzeczy. Filozofia nie zamyka się w stwierdzeniu, iż życie filozofa samo w sobie jest życiem

sprawiedliwym, lecz, powiedzmy, szuka wyzwań, mierzy do kwestii najbardziej zasadniczych i otwartych. Filozofia potrzebuje tego, co mentor Bruella określał jako „naturalne rozumienie” (Strauss 2010: 192).

Sam Bruell, jak łatwo się domyślić, przyznaje, że „naturalne rozumienie” nie jest nam dostępne. „Rozwój” myśli ludzkiej, jaki nastąpił po Platonie, spowodował przekształcenie zdroworozsądkowej perspektywy niefilozofa do tego stopnia, iż zapomnieniu uległ „fundamentalny charakter pytania, które usiłujemy odtworzyć, a nawet samo istnienie tego pytania”. Oznacza to nic innego jak tylko przypisany człowiekowi nowoczesnemu brak rzeczywistej szansy na zmierzenie się z kwestią dobrego życia; powiedzielibyśmy, brak wyczucia sprawy. Czy jest to przeszkoda nieusuwalna? Współcześnie – dowodzi Bruell – mamy do czynienia z sytuacją, w której „stary liberalizm”, pojmowany jako polityczna implementacja projektu nowoczesnego (zatem kosmopolityczny i uniwersalistyczny w swych założeniach), ustępuje miejsca poglądom zrodzonym z intelektualnych trendów ujętych hasłem „różnorodności kulturowej”, czyli mody na eksponowanie różnic. Nie oznacza to jednak końca oddziaływania stanowisk, jakie dominowały dotychczas, tym bardziej że „nowy ruch” w istocie zakłada „uniwersalistyczną perspektywę” i „zgadza się z liberalizmem – świadomie bądź nie – że żadna różnica, jaka mogłaby nas podzielić (a w szczególności żadne różnicujące stanowiska, jakie moglibyśmy przyjąć wobec pytań, co do których się nie zgadzamy), nie może nigdy stać się tak istotna, by zasłużyć doprowadzić do podania w wątpliwość celu, który przyszło nam podzielać, [mianowicie] wspólnego życia w pokoju i harmonii”. Nowoczesny uniwersalizm wyradza się w tyleż bezrefleksyjną, ile prowadzącą do intelektualnego zubożnienia i stopienia wrażliwości moralnej afirmację różnych sposobów życia. Docieramy tedy do momentu powszechnej relatywizacji ocen wewnątrz całościowego dyskursu publicznego; momentu zapowiedzianego niejako w łonie XX-wiecznych nauk społecznych i skupiającego na sobie ostrze krytyki podejmowanej przez Straussa i jego uczniów. Bruell rozjaśnia dalej ten motyw, stwierdzając, iż „różnorodność, której efektów liberalizm najbardziej się obawia i najbardziej chce je kontrolować, nie jest różnorodnością rasową czy etniczną, lecz raczej religijną, [zatem] różnorodnością zakorzenioną w zróżnicowaniu przekonań dotyczących odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytanie, w niezgodzie dotyczącej tego, gdzie leży prawda na ten temat” (Bruell 1995: 101, 103). Podejście liberalne skłania bowiem wyraźnie do uznania różnic najbardziej żywotnych z religijnego punktu widzenia za nieważne czy niemające znaczenia dla dobrego samopoczucia obywateli nowoczesnego państwa. „Radosne



odkrycie” Thomasa Jeffersona, iż niezwracanie uwagi na religijne dysputy prowadzi do ich wyciszenia, zdaje się wyrażać prosto „przesłanie” formujące podstawę amerykańskiego *nomos* czy też „niepisanego prawa” o sposobie obchodzenia się z „najbardziej fundamentalnym pytaniem”. „Starzy” liberalowie mają jasno wyrażony cel: „zachowanie pokoju i porządku”; religia jako taka może służyć temu celowi; poważna religijna niezgoda może przy tym jedynie zawadzać. Ponadto istnieje zasadnicza zgodność między zadekretowanym w ten sposób modelem poświęcenia sporów o dobro dla harmonii indywidualnych interesów a charakterem nowoczesnej nauki, która nie pyta o dobro i zarazem opiera się na wierze w „wewnętrzna harmonię świata”, której to wiary nie może uzasadnić.

Wszystko to prowadzi współcześnie do pogrzebienia zdroworozsądkowej świadomości, od której zależy w punkcie wyjścia filozoficzny namysł nad słuszną drogą życia, uniemożliwiając przez to prosty dostęp do spuścizny klasycznej filozofii. Tym samym należy przyznać, że „liberalizm – poprzez przeobrażenie charakteru uniwersalizmu [tj. zamianę podejścia Sokratejskiego, które rozwijało się w otoczeniu partykularnych wspólnot politycznych pozostających ze sobą, z naszego punktu widzenia, w zajadłej konfrontacji, na projekt oświeceniowy] – uzyskał dla niego [tj. uniwersalistycznego poglądu na świat] szerszy zasięg oddziaływania, jednak wyłącznie za cenę zakrycia przed wieloma indywidualami dostępu do pytania, w świetle którego świat okazuje się tym, czym jest” (Bruell 1995: 101) <sup>4</sup>. Właściwą reakcją na nowoczesne zaciemnienie czy przegadanie dobra i wyrastającą z tego płaską moralną drętwość – ze wszystkimi konsekwencjami tejże drętwość w życiu politycznym – wydaje się jakiegoś rodzaju nonkonformizm na niwie wierzeń czy pretensji do absolutu jako najwyższego autorytetu i źródła norm (Pangle 1994: 125–126) <sup>5</sup>. Oznaczałoby

---

<sup>4</sup> W tym samym duchu, aczkolwiek w wywodzie znacznie bardziej nasyconym retoryką, zauważa Thomas Pangle, że „oczywistą prawdę stanowi twierdzenie, że w demokracji liberalnej jest znacznie mniej prawdopodobne, by filozoficzne dociekania prowadziły do fizycznego prześladowania, niż w większości dawnych odmian republikańskiego czy nierepublikańskiego społeczeństwa. Jednakże oczywistość ta przysłania na ogół prawdę głębszą i bardziej złożoną, że nasze społeczeństwo otwarte zdobywa swą wolność ekspresji kosztem niezmiernego narażenia rzeczywistej intelektualnej niezależności, odwagi i różnicowania”.

<sup>5</sup> Nieco zabawne lub w każdym razie niezamierzenie naiwne wydają się w tym kontekście rozważania Pangle’a na temat intensywnego odczuwania obecności „jakiegoś ognia pomiędzy zdroworozsądkową miłością ojczyzny a zdrową religijnością”, co ma rzekomo miejsce w poddanych przeobrażeniom ustrojowym (ok. 1990 r.) krajach Europy Wschodniej. W tym kontekście przywołana zostaje wypowiedź Vaclava Havla oraz przykład Solidarności w Polsce. „Wiara rzymskokatolicka – powiada Pangle – zliberalizowana przez dekady opozycji do marksistowskiego ateizmu, użyczyła polskiemu ruchowi Solidarności cierpliwości i zrozumienia wartości ofiary i samoopanowania, które nawet najbardziej znużonemu mieszkańcowi Zachodu nie mogą nie przypomnieć o ogromnej spuściznie moralnej cnoty i wizji, jaką zawdzięczamy tradycjom biblijnym, które dominują w naszym dziedzictwie (...)

to teologiczno-polityczny wysiłek odparcia uniwersalizmu wymyślonego przez ludzi odrzucających prawdziwy uniwersalizm boży.

U Straussa i jego uczniów pojawia się także inna pobożność, nakierowana jak gdyby na postać Sokratesa – umiłowanie filozofii. Jak to lapidarnie ujął sam Strauss, „my nie możemy być filozofami, jednak możemy kochać filozofię; możemy próbować filozofować” (Strauss 1989: 7). Można powiedzieć, że propozycja odnowy tradycji Sokratejskiej jako szerokiej – zawierającej namysł etyczny czy prawnonaturalny, dotyczący sprawiedliwości, słusznej drogi życia – perspektywy odniesienia do nauk politycznych wynika nie tyle z naszego uczestnictwa w tej tradycji (jakkolwiek osłabionego), ile z rodzącego się w naszej sytuacji ludzi (po)nowoczesnych swoistego umiłowania myśli Greków. Od czasów bowiem wystąpienia Nietzschego „filary, na jakich spoczywała nasza tradycja – prorocy i Sokrates-Platon – zostały zburzone”, dzięki czemu paradoksalnie XX-wieczni radykałowie mogli dostać się do „przed-»chrześcijańskich« głębi ducha zarówno żydowskiego, jak i hellenisko-europejskiego” (Strauss 1997: 389, 308); radykałom tym nie starczało jednak zdrowego rozsądku (*vide* rektorat Heideggera) albo też rozumienia filozoficzno-politycznej zasady *primum non nocere* wobec społeczeństwa; to zaś społeczeństwo nie było już społeczeństwem „szczęśliwych nieoświeconych” obywateli *polis*.

Do wytłumaczenia sytuacji, w jakiej znajduje się obecnie umysł potencjalnego filozofa, Strauss proponuje niezwykle sugestywny obraz „drugiej jaskini” (Armada 2010: 202–203). Ten jak gdyby nowy pułap człowieczeństwa sytuuje się poniżej „naturalnego” poziomu Platońskiego i stanowi rezultat zastosowania sztucznych konstruktów myślowych, obciążających widzenie świata przez każde indywidualium poruszające się w ramach zachodniej – *de facto* globalnej – cywilizacji; rezultat zagwarantowany w oświeceniu. Należy więc skorygować wcześniejsze wyobrażenie uczonego, który przekracza zdroworozsądkową perspektywę obywatela i nabiera zdolności obiektywnego osądu „sztuki obywatelskiej”. Uczony ten musi najpierw zmierzyć się z rzeczywistością, w której odrzucono nie tylko filozofię, ale i zdrowy rozsądek; to znaczy rozumienie dobra „na zewnątrz” jako kwestii racjonalnego kryterium „osądu politycznego” czy też obiektywnego wzoru dla naszych „wartości”, ale i naturalną świadomość znaczenia dobra „jako takiego” – dla życia przeżywanego „tu i teraz”.

---

Od Polski i ogólnie Europy Wschodniej możemy ponownie nauczyć się, jakie korzyści daje uczynienie miejsca w naszym życiu publicznym dla jakiegoś rodzaju boskiej obecności, wraz z towarzyszącymi temu ponadludzkimi ograniczeniami moralnymi i sankcjami<sup>7</sup>. W przeciwnym wypadku (konsekwentnego wykluczenia świętości ze sfery politycznej) społeczeństwu zachodniemu może grozić reakcja w postaci niekontrolowanego przyplwy fanatyzmu religijnego. „Lech Wałęsa nieraz i tylko na polu żartobliwie powiedział, *Gdybym nie wierzył w Boga, byłbym członkiem bardzo niebezpiecznym*”.

Na koniec skupmy się na Straussowskim rozumieniu kategorii „zdrowego rozsądku”. To pojęcie zdaje się łączyć z drogą myślową, której przebieg wyznacza „naturalne rozumienie” spraw ludzkich. Czy jednak „naturalne rozumienie” świata przez „naturalne istoty”, jakimi pozostają ludzie, nie zostało w istocie zaprzepaszczone wskutek życia i myślenia w „nienaturalnych warunkach” świata nowoczesnego? Czy „zdrowy rozsądek” pozostaje nadal udziałem prostych ludzi rodem z prowincjonalnego hrabstwa albo powiatu – w przeciwieństwie do wyrafinowanych i zblazowanych – to chyba dobre określenie – „wykształciuchów” z kosmopolitycznych ośrodków akademickich i wielkich miast? Czy z punktu widzenia politologa istotna kwestia zamyka się w przyznaniu, że początkowe naiwność, otwartość, dosadność przy wyrażaniu poglądów są czymś nieodzownym dla samej nauki o polityce? „Rozumienie zdroworozsądkowe – pisze Strauss – to rozumienie za pomocą nieświadomej struktury” (czyli: widzenie rzeczy po prostu takich, jakie jawią się na co dzień człowiekowi nieuzbrojonnemu w metodologiczne czy terminologiczne narzędzia porządkowania świata); „rozumienie naukowe to rozumienie za pomocą struktury świadomej”. Nowoczesna politologia nie dostrzega rzeczy lub spraw (i własności tychże), rozpatrując w zamian „dane empiryczne”. Działając w ten sposób, „musi odrzucić jako takie rezultaty politycznego rozumienia czy politycznego doświadczenia, skoro zaś sprawy polityczne są nam dane w politycznym rozumieniu, nowe nauki polityczne nie mogą być pomocne przy głębszym rozumieniu spraw politycznych: muszą one zredukować sprawy polityczne do niepolitycznych danych” (podsuwanych chociażby przez współczesną psychologię). Tym samym, nie potrafiąc „po ludzku” uzasadnić swojego nastawienia, „nowa politologia wylania się z powziętej próby zerwania ze zdrowym rozsądkiem”. W jaki sposób wszakże „zdrowy rozsądek” pozostaje wciąż obecny i zachowuje swe znaczenie w ramach nowoczesności? Żyjemy w świecie odczarowanym, z dala od tajemnych mocy, jakimi władały – budzące powszechną („zdroworozsądkową”) grozę – czarownice, w poczuciu przewyciężenia zabobonów i uprzedzeń. Czy nie jest tak, że „przez zaufanie zdrowemu rozsądkowi, stajemy wobec niebezpieczeństwa przywrócenia całego królestwa ciemności z Tomaszem z Akwinu na czele (Strauss 1989: 212, 213)? „Królestwo ciemności” zderza się, rzecz jasna, z Hobbesowską nauką o polityce; stanowi negatywny punkt wyjścia projektu liberalnego, bądź – szerzej – nowoczesnej wizji człowieka jako istoty mogącej żyć pokojowo i bezpiecznie wśród wygod, jakich dostarcza nam technologia. „Naturalne rozumienie”

najwyraźniej zanika w sytuacji, gdy owa wizja zostaje spełniona. „Dopóki – stwierdza Strauss – utożsamiamy naturalny czy przednaukowy świat ze światem, w którym żyjemy, mamy do czynienia z abstrakcją. Świat, w którym żyjemy, jest już produktem nauki, a w każdym razie nauka wywarła nań głęboki wpływ”. Można sądzić, że na tym poziomie rysuje się poważna trudność. Z jednej strony powinniśmy wziąć pod uwagę, iż klasyczna nauka o polityce – w przeciwieństwie do nowoczesnych nauk politycznych czy społecznych – nie odrzuca *in toto* rozumienia zdroworozsądkowego; nie zastępuje „spraw ludzkich” „danymi empirycznymi”; nie służy uprawianiu inżynierii społecznej; pyta o dobry rząd – to wszystko zaś łączy ze świadomością niepełności czy niedoskonałości opinii, ludzkich mniemań na tematy politycznie istotne.

Powiedzielibyśmy zatem, że podstawowym warunkiem realizacji celu właściwie uprawianej politologii jest umiejętność wsluchania się w wypowiedzi zwykłego wyborcy, a następnie ich rozjaśnienia i udoskonalenia – bez zmiany języka. Z drugiej strony – czy w realiach (po)nowoczesności, w pod-Platońskim świecie „drugiej jaskini”, można mówić o zdrowym rozsądku w sensie odpowiadającym temu, który istniał w społeczeństwie ludzi nieoświeconych, w ramach przednowoczesnej wspólnoty politycznej, *polis*? Czy istnieją zwykli wyborcy, prości ludzie zachowujący nieprzekształconą „perspektywę obywatelską”, w której na poważnie dostrzega się coś więcej aniżeli pożytek płynący z ekonomicznego dobrostanu? Czy pozostały nam jedynie próby historycznego badania owej „perspektywy” i tego, w jaki sposób była przekraczana przez filozofów? Pewne jest to, że w oczach Straussa (i jego uczniów) główny nurt empirycznych nauk o człowieku nie przyczynił się w ciągu minionych dwóch stuleci do zachowania bądź odtworzenia stanu naturalnego, biorąc za to na siebie ciężar promocji dogmatycznego ateizmu (Strauss 1989: 218). U Straussa samo pojęcie „zdrowego rozsądku” – inaczej: świadomości przednaukowej, poprzedzającej wszelkie abstrakcyjne ujęcia spraw ludzkich – nie jest zawieszona w teoretycznej próżni; w istocie zostaje przejęte z filozoficznych ustaleń Husserla i Heideggera. Dostrzega on w nowoczesności formowanie „tradycji”, wewnątrz której zdrowy rozsądek jawi się jako „hybryda” nacechowana absolutnym subiektywizmem wrażeń indywiduum, podczas gdy obiektywna prawda o świecie odkrywana jest stopniowo przez naukę (w postaci np. fizyki Newtona). Naukę pojmowano zrazu tak, jak klasycy rozumieli filozofię, „jako doskonałość naturalnego ludzkiego rozumienia świata natury” (Strauss 1969: 77), tyle że punktem wyjścia było tu świadome zerwanie z perspektywą klasyków. Temu stanowisku

zaprzeczyć miały kolejne doświadczenia przyrodoznawstwa, m.in. zwrot ku geometrii nieeuklidesowej, dowodzące, iż nauka nie tyle doskonali, ile radykalnie przekształca obraz, w ramach którego poruszamy się na co dzień. Otóż właśnie Husserl „pojął głębiej niż ktokolwiek inny, że naukowe rozumienie świata, dalekie od bycia doskonałością naszego naturalnego rozumienia, wywodzi się z tego drugiego w taki sposób, iż każe nam to zapomnieć o samych fundamentach rozumienia naukowego: wszelkie rozumienie filozoficzne musi zaczynać się od naszego wspólnego rozumienia świata, od naszego rozumienia świata jako rozsądnie postrzeganego uprzednio wobec wszelkiej teorii. Z kolei Heidegger poszedł w tym samym kierunku dużo dalej niż Husserl: podstawowym tematem nie jest przedmiot percepcji, ale cała rzecz doświadczona jako część indywidualnego kontekstu ludzkiego życia, indywidualnego świata, do którego należy” (Strauss 1989: 31). Podstawy teorii znajdują się z konieczności w naturalnym rozumieniu świata, ale naturalny świat nie jest dziełem teorii; jest konstytuowany przez zajmujący człowieka konkret. Jednak – w ujęciu Straussa – ludzie (po)nowocześni nie zamieszkują już tego świata; nienaturalny jest więc stan ich umysłów. Ludzkość, jak się zdaje, wymaga nie tyle zastosowania metody fenomenologicznej czy ontologii fundamentalnej, ile leczenia z obojętności i bezbożności.

Na podstawie dotychczasowych rozważań widzimy więc, że wpływo- wy projekt Straussowski zmaga się z najbardziej zasadniczymi trudnościami. Postuluje się w nim (re)konstrukcję tradycji Sokratejskiej, czyli odnowę filozofii politycznej polegającej na żywym dociekaniu dobra czy sprawiedliwości na podstawie zdroworozsądkowych wyobrażeń bądź wypowiedzianych przeżyć obywateli. Oznacza to jednak nie tylko konfrontację z duchem XX-wiecznej nauki o polityce – nauki wyspecjalizowanej, językowo wyabstrahowanej, zamykającej się na dyskurs wartości – ale wręcz konfrontację ze światem ukształtowanym przez naukę, którego horyzont stanowi najwyraźniej perspektywę ogółu. Docieramy w ten sposób, być może, na poziom filozofii politycznej operującej metafizyką, pojętej jako świadomy, twórczy wysiłek uzdrowienia sytuacji albo wręcz religijno-terapeutyczne działanie filozofa, co w oczach niektórych interpretatorów ma swoje precedensy. Na przykład działanie Sokratesa w *Państwie* zawierałoby się w subtelnym oddziaływaniu na umysły Glaukona i Adejmanta łaknące poruszenia w sferze spraw boskich; teologia zostaje tymczasem zastąpiona przez doktrynę idei (Strauss 1986: 166), którą Strauss traktuje jako wymyślną fantasmagorię. Zdaniem Laurence’a Lamperta „Strauss sugeruje w ten sposób, że doktryna idei stanowi ze strony społecznie

odpowiedzialnego filozofa jak najbardziej rozsądną próbę wykształcenia z niewiary fundamentu dla wiary. Sokrates wychodzi naprzeciw kryzysowi religijnemu swoich czasów, wymyślając pozaczasowe idee, które wyraźnie pasują do tych czasów” (Lampert 2005). Mogłoby to oznaczać, że filozof „wywołany do tablicy” przez krnąbrną młodzież wdziewa maskę prawodawcy w rozumieniu Nietzscheańskiego twórcy wartości, stając się nie tyle szczególnym egzegetą prawa (boskiego, naturalnego), ile twórcą praw. „Zdrowy rozsądek” byłby zatem – wbrew wcześniejszemu widzeniu filozofii jako odkrywczego przejścia ponad to, co zastane – niejako konstruowany przez filozofa.

Jak powiada Strauss (w zakończeniu *Miasta i człowieka*, gdzie omawia po kolei klasyczne sposoby ujmowania spraw politycznych: Arystotelesowską naukę o polityce, Platońską filozofię polityczną oraz historię polityczną Tukidydesa), „tym, co jest »pierwsze dla nas«, nie jest filozoficzne rozumienie miasta, lecz to rozumienie, które jest właściwe dla miasta jako takiego – dla miasta prefilozoficznego – według którego miasto postrzega siebie jako podlegające albo służące temu, co boskie (w zwykłym rozumieniu tego, co boskie) bądź też podziwiające to, co boskie. Jedynie zaczynając w tym miejscu, staniemy się otwarci na pełną moc arcyważnego pytania, które sięga zarania filozofii, chociaż filozofowie nieczęsto je wypowiadali – pytania *quid sit deus*” (Strauss 1964: 241). „Naturalne rozumienie” stanowiące punkt wyjścia filozofii łączy się zatem wyraźnie z właściwym sposobem pojmowania „tego, co boskie”, lub też z uznaniem koniecznej relacji między „tym, co boskie”, a tym, co polityczne; zaś w samym środku przedsięwzięcia intelektualnego Straussa znajduje się przekonanie o konieczności „odtworzenia natury” (nie zaś buntu przeciwko naturze, przedsiębranego już w starożytności choćby przez gnostyków). Jeśli jednak poziom „natury” („naturalnego” rozumienia czy nastawienia) identyfikuje się ze „zdroworozsądkowym” odbiorem *nomos* czy też koniecznych ograniczeń ucieleśnionych w pierwotnej „starożytnej idei prawa” (*θελος νόμος*), to Straussowska koncepcja filozofii w pewien sposób obraca się przeciw niebezpieczeństwu, jakie reprezentuje sobą filozofia, czyli życie na podstawie rozumu. Zdaniem Roberta Pippina „Strauss, podobnie jak Platon, nie zapomina nigdy o tym, że to w imię zwykłej pobożności stracono Sokratesa. To oznacza, iż Strauss jest na pewno świadom, że prowadzi podwójną grę, wzywając do przypomnienia formy życia [tj. »zdroworozsądkowego« sposobu życia w obrębie »naturalnej« jaskini] potencjalnie całkowicie niechętniej wobec filozofii, która stanowi ludzką doskonałość” (Pippin 2005: 135). Czy jednak taka naturalna doskonałość może zostać osiągnięta? Czy istnieje „naturalna” droga wyjścia z „naturalnej” jaskini?

Otóż znalezienie u Straussa jasnej odpowiedzi na te pytania nie wydaje się możliwe. Chcąc wypowiedzieć w tym względzie coś naprawdę pozytywnego, musiałby on zapewne pokazać, że „miasto” czy też „jaskinia” nie stanowią ostatecznego horyzontu ludzkich pragnień, są zatem nie w pełni „erotyczne”. *Vita contemplativa* w jego ujęciu łączy się z „rozkośszą w wolnym dociekaniu”, z osobliwie niewyraźną przyjemnością osiąganą dzięki „podkreślaniu zagadki istnienia” (Strauss 1969: 74). Życie w *polis* nie spełnia samo w sobie najgłębszego z ludzkich pragnień; jednak to pragnienie może być odczuwane jedynie przez bardzo nielicznych; jest ono, by tak rzec, politycznie niedyskursywne. Tym, co można zapewne wyrazić, byłby sceptycyzm poszukującego mądrości, jego „zetetyczność”, czyli świadomość tego, że dla ludzkiego umysłu (w praktyce najrzadszego typu umysłowości) właściwie wszystko może być otwartą kwestią. Wszakże taka postawa daje się pomyśleć w warunkach „naturalnego” rozumienia spraw ludzkich i – co kluczowe w wymiarze politycznym – wbrew nieuzasadnionym roszczeniom rozumu. Tymczasem to, co dotyczy pojęcia „jaskini”, jest u Straussa dużo bardziej uchwytnie i dojmujące od tego, co dotyczy opisu drogi życia uznającego siebie za życie dobre z natury; autor ten uczy nade wszystko rozumienia wymogów „jaskini”, a nie istnieje przecież powszechne, zdroworozsądkowe rozpoznanie dobra zawierającego się w filozofii. Być może – jak stwierdza prowokacyjnie Pippin – „tym, czego chce Strauss, jest jakaś odnowa tego, co zwyczajne, naturalnego zmysłu wrogości wobec filozofii” (Pippin 2005: 138); nie znajdujemy natomiast w jego spuściźnie wskazówki dotyczącej sposobu przejścia z poziomu tak pojętej odnowy na poziom filozoficznego zakwestionowania zasad konstytutywnych dla życia wspólnotowego. Być może zatem to właśnie „naturalna wrogość” do tego, czym mogła się stać i rzeczywiście stała się filozofia, do „zbawczych” i „naprawczych” uzurpacji rozumu w warunkach chrześcijaństwa i nowoczesności, okaże się zasadniczym postulatem i póljawnym dziedzictwem próby porozumienia z Grekami na gruncie, powiedzmy, „okpienia” nowoczesności. Co w tym wszystkim stanowi problem najbardziej fundamentalny z punktu widzenia adepta nauk politycznych? Otóż wskazana przez Straussa ścieżka (re)konstrukcji zdradza swoiste powiązanie logiki wiary z logiką polityki; posłuszeństwa wobec treści objawionych (niosących z sobą pewien dyktat na temat dobra) z common sense’em warunkującym przyzwoitość i, w pewnym sensie, skuteczność działań czy decyzji politycznych. To, co może być zrozumiałe na tle konfrontacji między filozofią a porządkiem społecznym opartym na Prawie (w wersji żydowskiej i przede wszystkim muzułmańskiej), okazuje się

niejasne i być może nie do przyjęcia na gruncie chrześcijaństwa – przez co chrześcijaństwo staje się, nieco paradoksalnie, „ofiara” wysiłków rekonstrukcyjnych (czy nie powinno zostać w takim razie „logicznie” zastąpione przez religię obywatelską?). Przywołany na początku tego artykułu Paul Elmer More powiada bardzo zgrabnie, iż „rozum ośmiela się otworzyć drzwi, które oddzielają ogród zdrowego rozsądku od ziemi jałowej abstrakcji; przechodzimy, a te drzwi zatrzasują się za nami” (More 1931: 365). Na taki zwięzły opis oświecenia uczniowie i sympatycy Straussa mogą przystać raczej bez problemu. Jednak zdaniem More’a „walka między nie-ludzką logiką i zdrowym rozsądkiem” toczy się nie tylko w wymiarze zdefiniowanym przez nowożytną ekspansję rozumu, ale również na gruncie wiary, czego najbardziej dobitne świadectwa znajdujemy u purytanów (More 1921: 45 n.). Pseudofilozoficzne rozpuszczenie dobra pośród nieodpowiedzialnych dywagacji stanowi poniekąd rewers pseudoteologicznego zacementowania dobra pośród sztywnych, ekskluzywnych, pełnych resentymetu norm moralnych i obyczajowych. Najwyraźniej zdrowy rozsądek ma to do siebie, że musi lawirować między tymi dwoma ekstremalnymi punktami ludzkiego pomyślnku, które określa się nieraz szlachetnymi nazwami „Aten” i „Jerozolimy”. Można więc powiedzieć, że prawdziwy powrót do Greków, niekonstruowany *ad hoc*, wiąże się ze świadomym rozpoznanem obu tych ekstremów.

#### Bibliografia:

/// Antoszewski, Andrzej. 1999. *System polityczny jako kategoria analizy politologicznej*. W: A. Jabłoński, L. Sobkowiak (red.). *Studia z teorii polityki*, t. I. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

/// Behnegar, Nasser. 2003. *Leo Strauss, Max Weber and the Scientific Study of Politics*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

/// Benardete, Seth. 2000. *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago–London: University of Chicago Press.

/// Berlin, Isaiah. 2002. *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*. Przel. M. Filipczuk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

/// Bloom, Allan. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*. Przel. T. Bieroń. Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.



/// Bruell, Christopher. 1995. *On Reading Plato Today*. W: M. Palmer, Th.L. Pangle (red.). *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in Memory of Allan Bloom*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

/// Chmielewski, Adam. 1996. *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alaisdaira MacIntyre'a*. W: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przel. A. Chmielewski, Warszawa: PWN.

/// Cropsey, Joseph (red.). 1964. *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*. New York–London: Basic Books.

/// Czarnecki, Michał J. 2008. *Antyczne źródła nauki o polityce Erica Voegelina*. „Dialogi Polityczne” nr 9, s. 13–26.

/// Gawkowska, Aneta. 2004. *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*. Warszawa: IFiS PAN.

/// Kahn, Charles H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

/// Korab-Karpowicz, Julian W. 2010. *Historia filozofii politycznej od Tukidydesa do Locke'a. Tradycja klasyczna i jej krytycy*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

/// Lambert, Byron C. 1999. *The Regrettable Silence of Paul Emer More*. „Modern Age”, vol. 41, zima, s. 47–54.

/// Lampert, Laurence. 1995. *Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss*. „The Review of Metaphysics”, vol. 58, Iss. 3.

/// Lilla, Mark. 2006. *Lekkomysłny Umysł. Intelektualiści w polityce*. Przel. J. Margański. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.

/// Lilla, Mark. 2007. *Mistrz. Zamknięcie Straussovskiego umysłu*. Przel. A. Lipszyc. „Przegląd Polityczny” nr 81, s. 135–140.

/// MacIntyre, Alasdair. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przel. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Mansfield, Harvey C. 1991. *America's Constitutional Soul*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press.

/// Marsh, David i Stoker, Gerry (red.). 2006. *Teorie i metody w naukach politycznych*. Przel. J. Tegnerowicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Marulewska, Kinga. 2008. *Tradycja klasyczna a kryzys współczesnej polityczności*. „Dialogi Polityczne” nr 9, s. 29–43.

- /// McAllister, Ted V. 1995. *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for Postliberal Order*. Lawrence: University Press of Kansas.
- /// Meier, Heinrich. 2006. *The Theologico-Political Problem*. W: tegoż, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Przeł. M. Brainard. Cambridge: Cambridge University Press.
- /// More, Paul Elmer. 1931. *The Catholic Faith*. Princeton: Princeton University Press.
- /// Nehamas, Alexander. 1998. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- /// Pangle, Thomas L. 1994. *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*. Przeł. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- /// Pippin, Robert. 2005. *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*. New York: Cambridge University Press.
- /// Ryn, Claes G. 1996. *How the Conservatives Failed "The Culture"*. „Modern Age”, vol. 38, zima, s. 117–127.
- /// Strauss, Leo. 1964. *The City and Man*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- /// Strauss, Leo. 1988. *What Is Political Philosophy and Other Studies*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- /// Strauss, Leo. 1989. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago–London; University of Chicago Press.
- /// Strauss, Leo. 1989. *What Is Liberal Education?* W: tegoż, *Liberalism Ancient and Modern*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- /// Strauss, Leo. 1997. *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*. Stuttgart–Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- /// Strauss, Leo. 1998. *Sokratejskie pytanie. Eseje wybrane*. Przeł. P. Maciejko. Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- /// Śpiewak, Paweł. 1998. *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- /// Tansey, Stephen D. 1997. *Nauki polityczne*. Przeł. J. Gilewicz. Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.
- /// Villa, Dana R. 1998. *The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates*. „Political Theory”, vol. 26, nr 2, kwiecień, s. 147–172.
- /// Wallach, John R. 2001. *The Platonic political art: A Study of Critical Reason and Democracy*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

### **/// Abstrakt**

Artykuł służy rozjaśnieniu relacji pomiędzy poszukiwaniem zdrowego rozsądku w naukach politycznych czy społecznych a szeroko oddziałującą ideą (re)konstrukcji tradycji Sokratejskiej, czyli powrotu do klasycznej filozofii politycznej. Pełne zrozumienie tej relacji zależy od podjęcia kilku kroków: po pierwsze, należy rozważyć tło wskazanej idei mieszczące się w powojennym amerykańskim dyskursie akademickim; po drugie, przyrzyć się dwóm krytykom dominującego w nim nastawienia pióra Isaiaha Berlina i Leo Straussa; po trzecie, uchwycić szczególne znaczenie tudzież powab intelektualny wizji Straussa; po czwarte, zwrócić uwagę na zapoznany problem religijnego bądź teologicznego wymiaru oglądu zdroworozsądkowego; po piąte, stawić czoło jako takiej kwestii filozofii Sokratejskiej oraz temu, w jaki sposób Strauss i jego uczniowie rozwiązują tę kwestię. Omawiany artykuł stanowi jedynie bardzo zwięzły szkic powyższych zagadnień.

Słowa kluczowe:

Sokrates, Leo Strauss, zdrowy rozsądek, nauki polityczne, religia

### **/// Abstract**

The article examines the relation between the quest for common sense in the realm of political or social science and an influential idea of reconstruction of the Socratic tradition, i.e. recovery of the classical political philosophy. The following steps should be taken in order wholly to understand the matter: first, we must consider the prevalent attitude of the political or social scientists in the post-war American academic discourse that formed the background of the idea; second, the comparison of the two fruitful critiques of that attitude, by Isaiah Berlin and Leo Strauss respectively, is helpful; third, the particular importance as well as enduring intellectual lure of the Straussian view must be grasped; fourth, we should notice the problem of a putative religious or theological dimension of the commonsensical view that has been lost from consideration for even a couple of centuries; fifth, we must face the very question of the Socratic philosophy and the way Strauss and his disciples has possibly come to the answer. The article can be seen as only a very brief sketch of those issues.

Keywords:

Socrates, Leo Strauss, commonsense, political science, religion

**... I O GREKACH  
WSPÓŁCZESNYCH**

# GRECY UDOMAWIAJĄ GREKÓW

Przemysław Kordos

Uniwersytet Warszawski

*Każdy naród, pochodzący od starożytnych Greków, byłby z założenia nieszczęśliwy, chyba że umiałby o nich zapomnieć lub ich przemyśleć.*

Nikos Dimu (1975: 29 [aforyzm 49])

Rzeźba terenu, na którym rozłożyły się Ateny, jest pofalowana, dlatego aleje i ulice rzadko biegną prosto, a na dodatek wciąż się wspinają bądź opadają. W tej płataninie łatwo się zgubić i jednym z niewielu punktów orientacyjnych, widocznym z wielu miejsc położonych w centrum, jest płaskie wzgórze Akropolu. Wznoszą się na nim dumnie ruiny budowli z epoki klasycznej: Partenonu, Erechtejonu, Propylei. Ruinom przywrócono formę jak najbardziej zbliżoną do pierwotnej: zburzono większość architektonicznych dodatków z czasów późniejszych niż epoka klasyczna (Bouras 1994). Taki drogowskaz skłania do myślenia – Akropol, stanowiący naturalne serce greckiej stolicy, wyraźnie wskazuje, co jest dla jej mieszkańców punktem odniesienia nie tylko pod względem topograficznym, ale przede wszystkim – kulturowym.

Udowadnianie związku między Grekami starożytnymi a Grekami współczesnymi jest banałem (Babinotis 1998: 1181)<sup>1</sup>, mniej banalna byłaby jednak próba opisanie szczegółów tego związku. Można zastanawiać się nad następującymi kwestiami: w jaki sposób nowożytni Grecy

---

<sup>1</sup> Już sam termin „Nowogrek”, którym często określają siebie współcześni Grecy, wskazuje na związek między tymi Grekami, w domyśle na „odnowę” dawnych Greków we współczesnym narodzie. Babinotis wskazuje, że słowo to, które zostało odnotowane po raz pierwszy w 1854 roku, ma służyć od różnieniu obecnych i starożytnych Greków.

postrzegają swoich starożytnych przodków i na ile w ogóle czują się ich potomkami? Na ile żywa i obecna jest w Grecji tradycja antyczna<sup>2</sup>? Jaka jest wiedza współczesnych Greków o dawnych mieszkańcach Hellady? Jak wartościowany jest okres w dziejach Grecji (i co nazywamy Grecją) między antykiem a nowoczesnością?

Postawione powyżej pytania przenikają większość rozważań Greków o nich samych w wymiarze historycznym, kulturowym, antropologicznym, a nawet literackim. Moim zdaniem pozostają stale aktualne od czasów uzyskania przez Grecję niepodległości (w latach 30. XIX wieku), a nawet wcześniej, czyli co najmniej przez ostatnie dwa wieki. Nawet szkicowe zarysowanie udzielanych odpowiedzi i przytaczanych w tych kwestiach argumentów wykracza poza zakres tego krótkiego tekstu, dlatego ograniczę się do pokazania i skomentowania, jak – nieco żartobliwie, a nawet ironicznie – ustosunkowuje się do tych pytań znany grecki eseista Nikos Dimu.

Dimu, urodzony w Atenach w 1935 roku, jest człowiekiem wielu profesji: dziennikarzem, fotografem, poetą, krytykiem literackim i filozofem. Największą popularność przyniosły mu jednak utwory satyryczne, pełne celnych i zwartych uwag o nowogreckim życiu i nowogreckiej naturze. Jedną z takich publikacji jest *Ειρωνικό (νεοελληνικό) λεξικό* („Ironiczny słownik nowogrecki”), wydany w 2002 roku<sup>3</sup>. Słownik Dimu zawiera około 230 haseł z różnych sfer działań i myślenia Greków przelomu wieków – nawiązujących przede wszystkim do tematów popularnych w życiu publicznym, w środkach masowego przekazu. Celem satyry Dimu jest głównie demaskacja wszelakich klisz i wokół nich zbudowanych jest wiele haseł. Inspiracją był *Słownik komunalów* Gustawa Flauberta, wydany w 1913 roku, który doczekał się i polskiej edycji.

Dopowiedzeń będę szukać w najpopularniejszym tekście Dimu, *Η δυστυχία του να είσαι Έλληνας* („Nieszczęście bycia Grekiem”), napisanym w 1974 roku. Niewielka formatem książeczka została skonstruowana wokół 200 powiązanych ze sobą aforyzmów i głównego pytania: dlaczego Grecy są nieszczęśliwi. Autor przechodzi od uwag filozoficznych (aforyzm 3: „nieszczęściem możemy nazywać dystans pomiędzy pragnieniami a rzeczywistością”), przez omówienie „narodowych kompleksów niższości”, do przykładów z greckiego życia rodzinnego, społecznego i duchowego.

---

<sup>2</sup> Grecy pod pojęciem „antyku” (αρχαιότητα) rozumieją przede wszystkim okres dominacji kulturowej Hellady. To, co nastąpiło potem, a więc przede wszystkim okres rzymski, nie budzi tak ciepłych uczuć, o czym wspominam w dalszej części artykułu.

<sup>3</sup> Słownik doczekał się jak dotąd sześciu wydań. Korzystam z jego wersji elektronicznej umieszczonej przez autora na jednym z jego blogów: [http://satanaki.blogspot.com/2007/02/blog-post\\_03.html](http://satanaki.blogspot.com/2007/02/blog-post_03.html) (dostęp w dniu 30 marca 2012).

Podobnie jak „Ironiczny słownik...” i ta lektura należy do dorobku satyrycznego Dimu, ale uwagi autora są na tyle przenikliwe, że zasługują na przemyślenie (a żartobliwa, lekka forma sprzyja ich odbiorowi). O trafności myśli Dimu świadczą też liczne wznowienia „Nieszczęścia...” (31 wydań) oraz tłumaczenia na języki obce: bułgarski, francuski, niemiecki i angielski.

Dimu swobodnie porusza się wśród modnych w Grecji (w momencie powstawania słownika) terminów i problemów: antykapitalizmu, GMO, homeopatii czy globalizacji. Doradza, jak rozumieć (to jest, jak udawać, że się rozumie) książki Chomskiego, Derridy, Fukuyamy, Huntingtona i Kundery. Najbardziej interesują go problemy drążące społeczeństwo greckie – w wielu powiązanych ze sobą hasłach próbuje wskazać jego największe słabości (por. Lewandowski 2008: 15–27)<sup>4</sup>. Zalicza do nich między innymi skostnienie greckiego świata akademickiego, postępującą biurokratyzację, zamykanie się kasty urzędniczej, która wywalczyła dla siebie mianowania obowiązujące do końca życia zawodowego. Wyśmiewa działaczy wszechwładnych związków zawodowych, skłonność do strajkowania (warto zauważyć, że tylko jedna litera odróżnia greckie słowa oznaczające ‚strajk’ – *απεργία* i ‚bezrobocie’ – *ανεργία*). Dimu przygląda się notorycznemu zjawisku bezkarnych letnich podpałek pastwisk i lasów oraz raczkującej instytucji małżeństw cywilnych wobec dominacji obyczajowej Kościoła prawosławnego. Zastanawia się nad tym, czy Grecy są rasistami i czy prześladują mniejszości etniczne. Nie oszczędza żadnej z frakcji politycznych, wytykając obłudę prawicy i lewicy, konserwatystom i liberalom. Anarchistów charakteryzuje zaś w następujący sposób:

**Anarchiści:** Czarne owce wśród porządnym mieszczan. Jakkolwiek wszystko, co podważa legalną władzę, jest zdrowe i pożyteczne. I nie ma wątpliwości, że w idealnym społeczeństwie (jeśli i kiedykolwiek takie powstanie) władza zostanie ograniczona do minimum<sup>5</sup>.

W „Ironicznym słowniku...” pojawiają się aluzje do bieżących wydarzeń politycznych, które już przebrzmiały (np. konflikt grecko-turecki o egejskie wysepki Imia w latach 1995 i 1996), dlatego niektóre z hasel należy uznać za nieaktualne. Z kolei lepiej zniosły próbę czasu te z hasel, w których Dimu starał się opisać cechy dystynktywne współczesnych Greków, wymieniając, jak na satyryczną publikację przystało, raczej wady niż zalety. Dlatego

<sup>4</sup> Można się zastanawiać, na ile prawomocne, produktywne i mające sens naukowy są wszelkie rozważania o tzw. „charakterze narodowym”.

<sup>5</sup> Dziękuję serdecznie prof. Małgorzacie Borowskiej za podpowiedzi i pomoc w tłumaczeniu tego i pozostałych hasel „Ironicznego słownika...”.

dowiadujemy się o swobodnym stosunku Greków do obowiązującego prawa i rozpoznajemy aluzje do radzenia sobie ze sprawami urzędniczymi za pomocą łapówek. Inną cechą, wyśmiewaną w kilku hasłach przez Dimu, jest wytrwale tropienie spisków, niewidocznych układów między ukrytymi a wszechmocnymi decydentami, którzy wpływają na losy Grecji i świata (hasła *masoni, spiski, Watykan...*). Grek, zdaniem autora, jest w stosunku do swoich rodaków zapatrzonym w siebie egocentrykiem, traktującym innych Greków z góry (hasła *ja i zakompleksieni*), a jednocześnie obrońcą i piewcą greckości wobec cudzoziemców, których uważa za gorszych i mniej cywilizowanych (tj. za barbarzyńców).

**Specyficzność:** Jeżeli dotyczy Greków, czytaj: Poczucie Wyższości.

I kolejna sprzeczność: w życiu prywatnym i rodzinnym Grek postrzegany jest jako czarnowidz, oczekujący na nieuchronny cios fatum (Kubiak 1995), jednak na potrzeby milionów odwiedzających kraj turystów zamienia się w Zorbę, jowialnego, miłującego życie i płynące z niego przyjemności luzaka.

**Zorba:** Gdzieżby tam mógł sobie Kazandzakis wyobrazić, że dojdzie do „zorbizacji” Grecji?! Tak nas postrzegają cudzoziemcy i – co gorsza – tak chcemy widzieć samych siebie. Roi się u nas od podrabianych Zorbów – gdybyśmy tak byli przynajmniej prawdziwi!...

Od boomu masowej turystyki w latach 60. mieszkańcy Hellady zaczęli dopasowywać siebie do oczekiwań gości. W przeciwieństwie jednak do obrazu narzucanego Grekom w początkach ich nowożytnej państwowości (o czym niżej), teraz oczekuje się po nich dopełnienia rajy letniego wypoczynku, jaki obiecuje Grecja. Wystarczy obejrzyć plakaty reklamowych kampanii Greckiej Organizacji Turystycznej (EOT) ostatnich lat, by zobaczyć, jaki wizerunek swojego kraju chcą sprzedać Grecy. Sam Zorba zaś, bohater powieści Nikosa Kazandzakis, stał się symbolem skomercjalizowanego, uproszczonego, zafalszowanego obrazu Greków, którzy jawią się jako naród hotelarzy i restauratorów, miłujących kuchnię śródziemnomorską w jej greckiej odmianie, beztroską zabawę, a szczególnie taniec. Co ciekawe, ów turystyczny rodzaj tańca zwany *sirtaki* (w Polsce przyjęła się też nazwa *zorba*) został stworzony na potrzeby filmu Michalisa Kakojanisa i jest zlepkiem najprostszych kroków wziętych z kilku



autentycznych tańców tradycyjnych<sup>6</sup>. Warto zauważyć, że postrzeganie Greków przez postać Zorby ułatwia przyjmowanie kolejnych stereotypów ich dotyczących: skłonności do lenistwa, niefrasobliwego podejścia do czasu i obowiązków, infantylności, klótności. Przyjmując Zorbę za wzór, Grecy wpadli w pułapkę: z jednej strony to właśnie taka opinia o nich samych przyciąga rzesze letników szukających beztrudnego wypoczynku w pięknej scenerii, z drugiej, utwierdzenie przybysza w przekonaniu, że patrzenie na Greka jak na „Zorbę” jest właściwe, powoduje krzywdzące postrzeganie Hellenów przez międzynarodową opinię publiczną i znajduje pożywkę dla powszechnie już funkcjonujących niekorzystnych opinii szczególnie teraz, w okresie kryzysu, któremu przecież „Grecy są winni”<sup>7</sup>.

Największą grupę hasel słownika stanowią krótkie opisy narodów, które mają lub miały z Grekami coś wspólnego. Oprócz Anglików, Amerykanów, Rosjan czy Włochów można zatem przeczytać o Bułgarach, Serbach i Albańczykach, a także o Arabach i mieszkańcach Afryki. Krótkie charakterystyki są zwykle wyliczeniem często przytaczanych wad mających dotyczyć przedstawicieli danego narodu i prócz opisów Serbów, Rosjan i Kurdów są to charakterystyki mało pochlebne.

Najciekawsze moim zdaniem hasło w tej kategorii dotyczy Macedończyków i trwającego od lat 90. XX wieku sporu o nazwę (etnonim i toponim) Byłej Jugosłowiańskiej Republiki Macedonii oraz jej mieszkańców.

**Macedończycy:** Lud starożytny (zdaniem Demostenesa – „barbarzyńcy”). Po okresie panowania Rzymian po prostu mieszkańcy rejonu Macedonii (którzy prawdopodobnie byli Słowianami, Grekami, Albańczykami, Turkami albo Żydami). W nowszych czasach, do 1990 roku, nazwa ta oznaczała Greka mówiącego językiem słowiańskim (a kto utrzymywał, że jest Macedończykiem, ten raczej nie spędzał miło czasu w siedzibie Służby Bezpieczeństwa). Po roku 1990 nastąpiło – o ironio – odwrócenie sytuacji: nazwa stała się sztandarem greckości, zwłaszcza w ustach tak zwanych „nowych Makedonomach”.

---

<sup>6</sup> Film, mimo niewątpliwych walorów, upraszcza wydźwięk powieści, będącej po części traktatem filozoficznym. Co gorsza przekład samej powieści dostępnej polskiemu czytelnikowi jest niepełny (por. Wrazas 2009), zapewne dlatego, że jej tłumacz, N. Chadzinikolau, korzystał z wersji ocenzonej.

<sup>7</sup> W wielogłosie greckich opinii tłumaczących przyczyny kryzysu w Grecji oraz proponujących jego rozwiązania panuje powszechna niezgoda w każdym punkcie prócz tego jednego – wszyscy sprzeciwiają się zrzucaniu winy za zaistniałą sytuację na Greków. Por. niedawno opublikowany tekst piosenkarza Alkinoosa Ioanidisa zamieszczony na jego blogu: <http://www.alkinoos.gr/en/news.html> (dostęp 31 marca 2012).

Autor wraca do tematu przy haśle *Skopje*, ponieważ od nazwy stolicy zaczęto nazywać mieszkańców państwa (Skopjanie – Σκοπιανοί) oraz samo państwo (Σκόπτε). Skróty FYROM i jego grecki odpowiednik ΠΓΔΜ (wym. pu-gu-du-mu) nie sprawdzają się w mowie potocznej, chociaż temat nazwy i symboliki stosowanej przez północnego sąsiada jest wciąż zapalny, szczególnie w greckiej Macedonii. Tam, na każdym kroku, przypomina się nam, że Μακεδονία είναι μόνο ελληνική (Macedonia jest tylko grecka).

Jednobarwne myślenie o poszczególnych narodach podsumowane zostało w haśle:

**Wyjątki:** Jeśli kiedykolwiek poznacie wykształconych Amerykanów, serdeczne Angielki, demokratycznych Niemców, szczodrych Żydów, wykształconych Turków, trzeźwych Rosjan i uprzejmych Greków – będą to – rzecz oczywista – wyjątki potwierdzające regułę...

Dimu nie interesuje poszukiwanie prawdy, ale właśnie tropienie mitów, uproszczeń i przekłamań, którymi – jego zdaniem – jest karmiona grecka opinia publiczna z fatalnym skutkiem dla jej wiedzy i poglądów. Wydaje się, że jedyne, co może nią wstrząsnąć, to gorzka pigułka (Grecy powiedzieliby: złota pigułka) podana w formie satyry.

Gdy czytelnik zdążył się zapoznać z niepochlebnymi wizerunkami innych nacji, opis samych Greków, który jest katalogiem pochwał, będzie dla niego jeszcze zabawniejszy (a jednocześnie smutny):

**Hellenowie:** szlachetne i jedyne tego pnia plemię (arystokraci pośród narodów). W prostej linii czystej krwi potomkowie Peryklesa i Platona. Wyższy gatunek, czego dowodzą dwa Noble, dwie Nagrody Leninowskie i mnóstwo złotych medali podczas niedawnych igrzysk olimpijskich. Nie są rasistami. Nikogo nie uciskają.

Zwracam uwagę na wzmiankę o „czystości krwi”. W debacie na temat tożsamości Greków nowożytnych, która trwa nieprzerwanie przynajmniej od momentu powstania niepodległego państwa greckiego, ta właśnie kwestia pozostaje w centrum dyskusji. Być może stało się tak za sprawą austriackiego historyka Jakoba Philippa Fallmerayera, który w książce *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters* (wydanej w 1830 roku, a więc zbieżnej z powstawaniem nowożytnego państwa greckiego), poświęconej między innymi wędrownikom Słowian na Peloponez, postawił tezę, że *auch nicht ein Tropfen achten und ungemischten Hellenenblutes fließet in den Adern der christlichen*

*Bevölkerung des heutigen Griechenlands* (Fallmerayer 1830: tom I, iv). Nie był pierwszy, który tak twierdził, ale jego głos zabrzmiał najgłośniej.



### **nr 01**

Miejsce spotkania antycznego  
(eleuzyjskie misteria)  
sacrum ze współczesnym profanum  
(region przemysłu ciężkiego)  
(fot. M. Borowska)

**Fallmerayer:** Antyhellen (zob. hasło). Przeklinajcie go – chociaż blądęgo pojęcia nie macie, co pisał. Sporządzajcie listy grekożerców i odczytujcie je podczas świąt narodowych.

Zgodnie z opinią Dimu Fallmerayer otworzył długą listę antyhellenów, wrogów tego, co greckie, którzy na różne sposoby i w różnych celach (często ukrytych) próbują zdyskredytować osiągnięcia zarówno Greków starożytnych, jak i współczesnych (Romanos 2001). Od jego czasów tropiono przejawy antygreckiej myśli szczególnie wśród podróżników, historyków i polityków, a zaliczonych w poczet antyhellenów piętnowano i ignorowano (a o antyhelleńskich myślach filhellenów, takich jak lord Byron, nie pamiętano, por. np. Loo 2004).

**Antyhellen:** Każdy, kto mówi lub pisze coś, co się nam nie podoba (niezależnie od tego, czy to prawda, czy nie). „Grekożercza publikacja”:

każdy artykuł cudzoziemca, który krytycznie wyraża się o greckich sprawach. Podział wszystkich ludzi na filhellenów i mishellenów (czy antyhellenów) to specyfika grecka. Do kwestii stosunków międzynarodowych przykładamy czysto emocjonalne kryteria. Patrzymy na inne narody jak na ukochane, które nas albo kochają, albo zdradzają.

Kwestionując genetyczny związek między starożytnymi i nowożytnymi Grekami, Fallmerayer wprowadził na dobre do dyskusji o Grekach spór o ciągłość greckiej kultury lub – ogólniej – o ciągłość „greckości”, jakkolwiek byśmy to słowo definiowali (Tziovas 2007: 6–9).

**Ciągłość:** Mit (nie do uzasadnienia na gruncie biologii) zakompleksionych narodów, stosowany, by poprawić swoje ego (Np. Włosi nie mają potrzeby wyklócać się, że są potomkami Rzymian).

Chociaż poszukiwanie wspólnoty krwi pomiędzy mieszkańcami Półwyspu Greckiego (zwanego też Bałkańskim) sprzed dwóch tysięcy i tymi obecnymi przestało być w greckiej humanistyce modne, niezwykle popularne i atrakcyjne naukowo jest wciąż wynajdowanie argumentów co do wspólnoty kulturowej (mimo że została już wielokrotnie udowodniona). Tropi się zatem antyczne elementy przede wszystkim w folklorze: w strojach, tańcach, pieśniach, wierzeniach, na nowo odczytując zachowane teksty kulturowe sprzed paru wieków (por. np. Lawson 1910, Stewart 1991, Alexiou 2002). Swoistym skutkiem ubocznym *archeolatrii*, maniakalnego uwielbienia starożytności, są wszelkie świadome nawiązania do antyku w szeroko pojmowanej sztuce greckiej, które przynoszą niezwykle twórcze efekty<sup>8</sup>.

Kolejnym eksploatowanym przez Dimu wielkim polem poszukiwań związków między starożytnością a współczesnością jest język grecki. W przeciwieństwie do łaciny, która obumarła, pozostawiając w Europie liczne języki od niej pochodzące, język grecki charakteryzuje nieprzerwane trwanie i zadziwiająca żywotność od czasów najdawniejszych. W językoznawstwie istnieje teza, nieobowiązująca powszechnie, w której stara i nowa greka to odmiany tego samego języka (por. np. Mackridge 2010: 159–161). Różnice są oczywiście znaczne i dotyczą nie tylko zmieniającego się znaczenia słów, ale przede wszystkim poważnych zmian w strukturze gramatycznej. Poza tym stara greka nie była nigdy językiem jednorodnym,

---

<sup>8</sup> Na myśl przychodzą tu choćby wiersze K. Kawafisa ożywiające epokę hellenistyczną, *Odyseja* N. Kazantzakisa, podejmująca historię Odyseusza w momencie, w którym skończyła się *Odyseja* Homera, komiksy na podstawie komedii Arystofanesa czy ostatnia powieść Ch. Chomenidisa, dziejąca się w Jonii w czasach przedhomeryckich (Chomenidis 2009).

ale podzielonym na liczne dialekty, z których za najdoskonalszy uznano literacką odmianę dialektu jońsko-attyckiego. *Kojne*, wersja języka z przelomu er, przyjęta przez autorów Nowego Testamentu, a następnie przez Ojców Kościoła, wykazuje znaczące różnice i uproszczenia już w stosunku do dialektów wcześniejszych, a na dodatek jest językiem wciąż żywym dzięki liturgii Kościoła prawosławnego. Greka epoki bizantyńskiej wykazywała cechy dyglotyczne – rozbitcie języka na wersję niską (ludową) i wysoką, zapatrzoną w starożytną attycką odmianę greczyzny. Dyglosja przeniosła się w czasy nowożytne za sprawą XVIII- i XIX-wiecznego sporu o język przyszłego państwa greckiego, sporu, który toczył się między zwolennikami powrotu do wersji starożytnej a tymi, którzy upierali się przy potocznej odmianie języka, przy demotyku<sup>9</sup>. Z konfliktu zwycięsko wyszła sztucznie stworzona odmiana języka greckiego zwana *katarewusą* (καθαρευούσα, dosł. „oczyszczona”), która pierwotnie miała być kompromisem między zwaśnionymi zwolennikami obu koncepcji (Borowska 2008: 40–52). *Katarewusa* została językiem armii, Kościoła, urzędów i polityków (prawicowych), nie przyjęła się jednak w warunkach domowych. Dopiero lata 80. XX wieku stały się początkiem tworzenia jednolitej, ustandaryzowanej odmiany języka, zwanej *véa койνή* (*nową kojne*), mającej odtąd obowiązywać zawsze i wszędzie, a także stać się dla Greków naturalnym i jedynym językiem<sup>10</sup>. Zadanie nie jest jednak łatwe nie tylko ze względu na wspomniane wyżej zaszłości historyczne i wciąż żywe inne odmiany języka, ale też za sprawą archaizujących dążeń tradycjonalistów językowych czy też z powodu obszernego korpusu tekstów, w tym ważnych dzieł literackich, pisanych w innych odmianach. Faktem jednak pozostaje to, że szczególnie na potrzeby młodego czytelnika klasyczne dzieła nie tylko starożytnej, ale i XIX-wiecznej literatury przekładane są z języka greckiego na język grecki<sup>11</sup>.

Wielowiekowe konflikty i ciągle debaty nad kształtem języka oraz upolitycznianie tej kwestii świadczą o wadze, jaką dla Greka stanowi jego język: można uznać, że to właśnie on, a nie krew czy terytorium,

---

<sup>9</sup> W klasycznym już tekście, w którym wprowadził pojęcie dyglosji do językoznawstwa, Ch. Ferguson (1959) korzysta właśnie z przykładu języka greckiego (oraz arabskiego i kreolskiego).

<sup>10</sup> Jestem zwolennikiem poglądu, że obecna sytuacja językowa w Grecji jest wciąż wynikiem działania językoznawców o normatywnym podejściu do języka. Jednym z nich jest wybitny profesor Uniwersytetu Narodowego w Atenach im. Kapodistrii, Jorgos Babiniotis (w tym momencie pełniący funkcję ministra kultury). Babiniotis jest autorem m.in. popularnego i wpływowego słownika języka nowogreckiego (1998).

<sup>11</sup> Więcej o sytuacji językowej w Grecji można dowiedzieć się np. z książek R. Browninga (1983) czy G. Horrocksa (2010).

a nawet wyznanie, stanowi postawę greckiej tożsamości. Dlatego dba się o jego czystość, bezlitośnie usuwając zapożyczenia i wymyślając kolejne pomysłowe neologizmy. Na ile skutecznie?

**Język (grecki):** Niezmieniony przez wieki. Na przykład na bazarze (παζάρι [pazari]) kupujesz w spożywczym (μπακάλης [bakalis]), w warzywnym (μανάβης [manawis]), u rzeźnika (χασάπης [chasapis]) – albo w supermarkecie (σουπερ-μάρκετ [supermarkiet]). Żadnego rzeczownika greckiego – cztery tureckie, jeden amerykański. W łazience (μπάνιο [banio]) zamykasz drzwi (πόρτα [porta]), otwierasz szafkę (ντουλάπι [dulapi]), wchodzisz do wanny (μπανιέρα [baniera]) i patrzysz w sufit (ταβάνι [tawani]) (dwa tureckie, trzy włoskie). Zjeżdżasz windą (ασανσέρ [asanser]), wsiadasz do jepra (τζιπ [dziip]), chwytasz kierownicę (βολάν [wolan]), wciskasz sprzęgło (αμπραγιάζ [abrajaz]) i gaz (γκάζι [gazi]). Wyglądasz przez przednią szybę (παρμπρίζ [parbriz]), a jednocześnie operujesz biegami (σασμάν [sazman]) (sześć francuskich – jeden amerykański). Nawet nie mówmy, co się stanie, jak się zakochasz (zob. *meraki*). Ale naprawdę, jak powiedzieć w czystym greckim „nogawka” (μπατζάκι [badzaki])? Albo „śrubokręt” (κατσαβίδι [katsawidi])?

Wbrew stronnictwu komentarzowi Dimu wysiłki patriotycznych językoznawców i publicystów nie poszły na marne: usunięto większość słów pochodzenia przede wszystkim tureckiego i słowiańskiego (dotyczy to również toponimów), zaś pojęcia ze świata technologii i innych nowoczesnych dziedzin życia przechodzą do języka jako kalki językowe. Grecy mają własne określenia na procesor, satelitę czy socjologię<sup>12</sup>. Nie wszystkie funkcjonują równie dobrze: skrzynia biegów (σασμάν) pozostała słowem francuskim (*changement*) mimo istnienia wersji greckiej (κυβώτιο ταχυτήτων). Podobnie nie może się przyjąć Διαδύκτιο (Internet) lub διαμορφωτής-αποδιαμορφωτής (modem).

Dimu jednak wytrwale obala teorię o czystości języka w kolejnych hasłach:

---

<sup>12</sup> Są to odpowiednio επεξεργαστής, δορυφόρος i κοινωνιολογία. Ostatnie słowo jest szczególnie interesujące, ponieważ przetłumaczono tylko pierwszy człon (socjo-), drugi – grecki – pozostał bez zmian.

**Merak**<sup>13</sup>: Sevda, *siklet*, *dert*, *keyif*, *dalga*, *maraz*... Czy to przypadek, że w naszym języku słowa, które oznaczają silne uczucie, są tureckie i nieprzetłumaczalne (jak powiedzieć w „katarewsie, *merak*?)

Gdy zaś charakteryzuje *Greka* („o rodowodzie trzech tysięcy lat”), to używa 25 rzeczowników pochodzenia tureckiego, trzech – albańskiego, dwóch – włoskiego i jednego słowiańskiego (ντόμος [dobros], czyli „naiwny”). Wiele zatem spośród ważnych, opisujących poniekąd istotę „bycia Grekiem” słów pozostaje w swojej etymologii obcych. Mniej oficjalne, wstydlive lub nielegalne sfery życia, a także sytuacje intymne obfitują w określenia niegreckie (tak jak to Dimu opisuje w przytoczonym powyżej haśle, por. Kordos 2005).

Tymczasem Grecy nie tylko wytrwale oczyszczają swój język, ale tłumaczą użytkownikom innych języków, jak wiele zawdzięczają językowi greckiemu. Niedawne wydawnictwo greckiego Biura Prasy i Informacji (podległego MSZ) *You Speak Greek, You Just Don't Know It*<sup>14</sup> stanowi przykład obszernego wykazu słów w języku angielskim wziętych z języka greckiego. Sama nazwa kraju musi zostać zmieniona na lepszą: określenie Grek (Grek, Grecque, Grieg) jest niepoprawne, bo pochodzące z zewnątrz (por. Christou 2003). Poprawną formą jest określenie nawiązujące do starożytności: Hellen, a nazwą państwa promowaną w dokumentach oficjalnych: Hellenic Republic lub jej wersja w danym języku.

**Hellada**: Wymuśmy na cudzoziemcach, żeby nie nazywali naszego kraju Grecją, Greece, Grece, Griechenland, a jedynie Helladą. Skoro nie mogliśmy zmienić tamtej nazwy na Skopje, to zmieśmy przynajmniej naszą.

Moim zdaniem taką postawę można uznać za przykład kolejnego sposobu „skorzystania” ze starożytności do opisanie samych siebie w oczach nowożytnej Europy i dla współczesnego świata: tradycja starożytna zbiega

---

<sup>13</sup> W haśle występują słowa trudne do przetłumaczenia (i do tego pochodzenia tureckiego). Próbuje opisać je poniżej: Merak, gr. *meraki*, silne pragnienie, niekoniecznie możliwe do spełnienia lub uczucie wykonywania czegoś z pasją; sevda, gr. *sevdas*, tęsknota lub pragnienie o podłożu erotycznym; siklet, gr. *seketi*, zmartwienie lub uczucie wielkiego ciężaru; dert, gr. *derdi*, „ból duszy”; kyeif, gr. *kiefi*, nastrój, z reguły dobry, chęć do zrobienia czegoś; dalga, gr. *dalkas*, silne pożądanie, wielka pasja; maraz, gr. *maraz*, wielki smutek lub tęsknota.

<sup>14</sup> Z anonimowego wstępu: „One out of four words in the English language is Greek or of Greek origin! When it comes to medical terminology, more than 50% of the words or the word elements used is Greek! The booklet [...] is a selection of more than 6.000 words, out of hundreds of thousands of Greek words that [you] use quite often in your everyday vocabulary”. (s. 4)

się z naszą tradycją, a nasze państwo jest kontynuacją państw starożytnej Hellady<sup>15</sup>. Innym wymownym znakiem stawiania się Greków w roli depozytariuszy i interpretatorów spuścizny starogreckiej jest rewers monety 2 euro, na której przedstawiono scenę mitologiczną obrazującą porwanie Europy. Tym samym Grecy dają do zrozumienia, że sama koncepcja Europy (poczynając od nazwy) jest koncepcją helleńską.

Naturalnie bezcelowe jest zastanawianie się, czy Grecja należy do Europy, nie tylko w sensie geograficznym czy politycznym, ale przede wszystkim kulturowym. Dimu eksploatuje jednak dwuznaczność pojęcia Zachodu w nowogreckiej tradycji.

**Zachód:** Źródło wszelkiego Zła – od czasów schizmy. Grecy nieugięcie wierzą, że wszystkie nieprzyjemne wydarzenia, jakie ich spotkały, to wina Zachodu – i dlatego właśnie usiłują go na wszelkie sposoby naśladować. „Należymy do Zachodu” to historyczny frazes, wyrażający dziwaczny związek, od którego obie strony najchętniej by się uwolniły, biorąc rozwód.

Z jednej strony Grecy ciążą ku Zachodowi z racji współdzielonego z nim dziedzictwa, z drugiej Greków od Zachodu dzieli inny proces tworzenia się nowożytnego społeczeństwa (Dimu 1975: 33)<sup>16</sup>, peryferyjne położenie i – prawdopodobnie najważniejsze – wyznawanie prawosławia (a nie katolicyzmu czy protestantyzmu krajów zachodnich). Kurs państwa wydaje się jednak stały. Obie dynastie, których przedstawiciele zasiadali na tronie greckim, pochodziły z Zachodu (jedna z Bawarii, druga z Danii). Zachodnią przynależność przypieczętowało zaliczenie Grecji do bloku państw demokratycznych po zakończeniu drugiej wojny światowej, choć nie obyło się to bez wieloletniego przelewu krwi w greckiej wojnie domowej oraz bez znacznej finansowej pomocy ze strony głównie Stanów Zjednoczonych. Potwierdzeniem greckich aspiracji było przyjęcie państwa w poczet krajów Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej w 1981 roku.

Mimo to potoczne pojmowanie Zachodu i jego mieszkańców pozostaje ambiwalentne. Przykładem ma być, według Dimu, wciąż żywe pojęcie Franka, czyli łacinnika, mieszkańca Okcydentu.

---

<sup>15</sup> Czy można w ogóle mówić o Helladzie jako o organizmie politycznym?

<sup>16</sup> Aforyzm 62. „Ciekawe, na ile jesteśmy europejscy? Od Europy dzieli nas wiele, być może więcej, niż nas z nią łączy. Tylko nieliczne echa wielkich ruchów kulturowych, które stworzyły współczesną cywilizację europejską, dotarły i do nas (nie mówimy o „oświeconych” mniejszościach). Obecnie jest nam scholastyczne średniowiecze, odrodzenie, reformacja, oświecenie, rewolucja przemysłowa. Może, kulturowo, bliżej nam do prawosławnej Rosji słowianofilów niż do Europy racjonalistów. No, a wpływ Wschodu?”





## **nr 02**

Akademia Ateńska  
(budynek wzniesiony  
w latach 1859–1887).  
Ateny XIX wieku. Udany (?)  
eksperyment stworzenia  
neoklasycystycznego miasta.  
Dzisiaj świadectwo wyobrażeń  
Europejczyków o greckiej sztuce  
antycznej  
(fot. P. Kordos)

**Frankowie** (zwykle Durnofrankowie): Prostuduszni, naiwni, nudnawi i sztywni mieszkańcy Zachodu. Nie umieją żyć. Tylko praca i porządek. Poza paroma Neapolitańczykami nie pojęli jeszcze sensu życia.

Ambiwalencja pozostaje, mimo widocznej i długotrwałej obecności Zachodu w życiu codziennym przeciętego Greka. Dobry tego przykład stanowi nowogrecka stolica, która właściwie była budowana dopiero od lat 30. XIX wieku (wcześniej z czasów dawnej świetności pozostała tylko osada u stóp Akropolu i morze ruin przeplatających się z wiejskimi domkami, Clogg 1992: 50). Bawarski król otoczył się niemieckimi, austriackimi i duńskimi architektami, którzy zaprojektowali i zaczęli wprowadzać w życie plan nowoczesnej stolicy o rozległych placach i szerokich bulwarach, wypełnionej klasycystycznymi gmachami. Skutki tego planu – budynki w centrum Aten – stanowią do dziś przykład wyobrażenia XIX-wiecznych zachodnich artystów o sztuce okresu klasycznego.

Wygląd stolicy stał się symbolem modelu myślenia o starożytności, jaki zachodni intelektualiści skutecznie narzucili Grekom, którzy przyjęli go za swój. W takim ujęciu Grekom przywrócono starożytność, ale zapośredniczoną przez wieki jej „oswajania” przez kraje europejskie. Zgadzam

się z Michaelem Herzfeldem (1982: 20–21), który uważa, że na nowożytną, pobizantyńską, naturalnie wytworzoną grecką tożsamość (zwaną ‚romejską’ od etnonimu, którym określali siebie Grecy, mieszkańcy wschodniego cesarstwa rzymskiego) nałożono tożsamość ‚helleńską’, zapatrzoną w odległą przeszłość, ignorującą elementy wschodnie i do pewnego stopnia odrzucającą dziedzictwo bizantyńskie (Fermor 1966: 106–115). Już w XIX wieku balans między wschodnim a zachodnim dziedzictwem został częściowo przywrócony, a rola Bizancjum doceniona. Pozostała jednak opinia o Zachodzie jako intelektualnym agresorze.

Na marginesie – Grecy z trudnością odnajdują się jako część jakiegokolwiek większej jednostki geograficznej czy kulturowej. Poza pytaniem o europejskość Grecji można postawić podobne – o bałkańskość Grecji. Dimu słusznie i dobitnie odpowiada:

**Bałkańczycy:** Wszyscy inni mieszkańcy Półwyspu Bałkańskiego poza nami.

Świadomi zatem swojego dziedzictwa Grecy mimo obrzeżnej pozycji geograficznej chcą pozostać w centrum europejskiej myśli o dziedzictwie antycznym. Dimu jednak wytyka im pobieżną wiedzę o swojej przeszłości, powielanie stereotypów i poszukiwanie jednoznacznie pozytywnego obrazu swoich wielkich przodków:

**Platon:** Wielki poeta i filozof, ale jeszcze większy faszysta. (Nie mówili wam tego w szkole? Jego rządcy będą was podglądać nawet i w małżeńskiej łóżnicy! Co tam jakiś ‚Big Brother’! Poczytajcie sobie ‚Prawa!’).

Do tego wątku nawiązał już Dimu w ‚Nieszczęściu bycia Grekiem’, w książce, w której cały rozdział poświęcił stosunkowi Greków do ich starożytnego dziedzictwa. Napisał między innymi:

Aforyzm 58. [Grecy] To ofiary nie tylko dziedzictwa, ale i najbardziej zacofanego systemu edukacji na świecie, który podchodzi do starożytnych ze scholastyczną nabożnością i skutkiem tego uznaje ich, jeśli tylko się da, za wspaniałych i niedostępnych.

Podzielił następnie społeczeństwo greckie na trzy grupy w zależności od ‚świadomości’ owego dziedzictwa.

Aforyzm 51. Pierwsi (nieliczni) wiedzą. Poczuli straszne brzemie dzieictwa. Zrozumieli nieludzki poziom doskonałości słowa lub sztuki starożytnych. I to ich przygniata.

Są i tacy, coraz rzadziej spotykani, którzy stanowią przeciwieństwo pierwszych i którzy nie zdają sobie sprawy z istnienia starożytnych. Jeśli cokolwiek o nich wiedzą, to w formie bajek, legend i mitów. Największą jednak, wiodącą prym grupę stanowią „pół-świadomi”, ci, którzy „έχουν όμωσ ακουστά” (coś niecoś słyszeli, Dimou 1975: 53). I to właśnie oni według Dimu nadają ton całemu greckiemu podejściu do antyku.

W popularnym ujęciu greckiej historii narodowej za momenty największej chwały uważa się V wiek p.n.e., czasy Aleksandra Macedońskiego oraz kilka chwalebnych okresów z historii Bizancjum (panowanie Justyniana czy Bazylego Bułgarobójcy). Myślenie o Bizancjum zasnuwa jednak cień upadku miasta w feralny wtorek 29 maja 1453 roku oraz otoczonej legendami bohaterskiej śmierci ostatniego cesarza Konstantyna XI Paleologa<sup>17</sup>. Inne okresy, takie jak długie i spokojne panowanie Rzymian, są zdecydowanie mniej preferowane (co widać również w sposobie eksponowania i opisywania zabytków tej epoki).

**Rzymska kultura:** Jaka znowu kultura? Jako stuprocentowi Hellenowie macie prawo pogardzać Latynami. Toż to kultura-podróbka, kiepska imitacja greckiej. Swoją drogą kimże mogą się poszczycić? Wergiliuszem? Papugował Homera. Katullusem? Małpowal Safonę. Seneką? Odpisywał od stoików. Jeśli na wakacjach traficie na jakieś ruiny z epoki rzymskiej, wolno wam zadrzeć nosa. To też jest grecka kopia. I nie mówmy nawet o rzeźbie czy malarstwie... Ostatecznie możecie przyznać, że Rzymianie pobudowali drogi i napisali prawa...

Historia narodowa stanowi zresztą dla Dimu ważny obiekt zainteresowania. Wyśmiewa on bezlitośnie mity, którymi karmi się opinię publiczną, żyjącą w przekonaniu o ciemnych wiekach panowania osmańskiego (XVI–XIX wiek) i przypisującą Turcji oraz Turkom same najgorsze cechy. Tymczasem:

---

<sup>17</sup> Do dzisiaj niektóre media obchodzą żałobę w dniu 29 maja (gazety ukazują się na przykład z pierwszą stroną czarną i napisem „Pamiętamy”).

**Turcja:** Zły i agresywny sąsiad. (Dziwne, że w ciągu ostatnich 150 lat tylko my na nią napadaliśmy: w latach 1897, 1912 i 1922. Nawet w roku 1974 na Cyprze to my wszystko zaczęliśmy od zamachu i Sampsona Turkożercy...).

Na zasadzie kontrastu zapomina się o niewygodnych ujęciach innych epok i faktach z życia sławnych postaci, z których życiorysów zostały usunięte kłopotliwe szczegóły, wydarzenia odarte z dwuznacznych szczegółów (por. hasło *miły*), całe epoki pozbawione wręcz ważnych cech charakterystycznych.

**Bizancjum:** Macie na nie patrzeć jako na państwo idealne. Zapomnijcie o okrucieństwach panujących (co tam obcinanie nosów, oślepienie czy obdzieranie ze skóry), o intrygach Dworu i Kościoła, o fanatyzmie mnichów, o scholastycyzmie uczonych, o nieuctwie i zabobonach tłuszczy – i mówcie wyłącznie o rajskich (aczkolwiek nigdy nieistniejących) społecznościach Bizancjum. Tylko uwaga: Bizancjum jest nade wszystko greckie! I co z tego, że wielu cesarzy nie znało greckiego, co z tego, że się nazywało cesarstwem rzymskim (stąd i Romejowie), co z tego, że określenie się jako „Hellen” wpędziłoby was w nieliczne kłopoty (wystarczy zapytać Plethona)?

Kwestia greckiego dziedzictwa i zapatrzenia w starożytność dotyczy też podejścia do epok późniejszych, a szczególnie do okresu bizantyńskiego. Po okresie XIX-wiecznej fascynacji antykiem, Bizancjum wróciło do głosu, między innymi z powodu oczywistego związku między cesarstwem bizantyńskim a prawosławiem (Kitromilides 1998). Myślenie o Bizancjum częstokroć utożsamiane jest z myśleniem o Kościele prawosławnym (którego oficjalną flagą pozostaje czarny, dwugłowy orzeł na żółtym tle), pytanie więc o stosunek Greków do spuścizny bizantyńskiej jest w dużej mierze pytaniem o ich podejście do Kościoła. Warto nadmienić, że autor słownika jest miłośnikiem Emanuela Roidisa, XIX-wiecznego eseisty, uważanego za intelektualnego skandalistę epoki oraz jej czołowego antyklerykała<sup>18</sup>. Swoim poglądom w tym temacie daje wyraz w poniższym hasle.

**Prawosławie:** „Religia panująca” (konstytucja). „Arka hellenizmu”. Dosłownie to już nie jest wiara (wielu Greków prawie jej nie praktykuje,

---

<sup>18</sup>E. Roidis jest autorem znanej w Polsce książki *Papież Joanna* (1986). Dimu zadedykował mu *Nieszczęście bycia Grekiem*.

a jeszcze mniej żyje zgodnie z jej zasadami), to tylko część składowa naszej tradycji i naszej tożsamości. Napisano: „Kto nie jest prawosławny, nie jest Grekiem”, ale także: „Kto nie jest prawosławny, nie jest chrześcijaninem”. Poprawniejsze jest zdanie Engonopulosa: „Nie wiem, czy jestem chrześcijaninem, ale prawosławnym to ja jestem z całą pewnością”.

Dimu nawiązuje też do tematyki religijnej w innych tematach. Wskazuje na niechęć Kościoła prawosławnego do innych denominacji chrześcijańskich, a szczególnie do chrześcijaństwa rzymskokatolickiego (Greków obrusza już samo określenie „katolicki”, który oznacza po prostu tyle, co „powszechny” lub „uniwersalny”). Historycznej wizycie Jana Pawła II w Atenach w 2001 roku towarzyszyły komentarze o IV krucjacie i podboju Konstantynopola przez krzyżowców w 1204 roku: w greckiej pamięci trauma jest wciąż żywa<sup>19</sup>. Kolejnym dowodem na zło, jakie niesie ze sobą katolicyzm, jest Święta Inkwizycja, koszmar, który nie dotknął świata prawosławnego. Dimu wspomina o niej, wskazując jednocześnie na wojny związane z ikonoklazmem, w których zginęły dziesiątki tysięcy wyznawców prawosławia (por. np. Gregory 2008: 193–196, 207–212; Herrin 2009: 136–150).

Po uważnej lekturze słownika można dojść do wniosku, że w procesie „udomawiania” starożytnych Greków przez Nowogreków dwie kwestie sporne wybijają się na pierwszy plan:

a.

Na ile Grecy mogą się uważać za kulturowych potomków starożytnych? Na ile skutecznie nowogrecka kultura może stanowić łącznik pomiędzy epoką antyku a czasami współczesnymi – i to nie tylko dla samych Greków, ale też dla innych ludów Europy?

---

<sup>19</sup>Papież nawiązał do tych wydarzeń w przemówieniu w dniu 4 maja, kierowanym do arcybiskupa Aten i całej Grecji, Chrystodulo: Mam na myśli brutalną grabież cesarskiego miasta Konstantynopola, które przez tak długi czas było bastionem chrześcijaństwa na Wschodzie. To tragiczne, że napastnicy, którzy wyruszyli z zamiarem zapewnienia chrześcijanom swobodnego dostępu do Ziemi Świętej, zwrócili się przeciw własnym braciom w wierze. Fakt, że byli to chrześcijanie łacińscy, budzi w katolikach głębokie ubolewanie. [...] Powierzamy ciężkie brzemie przeszłości Jego nieskończonemu miłosierdziu, błagając Go, aby uleczył rany, które nadal przysparzają duchowych cierpień narodowi greckiemu. („L'osservatore Romano”, nr 7–8 (235), 2001, dostęp on-line w dniu 30 marca 2012 na <http://www.opoka.org.pl>)

b.

Czy Grecy muszą koniecznie wybierać między dwiema tożsamościami: jedną („helleńską”) odwołującą się do epoki starożytnej i drugą („romejską”) czerpiącą inspirację z epoki późniejszej? Czy opowiedzenie się po jednej ze stron definiuje Greka również w sensie geograficznym? Czy stoją one wobec siebie w sprzeczności, czy Romej jest kontynuacją i dopełnieniem Helleną?

Dimu zaprezentował głosy w obu sporach w krzywym zwierciadle satyry, niemniej pozwoliło mu to uporządkować część podniesionych na początku niniejszego tekstu kwestii, z którymi zmagają się historycy, antropodzy i filozofowie zajmujący się współczesną Grecją.

Na zakończenie dodam, że spory nie omijają też literatury pięknej, jak pokazuje przykład książki  $\mu$ .X. Wasilisa Aleksakisa, greckiego pisarza osiadłego od 40 lat we Francji. Powieść została wydana w 2007 roku najpierw w języku francuskim, potem w greckim. Jej bohaterem jest młody student ateńskiego uniwersytetu, który postanawia w swojej pracy magisterskiej zająć się pozostałościami starożytnych osad na Świętej Górze Atos. Przez większą część powieści czytelnik śledzi przygotowania, zbieranie materiałów, rozmowy z byłymi mnichami, podróżnikami, naukowcami. Powoli wylania się obraz dla Atosu nieprzychylny, spychający go do roli intelektualnego zaścianka, gdzie mnisi zazdrośnie strzegą skarbów, których znaczenia nawet nie rozumieją. Sama wizyta na Świętej Górze potwierdza obawy głównego bohatera i kończy się skandalem. Jedną z tez, którą Aleksakis przekazuje pod pretekstem wykładu akademickiego, jakiego wysłuchuje bohater, jest twierdzenie o zerwaniu ciągłości kulturowej z antykiem, co nastąpiło po zwycięstwie myśli chrześcijańskiej. Książka Aleksakisa wywołała w Grecji burzliwą dyskusję (we Francji zdobyła nagrodę Akademii Francuskiej) i spotkała się z wieloma nieprzychylnymi reakcjami.

Najpewniej więc Grecy jeszcze wcale nie udomowili Greków i być może ich tożsamość zbudowana jest dokładnie na opozycji tego, co starożytne, i tego co późniejsze (oraz tego, co zachodnie, i tego, co wschodnie). Być może zresztą dopatrywanie się napięcia czy konfliktu pomiędzy tymi dwoma biegunami jest nieporozumieniem, tym bardziej że spory i wątpliwości ciągną się już tak długo (a naród trwa). Jest to jednak proces na tyle fascynujący, że można poświęcić życie naukowe, badając go i opisując.

Bibliografia:

- /// Alexakis, Vassilis [Αλεξιάκης Βασίλης]. 2007. *μ.Χ.* Αθήνα: Εξάντας.
- /// Alexiou, Margaret. 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Lanham, MD: Rowan and Littlefield.
- /// Babiniotis, Georgios [Μπαμπινιώτης Γεώργιος]. 1998. *Λεξικό της νέας ελληνικής κοινής*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε.
- /// Borowska, Malgorzata 2008. *Adamandios Korais na tle swoich czasów*. W: A. Korais [Κοραΐς Αδαμάντιος]. *Wybór listów*. Przeł. M. Borowska. Warszawa: DiG: 5–84.
- /// Bouras, Charalambos Th. [Μπούρας Χαράλαμπος Θ.]. 1994. *Εργασίες αποκαταστάσεως*. “Καθημερινή – Επτά ημέρες”. 13 Νοεμβρίου: 21–23.
- /// Browning, Robert. 1983. *Medieval and Modern Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- /// Chomenidis, Christos A. 2009. [Χωμενίδης Χρήστος Α.]. *Λόγια Φτερά*. Αθήνα: Πατάκης.
- /// Christou, Panagiotis K. [Χρήστου Παναγιώτης Κ.]. 2003. *Οι περιπέτειες των εθνικών ονομάτων των Ελλήνων*. Αθήνα: Κυρομάνος.
- /// Clogg, Richard. 1992. *A Concise History of Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- /// Dimou, Nikos [Δήμου Νίκος]. 1975. *Η δυστυχία του να είσαι Έλληνας*. Αθήνα: Πατάκης.
- /// Dimou, Nikos [Δήμου Νίκος]. 2002. *Νεοελληνικό (ειρωνικό) λεξικό*. Αθήνα: Πατάκης.
- /// Fallmerayer, Jakob Ph. 1830. *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*. Stuttgart und Tuebingen: In der J.G. Cotta'schen Buchhandlung.
- /// Ferguson, Charles. 1959. *Diglossia*. „Word” 15: 325–340.
- /// Fermor, Patrick Leigh. 1966. *Roumeli: Travels in Northern Greece*. London: Murray.
- /// Flaubert, Gustaw. 1993. *Słownik komunalów*. Przeł. Jan Gondowicz. Kraków–Warszawa: Fundacja ‘brulionu’ biblioteka.
- /// Gregory, Timothy E. 2008. *Historia Bizancjum*. Przeł. J. Hunia. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- /// Herrin, Judith. 2009. *Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*. Przeł. N. Radomski. Poznań: Rebis.

- /// Herzfeld, Michael. 1982. *Ours Once More : Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin: University of Texas Press.
- /// Holden, David. 1972. *Greece without Columns*. London: Faber and Faber.
- /// Horrocks, Geoffrey C. 2010. *Greek: a History of the Language and its Speakers*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- /// Kitromilides, Paschalis M. 1998. *On the intellectual content of Greek nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea*. W: D. Ricks, P. Magdalino (ed.). *Byzantium and the Modern Greek Identity*. London: King's College.
- /// Kordos, Przemysław. 2005. *Turning the Blind Eye. Secret Life of Foreign Words in Modern Greek*, „EOS” 92: 121–132.
- /// Kubiak, Zygmunt. *Dlaczego Grecy są smutni?* 1995. „Życie Warszawy”. 48/49 dod.: 6.
- /// Lawson, John Cuthbert. 1910. *Modern Greek folklore and ancient Greek religion: a study in survivals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- /// Lewandowski, Edmund. 2008. *Charakter narodowy Polaków i innych*. Warszawa: Muza (wyd. 2).
- /// Loo, Tessa de. 2004. *Świnia w pałacu*. Przeł. E. Jusewicz-Kalter. Warszawa: Pracownia Słów.
- /// Mackridge, Peter. 2010. *Language and National Identity in Greece, 1766–1976*. Oxford: Oxford University Press.
- /// Roidis, Emmanouil D. [Ροϊδης Εμμανουήλ Δ.]. 1986. *Papież Joanna*. Przeł. L. Mavroidis, K. Usarek. Warszawa: Książka i Wiedza.
- /// Romanos, Konstantinos [Ρωμανός Κωνσταντίνος]. 2001. *Υπόθεση Φαμεράιερ*. Αθήνα: Κάκτος.
- /// Stephanides, Annie. 2010. *You Speak Greek, You Just Don't Know It*. Athens: Ianos.
- /// Stewart, Charles. 1991. *Demons and the Devil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- /// Tziovas, Dimitris [Τζιόβας Δημήτρης]. 2007. *Ελληνικότα και η γενιά του '30*. „Cogito” 6: 6–9.
- /// Wrazas, Ilias. 2009. *Zbanca Boga: kuszenie Nikosa Kazantzakisa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- /// Wrazas, Ilias. 2010. *Dyskomfort (nowo)Greków*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.



### **/// Abstrakt**

Artykuł próbuje pokazać różne aspekty radzenia sobie współczesnych Greków z ich kulturowym i historycznym dziedzictwem: na ile Grecy współcześni czują się następcami Greków starożytnych i jak postrzegają swoje miejsce w kulturze współczesnej Europy. Kwestie poruszane w artykule są w dużej mierze pytaniami o nowogrecką tożsamość. Punktem wyjścia do rozważań jest *Ironiczny słownik nowogrecki* autorstwa Nikosa Dimu, który w 230 hasłach stara się zebrać komunały, jakie wyznają jego rodacy.

Słowa kluczowe:

Nowogrecy, Nikos Dimu, tożsamość narodowa, wynajdowanie tradycji

### **/// Abstract**

The article seeks to present various ways the Modern Greeks try to deal with their cultural and historical heritage. To what extent do the Modern Greeks consider themselves the successors of the the ancient Greeks? How do they see and understand their place in culture of contemporary Europe? These questions lie at the foundations of the Modern Greek identity. The starting point for the discussion is the book by Nikos Dimou *Modern Greek Ironic Dictionary*. The author of the *Dictionary...* in 230 entries tries to sketch the most common platitudes that are shared by his compatriots.

Keywords:

Modern Greeks, Nikos Dimu, national identity, invented tradition

# IDENTYFIKACJE NARODOWE I KULTUROWE GREKÓW URODZONYCH W POLSCE <sup>1</sup>

Maria Mycielska-Środoń  
Uniwersytet Warszawski

## **/// Grecy urodzeni w Polsce. Charakterystyka grupy i stan badań.**

Grecy urodzeni w Polsce to drugie pokolenie uchodźców politycznych z Grecji, przywiezionych do Polski w latach 50. Grecy przyplływali statkami z Albanii, dokąd trafili w końcowym okresie wojny domowej w rezultacie ewakuacji oddziałów partyzantki komunistycznej z północnych terenów Grecji. W Albanii znalazło się wówczas około 100 tysięcy uchodźców<sup>2</sup>, których Stalin w ramach praktycznej realizacji hasel o internacjonalistycznej pomocy postanowił osiedlić w różnych krajach bloku sowieckiego. Do Polski trafiło około 14 tysięcy uchodźców (Pudło 1992: 187; Wojecki 1989: 24). Emigracja nie była indywidualną decyzją poszczególnych osób, ale konsekwencją szerszych procesów politycznych. Polska jako kraj przeznaczenia także nie była przedmiotem ich wyboru, ale raczej czymś, co można by nazwać „przypadkowym przydziałem”. Uchodźcy byli ludźmi o niskim wykształceniu (w ogromnej większości pochodzili z pastersko-rolniczych terenów północnej Grecji), prawdopodobnie duża ich część nie miała żadnej wiedzy o Polsce.

Historia Greków urodzonych w Polsce doczekała się kilkunastu artykułów historycznych i politologicznych, etnograficznych, a także książki Mieczysława Wojeckiego, politologa z Zielonej Góry. Swoją historię opisywali zarówno sami Grecy, jak i osoby, które zetknęły się niejako „zawodowo” z tą grupą (wychowawca z „greckiego” domu dziecka w Policach,

<sup>1</sup> Artykuł napisany na podstawie niepublikowanej rozprawy doktorskiej autorki (Środoń 2008).

<sup>2</sup> Sporą część tej grupy stanowili ranni, dla których utworzono szpital na terenie dawnej niemieckiej jednostki hydroplanów na wyspie Wolin. Szpital ten, którego istnienie było tajemnicą państwową, był wówczas największym szpitalem w Polsce (Barcikowski 1989).

dyrektor szpitala dla rannych partyzantów na wyspie Wolin) (Brzeziński 2000; Barcikowski 1989). Na gruncie socjologii grupę badała profesor Ewa Nowicka, skupiając się przede wszystkim na pierwszym pokoleniu uchodźców (Nowicka 2008).

Drugie pokolenie Greków, któremu poświęciłam swoje badania, to osoby urodzone w latach 50. w Polsce, z obojga rodziców Greków. Grupa została celowo dobrana tak, by była stosunkowo jednorodna, nie badałam osób z małżeństw mieszanych ani dzieci uchodźców deklarujących narodowość macedońską (mających duży udział w grupie uchodźców z Grecji). Staralam się w ten sposób ograniczyć liczbę czynników mogących mieć istotny wpływ na postrzeganie swojej tożsamości narodowej.

Tożsamość narodowa Greków urodzonych w Polsce jest z wielu przyczyn interesująca. Osoby badane pochodzą z rodzin, które chciały uniknąć asymilacji w Polsce i które próbowały drugiemu pokoleniu zaszcześcić chęć powrotu do ojczyzny. Kształciły się w polskich szkołach, ale uczęszczały także do greckich świetlic i równolegle do polskiego miały greckie towarzystwo rówieśnicze. Wreszcie – aż do końca lat 70. – były pozbawione szansy na odwiedzenie swojej, używając terminu Ossowskiego, ojczyzny ideologicznej. Zwykle stykały się z nią po raz pierwszy w momencie wyjazdu z Polski „na stałe”.

### **/// Identyfikacja narodowa i identyfikacja kulturowa. Pojęcie „walencji”.**

Antonina Kłoskowska, rozważając zjawisko tożsamości narodowej, dokonała podziału na identyfikację narodową (rozumianą jako odpowiedź na postawione wprost pytanie o narodowość) i na identyfikację kulturową. To rozbieżenie wydaje się niezwykle ważne w odniesieniu do badania grup z różnych przyczyn zanurzonych w dwie kultury.

W odniesieniu do identyfikacji kulturowej Kłoskowska wprowadziła do socjologii pojęcie „walencji” jako jej wyznacznika. „Walencja” jest ściśle związana ze zjawiskiem kulturalizacji, które Kłoskowska rozumie jako proces kształtowania się narodowego uczestnictwa. Odbywa się ono częściowo przez przyswajanie kultury w toku socjalizacji (a więc w dużej mierze bezrefleksyjnie, poprzez naśladowanie dorosłych), ale przede wszystkim przez kontakt z kulturą symboliczną: „Kulturalizacja stanowi wprowadzanie i wchodzenie w uniwersum kultury symbolicznej w ogóle, w tym kultury narodowej. W pewnym zakresie proces ten przebiega podobnie jak socjalizacja przez bezpośredni kontakt z członkami grup i instytucji społecznych: rodziny, szkoły, instytucji upowszechniania kultury. Ale

personel tych grup i instytucji odgrywa tylko rolę »odźwiernych« (...). Ci »odźwierni« na różne sposoby regulują dopływ kulturowych treści i dostęp do tych treści, ale to jest funkcja wstępna, zewnętrzna, choć nie pozbawiona znaczenia dla kształtowania także późniejszych kryteriów samodzielnego wyboru i oceny dokonywanej przez jednostkę. Naprawdę istotny dla procesu kulturalizacji jest sam kontakt z treściami kultury, z artystami, uczonymi, myślicielami, wykonawcami dzieł teatralnych i muzycznych” (Kłoskowska 2005: 109).

Kłoskowska podkreślała, że walencja nie oznacza jedynie przyswojenia „pewnej istotnej, w tym kanonicznej części kultury narodowej, ale przede wszystkim uznanie tej kultury za własną, bliską” (Kłoskowska 2005: 128), oznacza także nie tylko instrumentalne, ale także ekspresyjne funkcje danej kultury narodowej w doświadczeniu jednostki. Wymieniała cztery typy walencji kulturowej: uniwalencję – uznawanie za własną jednej kultury narodowej; biwalencję – przyswojenie i identyfikację z dwiema kulturami; ambiwalencję – brak jasności (niepewność) w identyfikacji kulturowej, poliwalencję – przyswojenie i identyfikację z większą liczbą kultur narodowych.

Transmisja treści kultury odbywa się, zdaniem Kłoskowskiej, w ramach trzech układów kultury: pierwotnego układu kultury (dla którego charakterystyczny jest bezpośredni sposób komunikacji; jak pisze Kłoskowska, jest on pierwotny zarówno w sensie chronologicznym, jak i w sensie elementarnego typu społecznego kontaktu; typowe kręgi pierwotnego układu to rodzina, sąsiedzi, rówieśnicy); instytucjonalnego układu kultury (w tym kręgu podział ról na nadawców i odbiorców jest sformalizowany, role są wyraźnie określone; ten układ kultury pojawiał się wraz z powstawaniem instytucji edukacyjnych) oraz trzeciego układu kultury, który opiera się na komunikacji zapośredniczonej (układ ten jest najczęściej sformalizowany po stronie nadawcy, natomiast po stronie odbiorcy ma charakter nieformalny; rozwijał się wraz z przekazem ikonicznym, następnie rozwojem druku i umiejętności czytania, aż do powstania środków masowego przekazu) (Kłoskowska 1983: 324–362).

Jak wyglądał więc proces kulturalizacji Greków urodzonych w Polsce, których rodzice trafili do naszego kraju niejako „przypadkiem”?

### **/// Grecki dom rodzinny jako transmitter kultury greckiej**

Pierwsze pokolenie uchodźców, jak już wspomniano, znalazło się w sytuacji mimowolnej emigracji. Uchodźcy nigdy nie pogodzili się z jej faktem. Nie chcieli się asymilować w Polsce i nie chcieli, by asymilowały się ich dzieci. Nieustannie towarzyszyła im myśl o powrocie do Grecji i poczucie

permanentnej tymczasowości. Ta atmosfera odcisnęła piętno na drugim pokoleniu, które silnie zinterioryzowało powrót do Grecji jako cel życiowy.

„Rodzice zmarli tutaj [w Polsce – przyp. MŚ]. Najpierw mama zmarła, a później zmarł ojciec. Ojciec był w siedemdziesiątym ósmym w Grecji, mama od czasu wyjazdu nie była w Grecji. Ale w domu ciągle było takie życie na walizkach, że będziemy jechać, będziemy jechać, będziemy wyjeżdżać, wracamy do Grecji, wracamy do Grecji, wracamy do Grecji”. M-CM/PL<sup>3</sup>

„Oni żyli na walizkach, te walizki stały z reguły na szafie. Dosłownie. W greckim domu walizki zawsze były. Nie układali się tak, żeby tu zapuszczać korzenie, bo też nie miał takiego celu ich przyjazd, to nie była emigracja zarobkowa. Jak oni się wycofywali z Grecji, to im powiedziano, że to jest tymczasowe przerwanie walki zbrojnej, że oni wrócą, że to jest po to, żeby się przeskolić, wyzdrowieć i wrócimy z powrotem. Żadnego tutaj zapuszczania korzeni”. M-DA/PL

We wszystkich wywiadach z drugim pokoleniem pojawiał się motyw toastu, jaki uchodźcy polityczni wznosili w czasie wspólnych spotkań:

„Myśmy zawsze walizki mieli, że tak powiem, gotowe. Gotowe do wyjazdu, zawsze. Przez 30 lat jak były jakieś imieniny czy urodziny, czy jakieś przyjęcie w domu, to taki toast się wznosiło: kei tou hronu stin patrida [następnego roku w ojczyźnie – przyp. MŚ]”. M-PA/GR

Przywiązanie uchodźców do ojczyzny i przemożna wola powrotu dawały o sobie znać także w postaci starań, by drugie pokolenie nie zapuściło zbyt wiele korzeni na emigracji. Rodzice starali się, na ile mogli, izolować dzieci od polskiego otoczenia:

„Myśmy nie mieli kontaktów z rodzinami polskimi prawie że wcale. Spotykaliśmy się tylko z greckimi rodzinami (...). Nas krótko trzymali, a kontakty były tylko z greckimi rodzinami. Może później w średniej szkole... ale też nie, bo spotykać się mogliśmy tylko z Grekami”. K-NW/PL

„[Rodzice – przyp. MŚ] zawsze dawali nam przykład takiego dziecka, który był dobrym uczniem, dobrą dziewczyną, dobrym chłopcem, który nie był z Polakami, który był z Grekami. (...) Moja siostra miała jednego

---

<sup>3</sup> Osoby badane zostały zakodowane w następujący sposób: pierwsza litera „M” lub „K” oznacza płeć osoby badanej, następne dwie litery to inicjał respondenta, a po ukośniku litery „PL” lub „GR” oznaczają obecne miejsce zamieszkania osoby badanej: PL – Polskę, GR – Grecję. Badania prowadzone były w latach 2000–2007 i stały się podstawą rozprawy doktorskiej autorki, napisanej pod kierunkiem naukowym prof. Krzysztofa Kicińskiego (Środoń: 2008).

kolegę, Zbyszka. Mama jak widziała Zbyszka, to zawsze: po co on tu przychodzi, co on chce?! – Mama, to jest kolega – Nie chcę żadnych kolegów, my wrócimy do Grecji. I raz, drugi raz, a później Zbyszek już nie przychodził. Siostra wyszła za mąż za Greka urodzonego, tak jak my, w Polsce”. K-AT/GR

Trzeba przy tym podkreślić, że niechęć do asymilacji zupełnie nie towarzyszyła niechęć do Polaków czy do Polski jako kraju. Grecy nie dlatego chcieli wracać do ojczyzny, że w Polsce mieli złe warunki bytowania, czy towarzyszyło im wrogie nastawienie polskich sąsiadów. Wręcz przeciwnie – badani podkreślali znacznie lepsze warunki, w jakich znaleźli się ich rodzice w Polsce, w porównaniu do tego, w jakich żyli w Grecji, a stosunek Polaków do uchodźców z Grecji określali jako jednoznacznie pozytywny. Podkreślali, jak mocno rodzice wpoili im wdzięczność do Polski jako kraju, który udzielił im gościnę.

„Jedną rzecz mi matka powiedziała: pamiętaj, ta Polska ci życie uratowała (...). Rodzice moi w stosunku do Polski mieli wielką sympatię”. M-NF/GR

„To wszystko, co dostali nasi rodzice tam, od Polski, no to żyć, nie umierać”. M-WT/GR

„Sytuacja Greków w Polsce była po prostu dobra, naprawdę tu można było jako Grek sobie żyć, nikomu to nie przeszkadzało. Do głowy nie przychodziło, żeby to w ogóle komukolwiek mogło przeszkadzać. Tak jak tutaj jest nagłaśniany ten problem żydowski, czy jakiś tam inny, to nie było cienia jakiejś takiej sytuacji, naprawdę. Można było całkiem, na te warunki polskie jakie były, absolutnie świetnie żyć” M-CM/PL

Skąd się więc brała niechęć do asymilacji? W momencie wyjazdu Grekom wydawało się, że jadą na krótko i niebawem wrócą. Brak świadomej decyzji o wyjeździe, „przypadkowość” tej emigracji, wydaje się kluczem do zrozumienia problemów z akceptacją życia na obczyźnie.

„Powiedzieli im, że jadą do państw socjalistycznych, państwa socjalistyczne im pomogą i jak nabiorą siły, to powrócą do Grecji. Ale to trwało... 30 lat. Jak oni by wiedzieli, że to będzie trwało tak długo, to oni by nie wyjechali, niektórzy mówili, że woleliby być w Grecji, w więzieniu albo w obozach koncentracyjnych (...) Bo im powiedzieli: kilka miesięcy i wróćcie. Ale później nie było drogi powrotu. (...) Rodzice nasi przeżywali [to] strasznie, nie żeby mieli złe warunki,

warunki były bardzo dobre w Polsce, ale sentyment do rodziny, do kraju, był bardzo trudny”. K-AT/GR

Ze względu na opisaną wyżej specyfikę grupy mniejszościowej, jaką byli uchodźcy polityczni z Grecji zamieszkujący w Polsce, niezwykle interesującym zagadnieniem wydaje się sprawa stopnia internalizacji otaczającej kultury, która przebiegała w sposób niejako „mimowolny”.

Używając rozróżnień Kłoskowskiej, można powiedzieć, że w ramach pierwotnego układu kultury, który stanowi najbliższa rodzina (przede wszystkim rodzice), dzieci uchodźców politycznych przyswajały prawie wyłącznie greckie treści kulturowe.

Szczególnie istotna jest oczywiście znajomość języka greckiego, którą zapewniał dom rodzinny:

„W domu się mówiło po grecku, rodzice rozmawiali po grecku, my [z siostrą – przyp. MŚ] taką mieszanką, trochę po grecku, trochę po polsku. Jak rozmawialiśmy po polsku, ojciec wrzeszczał: – Po grecku rozmawiajcie, po grecku! – W domu było zabronione rozmawiać po polsku”. K-AT/GR

„[Mój dom rodzinny – przyp. MŚ] to był typowy dom grecki. Gdzie gotowało się po grecku, gdzie mówiło się po grecku, my żeśmy nigdy w domu nie mówili po polsku”. M-DD/PL

O ile z rodzicami drugie pokolenie uchodźców rozmawiało po grecku, o tyle już w obrębie rodzeństwa czy rówieśników greckich było z tym różnie:

„To był taki slang polsko-grecki – jedno zdanie zawierało zarówno słowa greckie, jak i polskie. Nawet celowo tak się z siostrą wyglupialiśmy, że pewne słowa greckie spolszczyliśmy, a słowa polskie zgrecczyliśmy. (...) A teraz jak telefonicznie rozmawiam z siostrą, to tak pomieszane jest, aczkolwiek ona teraz częściej odpowiada po grecku”. M-CM/PL

„[Wśród greckich rówieśników rozmawialiśmy – przyp. MŚ] różnie. Czasami po grecku, czasami po polsku, zależy jak nam było wygodniej. Oczywiście między sobą najwygodniej nam było po polsku rozmawiać, ale jak chcieliśmy o czymś porozmawiać, a było to na zewnątrz, to rozmawialiśmy po grecku, żeby nas dziewczyny nie rozumiały na przykład”. M-DD/PL

Niektórzy spośród badanych podkreślali, że język grecki wyniesiony z domu rodzinnego był językiem ubogim. Rozważając kulturalizację drugiego pokolenia uchodźców politycznych w Polsce, trzeba pamiętać o wspomnianym już niskim poziomie wykształcenia Greków, którzy przybyli do Polski. W grupie około 14 tysięcy zaledwie 15 osób miało wykształcenie wyższe, zdecydowaną większość stanowili chłopcy (ok. 80–90%) i robotnicy (ok. 10–20%) (Pudło 1995, Terzudis 1980, Wojecki 1989) <sup>4</sup>.

„Co może zaoferować dom rodzinny [jeśli chodzi o język – przyp. MŚ]. To jest język obiegowy, bardzo prosty właściwie. Także ja miałam tylko to szczęście, że jak jeszcze chodziłam do klasy średniej, to mój wujek przysyłał nam z Grecji co dwa tygodnie takie pismo kolorowe „Romanza”, więc ja tylko marzyłam o tym, żeby wrócić ze szkoły i szybko przeczytać następne opowiadanie miłosne czy jakieś tam inne z życia wzięte. (...) Myślę, że to mi bardzo pomogło, bo zawsze był kłopot z książkami, no bo skąd weźmiesz? Tutaj tylko komunistyczne te egzemplarze w świetlicy greckiej”. K-MG/PL

Język przyswajany prawie wyłącznie w domu dla większości osób badanych okazał się pewną barierą po powrocie do Grecji. Drugie pokolenie uchodźców było znacznie lepiej wykształcone od pierwszego. Prosty język środowiska chłopskiego czy robotniczego nie pasował do ich nowych statusów zawodowych.

Mówi wykształcona w Polsce lekarka:

„Nie umiałam bardzo dobrze języka greckiego. Dlatego, że nasi rodzice znali grecki, ale ten ludowy, normalny język, którym kontaktują się ludzie na wsi albo w małym miasteczku. Nie mieli żadnego wykształcenia, mama skończyła niecałą podstawówkę, ojciec skończył tylko podstawówkę. I z czym ja miałam rozpocząć nowe życie?”. K-AT/GR

Z niedoskonałościami języka wiąże się także głębszy problem związany z samoidentyfikacją. Jak pisze Piotr Sztompka: „Język stanowi bardzo istotny czynnik wytwarzający wewnętrzną solidarność zbiorowości i zarazem jej separację od zbiorowości zewnętrznych. (...) posługiwanie się odmiennym językiem wyznacza często granicę obcych, o których myślimy »oni«” (Sztompka 2002: 291–292). Język, którym się posługujemy, jest pewnego rodzaju „legitymacją tożsamości” (Sztompka 2002: 292). Nie chodzi tu wyłącznie o języki innych grup etnicznych, dotyczy to także posługiwania się językiem ubogim lub mówienia z obcym akcentem. Grecy

<sup>4</sup> Mieczysław Wojecki jako jedyny pisze o 150 osobach z wykształceniem wyższym.



urodzeni w Polsce dla Greków z Grecji są rodzajem baumanowskich obcych niezdecydowanych (Bauman 1995: 81–83): kimś, kto nie jest „nasz” i kto wymyka się jednoznacznej klasyfikacji.

„Jak rozmawiamy z nimi, to oni nas wyczuwają, że my nie jesteśmy z Grecji, że mamy akcent troszeczkę inny. I jest jeszcze jedna rzecz, która rzeczywiście jest ulomna, że my piszemy po grecku, ale niedobrze. Tak jakby pisać po polsku z błędami ortograficznymi, tak my piszemy”. M-NR/GR

„Grecy w Grecji nas widzą trochę inaczej, bo my nie mówimy po grecku tak całkiem bezbłędnie, czy w sensie akcentu, czy pewnego żargonu używanego na co dzień – my nie znamy takiego języka”. M-JS/PL

„Lepiej się w Polsce czuję ze względu na to, że znam jednak polski o wiele lepiej jak grecki, to znaczy znam bardzo dużo niuansów językowych, a ja greckiego dokładnie nie znam”. M-DD/PL

W kręgu rodziny Grecy urodzeni w Polsce wchodzili w uniwersum kultury greckiej. Badani podkreślali, że ich domy rodzinne były w większości bardzo proste, zapewniały przede wszystkim kontakt z grecką kulturą ludową:

„Trzeba pamiętać, że nasi rodzice przyjechali ze wsi. To byli ludzie z małych, górskich wsi. Gromadzenie książek to nie było coś, czym oni by się zajmowali. Nie czytali po prostu”. M-MG/PL

„Z literaturą grecką zawsze jakiś tam kontakt był... Emigranci mieli takie swoje wydawnictwo, ono się nazywało „Polityczno-literackie wydawnictwo” i wydawali różne rzeczy. We wstępie to tam zawsze był Marks i Lenin, ale to były często dobre rzeczy. No i za pośrednictwem rodziny zawsze coś docierało, przecież my się nie odcieiliśmy tak całkiem. A jeśli chodzi o muzykę, to nasi rodzice często się zbierali i śpiewali ludowe pieśni. Dlatego czasem jak słyszę ludowe pieśni greckie, to mi się bardziej Polska kojarzy niż Grecja. Polskie pola, bo wiesz, byli Grecy, co w pegeerach pracowali. Potem dotarł do nas Mikis Theodorakis, jakoś w sześćdziesiątym czwartym chyba <sup>5</sup>. Poprzez Theodorakisa poznałem Seferisa, Elitisa <sup>6</sup>. A jeśli chodzi o muzykę poważną, to nie wiedzieliśmy nic”. M-NF/GR

---

<sup>5</sup> Mikis Theodorakis (ur. 1925) – grecki kompozytor. M.in. skomponował słynną muzykę do filmu „Grek Zorba”.

<sup>6</sup> Jorgos Seferis (1900–1971), Odiseas Elitis (1911–1996) – poeci greccy, laureaci Nagrody Nobla. Mikis Theodorakis pisał muzykę do ich wierszy.

Niekiedy greckie domy rodzinne dostarczały jednak podstaw greckiej literatury, przede wszystkim starożytnej:

„Rodzice mi trochę mitologii czytali. Ojciec mi bajki opowiadał, to długo potem zorientowałem się, że to były bajki Ezopa. Ale ja pochodzę z bardzo prostej rodziny, moi rodzice byli prostymi ludźmi, więc trudno oczekiwać, że się zaczytywali w literaturze. Ale muzyka była zawsze w domu, bardzo dużo się śpiewało – Theodorakisa, Chatzidakisa”. M-CM/PL

Poza domem rodzinnym grecką kulturę przekazywały młodym najbliższe osoby z kręgu towarzyskiego rodziców: rodzina (jeśli była w Polsce), greccy przyjaciele, sąsiedzi.

Ważną rolę dla interioryzacji greckiej kultury ludowej miały dla sporej części drugiego pokolenia wakacje spędzane u rodziny lub przyjaciół rodziców w Bieszczadach. Na początku lat 50. we wsiach położonych przy drodze z Ustrzyk Dolnych do Przemyśla: w Krościenku, Liskowatym, Jurczkowej i Wojtkowej w polemkowskich gospodarstwach, osiedlono około 3000 uchodźców politycznych z Grecji (Biernacka 1973: 88–94). Stworzono dla nich Rolniczą Spółdzielnię Produkcyjną „Nea Zoi” (Nowe Życie). Pod koniec lat 50. greckie rodziny zasiedliły także wieś Trzcianiec i Gąziowa. Grecy np. w Krościenku stanowili zdecydowaną większość mieszkańców (w 1960 r. na ogólną liczbę 755 mieszkańców Krościenka, 494 było Grekami i Macedończykami, a 261 Polakami. Grecy sprawowali tam najwyższe funkcje w miejscowych władzach – Grekiem był przewodniczący Gminnej Rady Narodowej, grecką narodowość mieli jego zastępcy) (Biernacka 1973: 85).

„Przez wiele, wiele, wiele lat była ta wieś i tam jeździłem na wakacje na miesiąc, na dwa, na całe wakacje, różnie. No i tam było uczenie się gry na gitarze, na mandolinie, grało się na tej gitarze, jak na buzuki. Śpiewy wspólne, ogniska... nie no rewelacja... i język grecki. To było fantastyczne. Tam w szkole były zajęcia po grecku, także nawet kilka rodzin polskich, które mieszkały w tej wsi, to te dzieciaki mówiły normalnie po grecku. Gramy w piłkę nożną, no to normalnie po grecku się mówiło, nie po polsku, po grecku. (...) Także tam była taka mała Grecja. To było fantastyczne, cudowne, no bardzo dobrze to wspominam”. M-CM-PL

Rolę instytucji podtrzymujących tożsamość pełniły także świetlice greckie organizowane przez istniejący od 1953 roku Związek Uchodźców

Politycznych z Grecji w Polsce im. Nikosa Belojannisa. Świetlice, zwane też „klubami”, powstały we wszystkich większych skupiskach uchodźczych. Na co dzień funkcjonowały, przypominając greckie „kafenijony”, gdzie mężczyźni przychodzą napić się kawy, pograć w tawle i postukać komboloi. Kobiety pojawiały się w klubach z okazji specjalnych uroczystości, takich jak greckie święta narodowe, młodzież zaś przychodziła na potańcówki i lekcje języka greckiego. Przy klubach funkcjonowały także greckie biblioteki, a także greckie zespoły muzyczne i taneczne.

Związek uchodźców współorganizował także greckie kolonie dla dzieci i młodzieży, z dużym sentymentem wspomniane przez osoby badane.

Bardzo istotnym elementem greckiej kultury, który nie pojawiał się w trakcie socjalizacji osób badanych, było prawosławie. Wybór ideologiczny pokolenia rodziców implikował odrzucenie religii. Grecy urodzeni w Polsce, wychowani w bezreligijnym środowisku, musieli odczuwać pewną obcość wobec greckiej kultury po powrocie do Grecji, kultury, której związki z prawosławiem są niezwykle silne <sup>7</sup>.

### **/// Instytucjonalny układ kultury: polska szkoła**

Większość osób badanych zaczynała swoją edukację od stworzonych dla dzieci uchodźców greckich szkół. Pod koniec lat 50. uległy one likwidacji.

Badani znaleźli się więc w polskich szkołach. Było to zwykle ich pierwsze bliższe zetknięcie z polskim otoczeniem kulturowym. W tych miejscach, gdzie greckie enklawy były duże, greckich dzieci było zwykle kilkoro w klasie i często tworzyły odrębną grupę przyjacielską, nie musiały się integrować z dziećmi polskimi.

Niemniej program edukacji przewidywał przede wszystkim percepcję polskiej kultury. Badani wspominają jednak, że polska szkoła była także tym miejscem, gdzie poznawali historię i literaturę Grecji starożytnej. Znajomość *Antygony* Sofoklesa czy dzieł Homera dzieci greckich uchodźców zawdzięczają najczęściej polskiej szkole, a nie domowi rodzinnemu. Badani podkreślali rolę polskich nauczycieli w kształtowaniu ich greckiej tożsamości:

„Chcę jeszcze wrócić do roli polskich nauczycieli. Na przykład, pamiętam w liceum uczyła nas języka polskiego pani L., to była taka nauczycielka, która uczyła też historii. Nauczyciele chcieli nam pomóc,

---

<sup>7</sup>Co ciekawe, nieliczni pozostali Grecy zgorzeleccy w 2002 r. postawili w mieście cerkiew prawosławną, ale – jak sami mówili – nie jako wyraz potrzeb religijnych, ale z potrzeby zaznaczenia swojej tożsamości narodowej.

jak ta nauczycielka mówiła wtedy o Polsce, która była pod zaborami, i że Mickiewicz emigrował, to mówi: tak jak twoi rodzice Nikosie, i o Szopenie, który musiał swój kraj opuścić, to było dla mnie takie bardzo bliskie. Mówiła, jak Słowacki pojechał do Grecji, napisał *Grób Agamemnona*, „Niech fantastycznie lutnia nastrojona, wtóruje myśli posępnej i ciemnej, bom oto wstąpił w Grób Agamemnona”; o Mickiewiczu mówiła, o Norwidzie, „Marmur biały” – to przecież też ten podziw, jeszcze wcześniej Jan Kochanowski, *Odprawa posłów greckich*. Zachwyciła się grecką kulturą – »twoim krajem, Nikosie«. Wiesz, właśnie dzięki temu czułem się w Polsce Grekiem”. M-NF/GR

Na marginesie można dodać, że badani generalnie sprzyjającą Grekom postawę polskiego otoczenia przypisywali skojarzeniom z grecką kulturą antyczną:

„W momencie, kiedy powiem [w Polsce – przyp. MŚ], że jestem Grekiem, to ze względu na historię i ze względu na to, że Grecja jest jakąś tam kolebką cywilizacji europejskiej, no to każdy mówi: o, Grecja, piękne wyspy, piękna przyroda i tak dalej. Poza tym każdy się uczył historii Grecji. (...) To jest właśnie to, że czuć tę sympatię dla Greków”. M-DD/PL

Zdaniem badanych integracja z polskim otoczeniem szczególnie szybki przebieg miała w liceum i na studiach. Te z dzieci uchodźców, które poszły na wyższe studia, zwykle mocno zintegrowały się z polskim środowiskiem:

„Ja jak zacząłem się uczyć, to zacząłem się odsuwać już od tych Greków, i powoli, powoli zacząłem już świadomie robić inaczej, zacząłem unikać... (...) Studia to było dla mnie takie wyjście w świat (...). Wtedy to mnie ta emigracja już mało obchodziła”. M-NF/GR

„Ja bardzo wsiąknęłam w Polskę, w tę nację. Ja byłem bardzo mocno zaangażowany w te różne takie działalności związane z Solidarnością. Byłem szefem zarządu Zrzeszenia Studentów, zakładałem na uczelniach NZS, później byłem szefem u nas w szkole, strajki studenckie... (...) Byłem czarną owcą [w środowisku greckim – przyp. MŚ]”. M-CM/PL

Polska szkoła i dzięki niej kontakt z polskim otoczeniem kulturowym wydają się niezwykle istotnym etapem kształtowania się identyfikacji kulturowej Greków urodzonych w Polsce. Kultura kraju, w którym się znaleźli i który traktowali „przejsiowo”, przeniknęła ich bardzo głęboko, powodując swoisty rozdzwitek w ich tożsamości:

„Ja się czuję stuprocentowym Grekiem. Inna rzecz, że kultura polska i w ogóle otoczenie, i cały kraj miały największy na mnie wpływ. (...) Bardziej jestem związany z Polską niż z Grecją, mimo że jestem Grekiem”. M-MK/PL

### **/// Znajomość greckiej kultury wysokiej: osobisty kontakt z dziełem**

Grecy urodzeni w Polsce mieli bardzo ograniczony dostęp do greckiej kultury wysokiej, stąd można powiedzieć, że ich grecka walencja kulturowa, rozumiana, tak jak chciała Kłoskowska, jako interioryzacja kultury wysokiej, często jest niepełna. Nowożytna literatura grecka, jeśli się pojawiała w życiu Greków urodzonych w Polsce, to zazwyczaj, gdy byli już ludźmi dorosłymi. W typologii Kłoskowskiej jest to trzeci układ kultury, który opiera się na komunikacji zapośredniczonej przez dzieło.

„Ja z literaturą grecką zetknęłam się bardzo późno. (...) Mnie do literatury, do poezji greckiej to naklonił dopiero mąż [mąż respondentki, Polak, jest pisarzem – przyp. MŚ]. Jakieś książki w tym środowisku były, ale to była literatura taka bardzo jednostronna. Potem trochę przeczytałam, ale teraz kontakt mi się trochę rozluźnił, ale pewnie wrócić do tego. Ale muszę powiedzieć, że mi ta literatura jest bliska, bo język grecki, to jest język, który jest mi zawsze najbliższy, ja bardzo czuję ten język. Teraz to codziennie oglądam telewizję grecką”. K-MG/PL

„Potem sam się zainteresowałem grecką poezją, sztuką, teatrem. To było dla mnie zawsze coś bliskiego, mojego, bardzo specjalnego. Ostatnio nie czytam po grecku, bo mam nadmiar obowiązków. No i mam poczucie, że mam braki w znajomości klasyków nowożytnej literatury. Są chęci, żeby to uzupełnić, ale nie ma czasu na to”. M-CM/PL

Warto zwrócić uwagę, że choć w powyższych cytatach badani mówią o bardzo późnym zetknięciu się z grecką literaturą i ograniczonej znajomości kanonu, to jednak podkreślają, że są to rzeczy bardzo im bliskie. K-MG widzi źródło tej bliskości w emocjonalnym stosunku do języka greckiego jako języka „najbliższego”.

Trochę inaczej przeżywał kontakt z literaturą grecką M-NF, syn lekarza, który zetknął się z grecką kulturą wysoką wcześniej niż pozostali badani:

„Ja mogę powiedzieć, że przeżyłem transformację z jednej kultury w drugą. Ja, jak żyłem w Polsce, to przeżywałem polską literaturę, poezję. A grecką to czytałem tak jak Polak, który bardzo dobrze zna na przykład angielski i czyta angielską książkę. Mnie parę lat to zajęło,

zanim zacząłem się wzuwać. Trzeba żyć w kraju, żeby wiedzieć, co to jest Grecja, jak się żyje za granicą, to się tego nie wie. Jak żyliśmy w Polsce, to żyło się takim życiem codziennym, to jest co innego, niż jak Grek z Grecji przyjedzie jako turysta do Polski i zobaczy Wawel... Ja byłem na polskim ognisku, na polskim weselu, w polskim kościele, na polskiej wsi i to samo potem w Grecji. To jest bardzo ważne, że my znamy dwie kultury od podszewki. Ja w tej chwili tak jak polską odbieram literaturę grecką. Emocjonalnie odbieram. Już nie muszę sobie tłumaczyć. I szukam nawet podobieństw. Iwaszkiewicz na przykład podobny jest do Seferisa dla mnie. Może się myłę, ale tak myślę”.

M-NF/GR

Podsumowując znajomość kultury greckiej Greków urodzonych w Polsce, można powiedzieć, że w większości wypadków była ona niepełna: przyswojony język grecki nie był bezbłędny – badani mówili, że są w Grecji rozpoznawani po odmiennym akcencie; znajomość greckiej kultury starożytnej sprowadzała się najczęściej do wiedzy nabytej w polskiej szkole; istniały bardzo ograniczone możliwości zetknięcia się ze współczesną grecką kulturą wysoką. Natomiast dobrze przyswojona została przez nich grecka muzyka ludowa, która towarzyszyła uchodźcom w codziennym życiu.

### **/// Biwalencja Greków urodzonych w Polsce. Porównywanie kultur**

Grecy urodzeni w Polsce odczuwają identyfikację z dwiema kulturami: zarówno grecką, przyswaną w domu rodzinnym, częściowo w polskiej szkole (grecka kultura starożytna), a także w życiu dorosłym, w procesie świadomego pogłębiania własnej tożsamości, poprzez kontakt z dziełami kultury; jak i polską: związaną przede wszystkim z treściami przyswojonymi w polskiej szkole, ale także przez codzienny kontakt z polskim środowiskiem kulturowym i wreszcie własne zainteresowania. Obie kultury odczuwane są przez nich jako bliskie.

Jednak w opinii badanych ich polska kompetencja kulturowa jest większa od greckiej, co wynika w dużej mierze z awansu społecznego, jakiego dokonali w czasie pobytu na obczyźnie. Ich znajomość kultury greckiej, opierająca się prawie wyłącznie na domu rodzinnym i greckim środowisku w Polsce, będącym grupą o niskim kapitale kulturowym, nie współgra z obecnymi ich statusami społecznymi.

Być może jest to klucz do zrozumienia dokonywanych przez nich porównań, niekorzystnych dla współczesnej kultury greckiej:

„Na pewno oni się czują tam wyalienowani, ci Grecy z Polski. Dlatego, że na pewno mają wyższe wykształcenie niż ci Grecy miejscowi, na pewno są intelektualnie bardziej rozwinięci niż miejscowi”. M-MK/PL

„Z Polski nam dużo rzeczy zostało. Na przykład ten cały klimat zainteresowań, ja na przykład znam lepiej historię od moich rówieśników greckich. Jak mieliśmy *Antygonę* w ósmej klasie, to ja przeczytałem i po grecku, bo ojciec mnie wziął za głowę, i kazał mi to przeczytać po grecku też”. M-PA/GR

„Polska stoi wyżej kulturalnie niż Grecja, znacznie wyżej. I czasami czuję się tak, no... jak to powiedzieć... lepszy się czuję no [od Greków w Grecji – przyp. MŚ]. Czuję, że więcej wiem, więcej umiem, znam sztukę znacznie lepiej współczesną i starożytną od przeciętnego Greka”. M-MK/PL

Wydaje się, że o ile grecka socjalizacja wpłynęła w sposób bardzo istotny na identyfikację narodową osób badanych – identyfikację rozumianą jako odpowiedź na zadane wprost pytanie o narodowość (wszystkie osoby badane identyfikowały się narodowo jako Grecy na podstawie mocno zakorzenionego w myśleniu potocznym „mitu krwi”); o tyle dla walencji Greków urodzonych w Polsce kapitalne znaczenie miały kontakt z polskim otoczeniem i instytucjonalny układ kultury – polska szkoła. W pierwotnym układzie kultury zabrakło kompetentnych transmitterów kultury wysokiej, w szkole natomiast Grecy przeszli przez polską edukację, i chcąc nie chcąc, przyswoili kanon polskiej kultury.

### **/// Problematicznosc walencji jako pojecia wystarczajacego do opisu identyfikacji kulturowej**

W koncepcji Antoniny Kłoskowskiej szczególnie plodny do badania skomplikowanych tozsamosci wydaje sie podzial tozsamosci narodowej na identyfikacje narodowa i identyfikacje kulturowa. Koncepcja walencji jako wyrozniaka tej ostatniej wydaje sie jednak tylko czesciowo przydatna.

Walencja, jak opisano wyzej, zostala zdefiniowana przez Kłoskowska jako przyswojenie kanonu kultury wysokiej danego narodu. Powstaje jednak pytanie, czy interioryzacja kanonu kultury wysokiej rzeczywiscie jest czynnikiem decydujacy o identyfikacji kulturowej.

Badania nad Grekami urodzonymi w Polsce wskazuja na istotnosc tresci mieszcacych sie w dwuch pozostalych kategoriach kultury wyroznionych

przez Kłoskowską: kultury bytu i kultury socjetalnej (Kłoskowska 1983: 111–124). W ramach tych kategorii mieszczą się kulturowe wzory „robienia czegoś”, a także przyjęte w danym kręgu społeczno-kulturowym wzory interakcji.

W swobodnych narracjach Greków urodzonych w Polsce wątki związane z internalizacją kultury wysokiej pojawiały się, ale nie stanowiły problemu dominującego. Istotniejsze okazały się, występujące prawie we wszystkich wywiadach, problemy związane z odmiennością greckiej „mentalności”, ról społecznych, wzorów interakcji, które po powrocie do Grecji okazały się dla osób badanych zaskakująco obce.

Wszystkie osoby badane po powrocie do Grecji odczuwały głębokie problemy związane z życiem codziennym, problemy, które w większości należy zaliczyć do związanych z odmiennością kulturową otoczenia społecznego, ale nie do bezpośrednio wynikających z niskiej kompetencji kulturowej w obrębie kultury wysokiej. Jakże to były problemy?

W wywiadach niezwykle często pojawiał się wątek poczucia obcości wobec „mentalności” Greków w Grecji:

„Nie znaleźmy tej mentalności greckiej, Greków. Myśmy żyli w Polsce i w sumie mamy mentalność polską. Trzeba było się przyzwyczaić do innego myślenia, do innego zachowania się, co dla Greka było oczywiste, dla nas nie było proste”. M-PA/GR

„Po miesiącu pobytu [w Grecji – przyp. MŚ] powiedziałam sobie, że ja nigdy... ja się tam nie widzę, nie odpowiada mi mentalność Greków, ja wyrosłam tutaj [w Polsce – przyp. MŚ]. (...) Nie mogłam, ja po prostu nie mogłam się tam odnaleźć i zdecydowałam, że wrócę do Polski, że tutaj jednak jest moje miejsce”. K-AT/PL

„Jest mi ciężko żyć w Grecji ze względu na to, że ja zostałem wychowany w Polsce i mam pewne może przyzwyczajenia, może pewne normy etyczne, może pewien sposób postępowania, może to, że inaczej żyję, że przyzwyczailem się do pewnego stylu życia”. M-DD/PL

„Wtopiony jestem w tę rzeczywistość [polską – przyp. MŚ], w tę mentalność, to rozumienie, myślenie”. M-CM/PL

Na pojęcie „mentalności” składają się w narracjach badanych zarówno elementy kultury symbolicznej, jak i wartości istotne w życiu codziennym. Ta druga kategoria treści kulturowych pojawiała się w swobodnych wywiadach znacznie częściej niż problemy związane z nikłą interioryzacją kultury wysokiej.



Częstym motywem wywiadów był problem prawdomówności i dotrzymywania słowa przez Greków w Grecji:

„Myśmy się nauczyli w Polsce, że masz zaufanie do wszystkich, że ludzie mówią prawdę, nie oszukują cię, że zawsze mówią to, co myślą. Więc jak ja przyjechałam tu, to było coś straszego”. K-AT/GR

Grecy urodzeni w Polsce wskazywali także na niemożność zaakceptowania wzorów interakcji w Grecji, które odbierali jako „brak kultury osobistej”: np. nieustępowania miejsca w środkach komunikacji starszym ludziom i kobietom w ciąży, śmiecenia na ulicach, w tawernach itp.

„Uważam, że kultura, w ogóle jako kultura, wywodzi się z Grecji i to upoważnia mnie do myślenia, że to przede wszystkim Grecy powinni się zachowywać kulturalnie. A z tej kultury to nic nie zostało, tyle jej w Grekach ile brudu za paznokciami. Jest chamstwo i prostactwo”. K-MT/PL

Kolejnym problemem pojawiającym się w wywiadach był kulturowy model roli kobiety w Grecji, który nie przystawał do roli zinterioryzowanej w Polsce przez osoby badane:

„Mężczyźni to są ci najważniejsi, oni wiedzą prym, a kobieta to jest od rodzenia, od sprzątania, od usługiwania. (...) Po prostu nie mogłaś wyjść sama na dwór! Raz byłam w Salonikach, samochodem. Ja od 18 roku życia kierowałam i miałam samochód w Polsce, i dla mnie to było coś normalnego. W Polsce dużo kobiet prowadziło samochody i nie było żadnego problemu. A tu w 77 roku, pamiętam, przyjechałam samochodem i byłam w Salonikach. I mężczyźni patrzyli się i gadali: o, kobieta prowadzi! Idź lepiej do domu. (...) Ja sobie w ogóle nie mogłam wyobrazić. Przecież ja w Polsce jeździłam samochodem, szłam [sama – przyp. MŚ] drogą, nosiłam spodnie”. K-AT/GR

W rezultacie Grecy urodzeni w Polsce mają ambiwalentny stosunek do kultury greckiej: z jednej strony jest im bliska ze względu na głęboko zinterioryzowaną w dzieciństwie identyfikację narodową, grecki klimat rodzinnych domów, a z drugiej są wobec niej „obcy” zarówno w wymiarze obiektywnym (przez Greków w Grecji postrzegani są jako „obcy”), jak i w wymiarze subiektywnym (czują się obcy w greckim otoczeniu kulturowym):

„Cała ta emigracja pozostaje obca w stosunku do tubylców i oni tak są traktowani. Raczej się trzymają w kręgu tej emigracji. Cokolwiek

by nie mówić nasiąka się w dzieciństwie inną mentalnością, inną wrażliwością”. K-MG/PL

„My w Polsce byliśmy inaczej nauczeni, inaczej. To było inne otoczenie, inni ludzie. Jak ja bym była w Grecji, to bym była tak samo nauczona jak oni. A ja po prostu gdzieś indziej się urodziłam i wyrosłam. (...) Moi rodzice wyrosli w Grecji i dla nich to nie było problem [odnaleźć się na nowo w Grecji – przyp. MŚ]. A my, co urodziliśmy się i wyrosliśmy w Polsce, to jeszcze nie dostosowaliśmy się i nigdy się nie dostosujemy. (...) My zawsze będziemy obcy w Grecji”. K-AT/GR

„Nawet już po godzinie rozmowy są w stanie zauważyć, że ja nie jestem wychowany w Grecji. Inne ustosunkowanie do różnych spraw, i akcent. Czasem nawet po akcencie nie kapną się, ale jeżeli dochodzi do pewnych tematów, na przykład na temat kultury, przeciętny Grek użyje innych słów, ja innym torem dojeżdżam do celu, i wtedy już widać: tok myślenia i sposób wysławiania się. Niedobra znajomość historii czy mitologii, czy na przykład polityki z czasów międzywojennych – nas to w Polsce nie interesowało. (...) To są te uchybienia, minusy tych trzydziestu lat, co byliśmy za granicą”. M-WT/GR

Pośród badanych nie było osoby, która bezwarunkowo powiedziała by „w Grecji czuję się między swoimi, jestem u siebie”, mimo że badani mieli bardzo różne wykształcenie i różne zawody. Dla wszystkich kontakt z Grecją po powrocie był zetknięciem z odmiennym środowiskiem społeczno-kulturowym.

„[Powrót był – przyp. MŚ] straszny. Trudny. Ja nie przesadzam, cały rok płakałam, gdzie ja przyjechałam. A przyjechałam od razu, nie byłam wcześniej na urlopie ani nigdy w życiu nie byłam. Grecja dla mnie to była Grecja z opowiadań rodziców i z opowiadań innych ludzi. Ja Grecji nie znałam. Nie znałam zwyczajów. Nic nie wiedziałam”. K-AT/GR

Podsumowując rozważania związane z tożsamością narodową Greków urodzonych w Polsce, należy jeszcze raz podkreślić charakterystyczne połączenie tej tożsamości. Z jednej strony, na jednoznaczna i bezproblemowa identyfikację narodową (rozumianą jako prostą odpowiedź na zadane wprost pytanie o narodowość i budowaną na „micie krwi”), z drugiej zaś, na znacznie bardziej skomplikowaną identyfikację kulturową. Identyfikacja ta nie jest łatwa do zdefiniowania: opiera się zarówno na przyswojeniu

treści kultury symbolicznej i postrzeganiu ich jako swoje i bliskie (walencji), jak i na kompetencjach przyswajanych w trakcie socjalizacji z zakresu kultury socjetalnej i bytu: znajomości obowiązujących w danym kręgu kulturowym wzorów interakcji, modeli ról społecznych, wzorów działania. O ile w odniesieniu do internalizacji kultury symbolicznej można powiedzieć, że identyfikacja kulturowa osób badanych była podwójna: i polska, i grecka, o tyle ich kompetencje socjetalne zdecydowanie bardziej sytuowały je w obrębie kultury polskiej niż greckiej.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Problem analizowania w odniesieniu do tożsamości narodowej zarówno treści symbolicznych, jak i kulturowo uwarunkowanych wzorów interakcji przypomina nieco, rozważane przez Ossowskiego, niewspółmierne skale wartości (Ossowski 1967: 71–101). Wartości odświętne, o charakterze autotelicznym i uroczystym zabarwieniu, mogą nas na co dzień mniej absorbować od wartości codziennych, którym przypisujemy niższą wagę, a których naruszenie subiektywnie może być przez nas odczuwane jako znacznie bardziej dokuczliwe. Tak właśnie działo się w wypadku osób badanych, które w wywiadach rzadko wspominały o problemach związanych z niską interioryzacją kultury wysokiej, a koncentrowały się na trudnościach codziennego funkcjonowania w odmiennym otoczeniu kulturowym. Tak zapewne dzieje się często w wypadku pogranicza kultur o wyraźnie odmiennych wzorach kultury socjetalnej.

#### Bibliografia:

/// Adamidis, Dimos. 1997. *Polska wobec greckiej wojny domowej*. „Acta Universitatis Wratislaviensis. Politologia” nr 21: s. 9–19.

/// Barcikowski, Władysław. 1989. *Szpital grecki na wyspie Wolin*. Szczecin: KAW.

/// Bauman, Zygmunt. 1995. *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman. Warszawa: PWN.

- /// Biernacka, Maria. 1973. *Osady uchodźców greckich w Bieszczadach*. „Etnografia polska” t. 17, z. 1: s. 83–93.
- /// Brzeziński Włodzimierz. 2000. *Byłem Grekiem. Wspomnienia wychowawcy dzieci greckich. Police 1953–1963*. Szczecin: Wydawnictwo PoNaD.
- /// Kłoskowska, Antonina. 1983. *Socjologia kultury*. Warszawa: PWN.
- /// Kłoskowska, Antonina. 2005. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: PWN.
- /// Nowicka, Ewa. 2008. *Hermes, Odyszeusz i greckie powroty do ojczyzny*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- /// Ossowski, Stanisław. 1967. *Dzieła tom III. Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: PWN.
- /// Pudło, Kazimierz. 1992.  *Grecy i Macedończycy w Polsce*. „Sprawy Narodowościowe”, z. 1: s. 133–151.
- /// Pudło, Kazimierz. 1995. *Grecy i Macedończycy w Polsce 1948–1993: imigracja, przemiany i zanikanie grupy*. „Sprawy Narodowościowe”, z. 1: s. 133–151.
- /// Sztompka, Piotr. 2002. *Socjologia*. Kraków: Znak.
- /// Środoń, Maria. 2008. *Tożsamość etniczna i kulturowa Greków urodzonych w Polsce*. Warszawa: praca niepublikowana.
- /// Terzudis, Christos. 1980. *Trzydziestolecie pobytu w Polsce uchodźców politycznych z Grecji i działalność ich związku im. Nikosa Belojannisa*. „Rocznik Dolnośląski”, t. 7: s. 231–251.
- /// Wojecki, Mieczysław. 1989. *Uchodźcy polityczni z Grecji w Polsce 1948–1975*. Jelenia Góra.

### /// **Abstrakt:**

Artykuł jest analizą tożsamości narodowej (*national identity*) Greków urodzonych w Polsce. Wskazuje na swoiste „pęknięcie” tej tożsamości (*identity*) i konieczność rozróżnienia w jej obrębie identyfikacji narodowej (*national identification*), budowanej na podstawie niezwykle silnego w myśleniu potocznym „mitu krwi” i identyfikacji kulturowej (*cultural identification*), rozumianej jako postrzeganie danej kultury jako swojej, zrozumiałej, szczególnie bliskiej. Prekursorką tego podziału terminologicznego była Antonina

Kłoskowska, jednak jej pojęcie „walencji” jako wyznacznika identyfikacji kulturowej nie wydaje się wystarczające do opisu tego aspektu tożsamości Greków urodzonych w Polsce i zostaje w artykule poszerzone.

Słowa kluczowe:

uchodźcy polityczni z Grecji, tożsamość narodowa, identyfikacja kulturowa

### **/// Abstract:**

This paper deals with analysis of the national identity of Greeks born in Poland. It reveals a specific rupture of this identity and the need for the distinction between the national identification, built around the “myth of blood”, very strong in everyday thinking, and the cultural identification, defined as perceiving a given culture as one’s own, understandable, and close. Antonina Kłoskowska was first to introduce such terminological distinction. The term “walencja” she used as the indicator of the cultural identification is expanded in this contribution, as is not describing adequately this aspect of identity of Greeks born in Poland.

Keywords:

political refugees from Greece, national identity, cultural identification

# WSPÓLNOTY LOKALNE W GRECJI MIĘDZY RELIGIĄ A ŻYCIEM

Ewa Nowicka

Uniwersytet Warszawski

## /// Wstęp

Już parę lat temu Michael Herzfeld, który poświęcił wiele czasu badaniom terenowym w Grecji, napisał znamienne słowa: „Warto chyba zauważyć, że świat greckojęzyczny, będący w stanie wielkiego niepokoju i niepewności co do rzeczywistego charakteru swych relacji z »Europą«, znajduje się jednocześnie w położeniu równie niewygodnym, gdyż jest zmuszony do konfrontacji z równie kłopotliwym widmem, jakim jest »nowoczesność« (Herzfeld 2007: 127). Dziś w coraz większym stopniu tzw. opinia publiczna dochodzi do wniosku, że archaiczny świat społeczny Greków, zakonserwowany w niewiarygodnych strukturach sprzed stuleci, jest groźny dla całej Europy. Nie chcąc się wypowiadać na temat istotnego zagrożenia, jakie Grecy stwarzają Unii Europejskiej wraz ze wszystkimi członkami tej organizacji ponadpaństwowej, zamierzam jedynie wskazać na pewien aspekt greckiej kultury, która – nie stosując żadnych ocen – przedstawia w swoich intensywnych przejawach lokalności wyjątkowo interesujący wzór dla antropologa. Pozornie jest to artykuł o współczesnej religijności greckiej; w istocie wdzierają się on w tajniki i szczegóły ściśle lokalnej i terytorialnej (wioskowej lub wyspowej) więzi społecznej na obszarze Grecji, szczególnie ważnej dla zrozumienia społeczeństwa greckiego. Spróbuję to zrobić, sięgając do poziomu najprostszych zachowań społecznych, a także ograniczając analizę i wnioski do spojrzenia na zbiorowości lokalne. Natomiast niejako przypadkowy jest fakt, że niektóre z tych zachowań mają charakter religijny. Emil Durkheim znalazłby w tych analizach doskonałą ilustrację swojej tezy, iż religia jest tam, gdzie społeczeństwo uprawia kult samego siebie (Durkheim 1990). Ucieszyłby się też

z opisów uczestnictwa w obrzędach, które podaję niżej; miałby okazję podtrzymać swoją opinię, że „W bóstwie widzę jedynie społeczeństwo, przekształcone i przedstawione symbolicznie” (Durkheim 1963: 75).

Jak wskazują liczne badania religioznawców, ewolucja religijności zmierza w Europie albo ku totalnej sekularyzacji, albo ku całkowitej indywidualizacji, albo też ku przerodzeniu się w new age’owe zainteresowania o charakterze synkretycznym, albo wreszcie w magię, czary i wróżbiarstwo. Grecja dostarcza nieuwzględnianego w literaturze przykładu społeczeństwa, w którym rozwój ten przebiega jeszcze inaczej. Tam religijność przeradza się (lub też nigdy nie była czymś innym) w formę, którą określiłabym roboczo jako religijność społeczną lub wspólnotową. Czy taka religijność to jeszcze religijność, czy praktyki stosowane przy okazji obrzędów kościelnych to w tym wypadku jeszcze praktyki, które zasługują na miano religijnych, to pozostawiam do dyskusji w gronie religioznawców. Studium to nie ma charakteru historycznego, stąd diachroniczny aspekt zjawiska musi być pominięty, a to, co się da wyczytać z badań antropologicznych, dotyczy aktualnego – *nomen omen* – stanu rzeczy. Artykuł ten zawiera refleksję antropologa społecznego nad religijną obrzędowością we współczesnej Grecji zarówno w środowisku wiejskim, jak i miejskim na terenie Macedonii Egejskiej. Materiał empiryczny pochodzi z kilkuletnich badań terenowych przeprowadzonych w latach 2005–2010 (Nowicka 2008a; Nowicka 2008b; Nowicka 2011)<sup>1</sup>. Będą mnie interesowały: zachowania uczestników obrzędów, mających w jakiejś części i w jakimś wymiarze charakter religijny, a także zróżnicowanie tych zachowań ze względu na różne cechy społeczne aktorów – ich wiek, płeć, miejsce w strukturze społecznej, historię rodziny. Będzie mnie również interesował stosunek do religii, uczestnictwo w religijnych obrzędach między innymi pewnej specyficznej kategorii Greków, migrantów powrotnych – tych, którzy powrócili (czasem w drugim pokoleniu) do rodzinnego kraju po długim okresie politycznej emigracji w Polsce i innych krajach tzw. demokracji

---

<sup>1</sup> W latach 2004–2007 realizowałam grant poświęcony greckim repatriantom z Polski, gdzie znaleźli się po klęsce komunistów w greckiej wojnie domowej trwającej w latach 1946–1949. (Był to grant Ministra Nauki i Informatyzacji nr 1H02E05127 pt.: „Powrót czy emigracja? Repatrianci greccy z Polski”). Drugie badanie terenowe realizowane w latach 2008–2010 dotyczyło małego bałkańskiego narodu Arumunów (Vlachów), którzy mieszkają w Albanii, Macedonii, Serbii, Bułgarii, a w największej liczbie w Grecji. (To badanie prowadziłam w ramach grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego NN116284535, pt.: „Włosi we współczesnej Europie – konstruowanie wspólnoty poprzez wyznaczanie granic etnicznych”). Badania te nie miały w centrum uwagi problematyki religijnej, ale musiały dotknąć problemów obrzędowości religijnej na terenie Grecji i związku religijności badanych z poczuciem lokalnej wspólnoty i innymi elementami kultury tego kraju.

ludowej. Pojawia się także osoby, które spędziły wiele lat na emigracji zarobkowej w Niemczech. O wszystkich moich badanych piszę jako o Grekach, ale trzeba mieć świadomość, że znaczną część społeczeństwa greckiego, zwłaszcza na północy kraju – w Macedonii Egejskiej, Epirze i Tesalii – stanowią ludzie, których można byłoby bez trudu określić jako etniczne/narodowe mniejszości. A więc Grecy, o których piszę, to ściślej Arumuni (Vlasi, Wołosi), Pomacy, Sarakacanie, Macedończycy (Słowianie, czasem też określający siebie jako Bułgarzy). W wyniku wojny domowej 100 tysięcy etnicznie zróżnicowanych mieszkańców północnej Grecji zostało wyrwanych z rzeczywistości społecznej greckiej wsi i starannie wychowanych przez Komunistyczną Partię Grecji w ateizmie. Powracając do ojczyzny, wszyscy oni, bez względu na różnice etniczne, musieli się jakoś odnieść do specyficznej religijności (czy raczej religijnej obyczajowości) greckiej. W tym artykule nie będę uwzględniała ogólnopolskiej czy ogólnonarodowej więzi o podłożu politycznym; odkładam do innej publikacji zastanowienie się nad budowaniem narodowej wspólnoty greckiej wśród zbiorowości etnicznie niegreckich. W tym miejscu podnoszę kwestię trwania i funkcjonowania więzi ściśle lokalnej – wioskowej, miasteczkowej, wyspiarskiej – oraz kwestię miejsca i roli, jaką pełnią obrzędy religijne w związku z tym typem wspólnoty.

Częścią rzeczywistości religijnej, na której koncentruję swoją uwagę, jest uczestnictwo w religijnych obrzędach, związanych z działalnością Greckiego Kościoła Prawosławnego, a w tym zwłaszcza z obrzędowością święta Zaśnięcia Matki Boskiej 15 sierpnia, oraz z takimi regularnymi rytuałami jak chrzty, śluby i niedzielne zwykłe msze. Przeanalizuję całość uroczystości Wniebowzięcia (Zaśnięcia) Matki Boskiej 15 sierpnia w kilku wsiach. Na koniec zagłębię się w problem adaptacji do greckiej rzeczywistości, w tym religijnej, tych mieszkańców Grecji (niekoniecznie greckiej przynależności etnicznej), którzy w tej religijności nie byli wychowani, ale wyrosli w greckich rodzinach na emigracji.

### **/// Obchody święta Zaśnięcia Matki Boskiej 15 sierpnia**

Przedstawiam tu opis obchodów święta Zaśnięcia (w katolicyzmie: Wniebowzięcia) Matki Boskiej w dwóch górskich miejscowościach: jedna to mała wioska w rejonie Kilkis, na północ od Salonik, a druga to niegdyś duża wieś, dziś zaludniająca się tłumnie tylko podczas święta, Epir w rejonie Grevena. Obie wsie są i od niepamiętnych czasów były zaludnione przez ludność mniejszości arumuńskiej (vlaskiej, wołoskiej), mówiącej



jeszcze do dziś (dotyczy to starszego pokolenia) językiem wołoskim, czyli wschodnioromańskim, podobnym w pewnym stopniu do rumuńskiego (Nowicka 2011).

### **Loutra, sierpień 2006:**

Cały obrzęd rozpoczyna się w przeddzień właściwego święta, czyli 14 sierpnia. Na mszy tego dnia rano jest niewielu ludzi. Nie przyszedł jeszcze również stary ksiądz. Uczestnicy gromadzą się powoli, obrzęd się opóźnia, a publiczność – zmienia. Dopiero po wyjściu ze świątyni zaczyna narastać świąteczna atmosfera.

Już od godziny drugiej po południu daje się zauważyć ożywienie wśród mieszkańców, trwają przygotowania do wieczornej uroczystości i przyjeżdża wielu gości z pobliskich wsi i dalszych okolic – przyjaciół i rodzin mieszkańców Loutry. Pojawiają się też licznie osoby, które przedstawiano nam jako dalekich krewnych przybywających z różnych krajów Europy. Najliczniejsi są goście z Niemiec, gdzie ciągle pracuje wielu Greków pochodzących z górskich wsi. Zjeżdżają do rodzinnej wsi właśnie na to wielkie prawosławne święto.

Na głównej, zwykle puste, piaszczystej drodze nie można zostawić nawet osła, ponieważ wszędzie stoją ekskluzywne auta (marek takich jak BMW, Mercedes, Audi, Volkswagen) głównie z niemieckimi tablicami rejestracyjnymi.

Mieszkańcy witają swoich gości już na ulicy, wszyscy wymieniają się pozdrowieniami i wrażeniami. Wyraźnie można odczuć świąteczny nastrój.

Okolo godziny 17 całe rodziny zaczynają zbierać się w okolicach tawerny, aby wspólnie poczekać do czasu rozpoczęcia obchodów Panaiji (Przenajświętszej, czyli Matki Boskiej). Starsi mężczyźni dobierają się w małe grupki i prowadzą rozmowy tylko w swoim gronie. Gdy podchodzi do nich obca kobieta (badaczka), nie okazują jej niechęci, jednak nie są już całkowicie swobodni i tak rozmowni jak wcześniej.

Natomiast po południu tawerna tętni życiem. Z upływem czasu na zewnątrz są rozstawiane białe ogrodowe stoliki i krzesła, a zespół muzyczny przygotowuje się do występu, rozkładając sprzęt. Teraz, czyli o zmierzchu, rozpoczyna się przedstawienie, które, jak nas informowano, jest wiernym odtworzeniem tradycyjnych zwyczajów według ustnych i pisemnych przekazów. Instrumenty muzyczne mają jednak charakter zdecydowanie nowoczesny – syntezatory, a nie tradycyjne buzuki.

Po jakimś czasie ludzie siadają przy stolach i rozmowy są kontynuowane przy posiłku. Tego wieczoru tawerna serwuje tradycyjne potrawy kuchni

greckiej: suflak barani, salatkę grecką (tu nazywaną po prostu wiejską), tza-tziki, sery kozie i frytki, wszędzie już uznawane za tradycyjne. Pije się głównie napoje bezalkoholowe, gdzieś na stoliku stoi butelka wina, nie wznosi się toastów. Goście nie są ubrani w stroje galowe ani oficjalne, widać tylko jednego mężczyznę w garniturze, reszta uczestników święta ubrana jest w stroje codzienne, przeważnie dżinsy, T-shirty, czasem koszule. Atmosfera odznacza się wesołą swojskością – wszyscy dają do zrozumienia, że się dobrze znają, że ich spotkanie jest źródłem radości.

Między mieszkańcami i gośćmi przechadzają się ubrani w tradycyjne włoskie stroje członkowie zespołu tańca ludowego. Mężczyźni noszą długie białe koszule (mniej więcej do pól uda), czarne spodnie, wierzchnie odzienia na kształt marynarki z rozciętymi rękawami w kolorze czarnym, czerwone czapki z pomponami oraz czarne buty, w rękach trzymają ozdobne laski pasterzy włoskich, przypominające znane w Polsce góralskie ciupagi. Kobiety z zespołu mają czerwone chustki, białe sukienki, na które włożyły czarne haftowane kubraczki (podobne do tradycyjnej kamizelki podszytej futrem) oraz podobnie jak mężczyźni, czarne buty.

Młodzież występująca w przedstawieniu ubrana jest na galowo: dziewczynki w czarne spódniczki, chłopcy w czarne spodnie, białe koszule, na szyjach zawiązane ciemnoczerwone chusty, a w rękach białe chusteczki. Mniej więcej około godziny 21 zespół rozpoczyna przygotowania do przedstawienia. Konferansjer z zespołu opowiada wszystkim zebranym o tradycyjnych obchodach święta Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny i o występie przygotowanym przez zespół. Co roku wybierany jest inny obyczaj do przedstawienia. Rok wcześniej był to ślub, w tym roku miały być uroczyste obchody związane ze świętami pasterskimi. W skład zespołu wchodzi mężczyźni i kobiety (około pięciu par) oraz młodzież. Z wyjątkiem ludzi młodych (którzy trzymają w rękach chustki) wszyscy niosą różne przedmioty, takie jak: chleb, kadzidło, oliwę, świeczki, dzbanek na wino bądź oliwę, dywaniki, stoliczek, plastikowa owca – przedmioty, które potem będą użyte podczas obrzędu. W momencie rozpoczęcia przedstawienia członkowie zespołu rozkładają wszystkie przedmioty tak, jakby przygotowywali się do uczty: stawiają w środku kręgu stolik, dookoła niego układają dywaniki i wszyscy zasiadają do stołu (rozmawiają, piją alkohol, żywo gestykują, śmieją się) – na scenie odbywa się praktycznie to samo co na widowni, jedno stanowi wzór drugiego, a wszystko sprowadza się do ceremonialnego bycia razem i czerpania z tego radości, poczucia bezpieczeństwa we wspólnocie. W tym samym czasie młodzież formuje wężyk i zaczyna tańczyć. Po pewnym czasie kobiety wstają, przy stoliku

zostają sami mężczyźni, a kobiety chodzą po obwodzie koła i machają białymi chustkami nad głowami. Najstarsi członkowie zespołu są przywódcami przedstawienia-rytuału, rodzajem starszyny. Po pewnym czasie jeden z przywódców tańca wstaje, dzieli przyniesiony chleb i zaczyna częstować nim publiczność, wznosi również kilka toastów. Do mężczyzn w kółku dołącza najstarsza kobieta, podaje im napoje i jedzenie.

Po skończonej uczcie wszyscy wstają i zaczynają tańczyć, w najbardziej zewnętrznym kole tańczy i klaszcze młodzież. Dziewczynki trzymają ręce nisko, a chłopcy wysoko, pośrodku pozostali tancerze (splaceni ramionami), a w samym środku najstarsza para (mężczyzna co jakiś czas macha laską). Po pewnym czasie członkowie zespołu zaczynają zapraszać do tańca ludzi siedzących przy najbliższych stołach. Takim płynnym przejściem kończy się występ, a rozpoczyna wspólna zabawa. Trwa do godziny drugiej w nocy. Ludzie tańczą powszechny w Grecji taniec *syrtó* (wszyscy oplatają się ramionami i wyrzucają nogi w prawo i w lewo, czasami przytupują) oraz męski taniec *zejbekiko*. Tańczy się także tradycyjne wołoskie tańce, już niewykonywane na co dzień, znane zwykle tylko najstarszym<sup>2</sup>.

Podczas zabawy tańczy się tylko zbiorowo, rzadko w parach, prawie nigdy pojedynczo. Pojawia się dosłowna bliskość fizyczna – splatają się dłonie, czasem ramiona, a ludzie wykonują te same ruchy, posuwając się dobrze znanymi krokami wokół placu. Powstaje wrażenie, że daje to tańczącym poczucie jedności i solidarności, a z tańca tworzy się element budujący trwale więzi społeczne. Nawet osoby starsze z Loutry, niezdolne do zabawy, przychodzą na obchody świąt, takich jak święto 15 sierpnia, tylko po to, by jak same określają, „pobyć ze swoją wsią”. Nie chcą się izolować w wygodnych fotelach przy stolikach na tarasie kawiarni, pragną być razem ze wszystkimi, co wyrażają *expressis verbis*. Wspólna zabawa, przebywanie razem, wykonywanie wspólnie wielu czynności rytualnych, które wprawdzie wiążą się ze świętem religijnym, ale daleko sięgają w życie świeckie, pełni więc jawne funkcje integracyjne – uczestnicy zresztą zupełnie otwarcie podkreślają ten aspekt zbiorowego zachowania; są

---

<sup>2</sup>Opisywano nam je jako:

- Taniec Patrunki, inaczej Al Patrunka (nazwa pochodzi od kobiecego imienia Patrunka),
- Muszesku (tak zwany taniec starych),
- Turnatu,
- Pusestrime (tańczą go dwie osoby stojące naprzeciwko siebie),
- Taniec Jani, inaczej Al Jana (jego nazwa również pochodzi od kobiecego imienia Jana),
- Kalamatianos (tańczony w całej Grecji),
- Taniec Aleksandra Wielkiego,

Lemi-lemi Itu (jeden z niewielu utworów muzycznych, do których się nie tańczy, jest to piosenka z sąsiadującej z Loutrą wioski o nawie Archangelos).

świadomości sensu wspólnotowego zabawy, w której wszyscy są zarazem widzami i uczestnikami. W rozmowach z badaczką wielokrotnie dają wyraz zadowoleniu, że są razem, że ta wspólna zabawa jest czymś, na co długo czekali. Opowiadają o tych, którzy przybyli z daleka, o tym, że tu się zawsze spotykają. Wspominają też o tych, którzy przybyć nie mogli i zawsze temu towarzyszą żal i przekonanie, że w następnym roku to się uda. Komunikują sobie wzajemnie to poczucie, które Michael Herzfeld nazwał „intymnością kulturową” (Herzfeld 2007)<sup>3</sup>.

Okolo godziny drugiej w nocy zabawa się kończy – wszyscy szybko rozchodzą się do domów. Jednak długo, aż do następnego roku, będą wspominali wspólnie odbytą uroczystość.

### **Samarina, sierpień 2007:**

Samarina jest wielką wsią położoną wysoko w górach (1600–1800 m n.p.m.) pod wielkim szczytem Zmolikas. W tradycji greckiej, a zwłaszcza wołoskiej (arumuńskiej) miejscowość ta nabrała znaczenia symbolicznego: śpiewa się o niej piosenki, opowiada historie z mitycznej przeszłości. Obrzędy święta Wniebowzięcia Matki Boskiej są odprawiane bardzo uroczysto, a ludzie, którzy się tam zbierają, to nie tylko mieszkańcy, dawni mieszkańcy i ich rodziny przybyłe z dala. Przybywają także goście z innych okolic Grecji, zwykle Wołosi. Pojawiają się też mieszkańcy tej wsi lub innych wsi arumuńskich (wołoskich) mieszkający dziś za granicą. Wszyscy Wołosi w Grecji, ale także Grecy mieszkający na północy kraju wspominają o uroczystościach w Samarinie, zachęcają nas do przyjazdu 15 sierpnia, podkreślając, że warto te uroczystości zobaczyć.

Obchody rozpoczynają się na kilka dni przed właściwym świętem. Zbierają się rodziny z całej Grecji i nawet ze świata, żeby razem świętować Panaiji (Zaśnięcie Matki Boskiej). Wśród uczestników później spotykamy osoby, które specjalnie przyjechały z Rumunii, a których rodziny wyemigrowały w latach 20. z innej wsi arumuńskiej (wołoskiej) do Dobrudży (Nowicka 2011: 124–138). Słowem, zbierają się ludzie połączeni więzią rodzinną, ale też regionalną i etniczną, a poczucie wspólnoty wiąże ich już w momencie przybycia. Przyjeżdżają, żeby być razem z tymi, którzy podobnie czują i którzy należą do zbiorowości. W wypadku Samariny do uprzednio opisanego poczucia wspólnoty lokalnej – wioskowej

---

<sup>3</sup> Tytuł książki „Cultural Intimacy” polski tłumacz oddał jako „Zażyłość kulturowa”, co jest pewną opcją wykładni sensu zwrotu. Chętnie pozostałabym przy łacińskim pierwowzorze „intymność”, gdyż termin ten odnosi nas do takich form bliskości między ludźmi, która wynika z podobieństwa socjalizacji i świadomości tego podobieństwa.

– dochodzi element wspólnoty etnicznej Wołochów (Arumunów), który pojawia się w związku z tym, że wieś Samarina nabrała sensu tożsamościowego dla Arumunów na calych Balkanach oraz żyjących w diasporze.

Kilka orkiestr gra na zmianę na głównym placu wsi, gdzie przy stolikach siedzą mieszkańcy, zmieniając się w trzech głównych tawernach. Muzyka instrumentalna ma charakter etniczny, „regionalny”, jak wolą mówić o niej Grecy. Należy tu podkreślić, że oficjalnie mniejszość wołoska, jak wszystkie mniejszości etniczne czy narodowe, nie jest uznana w Grecji, mimo że kraj ten należy do Unii Europejskiej od początku jej istnienia<sup>4</sup>. Kultura wołoska była dokumentowana w 1914 roku przez dwóch angielskich badaczy: Alana Wace’a i Maurice’a Thompsona. Ich książka w tłumaczeniu greckim z ilustracjami przedstawiającymi Samarinę niemal sprzed stu lat sprzedawana była w dniach poprzedzających święto w 2007 roku przy głównym placu przez aktywistów etnicznego ruchu wołoskiego. W dniu 14 sierpnia po południu odbyło się uroczyste nabożeństwo w cerkwi. Wszyscy niezwykle starannie, odświętnie ubrani. Stroje mają charakter miejski, ogólnoeuropejski, nie rzucają się w oczy regionalne stroje wołoskie. Po nabożeństwie wszyscy, wychodząc, witają się, ściskają, gawędzą, a następnie część osób udaje się do miejscowej biblioteki, ciągle na terenie wokół cerkwi, aby obejrzyć wystawę strojów regionalnych z terenów Epiru. Zainicjował ją miejscowy działacz i intelektualista, zwany Johnem, który siedem lat spędził w Stanach Zjednoczonych, a teraz odwiedza w Samarinie swoją babkę.

Z każdym dniem, zbliżającym uczestników do święta 15 sierpnia, atmosfera świąteczna narasta i sięga szczytu wieczorem 14 sierpnia po nabożeństwie i wizytach w muzeum etnograficznym, kiedy to wszystkie orkiestry grają naraz, a ludzie biesiadują we wszystkich tawernach i tańczą zbiorowo i indywidualnie. Wielki bęben, który słychać na odległość kilku kilometrów od wioski, daje znać o odbywającej się zabawie do późnych godzin nocnych.

Teraz następuje kulminacja całego obrzędu – zaczyna się *corlu mare* – wspólny rytualny taniec ze wspólnym śpiewem o bardzo archaicznej melodii i sposobie wykonania. Uczestnicy, na razie tylko ci, którzy są ubrani w uroczyste stroje etniczne, ustawiają się w krąg, jest ich co najmniej kilkudziesięciu. Powoli i dostojnie, z namaszczeniem, pewnym napięciem i wielką uwagą zaczynają się posuwać, trzymając za ręce. Jedna grupa, która robi wrażenie prowadzącej taniec – dostojny korowód – śpiewa

---

<sup>4</sup>Jeden z moich rozmówców w wołoskiej wiosce w górach Pajkos tak się ironicznie wyraził na ten temat: „U nas wszyscy są Grekami, także psy i koty, które tu biegają”.

fragment melodii, z innego punktu kręgu odpowiada jej inna grupa. Melodia ma brzmienie surowe, archaiczne. Następnie w szerszych koncentrycznych kręgach przyłączają się do poprzedników kolejno wszyscy, tworząc jeszcze dwa dalsze kręgi. Taniec stopniowo staje się szybszy, bardziej energiczny i zarazem bardziej chaotyczny. Do środka wchodzi grupa osób fotografujących. Nie jest to bynajmniej grupa turystów. Obcych tu właściwie nie ma poza nami<sup>5</sup>, które jesteśmy brane za córkę i wnuczkę Thompsona, pierwszego badacza Samariny z Wielkiej Brytanii i współautora książki właśnie sprzedawanej w tłumaczeniu greckim. O to, czy istotnie jesteśmy rodziną brytyjskiego badacza, nas ludzie nie pytają, co świadczy o tym, że nie spodziewają się turystów. Po jakimś czasie do kręgu wchodzi orkiestra i zaczyna się poważny, rytmiczny, powolny taniec z muzyką, w której wybija się wielki bęben. Teraz atmosfera osiąga punkt kulminacyjnego napięcia, a wspólnota nabiera silnego, pierwotnego wyrazu. Stopniowo napięcie opada, a po zakończeniu tańca jeszcze długo ludzie rozmawiają w grupkach, po dłuższym czasie przenoszą się razem z orkiestrą, która teraz przejmuje przewodnictwo, na główny plac. Tam część ludzi zajmuje miejsca przy stolikach, a inni rozchodzą się do domów. Wszędzie się je pieczonego barana. Poprzedniego dnia zarżnięte barany wisiały przed domami i restauracjami, stwarzając trochę makabryczną atmosferę. Teraz zostają zbiorowo zjedzone. Choć część uczestników rozchodzi się do domu, to jednak wszyscy będą identycznie ucztowali. Wspólne konsumowanie barana towarzyszy wszystkim ważniejszym świętom i religijnym, i niereligijnym w wioskach Grecji. Wieczorem samochody zaczynają opuszczać wieś, ale część gości zostanie dłużej.

*Corlu mare*, archaiczny wspólny taniec, inicjowany nie bez przyczyny przez osoby w tradycyjnych strojach, jest centrum całego obrzędu nie tylko w oczach odbiorcy zewnętrznego. To na ten taniec zapraszali nas wszyscy rozmówcy w ciągu poprzedzających dni, to o nim przypominali nam, zaznaczając, że musimy zapamiętać miejsce i godzinę, podkreślali wagę tego wydarzenia. Nosi nazwę *corlu mare* (lub *corlu mari* – w zależności od lokalnej wymowy w języku arumuńskim, wołoskim). *Corlu mare* oznacza „Wielki Taniec”, a dokładnie wielki zbiorowy taniec w kręgu. Jest to obrzęd odprowadzany w różnych sytuacjach, przy różnych okazjach i w różnych krajach zamieszkania społeczności arumuńskiej nieco odmiennie. (Por. Nowicka 2009b). *Corlu mare* tańczy się przy różnych okazjach także wspólnie; zawsze ma związek ze wspólnotą lokalną, ale także z etniczną

---

<sup>5</sup> W sezonie letnim 2007 r. moje badania na terenie Bałkanów prowadziłam razem z Martą Olejnik, doktorantką w Zakładzie Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

wspólnotą arumuńską, choć aspekt etniczny jest ukazywany z dużo większą wyrazistością w Rumunii, Bułgarii czy Macedonii niż na terenie Grecji<sup>6</sup>.

Wspólnota jest w nim zaznaczana w sposób niezwykle intensywny. Ma też wymiar historyczny, czasowy, gdyż prowadzącymi taniec są osoby starsze, co najmniej w średnim wieku, w nienagannie tradycyjnych strojach, podkreślających wspólnotowe korzenie. Uderza obserwatora intensywność więzi, która się manifestuje w trakcie tańca, stan napięcia wspólnoty – skrajne przeciwstawienie stanu anomii. Znamienne też, że taniec w Samarinie odbywa się na zamkniętym placu przed cerkwią, z której wszyscy wychodzą po nabożeństwie. Taniec wspólnotowy jako aktywność rytualna całej zbiorowości styka się bezpośrednio z tym, co przed chwilą zdarzyło się w świątyni. W tych miejscowościach, w których koło kościoła nie ma wystarczająco dużo miejsca dla obrzędów, *corlu mare* odbywa się zawsze po obrzędach o charakterze religijnym, zawsze jest ich kontynuacją. Znowu to, co się zdarzyło w świątyni, stanowi jedność z tym, co się zdarza wśród uczestników przed świątynią. Znowu wspólnota uczestników jest celem obu części wydarzenia.

### **/// Wspólnota lokalna i budowanie więzi etnicznej**

Jednocześnie w obrzędzie w Samarinie zauważymy nowy wątek wspólnotowy, który tym razem obok ewidentnego wątku wspólnoty lokalnej odnosi się do ponadlokalnej, ponadregionalnej, ponadpaństwowej wspólnoty etnicznej Arumunów (Wołochów, Vlachów). Obrzędy wokół święta 15 sierpnia odbywały się tu od niepamiętnych czasów i miały charakter lokalny, taki jak opisywany wcześniej we wsi Loutra w górach Pajkos. Tu, w Samarinie, pojawiają się osoby, które traktują ją jako wyjątkowo ważne miejsce dla swojej grupy etnicznej, choć mieszkają na stałe w Dobrudży (Rumunia), a ich przodkowie wywodzą się ze wsi odległych od Samariny o 300 kilometrów. Teraz w Samarinie widzimy, jak „pokazanie się światu”, „autoprezentacja” i walka o uznanie przez świat, a zwłaszcza Europę, swojego istnienia wymaga publicznego (nie tylko podtrzymywanego wewnątrz grupy) ukazania swojej specyfiki kulturowej. Tańce, prezentowane teraz już nie tylko samym sobie i wykonywane nie tylko we własnym gronie, są dziś pokazywane publicznie bez wątpienia dla przedstawienia swojego

---

<sup>6</sup>Z pewną konsternacją liderzy arumuńscy przyjęli na wielkich obrzędach w Moskopolu w 2010 roku w dniu 15 sierpnia fakt, że organizatorzy nie zadbali o to, żeby po przemówieniach i koncercie odbył się taniec wspólnotowy – *corlu mare*. Fakt, że po tak ważnej ponadpaństwowej uroczystości, która zebrała Arumunów ze wszystkich krajów stałego zamieszkania oraz z emigracji, taniec się nie odbył, odebrałam jako symptom głębokich przemian w obrębie arumuńskiej wspólnoty etnicznej.

zaplecza, bagażu i potencjału kulturowego, swojej niepowtarzalności – swojego „kustomu” (Keesing 1996; Sahlins 2006). Na przykładzie święta Wniebowzięcia Matki Boskiej i sposobu jego obchodzenia można dostrzec do sensu ważnych procesów w obrębie społeczności Arumunów. Trzeba zauważyć, że święto Wniebowzięcia Matki Boskiej jest zarazem po prostu prawosławne, obchodzą je również wszyscy prawosławni, którzy nie są Arumunami. W Grecji są to przede wszystkim Grecy, ale także Macedończycy (czasem określający siebie jako Bułgarzy); w innych krajach prawosławna część Albańczyków, Serbowie, Macedończycy, Bułgarzy. W przebiegu święta wyraża się przede wszystkim związek określonej grupy ludzi z określonym miejscem, zwykle zarazem miejscem zamieszkania lub też przynajmniej pochówku ich przodków. Bez wątplenia zaznacza się w sposobach ich obchodzenia więź lokalna, wioskowa. W innych wsiach, w których w latach 2008 i 2009 obserwowałam obchody święta 15 sierpnia, aspekt wioskowej więzi dawał o sobie znać bardzo wyraźnie. Przejawiał się w tym, że młodzi intelektualiści organizowali poszczególne elementy kilkudniowych obchodów święta, przygotowując, tak jak to miało miejsce w 2009 roku w Kleisourze, inscenizację scenek rodzajowych osnutych na treści tradycyjnych wioskowych opowieści o „dobrym i złym pasterzu”. To oni w poczuciu więzi z rodzinną wsią organizowali wioskowe muzeum, dbali o zgodny z tradycją przebieg kolejnych etapów święta, w którym zbiorowe odtańczenie *corlu mare* stanowiło kulminację obchodów. Zawsze ten taniec, w którym porządek tańczących oddaje porządek tradycyjnej społecznej struktury wioski z męską starszyzną na czele, nosił znamiona wydarzenia zbiorowego zachowania niosącego z sobą maksymalne nasilenie więzi wśród uczestników obrzędu, aktualnych mieszkańców wsi i tych wszystkich, w których tożsamości związek z tą wsią i pochodzenie z niej zajmuje główne miejsce. We wszystkich omawianych i przywoływanych mniej szczegółowo przypadkach społecznego wydarzenia, jakim jest święto Zaśnięcia Matki Boskiej, najważniejszy wkład organizacyjny miały najczęściej młodzieżowe stowarzyszenia, skupiające osoby, które z danej wsi pochodzą, choć w niej najczęściej nie mieszkają. To oni są dumni z przynależności do swoich społeczności wiejskich, mają za nie poczucie odpowiedzialności, działają na ich rzecz. Podczas kolejnych etapów badania terenowego spotykałam się z takimi osobami, które czasem reprezentowały inteligencję uniwersytecką z odległego miasta, ale pochodziły z konkretnej wioski.



### /// Więż regionalna/etniczna

Analiza tego ostatniego obrzędu wyprowadza badacza poza więź ściśle lokalną, choć jej bynajmniej nie zaprzecza. Oprócz ściśle lokalnego, wioskowego aspektu, który jest powszechnie zrozumiały i akceptowany, dla części elity intelektualnej, również częściowo przynajmniej wioskowej, pojawia się nowy aspekt – jest nim aspekt solidarności etnicznej, w Grecji etykietowanej jako regionalna, manifestującej się podczas opisywanego święta. We wsiach zamieszkałych przez Wołochów/Arumunów obchodzone jest wyjątkowo uroczyscie. Obserwować możemy na przykładzie tych świąt proces emblematyzacji grupy etnicznej/regionalnej, nadające znaczenie określonym zachowaniom i przedmiotom (Lubaś 2008; Nowicka 2009a), który tworzy nową formę etniczności, a w tym wypadku raczej regionalizmu. W życiu codziennym, ale także w trakcie obrzędów, które miejscami nabierają sensu obrzędów etnicznych, większość osób jest ubrana po europejsku, mało kto jest ubrany etnicznie, regionalnie. Jednak to właśnie ci ostatni pokazują to, co jest nasze, co jest znakiem własnej grupy, nadają sens wspólnemu tańcowi *corlu mare*. Następuje zatem zagospodarowanie obrzędu pierwotnie o sensie czysto lokalnym do celów ideologicznych grupy etnicznej, która – bardziej lub mniej otwarcie (w Grecji w sposób bardzo delikatny i zakamufłowany) – walczy o uznanie jej jako zbiorowości mającej status osobnej grupy etnicznej/narodowej. W tej autoprezentacji wydaje się zawarte żądanie: „Mamy prawo do samodzielnego bytu, mamy prawo do europejskich funduszy, bo mamy coś, czego inni nie mają, co tylko my możemy zachować i to coś jest warte zachowania”. Jednakże zauważmy, że tylko w społeczeństwie, w którym doceniana jest wartość różnorodności i odmienności, a zwłaszcza odmienności kulturowej, działanie takie może uzyskać jakiś rezultat, może być skuteczne. Normy europejskie zapewniają ochronę mniejszościom kulturowym, kulturom marginalnym oraz przeciwdziałają procesom całkowitej asymilacji, pomagają grupom, których kultura jest w stanie zagrożenia. Można nawet powiedzieć, że europejskie instytucje są specjalnie tworzone dla zapewnienia naszym społeczeństwom kulturowego pluralizmu i wielokulturowości. Jednakże właśnie Grecja jest jednym z dwóch krajów Unii Europejskiej – towarzyszy jej tylko Francja – które nie uznają istnienia na swoim terytorium żadnych mniejszości etnicznych i narodowych.

Chrześcijaństwo przez długie stulecia pełniło na terenie imperium o romańskiego istotną funkcję polityczną – ludność dzieliła się na milety, czyli zbiorowości religijne, mające w państwie odrębny status. Władcami o najwyższej pozycji byli nieodmiennie muzułmanie, bez względu na ich

etniczną przynależność. Chrześcijanie, również bez względu na ich etniczną afiliację, byli w pozycji poddanych. Przynależność religijna tworzyła wspólnotę interesów i więź społeczną.

Ważnym elementem sprzyjającym zarówno w przeszłości, jak i – w coraz większym stopniu – w czasach współczesnych, który sprzyjał akceptacji tożsamości greckiej lub – częściej – mieszanej, była renoma, prestiż greckiej starożytności. Wszyscy nieetniczni Grecy, tzn. obywatele Grecji niebędący greckiej narodowości/etnicznej przynależności akcentują swoją dumę z greckiej historii, kultury, wielkiego spadku, który grecka kultura ofiarowała Europie. Wszyscy jednomyślnie podkreślają, że to język grecki jest źródłem całego abstrakcyjnego słownictwa naukowego, że to filozofia grecka stworzyła myślenie europejskie, choć zarazem niektórzy z arumuńskiej mniejszości (w sensie polskim) w Grecji podkreślają to, że wszystkie wielkie historyczne budynki w Grecji zbudowali nie tyle etniczni Grecy, ile Vlasi (Arumuni), czyli przedstawiciele ich grupy. To Akropol, politechnika w Patras i wiele instytucji powstało dzięki darowiznom i patronatowi arumuńskich (vlaskich) biznesmenów, którzy zawsze byli przedsiębiorczy, energiczni i lojalni wobec kraju, który był ich krajem. Wśród Arumunów, zwłaszcza starszego pokolenia, obecne jest też przekonanie, że większość wielkich ludzi z historii greckiej starożytności to byli Arumuni. Dotyczy to najbardziej politycznie spornej i nośnej postaci historycznej, którą jest Aleksander Macedoński.

### **/// Religijność w życiu zbiorowości wioskowej a kategorie durkheimowskie**

Obraz religijności w lokalnych społecznościach w Grecji dokładnie i dobitnie obrazuje socjocentryczną koncepcję religii Emila Durkheima, w której idea zbiorowości w umysłach jednostek stanowi podstawę i wymóg *si ne qua non* życia społecznego (Durkheim 1990: 333). Według Durkheima przez obrzędy religijne dokonuje się inicjacja jednostki do życia zbiorowego. Jerzy Szacki komentuje ten aspekt myśli Durkheima następująco: „Postulatem durkheimowskiego praktycznego rozumu nie był bóg jakiejś tradycyjnej religii, nawet nie Bóg Kanta, lecz społeczeństwo swoje odrębne od indywidualów. To społeczeństwo właśnie, wpływając »z zewnątrz« na jednostkę, czyni z niej istotę rozumną i moralną” (Szacki 2002: 378). Obrzęd religijny, z którym miałam do czynienia w różnych okolicznościach w północnej Grecji, daleko odbiega od tego, co zaobserwować można w kościołach rzymskokatolickich, protestanckich czy nawet w cerkwiach prawosławnych w innych krajach europejskich. Jest przede

wszystkim zjawiskiem społecznym, a akt duchowy odbywa się jakby w innej sferze, „ponad”, „obok” tej społecznej rzeczywistości, uzasadniając, sankcjonując, nadając zarazem wagę i znaczenie temu społecznemu porządkowi.

Dla obyczajowości cerkiewnej w Grecji charakterystyczny jest sposób uczestniczenia w praktykach religijnych, który można określić jako „wspólnotowy”, a nie indywidualistyczny. Nie jest to religijność mistyczna, kontemplacyjna<sup>7</sup>. Uderza polskiego katolika to, że: zbiorowość, która coś razem przeżywa, nie wyraża w gestach rytualnych znaczeń, które się w tej wspólnotocie tworzą w związku z aktem religijnym. To sama wspólnota wydaje się mieć jako taki aspekt sakralny. Nie słowa wypowiedane podczas religijnego obrzędu, nie przedmioty, gesty, melodie, ale zbiorowość jest celem. Religijność obserwowaną w greckich społecznościach lokalnych można opisać jako świeckość zabarwioną religijnie, religijnie usankcjonowaną. Przedstawić ją można jako wspólnotę w religijności zanurzoną czy raczej ugruntowaną w *sacrum* – w rytuale. Wydaje się, że Durkheimowska koncepcja religii jako społecznie ugruntowanej, realizującej się i mającej swój cel w życiu społecznym idealnie opisuje przypadek lokalnych wiejskich społeczności na terenie Grecji – wioskowych, małomiasteczkowych, zawsze opartych na więziach wielorodzinnych i sąsiedzkich. Zachowania, które zaskakują badacza przywykłego do obrzędowości katolickiej, protestanckiej czy prawosławnej w Polsce, takie jak wchodzenie do cerkwi, wychodzenie z niej w trakcie wielogodzinnego nabożeństwa, zachowania czysto towarzyskie na terenie świątyni, nie wynikają, jak się zdaje, z ignorowania tego, co się dzieje wewnątrz cerkwi. Wydaje się, że w greckiej wiosce czy miasteczku jest się w cerkwi zarówno wtedy, gdy się stoi lub siedzi wewnątrz, jak i wtedy, gdy się przebywa na zewnątrz, zapalając świeczki, rozmawiając ze znajomymi, komentując wydarzenia lokalne i rodzinne. Bycie wewnątrz świątyni i na zewnątrz nie pozostaje w sprzeczności – tworzy pewien rodzaj całościowego aktu, który wyraża się przede wszystkim w wymiarze społecznym, swój główny sens znajdując we wspólnotocie. Wspólnotą – jej realizacją, wyrazem, ekspresją – jest zarówno to, co się dzieje na zewnątrz świątyni, jak i to, co ma miejsce w cerkwi.

Ludzie wchodzą i wychodzą, witają się wylewnie, przed cerkwią rozmawiają pełnym głosem, ale i w cerkwi zdarzają się głośne rozmowy, rzadko uspokajane przez najbardziej pobożnych. Są wspólnotą, całością właśnie przez to, że duchowny śpiewa i odmawia modły, właśnie dlatego, że tam, w świątyni, odbywa się to, co szczególnie ważne, co jest istotą

---

<sup>7</sup>Mówię tu oczywiście o religijności potocznej, a nie klasztornej, której w Grecji w ogóle nie badałam i miałam z nią kontakt dość wyrywkowy.

i podstawą wszystkiego. Polski katolik nie zauważa także charakterystycznej na przykład dla wsi polskiej różnicy między uczestnictwem różnych kategorii osób – uczestnictwem „intensywnym” w religijnym rytuale osób starszych lub szerzej dorosłych i przyprowadzonych przez nich dzieci i równocześnie pewien rodzaj dystansowania się młodzieży, zwłaszcza męskiej, która wystaje czasami licznie przed kościołem, tam prowadząc życie towarzyskie. W greckiej cerkwi życie towarzyskie odbywa się wszędzie – zarówno w świątyni, jak i wokół niej. Ponieważ zbyt głośne rozmowy, śmiechy i przemieszczanie się w cerkwi przeszkadzają duchownemu (duchownym) celebrującemu obrzęd, część osób wychodzi przed cerkiew, tam kontynuując rozmowy już pełnym głosem i z głośnym śmiechem. Tak samo zachowują się ludzie starsi, jak i młodzi, mężczyźni i kobiety. Wielokrotnie wchodzi się do świątyni i wychodzi z niej, co podczas kilkugodzinnego nabożeństwa może być traktowane jako zrozumiały odpoczynek.

Spostrzeżenia właśnie poczynione odnoszą się zarówno do greckich lokalnych społeczności wiejskich, jak i, trudno zresztą od pierwszych odróżniających, małomiasteczkowych. Porównanie greckiej wioski i greckiego małego miasta pod względem obrzędowości religijnej w praktyce życia społecznego wykazuje bardzo głębokie podobieństwo. Strój osób biorących udział w obrzędach na wsi nie różni się zasadniczo od tych, które się nosi w mieście. (Pomijam tu takie duże miasta jak Ateny i Saloniki, gdzie w cerkwi pojawiają się licznie turyści i osoby już spoza społeczności lokalnych). Wyjątkiem jest udział starszych kobiet wiejskich ubranych tradycyjnie na czarno, co spotkać można już bardzo rzadko – raczej na wsi niż w mieście. Dziewczęta wchodzi do cerkwi w strojach bardzo skąpych, obcisłych bluzeczkach, krótkich dopasowanych spodniach. Na obrzędach typu ślub czy chrzest w mieście widać tłumy kobiet i mężczyzn ubranych wieczorowo, bardzo akcentujących elegancję, w uroczystych czy nawet balowych sukniach o różnym stopniu wydekoltowania, przysłoniętych eleganckimi szalami. Głowy zdobią efektowne fryzury, a strojom dodają uroku złota (koniecznie) biżuteria i wyrazisty makijaż. Wszyscy rozmawiają tak hałaśliwie, że na porządku dziennym są głośne uwagi duchownego, który wzywa do powagi i ciszy, gdyż jego słów rytualnych w ogóle nie słyhać w gwarze i hałasie przyjęcia czy raczej wstępu do przyjęcia. Nie są to przy tym zachowania, które kogokolwiek by oburzały czy dziwiły. Ważne jest, jak można się domyślać, bycie razem, akcentowanie wspólnoty rodzinnej, lokalnej, wioskowej, środowiskowej, ludzi, którzy są sobie bliscy i bliskość tę realizują właśnie przez obrzęd religijny, który ową wspólnotę sankcjonuje, uświęca. Kapłan jest potrzebny, ale nie po to, aby uczestnicy

rytuału mieli śledzić jego słowa, przeżywać odprawiany obrzęd. Jest potrzebny jako element porządku sakralnego, który porządek świecki namaszcza, uzasadnia, nadaje mu wymiar wieczny, obowiązujący, wspólnotę zakorzeniając tym samym w *sacrum*.

Grecka religijność w społecznościach lokalnych (bez względu na etniczne różnice w obrębie populacji kraju) nie jest religijnością mistyczną, kontemplacyjną. Zbiorowość, która coś razem przeżywa, nie wyraża w gestach rytualnych znaczeń, które się w tej wspólnotcie tworzą. To wspólnota wydaje się mieć jako taki aspekt sakralny, nie słowa wypowiedane podczas religijnego obrzędu, nie przedmioty, gesty, melodie, ale zbiorowość jest celem.

### **/// Religijne obrzędy i wspólnota lokalna wśród greckich repatriantów z Polski**

Specyficznego oglądu związku religijności z wspólnotowością w obrębie społeczności lokalnych w Grecji dostarczają ci Grecy (a ściślej greccy obywatele), których losy wojny domowej, a właściwie kierująca lewicową partyzantką Komunistyczna Partia Grecji i jej mocodawcy w Moskwie, rzuciły na długoletnią, przymusową emigrację do krajów zwanych wówczas krajami demokracji ludowej. Trafili do Polski, Czechosłowacji, NRD, Węgier, Rumunii i Bułgarii, a także do ZSRR (do Taszkientu, Uzbekistan). Stosunek do religii w ogóle i do prawosławia w szczególności, sposób podejścia tej zbiorowości do religijnych obrzędów u osób wychowanych z zasady ateistycznie w duchu komunistycznym (lub co najmniej poza religią) jest godny uwagi, gdyż w jeszcze większym stopniu podkreśla wspólnotowy, a nie refleksyjny, intelektualny czy mistyczny sens uczestnictwa w religijnych obrzędach. Powracając do Grecji, musieli się od nowa (a w wypadku osób młodszych po raz pierwszy) zderzyć z tradycyjną kulturą kraju uznanego za rodzinny, ale de facto nieznanego.

W środowisku greckich uchodźców w trakcie pobytu w krajach osiedlenia obowiązkowo panowała atmosfera ateistyczna. Dzieci i młodzi ludzie w ogóle nie mieli szansy poznać treści religijnych, religijnych rytuałów. Jedynie najstarsi, i to nie wszyscy, podtrzymywali w życiu domowym niektóre prawosławne zwyczaje, co było zresztą przedmiotem ataków liderów Komunistycznej Partii Grecji (KPG), która sprawowała władzę nad tysiącami ewakuowanych z obszaru przegranej przez komunistów wojny, celowo trzymany w ścisłej izolacji od społeczeństwa polskiego, czeskiego, węgierskiego etc. Wychowani przeciw religii, a – co ważniejsze – poza religią – młodzi Grecy nie mieli okazji przyswoić sobie religijnej tradycji

greckiego prawosławia. Dziś jeden z rozmówców mówi z humorem: „Z Bogiem jest... Boga nie mieliśmy, bo z Bogiem było trochę nie tak (śmiej)”<sup>8</sup>. Zauważyć trzeba, że ten człowiek, zdecydowanie w istocie zorientowany ateistycznie, uczestniczy w najważniejszych obrzędach religijnych swojej wsi: „nawet cerkiew tutaj, chodzę tylko na – ja, osobiście, na jakieś święta, jak pogrzeby, jak teraz jest – piętnastego sierpnia, i tak dalej”. Rozmówca po powrocie do rodzinnej wsi uczestniczy we wszystkich najważniejszych wydarzeniach religijnego życia, a robi to wyłącznie z motywów społecznych, wspólnotowych. Repatrianci widzą swoją odrębność w zakresie przekonań, światopoglądu i związków z Kościołem prawosławnym. Zdają sobie sprawę ze swojej odmienności w sprawach religii od tych Greków, którzy nigdy nie mieszkali daleko od kraju. Przykładem może być nasza rozmówczyni ze wsi Loutra, religijna raczej na sposób obyczajowy niż głęboki. Nie wszystkie obyczaje cerkiewne dobrze zna, o czym mówi otwarcie, nie wszystkie też akceptuje, jak np. ceremonialne całowanie ikon. Podkreśla, że to obyczaj niehigieniczny, jeśli wszyscy całują to samo miejsce. Stara się jednak zachowywać mniej więcej tak jak inni. Zdaje sobie sprawę, że była wychowana inaczej, bo w Polsce wychowywano dzieci greckie bez religii, komunistycznie, a nawet ateistycznie. Spotykałam się także z daleko idącą niekompetencją repatriantów w zakresie obyczajów religijnych. Zdarzało się, że moi rozmówcy podczas bytności w cerkwi, zarzucani przez nas pytaniami typu „Co to znaczy?” „Jakie to ma znaczenie?” lub „Co się w tej chwili dzieje?” albo nie umieli odpowiedzieć, albo się spierali między sobą o znaczenie obrazów, treści w nich przedstawianych, sposobów stawiania świeczek i ich zapalania. Wyraźnie ich kompetencja w sprawach obyczajowości religijnej jest niewielka. Ci ateistycznie wychowani repatrianci chętnie uczestniczą w tych obrzędach religijnych, które mają wyraźnie wspólnotowy charakter, co wskazuje na to, że warstwa wierzeń i przekonań religijnych w ścisłym sensie została zniszczona stosunkowo łatwo przez życie w komunistycznej propagandzie i pod presją ciągłego nacisku ideologicznego, natomiast warstwa wspólnotowa religijności związanej ze zbiorowością lokalną pozostała żywa. Sądzę, że stanowi ona element rdzeniowych<sup>8</sup> wartości kultury greckiej (Smolicz 1984; Smolicz 2000).

Repatrianci potrafią być bardzo krytyczni wobec tych Greków, którzy z kraju nigdy nie byli zmuszeni wyjechać, a krytyka ta dotyczy również

---

<sup>8</sup> Stosuję konsekwentnie w moich publikacjach termin „wartości rdzeniowe”, a nie, jak proponował po polsku Jerzy Smolicz, „rdzenne”, gdyż sądzą, że doszło po prostu do błędnego tłumaczenia terminu „core values”.

elementów życia religijnego. Jeden z moich rozmówców tak krytykuje Greków wychowanych w Grecji: „Wychodzi się z teatru a teatr jest zaśmiecony, no. A poza tym wchodzi, kiedy chcą, wychodzą, kiedy chcą z teatru albo z kina w trakcie. A w kościele to tym bardziej, wchodzi, wychodzi kiedy chce”. Rozmówca najwyraźniej wiąże zachowanie w kościele z ogólnym brakiem kultury i manier, przypisując tym, którzy nasiąknęli w ciągu wielu lat w Polsce oglądając kulturę. O swojej odmienności wobec przeciętnego społeczeństwa greckiego mówią bez wstydu, ale z pewnym zażenowaniem; mają przede wszystkim poczucie, że są inni i są jako inni odbierani. Jednakże znakomita ich większość aktywnie uczestniczy w wioskowych obrzędach religijnych, które są bardziej wioskowe niż religijne w odczuciu zarówno tych, którzy z Grecji nigdy nie musieli wyjechać, jak i tych, którzy poza Grecją i rodzinną wsią spędzili wiele lat. Uczestnictwo w nabożeństwach wypominkowych i następujących po nich wypominkowych przyjęciach koło cerkwi i w domu osoby zmarłej działa na rzecz podtrzymywania kontaktów międzyrodzinnych w obrębie społeczności lokalnej, zarazem będąc manifestacją tejsze więzi.

### **/// Religia i państwo greckie w odczuciach repatriantów**

Specyficzną kategorię stanowią wśród repatriantów najstarsi partyzanci i zdeklarowani komuniści. Mają też zdecydowanie negatywny stosunek do religii, a zwłaszcza do greckiego prawosławia, źródłem religii jest według nich „ciemnota”, „zabobony”, „bajeczki”, „ludzka niewiedza”. Religia wynika w tej konstrukcji myślowej z ignorancji i celowego oglupiania ludzi przez cerkiew. Na pytanie, czy rozmówca w trudnej sytuacji zwróciłby się do Kościoła, jeden ze starych konsekwentnych komunistów odpowiada: „Kościół – nie zwracam się, wręcz przeciwnie – my mówimy, że Kościół nic dobrego ludziom nie przyniesie”. W kraju, w którym religią państwową jest prawosławie, poglądy takie pozostają w wyraźnym konflikcie z przeciętnym sposobem myślenia, a także z oficjalną ideologią. W Grecji widoczny jest związek oznak religijności z symbolami państwowymi; na kapliczkach i w cerkwiach pojawia się flaga Grecji, a kolory mają także charakter narodowy, biały i niebieski. Nie ma wyraźnego rozdziału cerkwi od państwa. W takich warunkach rozłączanie interesów narodu od greckiej cerkwi prawosławnej może komplikować sytuację osoby, która znacznie odbiega od ogólnego stylu zachowania i myślenia. Nie znaczy to, aby Grecy w przewadze okazywali wysoką pobożność czy pogłębioną wiarę, ale cerkiew, obrzędy religijne, uroczystości państwowe zrosły się i od stuleci jednym towarzyszą drugie. Nie ma wątpliwości, że wiele setek lat

trwająca podległość muzułmańskiemu imperium otomańskiemu sprawiła, iż chrześcijaństwo stało się symbolem narodowej odmienności, a ośrodki kultu religijnego miejscem organizowania oporu wobec obcej władzy. Dziś z religijnym aspektem prawa obowiązującego w Grecji stykają się repatrianci. Bez ślubu w cerkwi do niedawna nie dało się zalegalizować małżeństwa. O swoim niezawartym w cerkwi małżeństwie opowiada 81-letni komunista: „Trzeba powiedzieć, że wszyscy emigranci polityczni są jednego zdania – wszystkie religie, jak to powiedzieć – odrzucili dawno temu. 50 lat my nie mieliśmy. A w dokumentach – rozumiecie, jeśli w Grecji spytają: czy brałeś ślub? Ja mówię: tak. To pokaż dokumenty. A dokumenty kto tu wydaje – kler! A u nas – ja z żoną nigdy nie byłem ani w cerkwi, ani nigdzie. My się porozumieliśmy, żyliśmy, mamy troje dzieci – niczego więcej nie potrzeba. Kiedy wróciliśmy do Grecji, tu mówią – tu potrzeba mieć dokument. Jeśli nie przyniesiecie dokumentu, że jesteście mężem i żoną – to was nie przyjmemy. I musimy iść do popa”.

Kłopoty z legalizacją małżeństw mieli także ci repatrianci, z przekonania prawosławni, nawet ci, którzy zawarli małżeństwo już w Polsce, i to w cerkwi. Moi rozmówcy, którzy przyjechali do Grecji wyjątkowo wcześnie, w 1965 roku, krótko po ślubie cywilnym i zawartym w cerkwi, tyle że w Polsce na Dolnym Śląsku, w Grecji musieli ponownie brać ślub w cerkwi, aby ich małżeństwo było legalne. Żartują, że brali ślub trzykrotnie: w urzędzie stanu cywilnego, w cerkwi w Polsce i w cerkwi w Grecji i tak związani na pewno się nigdy nie rozejdą.

Znalazły się też wśród repatriantów osoby, które po powrocie do Grecji z gorliwością (a nawet nadgorliwością) wracają do praktyk religijnych. Zdarzają się także nawrócenia i, nawet w starszym wieku, gwałtowne zmiany postaw. Jedna z najstarszych kobiet z badanej wsi w górach Pajkos mówi o tym, że po babci odziedziczyła imię i zaangażowanie religijne. „W Czechosłowacji byłam w cerkwi, to dla mnie interesujące. Bożenka i Jarka (jej koleżanki Czeszki – E.N.) były, to jest katolicki kościół, ale chodziłam. Interesujące to dla mnie było. W Rosji nie, bo tam zawsze propaganda antyreligijna była. U mnie w duszy cały czas coś było. Jakbym wierzyła w Boga. Kiedy tu przyszliśmy, pracy tak dużo, nie było czasu chodzić do cerkwi. Teraz czasu dużo, emerytura, staruszki, jak należy...”. Zakończenie tej wypowiedzi wskazuje na pewien rodzaj dystansu do własnej religijności i zaangażowania w sprawy cerkwi. Kobieta ta w lokalnej cerkwi zajmuje się utrzymywaniem porządku i sprzedażą świeczek, ale i pouczaniem osób, które się zachowują niestosownie. Jest zdecydowanie surowa i autorytarna. Inne, młodsze kobiety, również repatriantki boją się



jej ocen i pouczeń świadczących o ich nieznanym zasadach zachowania się w kościele. Na przykład jedna z młodszych repatriantek przysłała do cerkwi i chciała kupić dziesięć świeczek, lecz okazało się, że zabrakło jej pieniędzy, zaczęła się nam zwierzać z przerażeniem, że teraz zaczną się we wsi plotki o niej, gdyż starsza kobieta na pewno wszystkim rozpowie o jej niestosownym zachowaniu. Zarazem trzeba podkreślić, że z pewną obawą o niewłaściwość zachowania repatrianci na ogół uczestniczą, przynajmniej chwilowo, w obrzędach cerkiewnych, czasem wchodząc do świątyni jedynie na chwilę, jakby dla zaznaczenia swojej tam bytności.

Symptomatyczne jest także, że historię cerkwi stojącej we wsi, w której prowadziłam długą obserwację terenową, opowiadają jednak także nastawieni lewicowo, nawet repatrianci komunści:

„W pierwszej wojnie światowej tutaj w pobliżu przechodziła granica i ładunek z armaty uderzył w cerkiew. I dziurę do dziś widać. Zamurowali ją, kratę zrobili, ale widać. Potem była druga wojna i wojna domowa, i cerkwi nie ruszali. Przecież chrześcijanie... Nie było muzułmanów, Turcy nie przyszli. Cztery lata. Grecja była okupowana przez Turcję... Do naszej wsi nie przyszli. Czyli jakiś cud, bo chcieli kościół spalić, ale (...) Starsi mówili, rzucili tam ogień i nie zapaliło się. Ja nie mogę być świadkiem, ja wtedy byłam mała. Dorośli mówili. Mogę mówić jako świadek, jeśli sama widzę i słyszę. A co inni mówią – nie wierzę. Mówią, że Matka Boska uchroniła cerkiew, my chcemy, żeby tak było i wierzymy tak”. Głębokość wiary religijnej jest w gruncie rzeczy chwiejna, ale poczucie, że cerkiew jest miejscem wyjątkowym, nie jest podważalne. Zauważalny jest znowu najgłębszy i najistotniejszy podział w oczach badanych na osoby o zapleczu chrześcijańskim i muzułmanów. Wydaje się, że w ich oczach podział na greckich ateistów – komunistów, i greckich prawosławnych nie jest już tak istotny. Czas leczy rany na ciele społeczeństwa greckiego, zaciera podziały na tych, którzy byli związani z partyzantką komunistyczną i ich przeciwników i łagodzi konflikty, choć nie można powiedzieć, że podskórnie one nie trwają. Nawet więc u tych, którzy się od nowa zaangażowali w sprawy religii i cerkwi pozostał pewien rodzaj dystansu i patrzenia z zewnątrz; różni ich to od reszty wsi – tych, którzy do cerkwi chodzą nawykowo i bezrefleksyjnie.

Spoleczeństwo greckie – jeśli sobie pozwolić na daleko idące uogólnienie – zbudowane jest na więzi rodzinnej, wspólnotowej (wioskowej, wyspiarskiej), czyli lokalnej i narodowej; tu zajmowałam się jedynie tą drugą, którą w swoich ciekawych rozważaniach pomijał Michael Herzfeld (2007). Na każdym poziomie wspólnoty pewną rolę odgrywa prawosławie,

przy czym jest ono konsekwentnie zewnętrzną warstwą sakralizującą raczej niż esencjonalną istotą rytuałów i sposobów myślenia. Przejawia się to w charakterystycznym sposobie uczestniczenia w praktykach religijnych, który określiłam wcześniej jako wspólnotowy, a nie indywidualistyczny.

Bibliografia:

/// Durkheim, Emil. 1963. *Sociologie et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.

/// Durkheim, Emil. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przel. A. Zadrożyńska. Warszawa.

/// Herzfeld, Michael. 2007. *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, Przel. M. Buchowski. Kraków: Wydawnictwo UJ.

/// Nowicka, Ewa. 2008a. *Hermes Odysseusz i greckie powroty do ojczyzny*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

/// Nowicka, Ewa. 2008b. *Identity of Greek repatriates from Poland. Return home or new migration?* W: E. Nowicka, H. Firouzbakhch (red.). *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 59–78.

/// Smolicz Jerzy. 1984. *Wartości rdzenne*. W: Kultura i społeczeństwo.

/// Smolicz, Jerzy. 2000. *Współkultury Australii*. Warszawa: Oficyna Naukowa

/// Szacki, Jerzy. 2002: *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Wace, Alan J.B. i Thompson Maurice. 1914. *The nomads of the Balkans. An account of life and customs among the Vlachs of northern Pindus*. London: Methuen & Co. Ltd..

### **/// Abstrakt**

Artykuł ukazuje pewien aspekt greckiej kultury, która – nie stosując żadnych ocen – przedstawia w swoich intensywnych przejawach lokalności wzór dla antropologa wyjątkowo interesujący. Wnika on w tajniki i szczególnie ściśle lokalnej i terytorialnej (wioskowej lub wyspowej) więzi społecznej na obszarze Grecji, szczególnie ważnej dla zrozumienia społeczeństwa greckiego. Emil Durkheim znalazłby w tych analizach doskonałą ilustrację swojej tezy, iż religia jest tam, gdzie społeczeństwo uprawia kult samego siebie. Artykuł zawiera refleksję antropologa społecznego nad obrzędowością religijną we współczesnej Grecji zarówno w środowisku wiejskim, jak i miejskim na terenie Macedonii Egejskiej. Materiał empiryczny pochodzi z kilkuletnich badań terenowych przeprowadzonych w latach 2005–2010. Przedmiotem analizy jest stosunek do religii, uczestnictwo w religijnych obrzędach między innymi pewnej specyficznej kategorii Greków, migrantów powrotnych – tych, którzy powrócili (czasem w drugim pokoleniu) do rodzinnego kraju po długim okresie politycznej emigracji w Polsce i innych krajach bloku wschodniego. Wśród badanych określanych zbiorczo jako Grecy, zwłaszcza na północy kraju, to etniczne/narodowe mniejszości. Analizie zostały poddane religijne obrzędy w wioskach Macedonii Egejskiej (Loutra) i Epiru (Samarina), a także zachowania uczestników takich obrzędów jak chrzty czy nabożeństwa wypominkowe w różnych miejscowościach. Wnioskiem jest stwierdzenie, że to poczucie jedności, solidarności i więzi społeczne. Wspólna zabawa, przebywanie razem, odbywanie wspólnie wielu czynności rytualnych, które wprawdzie wiążą się ze świętem religijnym, ale daleko sięgają w życie świeckie, pełnią funkcje integracyjne. Uzasadnia to oparcie się na socjocentrycznej Durkheimowskiej koncepcji religii.

Słowa kluczowe:

Grecy, lokalność, religia, obrzędy, Durkheim

### **/// Abstract**

The article shows certain aspect of Greek culture, which presents in its intensive manifestations a pattern particularly interesting for an anthropologist. It explores secrets and details of local and territorial (village or island) vital for the understanding of the Greek society social bonds on the territory of Greece. Emil Durkheim would have found in the analysis a perfect illustration of his statement that religion is there, where the society worships itself. The article contains a reflection of a social anthropologist on religious rituality in contemporary Greece both in the rural and municipal environment on the territory of Aegean Macedonia. Empirical material was collected during several years of fieldwork in the years 2005-2010. The subject of the analysis is an attitude towards religion, participation in the religious rituals of certain particular category of Greeks, return migrants who have come back (sometimes in the second generation) to the home country after a long period of political migration in Poland and other communist countries. Among the researchees described as Greek, especially in the northern Greece, they are ethnic/national minorities. Religious rituals in the villages of Aegean Macedonia (Loutra) and Epir (Samarina) have been analyzed as well as the behavior of the participants of such rituals like baptisms, post-funeral ceremonies in different villages. The conclusion is the statement about unity, solidarity and social bonds. A common celebration, being together, performing of ritual activities, which are part of religious celebration, go further into mundane life, fulfill integrative functions. This justifies the usage of Durkheim's sociocentric concept of religion.

Keywords:

Greek, locality, religion, rituals, Durkheim

## **RECENZJE I POLEMIKI**

# **SOKRATES NAJEŻONY ALEKSANDER NEHAMAS, THE ART OF LIVING: SOCRATIC REFLECTIONS FROM PLATO TO FOUCAULT**

Dominika Michalak  
Uniwersytet Warszawski

Na początku lat 90. Alexander Nehamas został zaproszony do wygłoszenia serii wykładów w ramach prestiżowego cyklu Sather Classical Lectures, który od sześciu dekad owocuje wnikliwymi studiami nad światem antyku. Wykłady urodzonego w Atenach filozofa i teoretyka literatury, ucznia Gregory'ego Vlastosa, w zamyśle miały także dostarczyć cennego wglądu w tę odległą epokę. Nehamas planował przygotowanie monografii zawierającej systematyczny przegląd różnych ujęć postaci Sokratesa, wyjaśnienie kilku interpretacyjnych nieporozumień i być może nawet jakieś „trwalsze konkluzje” (Nehamas 1998: 188).

Praca nad *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* przeciągnęła się jednak do końca dekady, a rezultat odbiegł wyraźnie od założeń. Pytania przeważały nad odpowiedziami, interpretacje nad klaryfikacjami, wywodu nie zamknęła żadna „trwalsza konkluzja”, a książka okazała się bliższa współczesnej krytyce literackiej niż antycznej filozofii. O Sokratesie napisano już dosyć dużo, być może wystarczająco, powiada Nehamas w zakończeniu. Następnie cytuje Montaigne'a: „Któż by nie rzekł, iż komentarze mnożą wątpliwości i niewiedzę, skoro nie widzimy żadnej książki ludzkiej czy boskiej (z tych, którymi zaprzęta się ludzki umysł), iżby wykład uładził jej trudności? Setny komentarz oddaje dzieło do rąk swego następcy, osądziwszy je, bardziej najeżone cierniami niż je zastał pierwszy z wykładaczy” (Montaigne 1996: 154). „Nie sądziłem, że zostawię mojego Sokratesa bardziej najeżonym cierniami niż go zastałem” (1998: 188), wyznaje Nehamas liniijkę niżej.

Pozostawienie czytelnika z niczym po wielostronicowym romansie nie jest może zabiegiem budzącym sympatię, lecz gładko wpisuje się w ironiczną tradycję, której Nehamas poświęcił *The Art of Living*. W tradycji tej nie leży przekazywanie wiedzy jak rzeczy, nie dąży się do kompromisów, nie ustala wersji, nie wyznacza kierunków (79–82). Ironista mówi coś innego, niż ma na myśli (12), toteż nie sposób się z nim „dogadać”. Taki most porozumienia pomiędzy rozmówcami skróciłby konstytutywny dla ironii dystans (57, por.: Trilling: 16). Rozmowa z ironistą przypomina raczej konfrontację, w której – o ironio – nie przewidziano nagród. Również zwycięzca wychodzi ze starcia bez pewnej, uchwytnej wiedzy, bo sokratejska mowa jedynie obnaża jej brak (Nehamas 1998: 63–69, por: Kierkegaard 1999: 41), i, o czym przekonał się Sokrates, również bez stronników.

Nehamasa, podobnie jak młodego Kierkegaarda, zafascynowało jednak przede wszystkim to, iż wejście w *agon* z ironistą zmienia nas i usamodzielnia. Wyposaża nas przy tym w głód samoświadomości – sprawia, że zadajemy sobie pytanie, które w epoce indywidualizmów, niestety i zapewne bez związku z wczesnymi dialogami Platona, wytarło się i poblakło – „Kim jestem?”. Dla myślicieli, którym Nehamas poświęca książkę, pytanie to zawsze wiąże się z innym: „Jak winienem żyć?” (Por: Nehamas 1998: 1–12). W opisanych w *The Art of Living* wariantach ich syntezy – Jak żyć mądrze, w granicach swych możliwości?, Jak się staje – kim się jest?, Jak zatroszczyć się o siebie? – odbija się według Nehamasa oblicze Sokratesa.

Sztuka życia w jego ujęciu nie ma jednak nic wspólnego z „życiową praktyką”. Jest tradycją filozoficzną, dla której kluczowe znaczenie ma postać Sokratesa z wczesnych dialogów Platona. Myślicieli tego nurtu łączy wysiłek literackiej autokreacji – autorska, pisemna konfrontacja z bardzo trudnym rozmówcą. Ponieważ nie musi ich łączyć nic poza tym, sztuka życia nie przypomina szkoły filozoficznej, zrzeszenia intelektualistów mówiących wspólnym językiem, lecz raczej działalność artystyczną – jej adeptów łączy rodzinne podobieństwo, choć zwykle jako bardzo odległych kuzynów. Sztuka życia jako tradycja przypomina więc nie tyle „nurt”, ile „drzewo genealogiczne”, które najłatwiej odtworzyć, identyfikując wspólne dla jego licznych i rozproszonych przedstawicieli źródła inspiracji. Nehamas pisze o ciągłości dziedziny swoich badań jak o roznoszącym się echu lub refleksach oblicza Sokratesa w autokreacjach jego komentatorów. Richard Rorty, wskazując na pokrewieństwo myśli Nehamasa do krytyki literackiej spod znaku rewizji romantycznej, pisze o tej rodzinie podejść jako poszukiwaniu bohaterów – i jest to, jak sędzę, trafniejsze ujęcie, bowiem pozwala dostrzec mityczny charakter obecności Ateńczyka w pismach adeptów sztuki życia (Rorty 1996: 59).

Sokrates nie jest bohaterem łatwym do naśladowania. Pierwsza część *The Art of Living* zawiera wykład owych imitacyjnych trudności, które zdaniem Nehamas są splotem dziejowej, sokratejskiej i platońskiej ironii. Tę pierwszą Nehamas za Kierkegaardem opisuje mniej więcej tak: u źródeł filozofii Zachodu stoi filozof, który „nie pozostawił nic, co potomnym pozwoliłoby go ocenić” (Kierkegaard 1999: 15) – filozof, który „milczał”. Po pierwsze, nie pisał. Po drugie – i to jest już ironia Sokratesa – nie udzielił nigdy definitywnej odpowiedzi na pytanie, czym jest życie *areté*, a przyjęło się nie traktować poważnie jego uwagi z *Apologii*, że wcale tego nie wie (Platon: 21 BCD). Skutkiem niechęci Sokratesa do pisania padamy ofiarą narracyjnych – zazwyczaj ironicznym – zabiegów jego historyków (Platona manipulacjom dystansem pomiędzy bohaterami i czytelnikiem Nehamas poświęca cały rozdział drugi), natomiast „milcząca ekspertyza” w sprawie życia cnoty popycha nas nieustannie do wyczytywania poglądów Sokratesa w tej sprawie ze sprawozdań z jego życia. Kierkegaard zaobserwował to również i ujął jak następuje:

„Sokrates jest niejako myślnikiem w historii powszechnej. Niewiedza o nim, wynikająca z braku okazji do bezpośredniej obserwacji, inspiruje nie tyle do omijania go chyłkiem, ile raczej do wyczarowania go za pomocą idei, dzięki czemu stałby się widzialny w swej idealnej postaci” (Kierkegaard 1999: 193)

Pierwszymi, którym Sokrates nie pozwolił się „ominać chyłkiem”, byli jego historycy. Znamienne, że ich pisma dostarczają portretów jakby różnych osób. Sokrates „wyczarowany” przez Ksenofonta to „konwencjonalny nauczyciel, prawie dyrektor szkoły, zawsze gotów udzielić właściwych wskazówek tym, którzy przychodzą do niego po radę” (Nehamas 1998: 107), „nie ma w sobie nic z ironii swojego platońskiego odpowiednika” (107). U Platona zaś dopatrzeć się można dwóch oblicz Sokratesa, z których żadne nie przypomina portretu skreślonego przez Arystofanesa. (70–101, por: Kierkegaard 1999: 147–152).

Pierwsza część *The Art of Living*, wykładająca trudności w rekonstrukcji historycznej postaci Sokratesa, nosi tytuł „Milczenie”. W drugiej Nehamas opisuje myślicieli, którzy z owego milczenia zrobili prywatny użytek. Dla nich Sokrates stał się po prostu „wzorem najbardziej skrajnej i ponętnej jedności” (Nehamas 1998: IX), jedności życia i filozofii, możliwości skupienia *areté* w sobie samym, wcieleniem mitu, wedle którego można żyć swoją filozofią. Drugą część książki Nehamas zatytułował „Głosy”, bo jej bohaterowie, Michał Montaigne, Fryderyk Nietzsche i Michel Foucault w przeciwieństwie do Sokratesa napisali niemało. Co więcej, pisali głównie



o sobie – lecz to dzięki umieszczonej w tle postaci Sokratesa ich autoportrety nabierały wyrazu. Nie sposób streścić zniuansowanych analiz Nehamasa w krótkiej recenzji – poniższe trzy akapity mają na celu jedynie zarysowanie konturów „Sokratejskich refleksów” w autoportretach wielkich filozoficznych indywidualistów.

Montaigne zaplanował uczynić własną osobę przedmiotem filozoficznego namysłu i stworzyć siebie, zanim wraz z romantyzmem oczekiwania, by być osądzanym wedle własnego smaku, stało się wśród twórców normą. Uczynił to również, zanim dialogi Platona zyskały rangę podstawowego źródła wiedzy o Sokratesie (Nehamas 1998: 101–104). W przeciwieństwie do większości myślicieli swojej epoki poświęcił im jednak sporo uwagi i ostatecznie z czterech rodzajów źródeł „zszyl”, jak pisze Nehamas, swojego Sokratesa. „Od Cyserona Montaigne czerpie ideę, że Sokrates obrócił filozofię w studia nad duszą. Od Platona bierze odwagę Sokratesa w obliczu śmierci oraz swobodę, z którą się z nią mierzył i o niej dyskutował. Ksenofont dostarcza mu pomysłu, iż każdy winien żyć według swoich sił”. Wreszcie, Montaigne’a, podobnie jak Plutarcha zafascynowała twarz Sokratesa, oblicze Sylena, skrywające szlachetną duszę (124–127, por.: Kierkegaard 1999: 53). Nehamas rozwija ideę Joshuy Scodela (1983: 211), iż Montaigne przekuł refleksję nad niewspółmiernością wyglądu i wnętrza na metodę pisarską. Również w swoim autoportrecie „zszyl” dwa oblicza – twarz dla ludzi, których miał w pogardzie, podszyl obliczem przeznaczonym dla wzroku równych sobie. Szkoda, iż wątek ten ginie w późniejszych rozważaniach Nehamasa, bowiem Montaigne jako jedyny z omawianej trójki indywidualistów zrobił praktyczny użytek z tego rozdźwięku. Dla spadkobierców romantyzmu jedność i dwulicowość okazała się trudniejsza do pogodzenia – ich autoportrety cechowała ambiwalencja, cecha jednego oblicza <sup>1</sup>.

Nehamas, który podzielił swoją karierę pomiędzy studia nad Platonem a filozofię Nietzschego, ma wyraźnie najwięcej do powiedzenia o powiązaniach między Platońskim Sokratesem a niemieckim filozofem. Przykład tego ostatniego pokazuje dobitnie, w jaki sposób brzydki i irytujący Ateńczyk z wczesnych dialogów Platona oddziaływał jako nauczyciel. Nietzsche – jak twierdzi Nehamas – zmagał się bowiem z wpływem Sokratesa przez całe życie, przez większą jego część upatrując w tej postaci antytezy

---

<sup>1</sup>Ta zgrubna obserwacja to jedynie zaproszenie do refleksji socjologicznej nad książką Nehamasa. Zgrubność nie zwalnia wszakże od podania podstaw sformułowanego sądu: „ambivalent” i „ambiguous” (oraz pokrewne im przymiotniki) pojawiają się w *The Art of Living* jedynie w komentarzach do tekstów Nietzschego i Foucaulta oraz w krótkim nawiązaniu do *Czarodziejskiej góry*.

ideału dobrego życia. Dekadent, nienawidzący życia, tłumiący je w sobie tyranią rozumu – tak młody Nietzsche portretował postać, w której pod koniec filozoficznej kariery dostrzegł „prawdziwego filozofa”. Nehamas przekonująco pokazuje symetrię pomiędzy portretami Sokratesa pióra Nietzschego a jego profetyczną koncepcją krytycyzmu z *Niewczesnych rozważań*. Urok Sokratesa, zwycięzcy agonów, który bynajmniej nie był więźniem powszechnej moralności, który przejrzał swoją epokę – dla witalisty całą duszą trudny był do odparcia. W sztuce życia Sokrates Nietzschego i jego autor dojrzał, jak zauważa Nehamas, do podobnych rezultatów – obaj stworzyli autoportrety na swoje niepodobieństwo (154–156).

Dla Michela Foucaulta silniejszym niż postać Sokratesa źródłem natchnienia był zapewne Nietzsche, z którym wdał się w polemikę w sprawie Ateńczyka. Foucault reinterpretuje kończące *Apologię* podziękowanie dla Asklepiosa, z którego Nietzsche wywiódł Sokratejską nienawiść dla życia. Foucault wyciąga z tego gestu wnioski wprost przeciwny: bogu sztuki medycznej należą się dzięki nie za „wyleczenie z życia”, lecz z choroby duszy – z nieprawdziwych przekonań, powszechnych mniemań dla wiążących indywidualną wolność. Nehamas stara się pokazać, w jaki sposób Foucault czyni odwagę w głoszeniu prawdy, zwaną *parrhesia*, fundament swej filozofii, wiążąc tę cnotę – o ironio – z prywatnym życiem. Foucaultowska *parrhesia* przyjmuje formę „troski o siebie”, poszukiwania prywatnego szczęścia poza granicami moralnej wyobraźni, pielęgnacji demona osobności. Nehamas odnalazł bowiem u Foucaulta to oblicze Sokratesa, które Kierkegaard dostrzegł u Hegla, gdy pisał: „Zamiast wyroczni Sokrates ma swojego demona. Oto sens demoniczności: przejście od wyroczni zewnętrznej do wyroczni usytuowanej w samym sercu wolności” (Kierkegaard 1999: 159). Rację ma jednak Martha Nussbaum, wskazując, że sztuka życia według późnego Foucaulta była zajęciem praktycznym i tylko w niewielkim stopniu – zważywszy jego pisarski dorobek – formą literackiej autokreacji (Nussbaum 1999: 34).

Według Nehamasa, postać Sokratesa jest źródłem dwóch tradycji w zachodniej filozofii: teoretycznych badań nad problemami filozoficznymi w najczystszej postaci (takimi jak problem wiedzy, istoty osób i rzeczy czy dobrego życia) oraz tytułowej sztuki życia (Nehamas 1998: 15, 104, 184). Nussbaum w swojej głęboko krytycznej recenzji *The Art of Living* zarzuciła Nehamasowi, iż porzucił tę pierwszą na rzecz kultu osobowości, na domiar złego przypisując mu filozoficzną doniosłość (Nussbaum 1999). Istotnie, nie sposób wyobrazić sobie, by tradycja sztuki życia mogła istnieć bez zachwyty nad czyjąś osobą – nie nad pięknem jej czynów lub głębią

myśli, lecz nad jej indywidualnością, nad unikalną formą życia. Jednak Nehamas nie używa w swej pracy słowa „osobowość”, lecz pisze o „jaźni” (*self*), a zabieg ten, jak sądzę, związany jest z bliskością „sztuki życia” wobec sztuki powieści, która nieustrudzenie „pochyla się nad tajemnicą ja” (Kundera 2004: 27) i równie nieustrudzenie dąży do pozostawiania w kulturze indywidualnych śladów. W tradycji tej „ja” to wielkie filozoficzne pytanie, nie zaś przedmiot kultu.

Idea, by filozofia miała się mierzyć z takimi pytaniami, jest według Nussbauma „odpychająco narcystyczna” (33). Dla Nehamasa nie ma nic wspólnego z narcyzmem dopóty, dopóki się je prowadzi pod znakiem ironii. Również wewnętrzny dialog można prowadzić z dystansem, nie wiążąc się z rozmówcą zbyt blisko. Trudno jednak wskazać na jakiś z tego pożytek. Dla Nehamasa ironia nie jest metodą i etyką poszukiwania indywidualnej wolności jak dla Foucaulta czy Rorty’ego. Nie jest, jak dla Judith Butler, narzędziem podważania społecznego porządku. Nie wskazuje nam drogi do cennych uniwersaliów jak ulubiony trop Marthy Nussbaum – tragedia. Nie jest też sztuką prawdziwego życia, bo znane nam wcielenia jej najlepszego nauczyciela i przewodnika są w komplecie papierowe. To nurt refleksji i pewna tradycja literacka, kilka dobrych książek. To dużo czy mało? Najeżony cierniami Sokrates Nehamasa w tej sprawie milczy. Nehamas także. Może to ironia, a może po prostu kilka dobrych książek to akurat tyle, ile potrzeba.

Bibliografia:

/// Kierkegaard, Søren. 1999. *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*. Przel. A. Dżakowska. Warszawa: Wydawnictwo KR.

/// Nehamas, Alexander. 1998. *The Art of Living: Socratic Reflections From Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.

/// Nussbaum, Martha C. 1999. *The cult of personality*. "The New Republic" 1/2 (220): s. 32–37.

/// Platon. *Apologia czyli Obrona Sokratesa*. <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/obrona-sokratesa.html> (Tekst opracowany elektronicznie na podstawie: Plato. 1845. *Dzieła Platona*. Przel. F. Kozłowski. Warszawa: nakł. i druk. S. Orgelbranda).

/// Rorty, Richard. 1996. *Duties to the Self and to Others: A Comment on a Paper by Alexander Nehamas*. "Salmanagundi" 111: s. 59–67.

/// Scodel, Joshua. 1983. *The Affirmation of Paradox: A Reading of Montaigne's Essays*. "Yale French Studies" 64: s. 209–237.

/// Trilling, Lionel. 1971. *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Massachusetts.: Harvard University Press.

# SŁOWO JAK ZAKURZONY OBRAZ

## BRUNO SNELL,

### *ODKRYCIE DUCHA*

Marcin Nowak

Uniwersytet Warszawski

*Odkrycie ducha* to do dziś „kultowe” dzieło europejskiej humanistyki. I choć jego autor, Bruno Snell (1896–1986), niemiecki filolog klasyczny, napisał je w połowie XX wieku, to do Polski trafiło dopiero teraz dzięki wydawnictwu Aletheia.

Snell spędził swoje akademickie życie w Hamburgu, a na początku lat 50. został tam rektorem uniwersytetu. Był autorem zaledwie kilku książek, ale zainicjowana przez niego działalność jest kontynuowana. Od 1989 roku przyznaje się dorocznie nagrodę jego imienia za wybitne osiągnięcia filologiczne.

Bruno Snell chce nam powiedzieć prawdę, którą już znamy i która być może nam się osłuchala, nie zaskakuje nas i nie wydaje się warta uwagi. Prawda ta jest, można by powiedzieć, banalna, oto główna teza książki *Odkrywanie ducha* – nasze myślenie wyrasta z antycznej Grecji. To z niej czerpiemy kategorie pozwalające nam opisywać świat i nas samych.

Silą tej książki nie jest jednak prawda, którą nam przynosi, ale to, jak Snell ją przedstawia. Robi to bowiem w sposób niebywale wyczerpujący i kompetentny, zachowując przy tym piękno i erudycję charakterystyczną dla mistrzowskich esejów.

Snell bierze czytelnika za rękę i prowadzi w podróż do przeszłości. Wehikulem czasu są pojęcia, takie jak dusza, człowiek, poezja, mit, prawda, historia. Autor zdrapuje z nich patynę oczywistości i pokazuje głębię, z której wyrastają słowa, budulec naszej cywilizacji. Zresztą on sam lubi porównywać się do człowieka odsłaniającego zakryte piękno – „Filolog może jeszcze dziś jak konserwator zabytków zdejmować z wielu fragmentów obrazu warstwy kurzu i zanieczyszczeń, którymi pokrył je czas, przywracając

w ten sposób kolorom siłę blasku godziny ich stworzenia” (Snell 2009: 13). To chyba najlepszy opis celu i metody niemieckiego uczonego.

Snell w *Odkryciu ducha* zastosował bardzo subtelną konstrukcję. Treść swego eseju usytuował niejako na dwóch poziomach – poziom pierwszy to rozdziały książki. Wydaje się, że każdy stanowi zamkniętą całość obejmującą rekonstrukcję konkretnego pojęcia. I tak np. w rozdziale poświęconym świadomości historycznej rekonstrukcja pojęcia odbywa się przez przywołanie wszystkich ważnych postaci antycznej Grecji – uporządkowanych według hierarchii czasu – które dokładały swoją cegiełkę do gmachu znanego nam dzisiaj pod terminem świadomości historycznej. Ta metoda powtarza się we wszystkich kolejnych osiemnastu rozdziałach bez względu na to, czy dotyczy mitu, porównania czy koncepcji ducha.

Jak pisałem jednak wcześniej, jest to zaledwie pierwszy poziom pracy niemieckiego uczonego. Poziom drugi jest z poziomu meta i spina niejako te, z pozoru, samodzielne rozdziały. Zamierzenie tego poziomu jest proste. Zdanie po zdaniu, strona po stronie czytający ma pozbywać się wątpliwości, że wszystko, co dzisiaj mamy – w sensie intelektu i ducha – zawdzięczamy Grekom. Snell na tym poziomie chce nas na nowo zadziwić starymi, wydawałoby się, prawdami.

Jako filologa autentycznie go fascynuje – to widać w książce – proces rodzenia się pojęć oraz śledzenia relacji, jakie zachodzą pomiędzy językiem a samodefiniowaniem człowieka i świata go otaczającego.

Ta wiara w kreacyjną moc języka jest kolejnym mocnym założeniem teoretycznym pracy Brunona Snella i znakiem rozpoznawczym jego tekstu, w którym stara się odpowiedzieć na pytanie, jak i dlaczego Grecy odkryli ducha człowieka ?

Snell swoją podróż rozpoczyna od koncepcji człowieka, jaką możemy spotkać u Homera. Zanim jednak wyruszymy w podróż, zostajemy powiadomieni o różnicach, jakie zachodzą pomiędzy językiem antycznych Greków a tym, którym posługujemy się na co dzień. Dobrze o tym pamiętać, czytając książkę Snella – bo tutaj nic nie jest takie, jak mogłoby się wydawać.

Człowiek nie od razu jawił się Grekom jako abstrakcyjna idea, na której oparte jest prawodawstwo cywilizacji zachodnioeuropejskiej. To prawda, że w Grecji powstały koncepcje człowieka, jego przebudzenia i jasnego myślenia, które wyznaczyły dalszy rozwój Europy; to, co osiągnięto około V wieku p.n.e., wielu z nas skłonnych jest uznać za pozaczasowe. Jednak jak bardzo oddalony jest od tej epoki Homer, ukazuje jego język. Od dawna zauważono, że w tym stosunkowo prymitywnym języku abstrakcja nie jest jeszcze rozwinięta, że w zamian pełni znaczeń zachowuje to, co

konkretnie zmysłowe, a co w języku rozwiniętym pobrzmiewa trochę obco. Tę różnicę w języku widać bardzo wyraźnie w opisywaniu przez Homera ciała człowieka.

Materialne ciało człowieka rozumie się nie jako jedność, ale jako wielość, o czym pouczają nas przedstawienia człowieka we wczesnogreckiej sztuce. Dopiero klasyczna sztuka V wieku p.n.e. przedstawia ciało stanowiące organiczną jedność, ukazane jako napięcie między dźwigającym a obciążającym, przeciwstawienie kończyny obciążonej i nieniosącej ciężaru postaci i zależność wszystkich części od takiego kontrapostu. Wcześniej ciało rzeczywiście budowano tylko przez dodawanie poszczególnych elementów.

Przedstawienia ludzkich postaci z czasów poezji Homera bardzo jednak się różnią od tego, do czego przyzwyczaiły nas prymitywne rysunki dzieci, choć one też tylko dodają poszczególne członki. Dzieci rysują tułów jako część środkową, główną, potem dodają głowę, ramiona i nogi. Postaciom geometrycznym brak jednak właśnie tej głównej części ciała; są rzeczywiście *melea* i *gyia*, czyli ruchomymi, umożliwiającymi ruch członkami ciała o silnej muskulaturze. Obie grupy wyraźnie się od siebie różnią, kończyny przedstawia się jako szczególnie cienkie, a części umięśnione stają się zbyt obfite. Wczesnogrecki rysunek ujmuje zdolność człowieka do ruchu, a dziecięcy jego zwartość. Jak poważnie trzeba brać ten homerycki słownik, uzmysławia fakt, że oba rodzaje „członków” funkcjonują odmiennie: *melea* czy *gyia* są ożywiane przez różne siły. To, że wcześnie Grecy ani w języku, ani w sztukach przedstawiających nie ujmowali ciała w jego jedności, dowodzi tego samego, co czasowniki oznaczające widzenie: początkowo ujmują one tę czynność od strony jej naocznych *modi*, od strony związanych z nią ruchów czy odczuć, podczas gdy język późniejszy w centrum znaczenia słowa stawia samą właściwą funkcję tej czynności. Język jawnie kieruje się coraz bardziej ku samej rzeczy, tyle że ta rzecz sama jest funkcją, która ani naocznie, ani jako taka nie jest związana z określonymi jednoznacznymi poruszeniami umysłu. Gdy jednak raz ją rozpoznano i nazwano, istnienie i świadomość jej egzystencji szybko stały się własnością ogółu. W wypadku ciała przebiegało to prawdopodobnie tak: wypowiadającemu się z wcześniejszej epoki wystarczy, gdy ktoś staje przed nim, by nazwać go po imieniu: to jest Achilles, albo powiedzieć: to jest człowiek. Bliższy opis określa najpierw to, co widoczne: znajdujące się obok siebie członki; funkcjonalny związek dopiero później wyjdzie na plan pierwszy jako coś istotowego. Przy tym także funkcja jest czymś faktycznym, ale ta rzeczowość nie jest tak naocznie

dana i najwyraźniej nie wydaje się pierwsza także własnemu odczuciu. Gdy jednak ta zakryta jedność zostaje odkryta, jest bezpośrednio zrozumiała.

Ta sfera faktyczna istnieje dla człowieka dopiero wtedy, gdy jest „widziana”, poznawana, oznaczana jakimś słowem i tym samym myślana. Oczywiście, ludzie Homera mieli ciała takie jak późniejsi Grecy, ale nie widzieli ich „jako” ciała, tylko jako sumę poszczególnych członków.

Podobnie dzieje się w obszarze ducha i duszy, albowiem duch–ciało, ciało–dusza to pojęcia przeciwstawne, z których każde określa swoje przeciwieństwo. Gdzie nie ma wyobrażenia ciała, nie może być wyobrażenia duszy, i na odwrót. Homer nie ma zatem osobnego słowa na „duszę” czy „ducha” (*psyche*), słowo oznaczające w późniejszej greczyźnie duszę pierwotnie nie ma nic wspólnego z myślącą, czującą duszą. U Homera *psyche* to dusza o tyle tylko, że „ożywia” człowieka, czyli utrzymuje go przy życiu. Także tu, jak się zdaje, zrazu jest luka w języku Homera, którą jednak zapełniły, dokładnie jak w sferze „ciała”, inne słowa, mające wprawdzie odmienny niż dzisiejsze określenia punkt ciężkości, ale przecież pokrywające ten obszar. Dla obszaru znaczeniowego duszy kluczowe są słowa *psyche*, *thymos* i *noos*. *Thymos* powoduje ruch, a *noos* przynosi wyobrażenia: obszar ducha i duszy dzieli się poniekąd na te dwa odmiennie duchowo-duszne narządy. W wielu miejscach mówi się, że w chwili śmierci człowieka opuszcza *thymos*; prowadzi to do uznania także w *thymos* „duszy” konkurującej z *psyche*.

*Psyche* i *thymos* są więc, przynajmniej we wczesnej epoce, wyraźnie odróżnialne. Tak wyraźnej granicy nie da się wyznaczyć między *thymos* i *noos*. Jak już stwierdzono, *thymos* jest organem ducha i duszy wywołującym poruszenia i reakcje, a *noos* powoduje przyjmowanie wyobrażeń, dlatego *noos* dotyczy ogólnie raczej intelektu, a *thymos* emocji. Zdarzają się jednak liczne krzyżowania zakresu. Dziś np. uznajemy głowę za siedzibę myślenia, a serce za siedzibę uczuć, choć możemy powiedzieć: nosi w sercu myśli o ukochanej – tu serce staje się siedzibą myśli, które jednak dotyczą miłości; na odwrót: w głowie mu tylko zemsta – co znaczy: żywi myśli o zemście. Jednak są to pozorne wyjątki: zawsze możemy znaleźć inne zwroty oznaczające to samo: „nosi zemstę w sercu” lub „ma zemstę w głowie”. Dokładnie tak samo jest z *thymos* = poruszenie, *noos* = wyobrażenie: wyjątki, jakie można by wymienić wobec tych równań, są pozorne; mimo że nie da się tak wyraźnie oddzielić *thymos* od *noos* jak w wypadku *psyche*. Świadectwa użycia słów *soma* i *psyche* z epoki między Homerem a V wiekiem p.n.e. nie wystarczają do tego, by szczegółowo prześledzić rozwój nowych pojęć „ciało” oraz „dusza”. Oczywiście, powstały one jako



pojęcia komplementarne, a rozwój słowa psyche nastąpił, ponieważ zaczęły oddziaływać wyobrażenia o nieśmiertelności duszy. Właśnie gdy określenie duszy zmarłego stało się określeniem całej duszy, a określenie duszy zwłok – określeniem żyjącego ciała, to najwyraźniej przyznano temu, co dawało żyjącemu człowiekowi zdolność poruszenia, odczucia i myśli, kontynuację istnienia w psyche. To zakłada przeświadczenie, że człowiek żyjący miałby mieć coś duchowego w postaci ducha czy duszy, choć zrazu nie nazywa się tego jakimś jednym obejmującym to słowem. I rzeczywiście, napotkamy taki stan rzeczy we wczesnej liryce.

Jednak bez względu na szczegóły przebiegu tego procesu tym odróżnieniem ciała od duszy „odkryto” coś, co narzucało się świadomości jako tak ewidentne, że odtąd przyjmowano je za istniejące w sposób oczywisty, niezależnie od tego, że stosunek ciała do duszy czy też istota duszy były przedmiotem ciągle nowych pytań.

Nowe rozumienie duszy pierwszy przedstawia Heraklit, którego Snell przywołuje do wykazania różnic między klasyczną koncepcją duszy a tą prezentowaną przez Homera. Heraklit nazywa dusze ludzi żyjących psyche; człowiek składa się dla niego z ciała i duszy, a dusza otrzymuje cechy zasadniczo różniące się od właściwości ciała i narządów cielesnych. Te nowe jakości tak radykalnie różnią się od wszystkiego, co zdołał wymyślić Homer, że u Homera wprost brakuje przesłanek językowych, aby opisać to, co przypisuje duszy Heraklit; przesłanki te powstały w czasach między Homerem a Heraklitem, a mianowicie w liryce. Heraklit mówi: „Granic duszy nie znajdziesz, choćbyś przeszedł każdą drogę. Tak głęboki logos ma ona”. To wyobrażenie głębi duszy jest dla nas czymś powszednim, a tkwi w nim coś z istoty obcego narządowi ciała i jego funkcji; bezsensowne byłoby mówić, że ktoś ma głęboką rękę czy głębokie ucho – a gdy mówimy o „głębi” spojrzenia, ma to inne znaczenie (dotyczy wyrazu, a nie funkcji). Ten obraz wymiaru głębi stanowi wyróżnik sfery duszy. Heraklit chce tu powiedzieć, że dusza sięga w nieskończoność, właśnie w odróżnieniu od ciała.

Językowi Homera obce jest jeszcze to wykraczające poza zwykłą metaforę użycie słowa „głęboki”, którym język usiłuje przelamać własne granice, aby wejść na nieosiągalne dłań pole.

Także zresztą ilość pojawia się zamiast intensywności. „Muszę przecierpieć tysiąckrotną boleść”, mówi Priam, gdy oplakuje Hektora. „Wiele wymagań, wiele popędzania”, powiada się, nawet jeśli tylko raz zostaje się wezwany czy napomniany; „wielokrotnie” możemy powiedzieć także w naszym języku. Nigdzie nie znajduje opisu swoistość tego, co dane nam

jest nie tylko ekstensywnie – ani w dziedzinie wyobrażeń, ani w sferze doznań. Wyobrażenia są dane za pośrednictwem *noos*, a ten duchowy organ pojmowany jest przez analogię z okiem. W tej sferze wymiar intensywny faktycznie zbiega się z ekstensywnym: kto wiele i często patrzył, ma intensywne poznanie.

Także w zakresie *thymos* nie może się wytworzyć wyobrażenie intensywności. Ten „organ reaktywnego poruszania” jest np. siedzibą bólu; według wyobrażeń Homera ból pożera czy rozszarpuje *thymos*. Ostry, potężny, ciężki ból dotyka *thymos*. Wyrażne są analogie, po jakie sięga język: jak część ciała może być ugodzona ostrą bronią, ostrym przedmiotem, jak może być pożarta czy rozszarpana, tak też *thymos*. Znowu wyobrażenie duszy nie pozbywa się więzi z ciałem, a własny wymiar duszy, intensywność, nie wychodzi na jaw. U Homera nie ma także intensywności w pierwotnym znaczeniu tego słowa, jako „napięcia”, podczas gdy dla Heraklita wewnętrzna sprzeczność i spolaryzowane napięcie to istotna właściwość logosu i wszystkiego, co żyje na świecie. Nie ma rozdwojenia duszy u Homera, tak jak nie może go być w oku czy dłoni. Także tutaj to, co można rzec o duszy, pozostaje całkowicie w sferze tego, co dotyczy organów cielesnych. U Homera nie znajdziemy rozszczepionych odczuć; dopiero Safońska mówi o gorzko-słodkim Erosie. Homer nie może rzec: „na wół dobrowolnie, na wół wbrew woli”, lecz mówi: „chciał, ale sprzeciwił się jego *thymos*”. Nie jest to sprzeczność w łonie organu, ale sprzeczność między człowiekiem a jego narządem, jak gdy mówimy: ręce mnie świerzbily, ale się powstrzymałem. Dwie różne rzeczy czy istoty działają więc odmiennie. Dlatego u Homera nie ma żadnej prawdziwej refleksji, żadnego dialogu duszy z sobą samą itd.

Inna cecha logosu u Heraklita polega na tym, że jest on „wspólny”, że wszystko przenika i wszystko ma w nim udział. Ten duch jest we wszystkich rzeczach. Także dla tego wyobrażenia brak u Homera podstaw językowych; Homer nie może powiedzieć, że odmiennie istoty mają tego samego ducha, jedną duszę itd., tak jak nie mógłby rzec, że dwoje ludzi ma jedno oko czy jedną rękę.

Kolejną właściwość, jaką Heraklit przypisuje duchowi, i także w sprzeczności z tym, co można rzec o narządzie cielesnym, jest myśleniu Homerowemu równie obca. Heraklit powiada „dusza ma własny sens, który się sam mnoży”. Jakikolwiek specjalne znaczenie miałoby to zdanie, Heraklit przypisuje tu duszy logos, który umie sam z siebie poszerzać się i powiększać. W duszy znajduje się więc punkt wyjścia określonego rozwoju, podczas gdy nie byłoby możliwie przypisać oku czy dłoni logosu, który

by się mnożył. Homer nie zna samoistnej właściwej duchowi zdolności do wzrostu. Każdy przyrost sił cielesnych i duchowych przychodzi z zewnątrz, przede wszystkim od boskości. W 16. księdze *Iliady* Homer opowiada, jak Sarpedon, konając, wzywa ostatnim tchnieniem na pomoc przyjaciela Glaukosa; ten jednak jest ranny i nie może przybyć. Wtedy Glaukos błaga Apollina, by rany przestały go boleć i by przywrócił siłę jego ramieniu. Apollo wysłuchuje jego modłów, sprawia, że bóle znikają, „włożył siłę w jego *thymos*”. Tutaj, jak i w wielu innych miejscach, wydarzenie, któremu Homer nadaje motywację nadnaturalną przez wkroczenie bogów, nie ma w sobie nic ponadnaturalnego czy z naturą sprzecznego. My uznalibyśmy za wiarygodne, że Glaukos usłyszał przedśmiertne wezwania Sarpedona, zapomniał o bólu, zebrał siły i ruszył w bój. U Homera wszakże nikt nigdzie nie zbiera sił, nie koncentruje się, czy jakkolwiek to nazwiemy. My uważamy za możliwe, by człowiek sam z siebie, aktem własnej woli, wznosił się ponad swój wcześniejszy stan. Jeśli Homer chce wyjaśnić, skąd pochodził ten nowy zasób sił, może jedynie rzec, że zesłał go bóg. Także w innych przypadkach, wszędzie, gdzie człowiek czyni lub mówi więcej, niż można by się spodziewać po jego wcześniejszym zachowaniu, Homer wyjaśnia to, powołując się na interwencję boga. Przede wszystkim nie zna jeszcze rzetelnych, samodzielnych ludzkich decyzji, dlatego interwencja bogów odgrywa tak dużą rolę w scenach namysłu. Wiara w takie działanie boskości to zatem niezbędne dopełnienie wyobrażeń Homera o ludzkim duchu i ludzkiej duszy. Duchowe narządy *thymos* i *noos* tak bardzo przypominają zwykle narządy, że nie mogą być prawdziwym źródłem poruszenia; dusza jako „pierwszy poruszciciel”, jak nazwał ją Arystoteles, czy w ogóle wyobrażenie o jakimś punkcie ciężkości, który panowałby nad układem organicznym, są Homerowi jeszcze obce. Działania ducha i duszy to wpływy sił działających z zewnątrz, a człowiek stoi otworem dla licznych mocy, które weń wnikają, które mogą go przenikać. Dlatego Homer mówi tak wiele o siłach, dlatego zna tak wiele słów, które wszystkie można objąć jednym słowem „siła”. Z pewnością w czasach Homera panowały magia i czary; z pewnością wstecz do tych „magicznych” czasów sięga ujęcie przez Homera ludzkiej duszy i ludzkiego ducha, albowiem z łatwością można sobie wyobrazić, że narządy duszy jak *noos* i *thymos*, które nie mogą same z siebie myśleć ani się poruszać, którym w ogóle obce jest wszelkie własne działanie, podlegają czarom, i że ludzie, którzy tak interpretują własne wnętrza, mogą odczuwać samych siebie jako pole działania samowolnych i tajemniczych mocy. Na tej podstawie możemy się domyślać, jak człowiek przed Homerem pojmował siebie i swoje czyny. Jednak

bohaterowie *Iliady* nie czują się wydani na pastwę dzikich sił, lecz są zależni od bogów olimpijskich, a ci tworzą dobrze uporządkowany i pełen sensu świat. Im bardziej rozwija się pojmowanie siebie przez Greków, tym więcej przejmują oni z oddziaływania tych bogów, poniekąd aż w ludzkiego ducha. Z pewnością zachowali z dawnych lat trochę wiary w czarownictwo, ale dla wszystkich, którzy posuwali rozwój naprzód, znaczyło ono równie mało jak dla Homera; poszli dalej drogą przezeń wytyczoną. Nasiona samorozumienia człowieka, jakie odkrywamy w języku Homera, są nie tylko pierwotne, ale wskazują też daleko w przyszłość – są pierwszym etapem europejskiego myślenia.

Dzięki Homerowi poznajemy świat wczesnoeuropejskiej myśli w tak wyczerpujących wierszach, że starcza, zdaniem Snella, odwagi na wyciągnięcie wniosków także *ex silentio*; jeśli u Homera nie ma rzeczy, których powinniśmy się wedle naszego współczesnego myślenia spodziewać, to należy przyjąć, że nie znał ich jeszcze, zwłaszcza gdy te różne „luki” okazują się wewnątrznie powiązane i gdy naprzeciw nich staje budzące w nas zrazu zdumienie owo Więcej, które tworzy z nimi systemową jedność. Krok za krokiem, w systematycznym wręcz porządku z biegiem greckich przemian wychodzi na jaw to, co doprowadziło do europejskiego ujęcia ducha i duszy, a tym samym do europejskiej filozofii, nauki, moralności, i później – religii.

Punkt wyjścia to naturalnie koncepcja człowieka u Homera. Snell ma świadomość, że Homer jest dla nas najbardziej oddalonym i obcym etapem dziejów Grecji, więc trzeba było – i dlatego pierwszy esej nieco wypada z założonych ram – w celu przedstawienia tej obcości i początkowości wyjaśnić niektóre pojęcia wczesnogreckiego myślenia, a to oznacza: niektóre słowa Homerowego języka. Przy niektórych trudniejszych kwestiach znaczenia słów silniej niż w pozostałych partiach uwidacznia się aspekt fachowo-filologiczny. Rozdział o bogach olimpijskich ukazuje, jak Homerowa religia jest niejako pierwszym projektem nowej duchowej budowli, którą wzniesli Grecy. Historyczna struktura zostaje najpierw ukazana w kluczowych osiągnięciach wielkiej poezji: u Hezjoda, w powstaniu liryki, w początkach tragedii i w przejściu od tragedii do filozofii (rozjaśnia znaczenie tego przejścia krytyka ze strony komediopisarza Arystofanesa i ostatniego tragika Eurypidesa). Następne teksty o wiedzy boskiej i ludzkiej, o wezwaniu do cnoty, o porównaniu, o symbolu drogi i powstawaniu pojęć przyrodniczych ukazują, jak w Grecji kształtuje się filozoficzne podejście do człowieka i natury. Szkice o „człowieczeństwie” i o Kallimachu odpowiadają na pytanie, jak zdobyć duchowa staje się „dobrem kulturalnym”. Rozdział o Arkadii ukazuje na przykładzie Wergiliuszowej

eklogi, jak musiała się przeformować rzecz grecka, by stać się europejską; rozważa się tam określone podstawowe tendencje greckiej historii, które są aktualne także w naszej epoce.

Aby w rozwoju wczesnej epoki greckiej kultury podążać za procesem, który doprowadził do powstania europejskiego myślenia, musimy „początek” myśli u Greków rozumieć radykalnie: Grecy nie tylko posiadli nowe przedmioty (jak choćby naukę i filozofię) i rozbudowali stare metody (np. logiczne dowodzenie); za pomocą już istniejących sposobów myślenia, lecz także stworzyli to, co nazywamy myśleniem. Odkryli ludzkiego ducha jako czynny, poszukujący, badawczy umysł. U podstaw tej wizji legło zaś nowe pojmowanie człowieka. Ten proces, odkrycie ducha, możemy obserwować naocznie w historii greckiej poezji i filozofii, począwszy od Homera; epos, liryka, dramat, próby racjonalnego uchwycenia natury i ludzkich spraw to kolejne etapy tej drogi. Warto w tę podróż wyruszyć ze Snellem. Choć trzeba przyznać, że przeprawa przez krzaczki klasycznej greki może być problematyczna, to jednak po początkowych niedogodnościach i pokonaniu tej bariery ukazuje się nam fascynujący świat pojęć, które budowały i wciąż budują naszą wrażliwość i nasz sposób postrzegania siebie i świata. W takich momentach trudy podróży zostają w pełni wynagrodzone.

#### Bibliografia:

/// Snell, Bruno. 2009. *Odkrycie ducha*. Przeł. A. Onysimow. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia

# TOMASZ MERTA, NIEODZOWNOŚĆ KONSERWATYZMU

Helena Anna Jędrzejczak  
Uniwersytet Warszawski

„Nieodzowność konserwatyzmu” to ładny tytuł. Ma w sobie coś staroświeckiego (ta nieodzowność!), ma w sobie jasną deklarację ideową, ma w sobie inteligencki sznyt. Tomasz Merta nadal go esejowi, którym w 1997 roku odpowiadał Timothy’emu Snyderowi, negującemu istnienie polskiego konserwatyzmu po ‘89 roku. Redaktor antologii tekstów Merty, Tomasz Stefanek, wykorzystał go do zatytułowania zbioru. Dla zobrazowania jego treści najodpowiedniejszy będzie chyba cytat ze wspomnianego tekstu:

„Mówicie, że krasnoludki nie istnieją. No dobrze, ale jak w takim razie nazywacie te małe ludziki w czerwonych czapczkach?». Nie pamiętam autora tej znakomitej repliki wymierzonej we wszystkich krasnoludkowych niedowiarków, a szkoda, bo przychodzi mi ona na myśl zawsze, gdy ktoś neguje sensowność używania słowa »konserwatyzm« we współczesnej Polsce”. (Merta 2011: 73)

Czemu uważam, że jest najbardziej odpowiedni? Bo *Nieodzowność konserwatyzmu* to książka o... nieodzowności konserwatyzmu. Konkretnie – o nieodzowności konserwatyzmu polskiego. O tym, jakie są jego źródła, o tym, co tak naprawdę „konserwuje”, a przede wszystkim o tym, czym polski konserwatyzm w swej istocie jest i być powinien. A także – dlaczego w ogóle jest, wbrew mniemaniu (albo i marzeniu) sceptyków i niedowiarków, przedstawicielem których może być wspomniany Timothy Snyder.

## /// *Phronesis i praxis*

Dla zrozumienia *Nieodzowności konserwatyzmu* ważna jest biografia jej Autora. Można oczywiście uznać, że kontekst historyczno-biograficzny jest

w jakiś sposób ważny dla każdego tekstu, ale w wypadku Tomasza Merty jego życie stanowi swego rodzaju świadectwo, potwierdzenie stawianych przezeń tez. Wstęp do *Nieodżowności...* nosi nieco górnolotny tytuł „Wybraniec *phronesis* w służbie Rzeczypospolitej”. Towarzyszy mu cytat z Edmunda Burke’a: „Skłonność do zachowywania i zdolność ulepszania wzięte razem – oto mój wzór męża stanu” (Stefanek 2011: 9). W pierwszej chwili odniosłam wrażenie, że to zestawienie nadmiernie patetyczne. Oddaje jednak doskonale uczucia, jakie budzi – przynajmniej we mnie – Tomasz Merta jako autor złożonych w *Nieodżowność konserwatyzmu* esejów. Ich temat i ujęcie są poważne – bo dotyczą przecież spraw najważniejszych. W dodatku te piękną polszczyzną napisane eseje, stanowiące jasny dowód praktykowania *phronesis*, rozumianej jako roztropność i namysł, są uzupełnieniem, niezbędnym zdaniem Autora, jego służby publicznej. Były konieczną intelektualną refleksją, były komentarzem do tego, czemu się poświęcił – a więc sfery *praxis*, *codziennej pracy w służbie Rzeczypospolitej*, opisaney przez Tomasza Stefanka (2011: 10) następująco: powyższa refleksja [dotycząca roli Tomasza Merty – autora podręczników do WOS – w kształtowaniu się poglądów młodego pokolenia na takie tematy, jak wspólnota polityczna, demokracja czy patriotyzm] „pozwała uzyskać wgląd w samą naturę misji publicznej, której Tomasz Merta poświęcił znacząco część swojego życia. Jakkolwiek zaskakująco brzmi tego rodzaju uwaga zamieszczona we wstępie do kilkusetstronicowego zbioru esejów i tekstów publicystycznych, to wcale nie tworzenie (*poiesis*), lecz działanie (*praxis*) stanowiło o istocie zaangażowania Merty w sprawy publiczne, będąc dla niego jednocześnie przedmiotem głębokiego namysłu teoretycznego”. Bo choć w bazie Biblioteki Narodowej pod nazwiskiem Tomasza Merty znajduje się siedemdziesiąt tytułów książek tłumaczonych, redagowanych i współredagowanych, podręczników dla uczniów i nauczycieli, to *Nieodżowność konserwatyzmu* jest pierwszą pozycją książkową, której Merta jest autorem.

### /// Kompozycja

*Nieodżowność...* to zbiór esejów. Wydany pośmiertnie, ułożony przez redaktora Tomasza Stefanka i będący jego zamysłem kompozycyjnym – choć może to eseje kazaly się ułożyć w ten, a nie inny sposób...?

Zbiór podzielony jest na sześć części o różnej objętości, poświęconych głównym obszarom intelektualnych dociekań Tomasza Merty. Po kolei znajdziemy tu więc następujące rozdziały – tematyczne podzbiory esejów: „Konserwatywne podstawy polityki”, „O polityce po amerykańsku”,

„W poszukiwaniu polskiego idiomu”, „Kultura, edukacja, pamięć”, „Nad książkami”, „Roztropność na co dzień” – oraz *postscriptum*: „Proroctwa i przepowiednie”. Teksty powstawały w ciągu całego dorosłego życia Autora – od 1989 do 2010 roku – układając się we wręcz zaskakująco, jak na pośmiertny wybór z dzieła życia, spójną całość. Niemożliwe było oczywiście zawarcie w jednym tomie wszystkiego, co Tomasz Merta stworzył – zwłaszcza że napisał na przykład, samodzielnie bądź w ramach zespołu, kilkadziesiąt podręczników, które w *Nieodżowności...*, rzecz jasna, się nie znalazły.

Eseje jako pewna zamknięta całość pokazują konsekwentnie realizowany pomysł na świat i – przede wszystkim – na Polskę. Pomysł oparty na przekonaniu, że niezbędne do zrozumienia Polski i świata jest filozoficzne i ideowe zakorzenienie w tekstach klasycznych (antycznych – jak Platon czy Arystoteles, i nowożytnych – jak Hobbes) i że konieczne jest dokonanie połączenia inspiracji antycznych z nowoczesnym konserwatyzmem Edmunda Burke’a. Które zresztą, zdaniem Autora, często więcej mówią o współczesnym świecie niż pisane na bieżąco analizy politologiczne czy socjologiczne.

### **/// Zagadnienia najważniejsze**

Kiedy spojrzysz się na spis treści – tytuły kolejnych rozdziałów *Nieodżowności konserwatyzmu* – trudno znaleźć ważne zagadnienie z zakresu studiów nad polityką i społeczeństwem, które nie zostałoby poruszone, nad którym Autor nie pochyliłby się z właściwą sobie troską. To w zasadzie studium nad tym, co dla naszej rzeczywistości najważniejsze, to intelektualny namysł nad zagadnieniami kluczowymi w kontekście rozważań nad Polską i światem współczesnym.

Tematyczne pogrupowanie esejów to oczywiście zasługa redaktora, jednak dzieło życia Tomasza Mertę po prostu dawało możliwość dokonania wyboru. To, że sam nie ułożył pisanych przez całe życie esejów w jeden lub więcej zbiorów, jest w pewnej mierze pochodną dokonanych przezeń wyborów ideowych – „[Tomasz Merta] przygotowywał wprawdzie pracę doktorską poświęconą amerykańskiej myśli konserwatywnej oraz książkę o republikańskim doświadczeniu I Rzeczypospolitej, ale ostatecznie górę brało zawsze przeświadczenie, że to nie »dzieło«, lecz rozropne działanie jest najwłaściwszą formą uczestniczenia w sprawach tego świata. Nie znaczy to oczywiście, że nie zależało Tomaszowi Mercie na tym, by zostawić po sobie ślad – przeczą temu choćby zawarte w niniejszej książce teksty – ale z pewnością towarzyszyła mu świadomość, że słowa i czyny,



jak w duchu klasycznego republikanizmu przekonuje w *Kondycji ludzkiej* Hannah Arendt, nie składają się na żadne artefakty, lecz na opowieści, które trwają dzięki ludzkiej pamięci” (Stefanek 2011: 11). W bogatym zbiorze jego tekstów można znaleźć eseje poruszające takie zagadnienia jak natura wspólnoty politycznej, rozważania nad podstawami polityki i polityczności (konserwatywnymi oczywiście) czy też poszukiwania tego, co stanowi *polski idiom*, a więc esencję polskości. A także to, co dla Tomasza Merty było treścią *życia w służbie Rzeczypospolitej* (por. Stefanek 2011: 9–11) i przedmiotem nieustannego namysłu – czyli dbałość o kulturę (por. Merta 2011: 77), edukację i pamięć<sup>1</sup>, rozmowy o książkach (por. Merta 2011: 467–477) i nieustanna troska o jakość tegoż namysłu, refleksji i prowadzenia polityki rozumianej jako służba ojczyźnie<sup>2</sup>. Sam pisał, snując rozważania nad konfederacją barską: „Wspólnotę polityczną tworzą wszyscy, ale o jej losach – szczególnie w dramatycznych okolicznościach – stanowią mają prawo jedynie ci, którzy rzeczywiście stosują się do republikańskiej zasady działania na rzecz dobra wspólnego. Ich wola – poświadczona działaniem – przekracza partykularyzm, stając się wolą całej wspólnoty”. (Merta 2011: 227)

### /// Namysł nad Polską

W kolejnych esejach Autor konstatuje rzecz ważną, choć w rozmowach o Polsce paradoksalnie rzadką – wskazuje, że spory toczone przez Polaków przez ostatnie dwieście lat wcale nie są zamknięte. Że są toczne wciąż od nowa, że dyskusja na te właśnie, specyficznie polskie tematy, jest esencją polskości. Że to tym, kluczowym dla samookreślenia Polaków, zagadnieniom trzeba poświęcać wiele uwagi i namysłu, że nieodzowne jest wskazywanie ciągłości postaw wobec świata i rzeczywistości. Na repetycje tez, argumentów i stawianych pytań kieruje myśli czytelnika (por. Stefanek 2011), skłaniając go do refleksji i poszukiwania odpowiedzi.

Najważniejszym problemem, z którym muszą się, zdaniem Merty, zmierzyć *intelektualiści w służbie Rzeczypospolitej* (por. Stefanek 2011: 9–11), jest poszukiwanie właściwej formy dla polskości i znalezienie odpowiedzi na

---

<sup>1</sup> Merta pisze o nich tak: „(...) do anomii było doprawdy daleko. W 1989 roku nie mieliśmy wcale pustych rąk – ocalić udało się zdumiewająco dużo, jeśli idzie zarówno o tradycje polityczne, jak i społeczne” (Merta 2011: 78).

<sup>2</sup> „Starożytne wyobrażenie polityki jako tej sfery ludzkiego działania, która w największym stopniu umożliwia ćwiczenie się w urzeczywistnianiu moralnej dzielności, ustąpiło miejsca tej wizji, której pierwszym prorokiem był Niccolò Machiavelli – opierającej się na radykalnym zerwaniu związków pomiędzy etyką a polityką i czyniącej skuteczność jedynym kryterium oceny politycznego działania” (Merta 2011: 436).

pytanie o stosunek do polskiej tradycji i tożsamości. W esejach *Nieodżonność konserwatyzmu, Fundamenty do remontu* czy *Konferencja Barska – odnowienie polskiego republikanizmu* Autor buduje narrację o ciągłości polskości, której cech szczególnych poszukuje z pasją naukowca i intelektualisty. Ta umiejętność dostrzegania ciągłości w nieustannych zmianach albo zmian w pewnej ciągłości pozwala na rozwiązanie problemu zdefiniowanego przez Timothy'ego Snydera – a więc, że w Polsce nie ma prawdziwych konserwatystów (tylko przebrani liberalowicze), bo po '89 roku nie było czego konserwować. Snyder twierdzi, że to, co zostało po półwieczu komunizmu, budzi raczej obrzydzenie niż chęć pielęgnacji, zaś wybieranie z historii tylko pasujących momentów to jego zdaniem działanie nieuczciwe (Merta 2011: 73). Tomasz Merta daje tu zaskakującą i mało popularną w konserwatywnych kręgach odpowiedź: choć mentalność postpeerelowska jest raczej obrzydliwa niż godna naśladowania, to PRL nie zdołał zerwać ciągłości polskiej tradycji. Bo pomimo katastrofy, jaką było 45 lat rządów komunistów, zdołały przetrwać elementy, zdaniem Merty, dla polskości kluczowe – czyli tradycyjny model rodziny, religijność (rozumiana jako katolicyzm), etos inteligencki i republikański sposób działania politycznego. Dlatego też nie trzeba konstruować żadnej narracji o przeszłości, tworzyć tradycji i wymyślać mitów.

Drugim z najważniejszych pytań jest to o naturę wspólnoty politycznej i, wynikające z niego – o ciągłość polskiej tradycji politycznej. I tutaj Merta sięga do klasyków i do polskiej historii. Wspólnotę definiuje jako więź (a wręcz przyjaźń) łączącą obywateli danego państwa, opartą na istniejącym faktycznie zespole zbiorowych przekonań, symboli, przyzwyczajzeń, wyobrażeń i sposobów działania politycznego. To one nadają jej charakter, to one są wspólne i charakterystyczne, funkcjonują niezależnie od partykularnych interesów poszczególnych grup wewnątrz wspólnoty i dzięki temu ją spajają. Dlatego tak ważny będzie namysł nad I Rzeczpospolitą i jej republikanizmem. Z esejów Tomasza Merty wylania się ciekawa koncepcja – przechodzi od dowartościowania, uznania wspólnoty politycznej jako pewnej idei do afirmacji wspólnoty politycznej w jej konkretnym, polskim wydaniu. Merta jest bowiem przekonany, że istnieje specyficzny, polski sposób pojmowania i prowadzenia polityki, polskie działanie polityczne czy też szczególna forma polskiego życia publicznego. Jego początki sięgają XVI-wiecznej Rzeczpospolitej, ale reprodukuje się u kolejnych pokoleń Polaków. Tym, czego powinien dotyczyć namysł intelektualisty, jest poszukiwanie tej „częstki drobnej”, zwanej przez Merta „polskim idiomem”, czyli niemożliwej do wytłumaczenia i zdefiniowania, ale powszechnie zrozumiałej i łatwej do poczucia swoistości.

### **/// Konserwatyzm**

Cytat o krasnoludkach, który przytoczyłam na początku, stał się moim ulubionym cytatem w ogóle. Niezależnie od tego, że dotyczy konserwatyizmu, w swej formie kojarzy mi się z konserwatystą – subtelnym intelektualistą o wyostrojonej ironii i nienagannych manierach. To człowiek, z którym chce się porozmawiać albo przynajmniej posłuchać, co ma do powiedzenia. Zwłaszcza jeśli oprócz wymienionych przymiotów jest jeszcze autorefleksyjny.

Konserwatywny intelektualista wylaniający się z esejów Tomasza Merty taki właśnie jest. W dodatku ma świadomość, że jego własna tożsamość jest trudna do określenia: „Na poparcie swojej tezy [o nieistnieniu polskich konserwatystów po '89 roku – przyp. HJ] zgromadził Snyder, wnikliwy obserwator polskiego życia politycznego, wiele mocnych argumentów, których fałszywości nie jest łatwo dowieść. Tym bardziej że większość z nich jest całkowicie prawdziwa. Istotnie, podstawowym problemem polskiego konserwatyizmu jest trudność w zbudowaniu wiarygodnej odpowiedzi na pytanie »co konserwować?«. Konserwatysta winien przecież konserwować to, co jest, a to, co jest, okazuje się niewątpliwie mało zachęcające” (Merta 2011: 74). Bo to, co jest, to mentalność postpeerelowska, to antymodernizacyjna polska wieś, to wybieranie Kwaśniewskiego i Pawłaka. Snyder chce, by konserwatysta, niejako przygotowując przestrzeń historyczną do konserwacji, musiał „brać wszystko”, bo jakikolwiek konstruktywizm miałby być intelektualnym nadużyciem.

### **/// Polski konserwatyzm według Tomasza Merty**

Timothy Snyder ostrzega przed nadużyciami. Tomasz Merta twierdzi, że potrafi ich nie popelniać, a z misji określenia „co konserwować” – wywiązać się, przynajmniej na gruncie własnych kategorii pojęciowych, z powodzeniem. Przy tej misji chciałabym się zatrzymać na chwilę, bo powodzenie to nieoczywiste, a dla wielu – problematyczne.

Założenie, które przyjmuje Merta, a które może być dyskusyjne, ale za to pozwala zapewnić fundament polskiemu konserwatyzmowi, jest w sumie proste: pomimo niemal półwiecza komunizmu nic polskiej tradycji nie została zerwana. Stwierdza, że „PRL nie była czarną dziurą ani też okresem, w którym dokonano totalnej dekonstrukcji tradycyjnych więzi społecznych i instytucji pośredniczących” (Merta 2011: 78). Jest przekonany, że „ocalić udało się zdumiewająco dużo, jeśli idzie zarówno o tradycje polityczne, jak i społeczne” (Merta 2011: 78). To zdania z pewnością trudne do przyjęcia i dla tych, którzy dziś zwą się konserwatystami (i widzą wokół siebie

upadek wszelkich wartości), i dla tych, którzy starają się znaleźć przyczynę marnego funkcjonowania polskiego społeczeństwa obywatelskiego i którzy za Józefem Tischnerem określają ją mianem *homo sovieticus*.

Merta twierdzi, że polskość w swej wartej kontynuacji i obrony formie przetrwała dzięki trzem elementom: ciągłej i silnej tradycji religijnej (rozumianej przezeń jako katolicyzm), etosie inteligencji i tradycyjnej rodzinie, przekazującej odpowiednie wzorce etyczne. To na nich miała się opierać opozycja antykomunistyczna, to one pozwalają znaleźć punkt oparcia konserwatyście w Trzeciej Rzeczypospolitej. Który, zgodnie z przedwojennym duchem, powinien być nastawiony promodernizacyjnie, zwłaszcza że antymodernizacyjność to, jego zdaniem, domena myślenia postpererelewskiego, wyborców SLD i PSL, do których konserwatyście daleko.

Oprócz wskazania elementów, które zdaniem Mertę przetrwały komunizm w niezmienionej formie i na których należy się oprzeć w wolnej Polsce, ważne dla zrozumienia Mertowego konserwatyizmu jest także rozróżnienie na tradycję i dziedzictwo. To odpowiedź na zarzut Snydera dotyczący wybierania wygodnych i pomijania niewygodnych elementów historii. Dziedzictwo ma być więc całokształtem wszystkiego, co wpływało lub wpływa na kształt jestestwa. Dzięki temu tradycja może być mniej lub bardziej świadomym wyborem spośród bogactwa dziedzictwa. Tego wyboru musi dokonywać każdy, bo nikt nie jest w stanie zakonserwować wszystkiego – jak pisze Merta:

„dziedzictwo podlega nieustannej zmianie wraz z ludzkimi działaniami wciąż tworzącymi nowe fakty kulturowe, cywilizacyjne i polityczne. Ktoś, kto chciałby konserwować całe dziedzictwo, siłą rzeczy musiałby być zwolennikiem absolutnego bezruchu, zwolennikiem zatrzymania świata”. (Merta 2011: 78)

A przecież konserwatysta polski nie jest i nie może być antymodernizacyjny, może się za to spierać – i spiera się z całą mocą – o kształt modernizacji. W dodatku, wybierając czy też dookreślając tradycję, konserwatysta unika także pułapki postmodernizmu – ponieważ zdaje sobie sprawę z całokształtu dziedzictwa, ale dokonuje racjonalnego wyboru, nie jest skazany na z góry przegraną walkę o zachowanie wszystkiego, godzi się na ewolucyjną, burke’owskie z ducha zmiany, byle te zmierzały w pożądanym kierunku. Co ciekawe, Merta nie próbuje zaprowadzić rewolucji konserwatywnej – a więc gwałtownego zwrotu ku temu, co właściwe, choć nawet Burke dawał na to przyzwolenie: „Kolejna rewolucja, mająca na celu pozbycie się tej nieprawowitej i uzurpatorskiej władzy, byłaby oczywiście całkowicie usprawiedliwiona, a może nawet absolutnie

konieczna” (Burke 1994). W tej kwestii bliżej mu do Wilmoora Kendalla, który postulował, by zachodzące w społeczeństwie zmiany oceniać nie wedle ich intensywności, ale – celowości. Zwłaszcza że z konserwatywnymi rewolucjonistami mamy historyczny problem. Merta pisze:

„Niezależnie (...) od tego, czy związek konserwatyzmu z faszyzmem był burzliwym romansem, czy jedynie platonicznym flirtem, naprawdę ważne pozostaje jedno pytanie: jak to w ogóle było możliwe? Jak to się stało, że rozumna idea konserwatywna znalazła się tak blisko politycznego szaleństwa? Gdzie tkwił błąd? Czy w samych konserwatywnych założeniach? W okolicznościach? I tak źle, i tak niedobrze. Jeśli bowiem konserwatyzm jest stylem myślenia wyłącznie na spokojne czasy, a w momentach kryzysu łatwo popelnia grzechy przeciw politycznej roztropności, to niewiele jest przecież wart”. (Merta 2011: 103)

Polityczna roztropność to ważna, jeśli nie najważniejsza cnota – i w pismach, i działalności publicznej Tomasza Mertę. Dlatego może chłodnym okiem spojrzeć na dokonania konserwatywnych rewolucjonistów z Republiki Weimarskiej – i widząc, na jakie manowce doprowadziły ich rozważania na temat państwa i polityczności, dostrzec, że „rzecz nie w diagnozie, lecz raczej w proponowanych remediach” (Merta 2011: 104). Bo diagnozę uważa za słuszną – i aktualną także dla współczesnej Polski i jej konserwatystów, których z Carlem Schmittem, Ernstem Jüngerem czy Arthurem Moellerem van den Bruckem łączy niepokój o losy wspólnoty politycznej, strach przed anomią rozumianą jako odejście od tradycyjnych wartości i niechęć do państwa zredukowanego do sprawnego zarządzania pozbawionego *telosu*<sup>3</sup>.

Te troski są także troskami Mertę (2011: 79), choć jego celem jest również zdefiniowanie i wzmocnienie jądra tradycji politycznej, co z kolei pozwoli na wzmocnienie lub restaurację wspólnoty politycznej. Trzeba tu mocno podkreślić: drogę obroną przez niemieckich konserwatywnych rewolucjonistów Merta uważa za błędną. Nie chce nią podążać, bo nie doznał – jak sam parafrazuje w eseju *Konserwatyzm na manowcach* chętnie używane określenie – „Nietzscheańskiego ukąszenia”: „Parafrazując często używane i nadużywane określenie, można by powiedzieć, że myślenie rewolucyjnych konserwatystów jest bezpośrednim skutkiem »Nietzscheańskiego ukąszenia«” (Merta 2011: 105). Ukąszenia, które konserwatystów „wiedzie na manowce, bo już wkrótce okaże się przecież, że stanięcie »poza dobrem

---

<sup>3</sup> Więcej na temat niemieckiej rewolucji konserwatywnej pierwszej połowy XX wieku we wspomnianym również przez Tomasza Mertę tomie *Revolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933* pod redakcją Wojciecha Kunickiego, Poznańska Biblioteka Niemiecka, Poznań 1999.

i złem« w praktyce zmienia się w przyziemne i groźne »poza dobrem«. Konserwatyzm, który utracił wszelkie układy odniesienia, który pogrzebał tradycję, obwieścił nieadekwatność bądź nieprawdziwość religii, który wreszcie odrzucił to, co »jest fundamentem filozofii politycznej – ideę dobra – jest już tylko uzurpatorem, trudnym do zdemaskowania, bo wciąż chadzającym w konserwatywnym przebraniu» (Merta 2011: 105). Więc polskiego konserwatystę, który wybrałby się do weimarskich Niemiec na intelektualną wycieczkę, przestrzega, by „zaopatrzył się w żelazną rację rozważli, umiarkowania i ironii” (Merta 2011: 106). I by nie zasiedział się zbyt długo.

Polski konserwatysta jest więc, zdaniem Merty, w trudnej sytuacji. Żyje w państwie wolnym, ale przepelnionym pewnym marazmem i niechęcią do zmiany zastanej, źle ocenianej sytuacji. Ma silne przekonanie, że kraj należy zmodernizować, ale historia uczy, że działanie rewolucyjne, nawet słusznie ukierunkowane, kończy się tragedią. Merta twierdzi więc, że polski konserwatysta musi nie tyle dokonać rewolucji, ile wydobyć ze społeczeństwa to, co zdołało się zachować pomimo półwiecza zniewolenia. Pokłada więc nadzieję w uwarunkowaniach społeczno-etycznych z jednej i polskiej tradycji politycznej z drugiej strony.

O pierwszym już wspominałam (tradycyjna rodzina, tradycyjna religia, etos inteligencki). Drugi Merta określa „polską tradycją republikańską”. W kolejnych esejach, w tomie *Nieodżowność konserwatyzmu* umieszczonych głównie w rozdziale *W poszukiwaniu polskiego idiomu*, uzasadnia tezę o istnieniu polskiej tradycji republikańskiej, realizującej się od czasów Pierwszej Rzeczypospolitej, poprzez powstania w czasie zaborów, działanie polskiego społeczeństwa w II RP, wojenną konspirację i walkę z okupantem, aż po antykomunistyczną opozycję z powszechnością członkostwa w Solidarności na czele. Republikanizm to dla Merty spełnienie dwóch warunków: wspólnota polityczna „ma być: »rzeczą publiczną«, sprawą wszystkich (lecz owa »sprawa« nie musi przecież oznaczać udziału ludu w rządzeniu); rząd zaś powinien dążyć do realizacji nie interesów tej czy innej grupy lub klasy społecznej, lecz dobra publicznego” (Merta 2011: 38).

Merta dostrzega w polskiej wspólnocie politycznej takie dążenia. Widzi w nich specyficzny polski sposób działania politycznego, będący polską odmianą republikanizmu. Przykłady znajduje i w historii najnowszej (Solidarność), i w tej, którą zazwyczaj uważamy za niezmiernie odległą i ze współczesną polityką w ogóle niezwiązaną – a więc na przykład z konfederacją barską (por. Merta 2011: 213–241). Co więcej – dostrzega istnienie polskiej wspólnoty politycznej, ufundowanej na tradycji, która

przetrwala zabory, wojny i komunizm. Z tym ostatnim mam problem. Niezerwaną nicią polskiej tradycji miały być tradycyjny model rodziny, silna i tradycyjna religijność i etos polskiej inteligencji. Socjologowie i publicyści zajmują się dziś głównie przemianami sposobów życia rodzinnego i zmianami w religijności Polaków.

Upadek etosu inteligencji dla publicystów z prawej strony sceny politycznej jest tragedią, dla tych z lewej – wedle Merty – rzeczą niewartą pisania. Dla obu stron – faktem. Mogłabym przytaczać badania z tych obszarów, które miałyby pokazać, że Tomasz Merta się mylił. Nie to jest jednak moim celem i nie niechęć do zmiany jest treścią konserwatyizmu Merty. Wszak sam pisał: „poznawczo bezwartościowe jest sprowadzanie konserwatyizmu jedynie do prostego odruchu zachowawczego” (Merta 2011: 75). Wskazuje za Burke, że „najważniejszymi kategoriami (...) były zadawnienie i stosowność, przy czym stosowność sprowadzała się do postulatu poszukiwania rozwiązania nie najlepszego w ogóle, lecz tylko najlepiej dostosowanego do aktualnego kontekstu politycznego i historycznego” (Merta 2011: 76). On, konserwatysta III Rzeczypospolitej, w której przyszło mu żyć, za oponenta stawiał sobie nie nieuchronne przemiany społeczne, ale postpeerelowską mentalność, bierność i – uwaga! – niechęć do modernizacji. Tylko popierając, wraz z proeuropejskim i pronatowskim społeczeństwem, modernizację, może spierać się o jej właściwy kształt. I tylko w ten sposób może uchronić Burke’a od konieczności zapisania się do SLD. Co byłoby koniecznością, gdyby polscy konserwatyści za swój cel postawili trwanie przy polskim *status quo* po 1989 roku. Bo – jak pisze Merta – „konserwatysta nie może obrażać się na otaczający go, ciągle zmieniający się świat i zamiast tego powinien czynić starania, by zmianom tym nadać swój własny sens” (Merta 2011: 81). A w ramach nieobrażania się musi także prowadzić ciągłą dyskusję z tymi, których poglądy są krańcowo różne od jego własnych – bo tylko w ten sposób można dojść do jądra tradycji politycznej, tylko tak można określać wciąż na nowo elementy stanowiące dla wspólnoty, tylko tą drogą można ustalić, co jest „polskim konsensusem podstawowym” (Merta 2011: 80).

### /// Na zakończenie

Z esejami Tomasza Merty tej odpowiedzi szuka się doskonale. Z przyjemnością płynącą z lektury dobrze napisanych tekstów, z namysłem, którego od czytelnika wymagają, i z przekonaniem, że poszukiwanie odpowiedzi na stawiane w nich pytania jest czynnością godną jeśli nie filozofa, to przynajmniej intelektualisty. Mnie osobiście czytałoby się je jeszcze

lepiej, gdybym wiedziała – bez żmudnych poszukiwań w Internecie – kiedy eseje powstawały. A więc – gdyby przy tytułach były umieszczone daty i miejsca publikacji. Dla osoby, która – tak jak ja – w latach 90. XX wieku uczęszczała do szkoły podstawowej, a nie na uniwersytet, stanowiłoby to znaczącą pomoc. Być może krótkie wprowadzenie w kontekst sytuacyjny też nie byłoby od rzeczy, choć prawie zawsze teksty Merty mówią same za siebie, więc dodawanie do nich czegokolwiek mogłoby być zbyteczne. To mówienie za siebie czy też dialog esejów ze sobą jest ciekawym zabiegiem – czasem mam wrażenie, że następujące po sobie teksty tworzą ciąg, wymianę myśli, że ze sobą mocno korespondują, ale nie wiem, czy było to intencją ich Autora.

Jednak nawet jeśli, to twórczy wkład redaktora (z którego nie wiem, czy byłabym zadowolona), to przyjemność, jaką sprawia obcowanie z *Nieodżownością konserwatyzmu*, jest ogromna. Wpływają na to doskonała polszczyzna, humor i autoironia<sup>4</sup> oraz erudycja Autora, przejawiająca się również w częstych odwołaniach do klasyków, które są nie tylko ilustracją, ale także kluczem interpretacyjnym do współczesności. Wreszcie – to chyba jedno z niewielu studiów nad dwudziestolecie transformacji. To jednocześnie krytyczna analiza i całościowe spojrzenie na ostatnie dwie dekady z perspektywy teoretyka, filozofa i praktyka, człowieka potrafiącego roztropnie łączyć *praxis* z *poiesis* i filozoficznym namysłem.

---

<sup>4</sup>Tu nie mogę powstrzymać się od przykładu: „Niewątpliwie, podstawowe zadania konserwatystów w Polsce – o ile nie chcą oni do końca swych dni zajmować się wyłącznie udowadnianiem, że jednak istnieją (...)” (Merta 2011: 82).



## Bibliografia:

/// Burke, Edmund. 1994. *Rozważania o rewolucji we Francji*, Kraków–Warszawa: ZNAK i Fundacja Batorego.

/// Kunicki, Wojciech (red.). 1999. *Revolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Poznań: Poznańska Biblioteka Niemiecka.

/// Merta, Tomasz. 2011. *Nieodżowność konserwatyzmu. Pisma wybrane*. Warszawa: Teologia Polityczna i Muzeum Historii Polski.

/// Schmitt, Carl. 2000. *Teologia polityczna i inne pisma*, Przeł. M.A. Cichocki. Kraków–Warszawa: ZNAK i Fundacja Batorego.

/// Wolff-Powęska, Anna i Eberhard, Schulz (red.). 2000. *Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*. Poznań: Poznańska Biblioteka Niemiecka.

# NAUKI TOMASZA MERTY.

## WSPOMNIENIE

Monika Wasilewska

Uniwersytet Warszawski

*Mackiewiczowi [Catowi] tak do końca bym nie wierzył. To jednak nie Grydzewski, o którym mówiono, że przed publikacją sprawdzał, czy to rzeczywiście Słowacki napisał Kordiana – tak odpisał dziewięć lat temu Tomasz Merta, gdy poprosiłam go o wskazówki bibliograficzne. Na kilka pytań odpowiedział czterostronicowym wykazem lektur, przestrzegając jednocześnie przed korzystaniem z wyborów pism (*kełopot w tym, że każdy widzi w dawnych autorach to, co akurat chce zobaczyć*). Właśnie ukazał się, staraniem Teologii Politycznej i Muzeum Historii Polski, rzetelny wybór tekstów Tomasza Merty *Nieodżowność konserwatyzmu*. Równocześnie, pod tym samym tytułem, wydano tomik ze wspomnieniami jego bliskich, przyjaciół i współpracowników.*

Jego dydaktyczne nastawienie nie zmieniło się, gdy objął stanowisko wiceministra kultury. Przynosił do urzędu plastikowe torby pełne książek. Takich, które chciał, byśmy znali. Wręczał te siatki z jednym zdaniem. „Podzielcie się” – mówił (mając na myśli mnie i Piotra Kieżuna, także swojego dawnego studenta, który podjął pracę w ministerstwie). W ten sposób dostałam *Proste prawdy* Henryka Krzeczковского. Dopiero po ich kolejnej lekturze zrozumiałam, co Tomka fascynowało w tym tłumaczu i eseiście. Odpowiedź znajdziemy w recenzji *Zaproszenie do rozmowy*. *[Krzeczkowski] stawiał (...) utworom literackim – co dzisiaj niezbyt częste i raczej niepopularne – wysokie wymagania etyczne i merytoryczne, uważając, że błądzą ci, którzy lekceważą edukacyjne funkcje literatury i skłonni są zajmować się raczej tym, j a k, niż c o zostało napisane (...)* *A to właśnie idee, zdaniem autora Prostych prawdy, są najważniejszym motorem ludzkiego działania, w żadnym razie nie czynniki ekonomiczne, na które w XX wieku kładziono największy nacisk.* Jedna idea zaprzętała Krzeczковского najbardziej: *tą czy inną drogą myśl Krzeczковского zawsze zmierza*

w stronę refleksji na temat Polski. Polskość jest w jego myśleniu kategorią podstawową, niejako filtrem, przez który patrzy na świat. Zadaniem intelektualisty jest tę wyjątkowość rozpoznać i pielegnować, co zresztą w żadnym razie nie musi oznaczać bezrefleksyjnej akceptacji. Tomasz Merta podobnie – w swoich tekstach interpretował rzeczywistość przez pryzmat idei, które mają konsekwencje w życiu jednostkowym i zbiorowym, wartości, które kształtują nasze wybory, opisywał polski kod kulturowy i Polaków jako wspólnotę polityczną. Nie były to jednak rozważania czysto teoretyczne (Tomka nie pasjonowały zagadnienia z gatunku monadologii Leibniza). Kładł silny nacisk, co jest rysem charakterystycznym całej jego twórczości, na konkluzywność rozważań i praktyczny aspekt wniosków.

Był wzorcowym inteligentem z misją, bardzo oddanym swej pracy. Wierzył w sens przekazywania wiedzy (nabycie samej umiejętności rozumienia tekstów, bez forsownego treningu lektury, uważał za mało prawdopodobne). Nie szczędził słów zachęty do solidnego czytania (zapytany kiedyś, ile sam czyta, przyznał, że aplikuje sobie nie mniej niż książkę dziennie) i do uczciwej dyskusji. Choć prowadził regularne wykłady i seminaria, chętnie przyjmował zaproszenia na debaty poza uczelnią. Z dwoma nieopierzonymi studentami co tydzień o ósmej rano w kawiarni Nowy Świat czytał Platona, prowadził domowe seminarium poświęcone Rzeczypospolitej szlacheckiej, bywał w Towarzystwie Oświatowo-Naukowym, duszpasterstwie dominikańskim, siedzibie Arkonii, na spotkaniach sympatyków „Krytyki Politycznej”. (*Nota bene* Tomek kiedyś zżymał się na wieść o wydaniu przez „Krytykę” pism Lenina. Zapytany, czy wobec tego nie przeszkadza mu, że Sławek Sierakowski powołuje się właśnie na seminarium Merty i Gawina jako inspirację dla swojego czasopisma, odparł, że ceni taką postawę, zwłaszcza że większość osób szybko zapomina, skąd się wywodzi). Tomek pisał podręczniki o wychowaniu obywatelskim, materiały dydaktyczne, brał udział w szkoleniu nauczycieli, współpracował z Centrum Edukacji Obywatelskiej, był inicjatorem akcji „Ślady przeszłości” dla uczniów. W eseju *Obrona inteligencji* sformułował uzasadnienie tej aktywności. *Inteligent, podobnie jak intelektualista, poruszał się w świecie idei, lecz czynił z nich bardziej praktyczny użytek. Nie wkładał maski bezstronnego arbitra, lecz raczej społecznika – aktywisty, cenił nie tyle żonglerkę pojęciami, ile prawdziwy czyn. Inteligent realizował swe posłannictwo nie tylko w myśleniu, lecz nade wszystko w rzeczywistym działaniu, jego zaangażowanie miało wydać realny, a nie tylko słowny owoc. Intelektualista i inteligent, obaj pragneli być interpretatorami rzeczywistości, inteligent jednak wypowiadał się nie tylko w czasopiśmie i aulach wykładowych, ale i w małych wiejskich szkołkach czy na odczytach w jakiejś wynajętej salce. Inteligent*

*pojmował swoje obowiązki jako znacznie wykraczające poza te, które wiązały się z jego zawodem – za oczywiste przyjmował niezbędność działań społecznych i cywilizacyjnych. Ważnym słowem w jego słowniku było „poświęcenie”...*

Właśnie z poczucia więzi z etosem inteligentckim zrodził się pomysł seminarium „Polskie zmagania z historią”. Tomasz Merta prowadził je przez kilka lat wspólnie z Dariuszem Gawinem. W zbiorze wspomnień *Nieodżowność konserwatyzmu* Gawin wyjaśnia, że seminarium było także wyrazem sprzeciwu wobec ogłaszanego przez publicystów i socjologów końca czasu inteligentów: „Powiedzieć, że to nas z Tomkiem bolało, jako ludzi określających siebie jako inteligentów właśnie, to mało. Uważaliśmy, że jest to także niemądre, bo polska tradycja inteligentcka to element ciągłości, którego w kraju tak doświadczanym przez historię nie można lekką ręką odkładać do lamusa. (...) A że polskich inteligentów w przeważającej mierze nie kształtowali filozofowie polityki, lecz raczej pisarze czy eseiści, postanowiliśmy czytać na sposób filozoficzny i polityczny zarazem książki często znane raczej z lekcji polskiego niż z seminariów filozoficznych”.

Seminarium „Polskie zmagania z historią”, na którym czytaliśmy formacyjne dla polskiej inteligencji teksty, odbywało się w ciasnym pokoju w Katedrze Erazma z Rotterdamu na UW. Spóźnialscy siadali przy kaloryferze albo w korytarzyku (gdy ci ostatni zabierali głos, dochodził literalnie zza ściany). Tomasz Merta i Dariusz Gawin, pielęgnując kameralną atmosferę tych spotkań, obstawali, by nie przenosić zajęć do większej sali, bo „zawsze się potem okazuje za duża”. Przez kilka lat trwania seminarium „przewinęło się przez nie kilkadziesiąt osób. Niektóre z nich same podjęły później dzieło polskich inteligentckich zmagania z historią – byli wśród nich m.in. Michał Łuczewski, Paulina Bednarz-Łuczewska, Piotr Kieżun, Sławomir Sierakowski, Agata Szczeńniak, Wojciech Przybylski. Te nazwiska dzisiaj tworzą szerokie spektrum młodej inteligencji – od prawej do lewej strony, od »44« przez »Kulturę Liberalną«, »Res Publicę« do »Krytyki Politycznej«” (Dariusz Gawin, *Konserwatysta i polski inteligent*). Merta i Gawin prowadzili zajęcia na zmianę, zwykle na jedno zajęcia przypadała jedna książka. Prowadzący starali się dobierać teksty tak, by objaśniały nie tylko Polskę tamtą, minioną, ale i naszą, współczesną. To był żywy kanon, odzwierciedlający do dziś nierozstrzygnięte spory. Śledziliśmy to tworzenie się specyficznie polskiego widzenia świata na przestrzeni stu kilkudziesięciu lat. Zmagania pisarzy, myślicieli, dziennikarzy, polityków, polskich intelektualistów „ukąszonych” Polską, radykalnie różnych w swoich diagnozach, ale zgodnych w stawianiu pytań. Mierzących się z pytaniami o charakter narodowy, spadek romantyzmu, nacjonalizm i patriotyzm, interpretację

doświadczeń historycznych i wagę historii, zadania elity, walczących o przyszły kształt Polski, modernizację społeczeństwa i postęp cywilizacyjny. Powracał lęk przed „mocnymi” poglądami (zwłaszcza prawicowymi) i antysemityzmem, szukanie właściwego miejsca w społeczeństwie dla Kościoła i katolicyzmu. Wielu autorów, od lewa do prawa, grzeszyło paternalizmem, a niektórzy byli gotowi sięgać po radykalne środki w imię przekształcenia polskiego społeczeństwa według własnego wzorca ideowego (aż po ekstremum w liście Krońskiego do Miłosza – ta słynna fraza o sowieckich kolbach, którymi „nauczmy ludzi w tym kraju myśleć racjonalnie bez alienacji?”). Poznawaliśmy lepiej „proroków” prawicy i lewicy, tworzenie ich frazeologii, odniesień historycznych i obrazu ideowych przeciwników, czytaliśmy o „Polsce zdzieciniałej”, Ślubach Jasnogórskich Narodu, polskiej anarchii i panach Leszczyńskich, rządzących Polską trumnach Piłsudskiego i Dmowskiego, śledziliśmy narodziny mitu założycielskiego lewicy, towarzyszyliśmy panu Mareczkowi i jego upiorowi wnoszącemu składki na „Solidarność”. Uczyliśmy się wreszcie analizować lektury (kto ciekawy, powinien zajrzeć do wyboru recenzji Tomasza Merty zamieszczonych w zbiorze *Nieodżowność konserwatyzmu*. To nie są streszczenia, na jakie zazwyczaj trafiamy w tygodnikach opinii, ale opowieści pełne inspirujących spostrzeżeń. Warto sprawdzić, co Tomek potrafił wysnuć z czytaadła feministycznej działaczki albo zapomnianej powieści międzywojennej).

Tomasz Merta umiał wysłyszeć jawne i utajone motywy polskiego dyskursu. Gdyby nie był tego tragicznego dnia na pokładzie samolotu do Smoleńska, zapewne opisałby wnikliwie konflikt wokół upamiętnienia ofiar katastrofy i pochówku pary prezydenckiej na Wawelu. Ukazałby szerokie podłoże sporu, głębsze motywy kierujące oboma obozami, może scharakteryzowałby ponownie ścierające się projekty wychowawcze narodu – „pozytywny” i „krytyczny”. (Tomek potrafił uspokoić, ucywilizować dyskusję, pisać z gorącym sercem, ale chłodną stalówką.) Pomocą w zrozumieniu sporu o znaczenie 10 kwietnia 2010 roku służą także dziś eseje: *Warunek obrachunku z przeszłością* i *Pamięć i nadzieja*. Były one po trosze głosem Tomka w debacie o ocenę wydarzeń z Jedwabnego, ale przede wszystkim wezwaniem do adekwatnego opisu naszych doświadczeń dziejowych, do przywrócenia pierwszeństwa historii dumy narodowej przed narracją krytyczną, oddaniem sprawiedliwości bohaterom przed roztrząsaniem przypadków koniunkturalizmu i zdrady. *Historia „krytyczna”, choć rości sobie prawo do obiektywizmu i prawdziwości, żadną miarą nie może być jednak za taką uznana, jako że w samej swej strukturze jest jedynie dopełnieniem czy,*

*powiedzmy, antytezą, której zamierzeniem jest korekta tezy pozytywnej. Jej narracja jest narracją typu „tak, ale...”. Tak, Polacy dzielnie walczyli z nazistami, ale... Tak, wskazać można wiele przypadków zachowań heroicznych, ale... W istocie więc historia „krytyczna” jest uprawnionym składnikiem historycznego badania o tyle, o ile wraz z historią „bohaterską” prowadzi do wypracowania syntezy, do budowy równoważonego obrazu przeszłości, w którym we właściwy sposób wyważone zostaną proporcje między tym, co szlachetne, i tym, co haniebne. (Warunek obrachunku z przeszłością).*

Jednym z najbardziej inspirujących wątków w twórczości Tomka jest jego głos w dyskusji o problemie (braku) ciągłości naszej tradycji kulturowej. Był przekonany o istnieniu *modus operandi* polskiej wspólnoty politycznej, powtarzających się w ciągu wieków wzorców myślenia i scenariuszy działania. Wierzył, że mimo czasu rozbiorów, wojen, totalitaryzmów i PRL-u nie naszej tradycji nie została zerwana. Rekonstruował ją, poszukując tego, co dla Polaków specyficzne. Gdy pisał o destrukcyjnym wpływie czasu PRL-u na więzi społeczne, podkreślał, że kluczowe instytucje udało się jednak Polakom ocalić: rodzinę, nierzadko kultywującą historyczne i etyczne tradycje, etos polskiej inteligencji i zachowującą nieprzerwaną ciągłość tradycję religijną. W tekście o konfederacji barskiej wskazał wartości konstytutywne, jego zdaniem, dla polskiej tradycji politycznej: obronę wolności politycznej przed władzą absolutną i wrogiem zewnętrznym, definiowanie wolności w sposób powinnościowy (republika, by przetrwać, potrzebuje przecież określonego ideału obywatela, skłonnego wypełniać swoje obowiązki wobec wspólnoty), silny związek z wiarą chrześcijańską. *Patriotyzm i religia nieustannie się przenikają, zdarzenia wojenne i polityczne interpretowane są poprzez terminy religijne, a powodzenie konfederatów, choć zależy nade wszystko od przejawienia republikańskiego ducha, to jednak wpisuje się zarazem w szerszy plan Boży.* Przypadek konfederacji barskiej interesował go zwłaszcza jako studium sposobu reagowania Polaków w sytuacji zagrożenia wewnętrznego i zewnętrznego. „Przymierze obywateli” nie tyle występowało przeciw prawom, jak się potocznie przyjęło sądzić, ile w obliczu niewydolności instytucji państwowych dążyło do zażegnania kryzysu i przywrócenia normalnych form ustrojowych. W tym właśnie manifestowały się w pełni prawa polityczne obywateli (stan nadzwyczajny może przecież wprowadzić tylko rzeczywisty suweren, a więc w tym wypadku naród szlachecki). Prawomocność konfederacji, uważał Tomek, polegała także na tym, że aktywna część obywateli nie dążyła już do reprezentacji interesów własnej grupy. Występując w obronie wartości, na których ufundowana została republika, stawała się reprezentacją interesu publicznego. *Wspólnotę polityczną tworzą wszyscy, ale o jej losach – szczególnie w dramatycznych okolicznościach*

– stanowią mają prawo jedynie ci, którzy rzeczywiście stosują się do republikańskiej zasady na rzecz dobra wspólnego. Ich wola – poświadczona działaniem – przekracza partykularyzm, stając się wolą całej wspólnoty. Nieprzypadkowo autor podpowiada dalej: *prawomocność Solidarności opiera się na tych samych przesłankach, co prawomocność władzy konfederacji barskiej*. Odniesienia do narodzin Solidarności oraz czasów konfederacji barskiej powracają w innych esejach Tomasa Merty. Były dowodami, że nagle i niespodziewane odrodzenie się poczucia odpowiedzialności obywateli za losy ojczyzny, wspólne działanie na rzecz jej odrodzenia, myślenie w kategoriach dobra ogółu jest możliwe. Był to przykład dający nadzieję obywatelom rozczarowanym zimnym projektem demokracji dla indywidualistów i konsumentów. *Być może jednak najgłębszy sens doświadczenia konfederatów kryje się dla nas jeszcze w czymś innym – poświadczą ono, że póki trwa wspólnota polityczna, odnowienie tradycji republikańskiej jest zawsze możliwe, nawet jeśli jej puls jest prawie nienyczuwalny*.

Doświadczenie polityczne I Rzeczypospolitej Tomek uważał za szczególnie cenną część polskiej tradycji (ubolewał nad faktem, że filozofię polityki uprawia się w Polsce, głównie czytając Anglosasów i rozważania o demokracji ateńskiej, bez zainteresowania dla wielowiekowego ustroju Rzeczypospolitej szlacheckiej). Fascynowała go samorodność demokratycznych instytucji, deliberacyjny charakter ustroju (nieustające sejmikowanie uważał przede wszystkim za dowód żywotności systemu demokratycznego), stopień internalizacji prawa wśród obywateli i jego nadrzędność nad władzą królewską. Tomasz Merta odrzucał królocentryczną perspektywę opisu zmagania o władzę głowy państwa ze szlachtą. Wskazywał na specyficzny charakter monarchii mieszanej, opartej na woli trzech stanów sejmujących. Odrzucał także, jako wyraz hipokryzji, powracającą w ocenach I Rzeczypospolitej tezę Michała Bobrzyńskiego o nieodzowności władzy absolutnej jako antidotum na siłę zaborców. W myśl tego, występującego często w zwulgaryzowanych formach, argumentu Rzeczypospolita ponosi główną odpowiedzialność za rozbiory, bo była zbyt słabym organizmem państwowym, by przeciwstawić się przemocy rządzonych silną ręką państw ościennych. Tomek podkreślał, że kres państwa przyszedł w momencie reform i Rzeczypospolita szlachecka udowodniła swoją zdolność do samonaprawy („Sami lubimy żyć w wolności – zauważył z przekąsem podczas jednej z dyskusji – ale naszym przodkom zalecamy Putina”). Nie zgadzał się także z popularną oceną liberum veto, przypominając, że „zgoda wszystkich” późno przybrała swą destrukcyjną formę. Widział w niej przede wszystkim sensowne rozwiązanie pozwalające „ucierać” wspólne stanowisko w dyskusji, rozwiązanie, które (inaczej niż głosowanie

większościowe) uwzględnia siłę przekonań i instensywność preferencji jej uczestników. Sama procedura głosowania, jako sposób podejmowania decyzji, *de facto* podporządkowuje mniejszość silniejszej większości. Tomka interesował proces dążenia do jednomyslności. Studiując pisma amerykańskiego myśliciela konserwatywnego, Wilmoora Kendalla, zainteresował się pojęciem „rządzenia przez konsensus”, poszukiwania jak najszerzej płaszczyzny kompromisu w rozstrzyganiu spraw i przyjmowaniu rozwiązań. Równocześnie mierzył się z potrzebą istnienia publicznej ortodoksji, niejako jądra tradycji politycznej, które nie jest w dyskusjach kwestionowane (więcej na ten temat można przeczytać we wstępie Tomasa Mertę do pism Wilmoora Kendalla *Od agory do Kapitolu*. Wydanie tej książki było autorskim pomysłem Tomka, powziętym tuż przed katastrofą smoleńską).

Tomasza Mertę żywo interesował stan debaty publicznej (republiki nie da się przecież utrzymać bez prawdziwej wymiany myśli). Bardzo przestrzegał przed przyjmowaniem apodyktycznego tonu, wykluczającego inaczej myślących z dyskusji. W jego artykułach przebija troska o jakość debaty, jej rzeczywisty pluralizm (choćby w tekście *Państwo minimum dyskusyjnego?*) i zdefiniowanie tego, co najważniejsze i wspólne. Tomek, zgodnie ze swoją metodą, szukał idei stojących za wyborami politycznymi i etycznymi, nie wikłając się w bieżące przepychanki partyjne. Nie ukrywał swoich założeń, ale jego sądów nie motywowały osobiste sympatie. Dzięki temu te teksty zachowały intelektualną świeżość. Wiele z nich, pochodzących przecież sprzed kilku i kilkunastu lat, stanowi wartościowy głos w dzisiejszych sporach. *Świeckie egzorcyzmy*, wskazujące na szkodliwość społeczną satanizmu, a w większym jeszcze stopniu na niebezpieczne skutki społecznego zubożenia wobec promocji zła, mogłyby być równie dobrze głosem w sprawie obecności artysty Nergala w mediach publicznych (szczególny nacisk w tym artykule został położony na słabnącą w społeczeństwie zdolność rozróżnienia tego, co powinno być akceptowane, a co potępione. To zjawisko Tomek uważał za symptom choroby kultury). *Zmiana paradygmatu i Mitologia nowej szkoły* są krytyką bezrefleksyjnej i poprzedzonej mialką debatą reformy systemu edukacji. *Pięć wad genetycznych i jeden paradoks Traktatu Konstytucyjnego* wytyka słabości unijnego projektu integracyjnego, wprowadzanego nie drogą rzeczywistego konsensusu wspólnot narodowych, ale za pomocą kuluarowych gier elit i narzucanego ustawodawstwa. Teksty *Dlaczego wybieram Kaczyńskiego* oraz *Państwo czy atropa? Piętnaście lat II i III RP* pozostały adekwatne w swym surowym opisie skutków mało udanej transformacji, której owocem była



fasadowa demokracja procedur, pozbawiona swojej zasadniczej treści, rządów prawa i obdarzonych obywatelskim zaufaniem instytucji. Swoim zwyczajem Tomasz Merta nie poprzestął na wskazywaniu słabości, ale pokazywał rozwiązanie, kładąc nacisk na zmianę jako warunek trwałości ustroju. *Siła demokracji polega między innymi na tym, że jest ona zdolna do samonaprawy, że potrafi wyciągać wnioski z przeszłych doświadczeń i modyfikować swoje instytucje i procedury, tak aby lepiej sprostać wyzwaniom przeszłości. Tego zaś, by najbliższe wybory otworzyły drogę do udoskonalenia i uszlachetnienia naszej demokracji, powinny sobie życzyć zarówno obrońcy III, jak i zwolennicy IV Rzeczypospolitej (Dlaczego wybieram Kaczyńskiego).*

Niektóre artykuły Tomasza Merty znalazły swoje bezpośrednie przełożenie na rzeczywistość, tak jak esej *Patriotyzm jutra*. Tomek dowodził w nim, że wobec słabnięcia naturalnej, domowej nauki patriotycznej („drobin patriotyzmu”, obecnych w opowiadaniach starszych czy szkolnych lekturach, które niegdyś kształtowały identyfikację ze wspólnotą narodową), odpowiedzialność za nowoczesną edukację historyczno-patriotyczną powinno wziąć na siebie także państwo. Za kadencji ministra Ujazdowskiego esej zaowocował programem operacyjnym pod tą samą nazwą. Dzięki istnieniu tego programu dofinansowano wiele inicjatyw obywatelskich w całym kraju, wydarzeń kulturalnych, akcji edukacyjnych, konkursów dla uczniów promujących postawy obywatelskie i znajomość dziejów Polski, projektów naukowych i wydawnictw na temat historii Polski. Temat edukacji patriotycznej i polityki historycznej powrócił w *Niepodległości bez złudzeń*. W tych uwagach o *Generale Barczu* Kadena-Bandrowskiego Tomasz Merta zawarł obronę uprawiania polityki, a polityki historycznej w szczególności. Argumentuje za świadomym tworzeniem mitu założycielskiego, organizowaniem narodowej wyobraźni i tożsamości wokół symboli i historycznych wydarzeń. Relacjonuje zmagania generała Barcza (*port parole* Pilsudskiego) z oporną materią polityczną, partiami, koteriami i opinią publiczną, ostrzegając jednak przed odczytaniem ich wyłącznie jako czystej gry o władzę. *Z polityką właściwie nikomu nie jest do twarzy, ale dopiero w zbliżeniu widać jak bardzo. Nie czyni to polityki czymś mniej nieuchronnym, dowodzi jedynie, że wejście w tę sferę ludzkiej aktywności jest równie często dowodem cynizmu, co i świadectwem heroizmu. W politycznym świecie, gdzie brak jakichkolwiek punktów odniesienia, gdzie wszystko zmienia swe miejsce, przeznaczenie i wartość, politykę porusza się po omacku, próbując urzeczywistnić swe cele. (...) Podstawowym zadaniem polityka jest ową zmienność i nieoznaczoność politycznej rzeczywistości okiełznać, tak aby nie musieli jej doświadczać ci wszyscy, za których wziął odpowiedzialność...*

Tomasz Merta był współtwórcą koncepcji polityki historycznej. Pełnił funkcję dyrektora Instytutu Dziedzictwa Narodowego (istniejącego w latach 2001–2002), odpowiedzialnego za organizację obchodów Roku Prymasa Stefana Wyszyńskiego i Roku Cypriana Kamila Norwida. Był wtedy także inicjatorem wystawy „Bohaterowie naszej wolności” i słynnej akcji billboardowej „Czy oddalbyś życie za ojczyznę?”, ilustrowanej portretowymi zdjęciami żołnierzy AK. Akcja spotkała się z szerokim odzwźwiękiem w mediach i wywołała dyskusję wokół celowości wskrzeszania polskiej martyrologii, militaryzmu, konieczności wyboru pomiędzy patriotyzmem czasu walki a patriotyzmem minimalnych środków (sprowadzających się do przestrzegania prawa, płacenia podatków i sumiennosci w pracy zawodowej). Był to czas, kiedy roszczenia niemieckich wypędzonych nie stworzyły jeszcze przyjaznego klimatu dla prowadzenia polskiej, spójnej i efektywnej polityki historycznej.

W listopadzie 2005 roku Tomasz Merta wkroczył do świata polityki. Współautor programu Prawa i Sprawiedliwości w dziedzinie kultury otrzymał szansę, by wcielić założenia w życie. Objął funkcję podsekretarza stanu i generalnego konserwatora zabytków w Ministerstwie Kultury, którego nazwa została wówczas rozszerzona i brzmi do dziś „Ministerstwo Kultury i D z i e d z i c t w a N a r o d o w e g o”. Na tym stanowisku, mimo zmiany kierownictwa resortu po wygranych przez PO wyborach, pozostał do końca. Tak podsumował pracę Tomka jego przełożony i przyjaciel, Kazimierz M. Ujazdowski: „Był człowiekiem idei, szukającym ich urzeczywistnienia w instytucjonalnym konkrety. Chciał, aby trwale instytucje państwowe wspierały kulturę i promocję polskiego dziedzictwa z pożytkiem dla wspólnoty obywateli. (...) Znakomicie wypełniał funkcję generalnego konserwatora zabytków, przyczyniając się do przywrócenia odpowiedzialności państwa za tę sferę. (...) Tomasz Merta wybrał aktywność pożyteczną i bez rozgłosu. Wierzę, że reprezentowany przez Tomka pozytywny patriotyzm ukształtuje postawy młodego pokolenia. On sam byłby z tego powodu bardzo zadowolony”.

Za kadencji ministra Kazimierza M. Ujazdowskiego nakłady na renowację zabytków wzrosły kilkukrotnie. Uporządkowano sytuację prawną związaną z działaniem muzeów, archiwów i ochroną zabytków. Dzięki długiej akcji dyplomatycznej udało się doprowadzić do zmiany nazwy obozu w Auschwitz przez UNESCO (na „niemiecki nazistowski obóz koncentracyjny i zagłady”). Była to odpowiedź polskiego rządu na powtarzające się w zachodniej prasie określenia „polskie obozy śmierci”). Warto zajrzeć do artykułu *Nie ma przyszłości bez przeszłości*, w którym

Tomasz Merta zdaje relację z tego, co udało się w ciągu tej skróconej kadencji osiągnąć, by przywrócić zakłóconą za rządów SLD równowagę między wsparciem kultury współczesnej i ochrony naszego dziedzictwa w kraju i za granicą. Zmienił się wtedy także styl sprawowania władzy. Wystarczy przejrzeć listy przyznawanych w tym czasie ministerialnych grantów. Choćby wykazy dofinansowanych książek i czasopism prezentują, niespotykany w innych okolicznościach politycznych, pluralizm poglądów i różnorodność tematyki.

Tomek w ministerstwie pracował „jakby zbiorowisko sił maszyny stalowej”, by posłużyć się frazą Żeromskiego. Rzecz nie tylko w liczbie godzin („Przesiadanie w pracy to coś innego niż praca” – jak kiedyś zauważył). Spotkania w jego gabincie odbywały się co pół godziny, od dziewiątej do późnego popołudnia, często bez przerwy na posiłek (trudno zapamiętać smak podeschniętych ciasteczek z marmoladą, które serwowano wtedy do herbaty); w wolnych chwilach odpowiadał na telefony i podpisywał pilne pisma. Gdy o 16.15 urząd kończył pracę, przychodził czas na dekretowanie dokumentów, spotkania kierownictwa ministerstwa i gości, którym Tomek chciał poświęcić więcej czasu; tak aż do wieczora. Po wyjściu z urzędu dzwonił w sprawach, które wcześniej przeoczył lub by przekazać pomysł na jakieś lepsze rozwiązanie. Kiedyś wrócił do ministerstwa, wyraźnie pod wrażeniem rozmowy z ministrem Przemysławem Gosiewskim. „Czy wiesz, że on naprawdę prowadzi dwa spotkania jednocześnie?”. Rozważał, jak przeorganizować przestrzeń w urzędzie, by mieć do dyspozycji dwa sąsiadujące gabinety, być na każdym spotkaniu tylko na początku i na końcu – ilu sprawom więcej nadalby bieg... Tomek bardzo dobrze zdawał sobie sprawę z kluczowej roli kierownictwa i gabinetu politycznego w funkcjonowaniu urzędu. Nie podzielał popularnego poglądu o fachowym aparacie urzędniczym psutym przez aparat polityczny. Często podkreślał, że czynnik polityczny powinien usprawniać tryby ministerstwa, wyraźnie wytyczać główne cele, istotne projekty i egzekwować realizację swojego programu, narzucać tempo pracy, łagodzić arbitralność w rozstrzyganiu spraw. Tomek do realizacji zamierzonych celów umiał wykorzystywać zarówno dynamikę administracji cywilnej (będącej nośnikiem pamięci instytucji, nastawioną jednak przede wszystkim na załatwianie bieżących spraw, a niechętną zmianom i nowym zadaniom), jak i aparatu politycznego (dążącego do realizacji konkretnych projektów, ale z mniejszym zrozumieniem dla hierarchii, procedur i spraw rutynowych, dysponującego ograniczoną wiedzą o przeszłych działaniach urzędu). Był przy tym człowiekiem wielkiej

kultury osobistej, do wszystkich, bez względu na rangę, odnosił się z szacunkiem, nigdy nie nadużywał władzy, nikogo nie poniżał. Dziękował za każde wykonane zadanie (choć jakość wykonania chwalił niezmiernie rzadko, raczej wtedy gdy miał poczucie, że trzeba kogoś podnieść na duchu, „docieplić”, jak to nazywał). Pracowników odznaczających się wiedzą i etosem państwowym holubił, premiował (nie był entuzjastą przyznawania nagród finansowych według starszeństwa stanowisk czy wysługi lat) i chętnie słuchał ich rad. Tomek jednak z dużą nieufnością, nawet w drobnych sprawach i od kompetentnych osób, przyjmował odpowiedź „tego się nie da zrobić” (właściwie to jej zwykle nie przyjmował: „problem już znam, chciałbym usłyszeć rozwiązanie”).

Zdarzało się czasem, że Tomasz Merta przegrywał z ociężałością ministerstwa. Tak było w wypadku sprawy tak z pozoru błażej, jak listy gratulacyjne, wysyłane do znanych literatów, artystów czy zasłużonych profesorów z okazji przyznanych nagród lub obchodzonych jubileuszy. Tomek zawsze przykładał wielką wagę do stylu pism, pod którymi miał się podpisać (Grażyna Ignaczak-Bandych, ówczesna dyrektor generalna ministerstwa, wspomina, że „z winy” Tomka gwałtownie wzrosła liczba kupowanych dla urzędu słowników). Jednak projekty listów gratulacyjnych tak mierzyły go swą przesadną ozdobnością (mawiał „kto używa wielu przymiotników, nie ma wiele do powiedzenia”), że zamiast skreślić kilka uwag do urzędniczki, pisał w końcu list sam (lub z nieco złośliwym uśmiechem oddawał mi do „poprawy” – „pamiętaj: nie ma sensu przerabiać słabego tekstu, trzeba napisać go od nowa”). Tak oto podsekretarz stanu zamieniał się w korektora. Znad pokreślonego projektu pisma odezwał się kiedyś, nagle rozweselony: „Dlatego właśnie, zamiast zostać na uczelni, warto pracować w ministerstwie. Widzisz, żadna teoria polityczna nie przewiduje problemu pism pani Kuryłło”.

Myślę jednak, że najważniejsza społeczna funkcja, jaką przyszło mu w życiu pełnić, to rola przyjaciela. Przyjaźnił się z ludźmi o różnych poglądach, prowadzili z Magdą prawdziwie inteligencki dom, otwarty dla gości, znajomych współpracowników, studentów. Świetnie oddał atmosferę tych spotkań Łukasz Michalski w tekście *Niedościgniony wzór*. „Po latach zastanawiałem się (...), co jest istotą tego fenomenalnego wpływu, niezauważalnego i subtelnego, a przecież oczywistego i bezdyskusyjnego, jaki miał na moje życie (i tak wielu innych osób). Zrozumiałem, że był swego rodzaju żywym i niemożliwym do zignorowania dowodem odradzania się, trwania, żywotności i sensu najważniejszych wartości i tradycji, które zwykliśmy czasem nazywać trudnym do doprecyzowania, a mimo to jasnym

mianem »przedwojennej polskiej inteligencji«. (...) Nie »objawiał« swojej wiedzy, nie »głosił« bliskich sobie idei. Po prostu nimi żył bez żadnej sztuczności. Była w nim uderzająca pełnia, całość i jednolitość”. Tomek był „człowiekiem rozmowy”. Słuchał bardzo uważnie swoich gości; siedział wtedy odchylony w fotelu, czasem dotykając palcem wskazującym ust, jakby powstrzymując przedwczesny komentarz. Nie wygłaszał tyrad, zadawał krótkie pytania, rozwijał pomysły rozmówcy, czasem ironizował, pokazując konsekwencje poglądów. Dzielił się hojnie swoimi przemyśleniami. „Opowiadał książki, których nie napisał” – wspomina Bronisław Wildstein. „Przyjeżdżał bardzo często do Kancelarii Prezesa Rady Ministrów, proszony o to przeze mnie szczególnie wówczas, gdy pojawiały się jakieś problemy. Chciałem, aby (...) doradził, przedstawił swoją opinię i tym samym pomógł” – mówił w czasie uroczystości pogrzebowych Rafał Grubiński. „Jeśli miałbym określić jego postawę życiową jednym słowem, byłoby to »odpowiedzialność«. Za siebie i innych, za Polskę i jej kulturę, za urząd, który sprawuje, i współpracowników, za terażniejszość (...) Czytając kolejne wspomnienia o nim (...), każdy z nas, jego współpracowników lub przyjaciół, miał okazję dowiedzieć się o nowych zasługach tak bardzo szanowanego Ministra Merty i Drogiego Tomka” – zauważył Tomasz Makowski. Wielu ludziom pomagał, ale tak, by nikt inny nie wiedział; potrafił wspierać na duchu w trudnościach (Grzegorz Górny wspomina, że kilka dni przed śmiercią Tomek kilkakrotnie prosił go o książkę *Bóg* Gaudiniego, bo rozmawia o wierze od dłuższego czasu z pewną osobą i ona powinna właśnie teraz tę pozycję przeczytać). We wszystkich wspomnieniach przewija się jeden wątek: Tomek był dla tylu osób oparciem i pomimo że lubił cięte riposty i ironiczny ton, był ludziom niesłychanie życzliwy. „Tomek wybudował gmach trwalszy od katedry, gmach pamięci i wdzięczności tych, którzy go znali – to przedmowy autorstwa Marka A. Cichockiego i Roberta Kostro. Tomek był jak skała – jego prawość, dojrzałość, przenikliwość intelektualna, zaangażowanie sprawiały, że każdy, kto się z nim stykał, zyskiwał (...) niezwykle przypadek człowieka emanującego prawością i prostotą, przy którym każdy był czy starał się być lepszy”.

Magda i Joasia Merta, na koniec podziękowań skierowanych do wydawców – przyjaciół Tomka oraz wszystkich autorów wspomnień o ich mężu i tacie, napisały rzecz, z którą musi się zgodzić każdy, kto go znał: „Możemy być pewni jednego: jeśli coś o nim napisano, to gdziekolwiek Tomasz Merta teraz jest, na pewno to przeczyta”.

Ja też chcę coś napisać do Ciebie: krótko i bez ozdobników, by nie trzeba było poprawiać.

Tomku drogi, d z i ę k u j ę. Niech „Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie”. Do zobaczenia w Niebie.

#### Bibliografia:

/// Kendall, Wilmoore. 2011. *Od agory do Kapitolu*. Wstęp Tomasz Merta. Przel. M. Pietrzak-Merta. Fronda.

/// Merta, Tomasz. 2011. *Nieodżowność konserwatyzmu. Pisma wybrane*. Wybór tekstów i wstęp Tomasz Stefanek. Warszawa: Teologia Polityczna i Muzeum Historii Polski.

/// *Nieodżowność konserwatyzmu. Księga pamięci Tomasza Merty*. 2011. Teologia Polityczna i Muzeum Historii Polski. Warszawa.

# **JAN SOWA, FANTOMOWE CIAŁO KRÓLA. PERYFERYJNE ZMAGANIA Z NOWOCZESNĄ FORMĄ**

Tomasz Zarycki  
Uniwersytet Warszawski

Jan Sowa opublikował ciekawą książkę będącą istotnym wkładem do dyskusji nad źródłami polskiego zacofania, potencjałem tradycji przedrozbiorowych jako symbolicznego zasobu endogenicznego dla polskich prób modernizacji oraz debaty na temat odniesienia teorii postkolonialnej do polskiego kontekstu.

Stosunek Jana Sowy do spuścizny Rzeczypospolitej Obojga Narodów jest jednoznaczny. Już na początku swojej książki pisze, iż „Polacy nie mieli żadnych poważnych osiągnięć, które wywarłyby wpływ na kulturę europejską, nie mówiąc już o światowej”. W jej dalszych fragmentach utrzymuje, że „specyficznym polski wzór państwowości [...] okazał się raczej wzorem braku państwowości. Nie był on propozycją, którą ktokolwiek poza ideologicznie zaślepionymi Polakami traktował jako faktyczną alternatywę dla innych ustrojów”, ustrój ten „traktowano jako kuriozum, które nie może długo istnieć”. Kończąc swoją obszerną pracę, autor uznaje zaś, iż „unikatowe cechy polskiej sfery publicznej to raczej pieniactwo, warcholstwo, negatywnie rozumiana anarchia wywodząca się z tradycji demokracji szlacheckiej, zawiść i zamilowanie do intryg, korupcja oraz ksenofobia”. Obok takich autorytatywnych ocen polskiej przedrozbiorowej spuścizny kulturowo-politycznej Sowa odwołuje się także do argumentów na rzecz swoich tez o naturze pragmatycznej. Otóż w szczególności pisze on, że tradycje I Rzeczypospolitej są dziś bezużyteczne, bo nie były w stanie doprowadzić do takich istotnych przełomów modernizacyjnych jak uwłaszczenie chłopów.

Ważnym wątkiem wywodu Sowy są rozważania nad odpowiedzialnością za porażkę projektu I Rzeczypospolitej, która to porażka jest *de facto* uzasadnieniem delegitymizacji przez autora dużej części spuścizny przedrozbiorowej państwowości. Sowa nie ma tu większych wątpliwości i w kolejnych rozdziałach ze swadą argumentuje, że za upadek I RP odpowiedzialna była jednoznacznie i prawie wyłącznie jej dominująca warstwa – szlachta. Referując dość szczegółowo, i co warte uznania, z odwołaniem do bogatej literatury przedmiotu, proces wchodzenia Rzeczypospolitej w orbitę kształtującego się nowoczesnego systemu gospodarki światowej na bardzo niekorzystnych warunkach, autor za wzrastające uzależnienie kraju od zachodniego rdzenia jednoznacznie winę składa na szlacheckie elity. Określa je mianem kompradorskich i pisze w szczególności o procesie uzależnienia kraju od zachodniego centrum jako „samokolonizacji związanej z brakiem przymusu z zewnątrz”. Jak twierdzi, zachodni kapitaliści skorzystali jedynie z okazji, a to raczej elity szlacheckie pogłębiły zacofanie, walcząc z kupcami i mieszczaństwem. Wspomina o „wyjątkowym i totalnym egoizmie polskiej szlachty”, która „podporządkowała miasto panowaniu wsi i utrzymała znaczną część ludności w idiotyzmie życia wiejskiego”. Można wspomnieć, że autor podejmuje jednocześnie próbę podziału czynników rozwoju kraju na te „poza kontrolą” jego mieszkańców i te „pod kontrolą”. Podział ujęty w rozbudowanej tabeli wydaje się jednak dość arbitralny, bo trudno jest podzielić szeroko zdefiniowane cechy organizacji społecznej i gospodarczej na jednoznacznie kontrolowalne i niekontrolowalne. Sowa wspomina np. „słabość miast” jako czynnik jednoznacznie znajdujący się pod kontrolą, a więc winę za słabość kraju w tym zakresie bez wahania zrzuca na elity szlacheckie. Sugeruje także tym elitom konkretne kierunki ekspansji politycznej i gospodarczej, np. uważa, iż powinny się one były skoncentrować zamiast ekspansji na wschód na eliminacji Prus i ekspansji morskiej. W rozważaniach Sowy intryguje przypisanie prawie całej sprawczości w szerokim zakresie procesów rozwoju kraju niemal wyłącznie szlachcie. Redukuje role obcych mocarstw i, jak wspomniano, kapitalistów zachodnich w okresie przed zaborami. Również w okresie zaborów pomniejsza odpowiedzialność za negatywne procesy zachodzące na terenie państw kontrolujących dawne polskie ziemie. Szczególnie wyraźne jest to w odniesieniu do zaboru austriackiego i wybuchających w nim konfliktów na tle narodowościowym i klasowym. Ze swojej polityki „dziel i rządź” Austriacy są niejako rozgrzeszani, gdyż jak twierdzi Sowa, używali podziałów stworzonych nie przez siebie, ale przez „szlacheckich włodarzy Rzeczypospolitej”. W zaborze



rosyjskim także to Polacy odpowiedzialni są wg autora, przynajmniej częściowo, za wzmacnianie nacjonalizmu rosyjskiego. Walczyli bowiem w powstaniach pod hasłami zbyt narodowymi, a za mało obywatelskimi. W efekcie „padli ofiarą idei, którym sami holdowali”.

Intrygujący jest w książce zwłaszcza sposób, w jaki interpretowany jest sam akt rozbiorów. Według autora Rzeczpospolita była państwem martwym już od momentu ustanowienia monarchii elekcyjnej. Stała się wtedy tytułowym „fantomowym ciałem króla”, a jej likwidacja przypieczętowała jedynie formalnie stan faktyczny. Jak sugeruje bowiem Sowa, Rzeczpospolita Obojga Narodów istniała jako państwo w „standardowym sensie tego słowa” nie więcej niż trzy lata – od unii lubelskiej do śmierci Zygmunta Augusta. W latach 1572–1795 była jedynie „ciałem fantomowym”, dla którego rozbiory były jedynie widocznym „objawieniem jego nieistnienia”. Można zauważyć, że taka interpretacja jest ni mniej, ni więcej tylko legitymizacją rozbiorów w języku psychoanalitycznym. Autor nie zatrzymuje się jednak na niej i sugeruje następnie, że rozbiory były odpowiednikiem psychoanalitycznej kastracji, która choć bolesna, była jednak zabiegiem koniecznym „do tego, aby podmiot mógł w ogóle zaistnieć w świecie”. Odwołując się do Frantza Farona, Sowa sugeruje także, że zabory, podobnie jak kolonializm, „stworzyły przymus przyspieszonej ewolucji w kierunku nowoczesności”. Nieco przerysowując tę narrację, można chyba na jej podstawie dojść do wniosku, że do dziś powinniśmy być wdzięczni zaborcom za kastrację, której na nas dokonali. Nie tylko wyzwoliła nas z ciągnących w przepaść pożądliwych emocji, ale dała ponad 100 lat na niezbędny namysł nad własnym jestestwem. Ona doprowadziła nas w efekcie do lepszego samopoznania pozwalającego finalnie na „zaistnienie w świecie”. W tym czasie swoistej narodowej refleksji zaborcy dokonali zaś za nas fundamentalnych modernizacyjnych reform. Ze swą dawną irracjonalną tożsamością szlachecką Polacy nigdy samodzielnie by ich nie zdolali przeprowadzić, a dzięki zaborom udało się zarówno unowocześnić polską świadomość, jak i przy okazji niejako zmodernizować kraj społecznie i gospodarczo.

W swojej narracji dotyczącej okresu polskiej monarchii elekcyjnej Sowa silnie idealizuje monarchie absolutne jako jedyny model modernizacji w omawianym okresie historii. Jak twierdzi, Polska jako monarchia absolutna nie tylko by nie upadła, ale byłaby potęgą. W swojej elekcyjnej formie, według Sowy, Rzeczpospolita była fikcją, a jej władca nie rozporządzał żadną siłą. Autor konsekwentnie oskarża szlachtę o ograniczanie rozwoju mieszczaństwa, a to ostatnie wini o uleganie szlacheckim wzorcom, w szczególności sarmackim. Co więcej sugeruje, że demokrację szlachecką można

uznać nawet za „odmianę totalitaryzmu”, bo „stawiała na pustym miejscu jakąś fantazmatyczną jedność ukonstytuowaną w oparciu o to, co społeczne lub etniczne”. Do współczesnych konsekwencji dominacji ideałów demokracji szlacheckiej Sowa zalicza szlachecką obsesję zgody, poszukiwanie jedności, które marginalizuje „chłopów, mieszczan, Żydów, reakcjonistów, postkomunistów, gejów, lesbijki, feministki, wykształciuchów itd.”. Odwołując się do Daniela Beauvois, Sowa sugeruje wręcz, że demokracji szlacheckiej nie było, zawsze stanowiła mit, oparty do tego otwarcie na wykluczaniu wszystkich nieprzynależących do stanu szlacheckiego. W tym miejscu nie sposób nie zauważyć, iż o podobną „mityczność” oskarżać by można w mniejszym lub większym stopniu większość fundacyjnych narracji współczesnych demokracji zachodnich. Nie brak już prac dekonstruujących rewolucję francuską jako wydarzenie, którego „realny” przebieg nie miał zbyt wiele wspólnego z identyfikowanymi z nią wzniosłymi ideałami i wyidealizowanymi aktorami. Równie wiele wiadomo o problemach z budową inkluzywnego społeczeństwa obywatelskiego przez naszych zachodnich sąsiadów w XIX wieku. W szczególności nie uporali się oni nigdy z integracją swoich polskich mieszkańców w ramach wspólnoty państwowej, co można uznać za porażkę analogiczną do tej, jaką poniosła Rzeczpospolita na Ukrainie w stosunku m.in. do Rusinów.

Sowa w swoim ujęciu historii Polski wydaje się zwłaszcza nie przyjmować do wiadomości wielkiej redefinicji polskiego obywatelstwa, jaka nastąpiła u schyłku XIX wieku i została zwieńczona powołaniem II Rzeczypospolitej jako republiki, w której prawa obywatelskie zostały symbolicznie osadzone w szlacheckiej tradycji, na czele z formalnym przywilejem używania tytułu „pan/pani”, rozszerzonym na wszystkie stany. Ta przemiana może być oczywiście krytykowana z wielu punktów widzenia, m.in. z racji tego, że symbolicznie do dziś uprzywilejowała w polskim społeczeństwie post-szlachecką inteligencję. Nie sposób nie zauważać w niej jednak specyficznej ścieżki budowy modelu polskiego obywatelstwa, swoistego odpowiednika rewolucji francuskiej, który nazwać by można „rewolucją inteligencką”. Owa polska inteligencka rewolucja nie tylko przegrywa u Sowy z rewolucją francuską jako źródłem uniwersalnych wartości, ale nie jest nawet dostrzeżona.

Bardzo ważnym wątkiem rozważań autora jest problem dawnych kresów, ich rola we współczesnej polskiej tożsamości i możliwe odniesienia kresowego dyskursu do teorii postkolonialnej. Jak ujmuje to Sowa, polska obecność na kresach miała charakter „obcej kulturowo dominacji” i tak ją odczytywali ówcześni Rusini, odczytują dziś współcześni historycy

ukraińscy, a także zachodni, w szczególności często cytowany z uznaniem przez autora historyk francuski Daniel Beauvois. Sowa podkreśla, iż „ani wtedy, ani nigdy później kresy nie były polskie”, a Polska nie miała nigdy żadnych „historycznych praw” do ziem kresowych. Ludność kresów była w stosunku do polskiej czy spolonizowanej elity obca etnicznie, językowo i religijnie. Autor, cytując szereg wcześniejszych krytyków dyskursów kresowych czy kresoznawczych, rozprawia się także z mitem ich wielokulturowości. Jak to ujmuje, w jej miejsce *de facto* dominował tam głównie ucisk według „dzisiejszych standardów współzycia”. Nie było też żadnego wzajemnego przenikania się kultur ani sąsiedztwa. Wszystkie te opowieści o harmonijnej wielokulturowości kresów według Sowy „służą przesłonięciu koszmaru, jakim były tamtejsze stosunki społeczne”.

Podzielając wiele z krytycznych ocen idyllicznych dyskursów kresowych, chciałbym jednak zastanowić się nad tym, na ile dość charakterystyczna dekonstrukcja Sowy sama nie opiera się na pewnych założeniach, których neutralność można by kwestionować. W szczególności mam tu wątpliwości, czy Sowa nie odwołuje się *de facto* do założeń logiki nowoczesnego państwa narodowego. Zdaje się on gotów na przyznawanie swoistego prawa do symbolicznego czy nawet realnego panowania nad danym terytorium, gdy może być ono uznane za tożsame w wymiarze etnicznym, religijnym i językowym z cechami grupy dominującej. Budzi także zastanowienie kategoria „praw historycznych” do terytorium, której używa Sowa. Jak owe „prawa” miałyby konkretnie wyglądać? Po ilu latach „zasiedzenia” na danym obszarze dana grupa miałaby je uzyskiwać? Można by zadawać też szczegółowe pytania, np. czy Polska ma do dziś „historyczne prawa” do tzw. Ziemi Zachodnich, znanych dawniej jako Ziemia Odzyskane? Jeśli nie ma ich w pełni, to jakie powinny być tego faktu konsekwencje? Podobne pytania odnosić by można do wątku wielokulturowości.

Skoro wielokulturowość kresów była „fikcją”, to jakie są normy „prawdziwej wielokulturowości?”. Czy różniłyby się one dla XVI–XVII wieku i dla czasów dzisiejszych? Czy możliwa jest w praktyce do osiągnięcia pełna równość wszystkich kultur, czy dialog między grupami etnicznymi osiągalny jest jako pewien realny stan? Czy jeśli te normy istnieją, spełnia je współczesny Londyn czy Nowy Jork i inne metropolie Zachodu? Kto ma wreszcie prawo, by orzec, która z realnie istniejących wielokulturowości jest „prawdziwa”, a która fikcyjna?

Rozważania autora na temat kresów budzą moją wątpliwość jeszcze z innego powodu. Myślę bowiem, że istotną stawką w tym zakresie nie jest już kwestia prawa do idealizacji polskiej obecności na tym obszarze. Spór

między tradycyjnymi mitotwórcami i dekonstruktorami ciągle oczywiście w Polsce trwa, ale ważniejszą stawką w grze wydaje się tu samo prawo do mówienia o kresach, prawo do udziału w wytwarzaniu ich dominującego obrazu w dyskursach globalnych. Do ważnych kwestii należą więc według mnie pytania: jakie prawo mają do udziału w tym procesie tworzenia wiedzy poszczególne grupy narodowe i kto powinien je reprezentować? Chodzi więc tu nie tylko o to, jak krytycznie będziemy kształtować pamięć o polskiej obecności na kresach, ale na ile w ogóle będziemy dopuszczać do głosu aktorów polskich? Niezwykle istotnym zagadnieniem jest też to, na ile będziemy przyznawać głos obecnym elitom państw narodowych istniejących na tych terenach i czy uznamy prawo do przesądzającego głosu raczej ich frakcjom „narodowym/nacjonalistycznym” czy też liberalnym albo może postsowieckim/prorosyjskim? Pytać można także bardziej szczegółowo o to, na ile trzeba dopuszczać do głosu w procesie tworzenia dominującego obrazu tych obszarów różnych przedstawicieli Rosji, którzy są dziś często wykluczani z racji przypisywania Rosji oraz ZSRR statusu zaborcy i okupanta.

W tym kontekście warto odnieść się do podnoszonej przez autora kwestii, dlaczego zabór rosyjski pamiętany jest dziś najgorzej ze wszystkich trzech zaborów. Autor odwołuje się do jednej z tez mojej książki *Peryferie: Nowe ujęcia relacji centro-peryferyjnych*. Chodzi mianowicie o dominującą w Polsce rolę Warszawy i jej inteligentnych elit, które uzyskały przesądzający wpływ na kształtowanie się dominującego kanonu polskiej tożsamości narodowej. Sowa wspomina jednocześnie o hipotezie znaczącej roli terytoriów polskich dla imperium rosyjskiego i jego obawach przed polskim ruchem narodowym oraz o czynniku, jakim było uważanie się przez Polaków za kulturowo i cywilizacyjnie lepszych od Rosjan, co powodowało, że próby rusyfikacji kończyły się zwykle niepowodzeniem.

Autor nie przytacza innej mojej hipotezy ze wspomnianej książki. Chodzi mianowicie o podejrzenie, że tak negatywny współcześnie ogląd spuścizny rosyjskiej obecności na ziemiach polskich może być także funkcją niskiego dziś statusu Rosji w hierarchiach międzynarodowych. Innymi słowy, być może, spoglądając dziś na zabór rosyjski, patrzymy nań oczyma współczesnego Zachodu, dla którego Rosja nie ma dużego kapitału symbolicznego, o wiele mniejszy jest jej prestiż w stosunku do okresów prosperity Imperium Rosyjskiego, a nawet potęgi Związku Sowieckiego. Drugą kwestią, której nie rozwijam w mojej książce, a przy której warto by się tu zatrzymać, jest historyczna geneza inteligencji zaboru rosyjskiego. Nie bez znaczenia wydaje się fakt, iż inteligencja owa wywodziła się ze spauperyzowanej szlachty będącej ofiarą nie tylko procesów

ekonomicznych, ale i polityki Imperium Rosyjskiego, utrudniającej dostęp tej warstwie do karier urzędniczych, jak również tych działań Petersburga, które pozbawiały wspomnianą grupę formalnego statusu szlacheckiego. Efektem było jej zantagonizowanie i przekształcenie w głównego aktora antyrosyjskiego w społeczeństwie polskim. W momencie odzyskania przez Polskę niepodległości to ta właśnie warstwa postszlacheckiej inteligencji stała się grupą dominującą. Upadek Imperium Rosyjskiego i powstanie Rosji Sowieckiej oznaczały jednocześnie znaczne osłabienie konkurencyjnych dla inteligencji polskich warstw posiadających, zarówno bogatego ziemiaństwa, jak i arystokracji, które utraciły większą część majątków i przywilejów statusowych, a także burżuazji silnie uszkodzonej przez rewolucję bolszewicką. Ten moment historyczny oznaczał także polityczną klęskę znaczących wcześniej sił prorosyjskich w społeczeństwie polskim. Z upadkiem imperium kończą się bowiem zarówno plany taktycznych aliansów z caratem endeków, jak i plany na polską autonomię przez demokratyzację Rosji, snute przez burżuazyjnych liberalów.

Od tego momentu nie ma już w Polsce ważnego dylematu, jak sugeruje Sowa. Pisze on, że odwiecznym dylematem Rosjan jest „swoje czy obce”, którego przejawem jest słynny spór zapadnicy v. słowianofile. Dla Polaków według Sowy dylemat ten miał jakoby formę „wyboru między identyfikacją z Zachodem (o charakterze samokolonizacji, często nieuświadomionej) lub zdominowaniem przez Rosję, która zajmowała pozycję hegemoniczną w obozie słowiańskim”. Trudno zgodzić się co do tezy o szerszej popularności idei pansłowiańskich wśród polskich elit. Nawet środowiska prorosyjskie z końca XIX i początku XX wieku kierowały się w swoich działaniach raczej przesłankami strategiczno-geopolitycznym lub przekonaniem o roli Rosji jako potęgi gospodarczej będącej ośrodkiem promieniowania nowoczesności. Podobne przesłanki wydawały się także kierować większością elit prosowieckich w okresie komunistycznym.

Dziś jednak trudno jest obronić tezę, iż jesteśmy podzieleni przez dylemat „z Zachodem” czy też „z Rosją”. Współczesny podstawowy polski spór ideowy wydaje się klasycznym sporem o stosunek do dominującego zachodniego centrum, a więc przy wszystkich różnicach sporem analogicznym do rosyjskich debat pomiędzy słowianofilami a zapadnikami. Co więcej, sam autor wydaje się swoją książką w ów spór doskonale wpisywać. Najwyraźniejsze wydaje się to w jej końcowej części, gdy wchodzi w bezpośrednią polemikę ze Zdzisławem Krasnodebskim, a pośrednio także ze Shmuelem Eisenstadtem. W ten sposób wydaje się zajmować pozycję

klasycznego polskiego „zapadnika” widzącego jako jedyną dla Polski drogę „emancypacji przy pomocy racjonalnych metod”. Co ważne, emancypację tę uznaje za kluczową dla siebie wartość, a jednocześnie narzędzie do dekonstrukcji narodowych tradycji i mitów postrzeganych w większości jako balast. W opozycji do tego podejścia, do wizji modernizacji uwzględniającej modernizm tzw. warstwy kulturowej zachodniej nowoczesności, stają polscy „słowianofile” na czele ze Zdzisławem Krasnodębskim i Ewą Thompson. Jak wspomniałem, w polskim kontekście rzadko kiedy odwoływali się oni jednak wprost do idei słowiańskich czy kulturowych związków z Rosją. W Polsce idee słowiańskie związane z delegitymizacją idei współpracy z Rosją zastępowane są w szczególności przez poddane tak emocjonalnej krytyce przez Sowę wartości szlacheckiej demokracji I Rzeczypospolitej.

W narracji Sowy dostrzegam pewną dwuznaczność, która wydaje się charakterystyczna dla wielu innych krytyk spuścizny I Rzeczypospolitej czy projektów odwoływania się do owej spuścizny we współczesnych próbach budowy projektów modernizacyjnych. Otóż z jednej strony autor krytykuje przede wszystkim samą treść owej spuścizny, jej można by rzec, esencję. Jak wspomniano, jawi mu się ona jako niedemokratyczna, nienowoczesna, niesprawiedliwa. W szczególności jest dla niego sprzeczna ze współczesnymi ideałami społeczeństwa obywatelskiego, otwartego, wielokulturowego. Z drugiej strony, pojawiają się w pracy wątki argumentacji odwołujące się nie tyle do treści owej spuścizny, ile do jej pragmatycznych efektów, w szczególności braku użyteczności jako podstawy procesów modernizacyjnych, które w wariancie narodowym zakończyły się klęską. W tych wątkach autor wyraża m.in. wprost poparcie dla monarchii absolutnej, a następnie ideałów nowoczesnego państwa narodowego jako celu, którego Polsce nie udało się osiągnąć ani na kresach, ani nawet do końca na jej „terytorium etnicznym”. Pisząc na przykład o porażce powstania styczniowego związanej z brakiem identyfikacji chłopstwa z narodową tożsamością drobnej szlachty, Sowa zdaje się ubolewać nad faktem, że I Rzeczypospolitej nie udało się spolonizować chłopów ruskich, a nawet zmobilizować do polskiego ruchu narodowego chłopów będących etnicznie Polakami. Nie jest więc jasne, czy brak tej polonizacji uważa za jeden z dowodów słabości Rzeczypospolitej delegitymizujący dziś nasze prawa do odwoływania się do jej spuścizny w kontekstach pozytywnych, czy raczej za efekt pozytywny, bo związany z zachowaniem odrębności kulturowej, a następnie politycznej Rusinów/Ukraińców? Ten sam autor próby narzucania kultury polskiej uważa przecież za przejawy

nieuzasadnionej przemocy. Głównym pytaniem wydaje się tu jednak to, czy to treść, czy rzekome realne implikacje danej spuścizny mają przesądzać o jej dzisiejszym wartościowaniu? Czy gdyby Rzeczpospolita jednak nie upadła, co hipotetycznie przyjmuje za możliwe nawet sam Sowa, mielibyśmy dziś według niego prawo do uważania jej mitów i szlacheckich idealów za bardziej wartościowe? Autor wydaje się częściowo skłaniać ku takiej tezie, pisząc w zakończeniu, że „to co uniwersalne nie jest uniwersalne przez przypadek i stoi za nim pewne twarde jądro, jakiś ruch Realnego, które powróci w każdym możliwym świecie i wbrew wszelkim partykularyzmom”. Za „Realne” w tym kontekście można chyba uznać silne struktury państwowe oraz struktury systemu światowego, a w szczególności peryferyjne położenie w nich Polski. Autor w tym kontekście widzi drogę do emancypacji dla swych rodaków w konieczności „rozpoznania, że to co niższe, podporządkowane czy uzależnione, ukonstytuowało się jako takie właśnie i nie istniało, zanim nie zostało podporządkowane owemu procesowi podporządkowania”. Nie sposób nie zauważyć, że tak jednoznaczna diagnoza może być postrzegana jako aktywne zaangażowanie się w proces naturalizacji centro-peryferyjnych relacji, w jakie wpisany był i pozostaje wpisany nasz kraj. Może jednak to dobrze, że autor zdecydował się na tak wyraziste przedstawienie swoich poglądów. Przez to jego książka stać się może istotnym impulsem do dalszej debaty nad tak ważnymi zarówno z punktu widzenia teoretycznego, jak i społecznego zagadnieniami.

#### Bibliografia:

/// Sowa, Jan. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.

# **POCZUCIE SPRAWSTWA I PODMIOTOWOŚCI W POLSKICH DEBATACH HISTORYCZNYCH. W ODPOWIEDZI TOMASZOWI ZARYCKIEMU**

Jan Sowa  
Uniwersytet Jagielloński

Korzystając z możliwości, jaką dała mi redakcja „Stanu Rzeczy”, chciałbym krótko odnieść się do głównych tez postawionych przez Tomasza Zaryckiego w recenzji mojej książki *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Zacznę od tych momentów, w których zgadzam się z autorem tekstu, aby przez wyjaśnienie spraw wątpliwych i stawianych przez Zaryckiego pod znakiem zapytania dojść do kwestii polemicznych.

Rację ma bez wątpienia Tomasz Zarycki, postulując w drugiej części swojej recenzji rozszerzenie perspektywy badawczej dotyczącej Rosji i roli, jaką państwo to odegrało w czasie rozbiorów. Zgadzam się tu z propozycjami i intuicjami autora inspirującej monografii *Peryferie: Nowe ujęcia relacji centro-peryferyjnych*, który bez wątpienia jest specjalistą od spraw rosyjskich lepszym niż ja sam. Ma rację, że na percepcję roli, jaką w dziejach Polski odegrali Rosjanie, składa się splot wielu czynników i uwarunkowań, w tym wspomniana przez Zaryckiego słaba pozycja symboliczna Rosji na współczesnej arenie międzynarodowej czy też społeczna geneza polskiej inteligencji zaboru rosyjskiego. Zgadzam się również z tezą, że wybór między opcją zachodnią a prorosyjską nie jest jednocześnie nawet w małym stopniu dylematem dzielącym polską opinię publiczną czy narodowe elity. Rosja – występująca jako orientalistyczna synekdocha postsowieckiego Wschodu, do którego zaliczyć wypada również Białoruś i Ukrainę – traktowana jest raczej jako kulturowy inny, od którego chcemy się pozytywnie różnić i któremu chcemy pomóc – co znamienne – w kontaktach z Zachodem. Jest interesujące, że ten „misjonistyczny” i postkolonialny rys polskiej percepcji relacji międzynarodowych w naszej części Europy



odnajdziemy w deklaracjach zarówno prawicy – wystarczy wspomnieć polską politykę wschodnią prowadzoną przez Lecha Kaczyńskiego – jak i lewicy (deklaracje środowiska „Krytyki Politycznej” o mediacyjnej roli między Zachodem a Wschodem, jaką ma ponoć do odegrania młoda polska lewica). O ile podobny scenariusz może odpowiadać dążeniom niektórych grup społecznych i politycznych na Ukrainie czy w Gruzji, o tyle nawet powierzchowna znajomość historii relacji (i resentymentów) polsko-rosyjskich powinna wystarczyć, aby zauważyć, że Polska jest ostatnim mediatorem, jakiego życzyć by sobie mogli Rosjanie w swoich relacjach z Zachodem.

Inaczej jednak wygląda sytuacja, jeśli na sprawę popatrzymy historycznie i tutaj nie ma racji Zarycki, gdy twierdzi, że nie było mowy o „szerszej popularności idei pansłowiańskich wśród polskich elit”. Nie były one, oczywiście, artykułowane w kategoriach podporządkowania się Rosji – jak wspominał w książce, rozczarowania polskich słowianofilów wiązały się często właśnie z odkryciem faktu, że panslawizm musiałby oznaczać dominację Rosji w obozie słowiańskim – i sprowadzały się raczej do pomysłu budowy innej, alternatywnej wobec Zachodu „cywilizacji”. Pomysły takie odnajdziemy u dwóch wielkich romantyków, Mickiewicza i Krasińskiego. Na początku XX wieku i w okresie międzywojennym sympatyzowali z nimi myśliciele oraz politycy związani z Narodową Demokracją, jak Roman Dmowski czy Tadeusz Gruzewski.

Pod koniec swojej recenzji Zarycki stawia pytanie o ocenę polskiej spuścizny na tzw. kresach, wskazując, że moja pozycja jest pod tym względem ambiwalentna czy też nawet niespójna: nie wiadomo, czy niepełną polonizację ziem ukraińskich uznać należy za porażkę czy może za okoliczność pozytywną, która pozwoliła na „zachowanie odrębności kulturowej, a następnie politycznej Rusinów/Ukraińców”. Stawia również szersze pytanie teoretyczne o to, „czy treść, czy rzekome realne implikacje danej spuścizny mają przesądzać o jej dzisiejszym wartościowaniu”. Jakkolwiek ta druga, bardziej ogólna kwestia jest interesująca i zasługuje na osobne omówienie, czytelnik mojego *Fantomowego ciała króla* nie ma chyba wątpliwości, jak pod oboma względami należy, moim zdaniem, ocenić spuściznę I Rzeczypospolitej: jest ona fatalna zarówno, jeśli chodzi o treść – ze swoim rasizmem, ksenofobią, zapatrzeniem w siebie, zamknięciem i brakiem zrozumienia dla kierunku przemian w głównym nurcie cywilizacji europejskiej – jak i konsekwencje, z których najważniejsze to wepchnięcie Polski w orbitę zacofania i peryferyjności, co szczegółowo opisuję w książce. Co więcej, te konsekwencje nie były przypadkowe i stanowią raczej

logiczne następstwo wartości kultywowanych przez polską szlachtę i inspirowanych przez owe wartości wyborów politycznych. O ile więc sam dylemat „treść czy implikacje” może być interesujący, nie stwarza on w mojej opinii dużego pola manewru w dyskusji na temat I Rzeczypospolitej. Rację ma natomiast Zarycki, gdy zwraca uwagę na fakt, że z mojej diagnozy wyczytać można dwie odmienne oceny polskiej spuścizny kolonialnej na kresach i polonizacyjnej porażki. Te oceny będą różne w zależności od tego, czy wyartykułuje je zwolennik polskiego czy ukraińskiego (lub litewskiego) nacjonalizmu, natomiast ja sam w książce nie formułuję ani jednej, ani drugiej, inaczej bowiem lokuję istotę problemu: podstawową kwestią jest dla mnie strategiczny błąd, jaki popełniły elity Królestwa Polskiego, stawiając na ogromną ekspansję na wschód. W książce szczegółowo argumentuję, dlaczego było to błędem i nie ma tu miejsca na replikację tej argumentacji. Chcę jednak wyraźnie zaznaczyć, że sam projekt imperialny Polski jagiellońskiej był w mojej opinii zły – zarówno jeśli chodzi o treść, jak i pragmatyczne konsekwencje – i wobec tej diagnozy dylemat zarysowany przez Zaryckiego schodzi na dalszy plan.

Na wyjaśnienie zasługuje również inny moment, w którym Tomasz Zarycki definiuje moją pozycję jako postawę „klasycznego polskiego »zapadnika« widzącego jako jedyną dla Polski drogę »emancypacji przy pomocy racjonalnych metod«”. Jest to opinia poniekąd uzasadniona, ale poniekąd również błędna. Uzasadniona w perspektywie historycznej w tym sensie, że moja książka pokazuje, jak wielką cenę zapłaciła I Rzeczypospolita za odrzucenie wzorów panujących na zachodzie Europy i uparte trwanie przy domniemanej wyższości ładu sarmackiego. Zarycki krytykuje mnie za „idealizację” monarchii absolutnych jako jedynego wzoru rozwoju w okresie wczesnej nowoczesności, jednak moja diagnoza nie opiera się wcale na ideologicznych sympatiach – nie jestem ani monarchistą przekonanym o uniwersalnej wartości monarchii, ani etatystą domagającym się zawsze i wszędzie silnego państwa. Pozytywna ocena absolutyzmu wynika z jednego tylko faktu: prostej historycznej obserwacji, poczynionej zresztą już przez Marksa i Engelsa, a rozwiniętej później obszernie w takich książkach jak *Lineages of the Absolutist States* Perry’ego Andersona czy *The Long Twentieth Century* Giovanniego Arrighiego, że absolutyzm był ważnym etapem w rozwoju nowoczesnych społeczeństw i stworzył w dużej mierze warunki do kapitalistycznego rozwoju, który pozwolił zachodnim społeczeństwom na ostateczne wyemancypowanie się z feudalnych zależności. W Polsce absolutyzmu nie było, a feudalizm trwał, przynosząc coraz większe zacofanie. W książce szczegółowo pokazuję, jak te trzy fakty są

ze sobą powiązane i że powiązanie to nie jest przypadkowe. Sensownym kontrargumentem byłoby tu wskazanie europejskiego kraju, społeczeństwa czy regionu, gdzie rozwinęło się bogate i nowoczesne społeczeństwo pomimo braku absolutyzmu. Ciężar dowodowy spoczywa tu na tych, którzy uważają, że jest to możliwe, *ergo* odrzucenie przez I Rzeczpospolitą dominujących idei politycznych tamtych czasów nie było błędem. Chętnie wejdę w dialog ze zwolennikami takich tez, jeśli wysuną jednak konkretne przykłady, których w tekście Zaryckiego nie ma.

Powyższa kwestia będzie przedstawiać się inaczej, jeśli diagnozę Zaryckiego o moim „okcydentalizmie” odniesiemy do współczesności. Tu wcale moje stanowisko nie jest takie, jak sugeruje recenzent. Nie jestem bynajmniej zwolennikiem imitacyjnej modernizacji polegającej na kopiowaniu wzorów „z Zachodu”. W zakończeniu książki artykułuję to *expressis verbis*, proponując wyjście poza postkolonialne resentymenty i podejmowanie prób awansu w obrębie struktury centro-peryferyjnej. W mojej opinii wartościowym celem nie jest dzisiaj bowiem próba wysforowania się do centrum – czy też, w wypadku Polski, raczej do półperyferii – ale podważenie całej ramy, która konstruuje tego rodzaju relacje. Wniosek z analiz genezy kapitalizmu poczynionych przez adeptów teorii systemów-światów oraz teorii zależności, jak Samir Amin czy Immanuel Wallerstein, jest taki, że rewersem kapitalistycznego postępu i bogactwa w centrum są bieda oraz zacofanie na peryferiach. Kapitalizm tworzy zespół naczyń połączonych, w którym skądś trzeba zabrać, żeby można było dołożyć gdzieś indziej. Próby awansu w tego rodzaju strukturze są, mówiąc delikatnie, przynajmniej wątpliwe etycznie, wymagają bowiem eksternalizacji negatywnych konsekwencji rozwoju. Tak więc celem, jaki warto dzisiaj postawić – zarówno w Polsce, jak i w szerszym, globalnym kontekście – nie jest modernizacyjny awans w kierunku pozycji centralnych, ale podważenie struktury, która bazuje na podziale centrum v. peryferie. Nie budzi chyba wątpliwości, że tego rodzaju program nie ma wiele wspólnego z jakimikolwiek postaciami okcydentalizmu.

Druga ważna kwestia, którą chciałbym poruszyć w związku z problemem relacji centrum-peryferie, to ich domniemana naturalizacja, o jaką oskarża mnie Tomasz Zarycki. Zarzut ten wynika częściowo z bronionej przeze mnie w książce tezy o tym, że „to co niższe, podporządkowane czy uzależnione, ukonstytuowało się jako takie właśnie i nie istniało, zanim nie zostało podporządkowane owemu procesowi podporządkowania” oraz z opacznie zinterpretowanego użyciu, jaki czynię w książce z Lacanowskiej kategorii „Realnego”. Ta pierwsza konstatacja jest wnioskiem, jaki

wyciągam za bułgarskim historykiem Alexandrem Kiossevem z jego koncepcji samokolonizacji. W interesującym mnie kontekście oznacza ona mniej więcej tyle, że I Rzeczpospolita ukształtowała swoją tożsamość społeczno-kulturową (czy też swój habitus) w obrębie nowoczesnego systemu-świata od razu jako peryferyjny producent nisko przetworzonych towarów i ideologia, która temu towarzyszyła i która w znacznej mierze ukonstytuowała społeczny, kulturowy i gospodarczy charakter sarmatyzmu – z jego antymiejskością, agraryzmem, niechęcią do przemysłu, wrogością wobec rodzimego handlu itp. – nie była dziedzictwem wcześniejszych epok, ale uformowała się jako element tego właśnie systemu świata. Dobrze tłumaczy to, dlaczego rozkwit sarmatyzmu przypada właśnie na wiek XVII i XVIII, kiedy I Rzeczpospolita, a wraz z nią Królestwo Polskie, jest już peryferyjnym elementem nowoczesnej, kapitalistycznej gospodarki świata, a nie na okres wcześniejszy, gdy Polska była, jak np. w wieku XIV, autentyczną potęgą równą największym państwom europejskim. Sarmatyzm, do którego chcieliby odwoływać się dzisiaj różnej maści konserwatywni modernizatorzy, nie był ideologią rzeczywistej wielkości i triumfu, ale elementem funkcjonalnym wobec peryferyjnej pozycji Polski i I Rzeczypospolitej. Jak więc widać, nie ma tu żadnej naturalizacji i chodzi raczej o dekonstrukcję ideologii odwołującą się do czynników jak najbardziej społecznych oraz kulturowych. Recenzja mojej książki napisana przez Zaryckiego dowodzi pośrednio, że polemiczny partner tej dekonstrukcji, czyli plan konserwatywnej modernizacji, jest rzeczywistym przeciwnikiem w sporze o interpretację spuścizny po I Rzeczypospolitej. Zarycki częściowo otwarcie, a częściowo między wierszami sugeruje, że kultura sarmacka miała swój potencjał modernizacyjny i wyraził się on na przykład w „wielkiej redefinicji polskiego obywatelstwa, jaka nastąpiła u schyłku XIX wieku i została zwieńczona powołaniem II Rzeczypospolitej jako republiki, w której prawa obywatelskie osadzone zostały symbolicznie w szlacheckiej tradycji”. Twierdzi również, że była to „specyficzna ścieżka budowy modelu polskiego obywatelstwa” oraz „swoisty odpowiednik rewolucji francuskiej, który nazwać by można »rewolucją inteligencją«”. Próba zestawienia tych dwóch wydarzeń jest, moim zdaniem, wątpliwa (a na marginesie zauważyć można, że Zarycki, wybierając na bohatera tego porównania rewolucję francuską, a nie np. bolszewicką w Rosji czy kulturalną w Chinach, też naraża się na zarzuty „zapadnictwa”). Za Wielką Burżuazyjną Rewolucją Francuską stała silna, wpływowa i liczna grupa mieszczaństwa domagającego się dla siebie godnego miejsca we francuskim społeczeństwie. Ilu „inteligentów” stało za domniemaną polską rewolucją inteligencją? Jaką część

społeczeństwa stanowili? I czy była to rewolucja czy raczej kontynuacja dawnych sarmackich tradycji elitaryzmu i wykluczenia? Moim zdaniem raczej to drugie, a słabość domniemanej rewolucji ilustruje fakt, że II Rzeczpospolita przez cały okres swojego istnienia nie była w stanie poradzić sobie z kwestią fundamentalną ze społecznego punktu widzenia, czyli z reformą rolną – zrobił to dopiero PKWN w 1944 roku – a relikty pańszczyzny trwały w niej do 1931 roku (sic!). Zarycki zarzuca mi również, że moją krytykę demokracji szlacheckiej jako „mitu” odnieść by można równie dobrze do postępowych idei społecznych i wydarzeń na Zachodzie, jak rewolucje amerykańska czy francuska. Ale, znów, porównanie nie jest trafne. Zgoda, że nowoczesny model inkluzywnego obywatelstwa u swoich początków rozmiął się radykalnie z deklaracjami, a czego Stany Zjednoczone, afirmujące równość i utrzymujące instytucje niewolnictwa, są doskonałym przykładem (pisałem o tym więcej w mojej poprzedniej książce *Ciesz się, późny wnuku. Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna*). Różnica polegała jednak na tym, że chociaż w wypadku Ameryki czy Francji praktyka nie dorównywała teorii, to jednak owa teoria miała uniwersalistyczny charakter, afirmując równość oraz inkluzywność. Fakt ten, nawet pomimo „mityczności” podobnych idealów, był mechanizmem napędzającym społeczną zmianę, co doskonale pokazał np. Jacques Rancière w swoich analizach XIX-wiecznego ruchu robotniczego. Sarmackie ideały towarzyszące demokracji szlacheckiej afirmowały w partykularystycznym duchu coś innego: ekskluzywność, hierarchiczność, wolność jednych kosztem niewolnictwa drugich. Na tym polegała ich mityczność: w rzeczywistości nie wspierały wcale nowoczesnego ustroju demokratycznego, ale feudalne niewolnictwo ukryte za parawanem frazeologii zaczerpniętej ze starożytności.

Nic z naturalizacją nie ma też wspólnego Lacanowskie pojęcie „Realnego”. Jest to termin o charakterze strukturalnym i odnosi się do tego, co zawsze wraca na swoje miejsce lub też jest obecne we wszystkich możliwych światach. Realne trzeba zawsze rozpatrywać w odniesieniu do dwóch innych rejestrów rzeczywistości: tego, co Wyobrażeniowe oraz Symboliczne. W książce posługuję się kategorią „Realnego” w dwóch miejscach. Najpierw, aby opisać uporczywe trwanie pewnego konkretnego podziału w Europie, a mianowicie rozłamanie kontynentu na Wschód i Zachód, mniej więcej wzdłuż linii Łaby. Jak staram się pokazać, powołując się zresztą na opinię wielu historyków kultury i cywilizacji europejskiej, przez ostatnie dwa tysiące lat pomimo zmieniających się konfiguracji ustrojowych

i ewoluującego porządku społecznego (te elementy tworzą w niniejszej konfiguracji to, co Symboliczne) oraz przesuujących się granic państwowych (co za Alainem Badiou proponuję zaliczyć do rejestru Wyobrażeniowego), podział na Wschód i Zachód systematycznie powracał: w starożytności jako granica ekspansji imperium rzymskiego, w średniowieczu jako wschodnia granica imperium Karolingów, a później, co z tym związane, granica klasycznego feudalizmu, odmiennego od systemu prawa książęcego, jaki dominował m.in. na ziemiach polskich, we wczesnej nowoczesności jako granica drugiego poddaństwa chłopów, czyli zaostżenia pańszczyzny na Wschodzie (i jej zanikania na Zachodzie), a wreszcie w dojrzałej nowoczesności jako granica pomiędzy dynamicznym rozwojem, urbanizacją i uprzemysłowieniem a biedą i zacofaniem. Tak więc w konfiguracji społecznej i kulturowej rzeczywistości, której jesteśmy częścią, ta granica to Realne (dla Lacana to, co nazywamy rzeczywistością, jest syntezą wszystkich trzech rejestrów: Realnego, Symbolicznego i Wyobrażeniowego).

Drugi raz Realne pojawia się w odniesieniu do „zombicznej” egzystencji I Rzeczypospolitej po 1572 roku, czyli tego, co w książce opisuję poprzez figurę fantomowego ciała króla zainspirowaną teologiczno-polityczną koncepcją dwóch ciał króla (Ernst Kantorowicz omawia ją obszernie w książce pod tym właśnie tytułem). I tu znów Realne, którym jest nieistnienie państwa polskiego, przebija się poprzez to, co Symboliczne (zmieniające się dynastie, ewolucja ustroju politycznego od ruchu egzekucyjnego do dominacji magnackiej itp.) i Wyobrażeniowe (przesuwające się granice I Rzeczypospolitej i sfery jej wpływów) jako postępujący rozkład owego państwa. Pierwszym sygnałem tego nieistnienia jest nieudany rozbiór I Rzeczypospolitej, czyli traktat z Radnot podpisany w 1656 roku. Inne symptomy tego rozkładu interpretuję właśnie jako uporczywe powracanie braku, którego ostatecznym dowodem były trzy rozbiory z końca XVIII wieku (i, jak staram się pokazać, odwołując się do tekstu Lacana *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée*, to trzykrotne powtórzenie tego samego gestu było kluczowe dla ostatecznego „przelamania się” tego, co Realne, przez rejestry Symboliczne i Wyobrażeniowe). Ale znów: nie ma mowy o jakiegokolwiek naturalizacji. Strukturalistyczny charakter myśli Lacana nie zmusza nas do orzekania o ontologicznej naturze tego, co Realne. Liczy się przede wszystkim miejsce zajmowane przez dany element czy zjawisko w trójdzielnej strukturze.

Dochodzimy tu do sprawy rozbiorów i ich interpretacji zarysowanej w książce, co jest również przedmiotem wątpliwości Tomasza Zaryckiego. Twierdzi on, że dokonuje „legitymizacji rozbiorów w języku psychoanalitycznym”. Jest to zarzut niesłuszny, bo język psychoanalityczny w ogóle nie jest przeze mnie wykorzystywany w celu zadekretowania wartości czy słuszności czegokolwiek. Służy mi raczej do pokazania, że rozbiory nie były nagłym i niezrozumiałym gwałtem, którego wroldzy i pazerni sąsiedzi dopuścili się na niewinnej Rzeczypospolitej, ale raczej ukoronowaniem procesu trwającego wcześniej od dwóch wieków. Staram się też wpisać rozbiory w logikę rozwoju ładu nowoczesnego i wskazuję, że czasowa zbieżność rozbiorów oraz rewolucji w Ameryce i Francji nie jest przypadkowa. I Rzeczpospolita jako antynowoczesne residuum zostaje zmieciona z mapy dokładnie w momencie, gdy nowoczesność święci swoje największe tryumfy. *Nota bene*, równie znamienna jest inna koincydencja, a mianowicie wydarzenia roku 1648 – dokładnie w momencie, gdy na zachodzie Europy pokój westfalski przypieczętowanie się nowej logiki relacji międzynarodowych i pośrednio legitymizuje absolutyzm jako dominującą formę ustrojową, I Rzeczpospolita zostaje wstrząśnięta powstaniem Chmielnickiego, które zwiastuje początek jej końca. Oczywiście, można powiedzieć, że to wszystko przypadkowe zbiegi okoliczności. Ja tak jednak nie uważam i w tym sensie jestem logocentrykiem – sądzę, że wydarzenia te były ze sobą powiązane jako elementy szerszej całości, której ewolucję da się opisać i wytłumaczyć racjonalnymi metodami.

Tomasz Zarycki zarzuca mi, że domagam się niemal wdzięczności dla zaborców za modernizacyjne przemiany, jakie wprowadzili w Polsce. Mówienie o wdzięczności może być w tym kontekście co najwyżej retoryczną przesadą, rzeczywiście jednak staram się pokazać modernizacyjny aspekt rozbiorów. Widać go w różnych wymiarach: zniesienie pańszczyzny, wprowadzenie sprawnie funkcjonującego systemu podatkowego, zwiększenie wydajności rolnictwa, rozwój infrastruktury, uprzemysłowienie itp. Piszę jednak wyraźnie, że na to wszystko trzeba patrzeć w perspektywie zacofania, w jakim uwięzili I Rzeczpospolitą rządy Sarmatów. Zaborcy tylko dlatego mogli wystąpić w roli modernizatorów polskiego państwa, że nie chcieli nimi być jego szlacheccy włodarze. To przeciw nim i ich sarmackiej kulturze, która współcześnie powraca w przeróżnych awatach, skierowane jest ostrze mojej argumentacji. Moim zdaniem nad tym właśnie warto się zastanawiać, a nie nad tym, co zrobili nam zaborcy, za co ponoszą winę, jakie są ich zasługi itp. I z tego powodu eksponuję rolę, jaką polska szlachta

odegrała najpierw we wprowadzeniu I Rzeczypospolitej w peryferyjne położenie, później w utrzymaniu jej w nim i w końcu w samym ostatecznym upadku państwa. Nie powinniśmy zapominać, że sejm I RP zatwierdzał potulnie rozbiorowe traktaty, trzeba więc zapytać, jak to możliwe, że tak niby wspaniałe państwo rządzone przez tak ponoć mądre elity i ufundowane na tak wzniosłych ideałach miało równie żaloszny parlament? Stawianie tego rodzaju pytań pomoże nam w odzyskaniu poczucia sprawstwa i podmiotowości, czego w moim odczuciu ogromnie brak w dyskusjach nad historią i współczesnością polskiego społeczeństwa oraz kultury.



# **JEAN-PASCAL DALOZ**

## **THE SOCIOLOGY OF ELITE DISTINCTION. FROM THEORETICAL TO COMPARATIVE PERSPECTIVES**

Helena Chmielewska-Szlajfer

New School for Social Research w Nowym Jorku,

Uniwersytet Warszawski

Wydaną w 2010 roku *Socjologię dystynkcji elit* Jeana-Pascala Daloz'a należy traktować przede wszystkim jako podręczny leksykon na temat teorii dystynkcji. Tom przedstawia szerokie omówienie istniejących w naukach społecznych teorii na temat stratyfikacji, statusu, władzy i dystynkcji właśnie – terminu, który zyskał swoistą sławę dzięki Pierre'owi Bourdieu. Trudno jednak przeoczyć fakt, że bardziej niż na pogłębionej analizie autor skupia się na jak najszerszym opisie podjętej tematyki. O ile więc po *Socjologii dystynkcji elit* nie należy spodziewać się zaawansowanej krytyki tematu, o tyle Daloz w interesujący sposób łączy różne wątki, będące przedmiotem zainteresowania nauk społecznych, w których istotną rolę odgrywa zjawisko dystynkcji.

Wpływ Bourdieu jest odczuwalny niemal we wszystkich rozdziałach *Socjologii dystynkcji elit*, nawet jeżeli Daloz nie zawsze się na francuskiego poststrukturalistę powołuje. Niemniej często odnosi się do koncepcji przemocy symbolicznej, a także do instytucjonalnej oraz strukturalnej roli dystynkcji. Wiele miejsca poświęca jej ujęciom teoretycznym w historycznym kontekście, porządkując koncepcje autorów prac zaliczanych do dziedziny socjologii, począwszy od Herberta Spencera – i, wcześniej, greckich filozofów, takich jak Epikur czy Diogenes – omówienie zaś kończąc krytyką społeczeństwa konsumpcyjnego Baudrillarda. Co istotne dla czytelnika niezaznajomionego z literaturą przedmiotu, Daloz dużą wagę przywiązuje

do zakresów przydatności omawianych przez niego teorii, często wskazując granice ich zasięgu czasowego, przestrzennego i, wreszcie, teoretycznego.

*Socjologia dystynkcji elit* podzielona jest na trzy części. W pierwszej z nich autor w chronologicznym porządku przedstawia koncepcje naśladownictwa i dystynkcji, wielokrotnie podkreślając, że temat dystynkcji jest obecny w socjologii w zasadzie od początków istnienia tej dyscypliny naukowej, wpleciony w teorie władzy, ekonomii czy rodzącego się współczesnego życia miejskiego. Wymienia między innymi teorię naśladownictwa Gabriela de Tarde'a, konsumpcję na pokaz Thorsteina Veblena, opisany przez Georga Simmela fenomen wielkomiejskiej mody, a także rozważania Wenera Sombarta na temat luksusu oraz prace Maxa Webera na temat relacji między władzą a klasą społeczną. Chociaż Daloz krytykuje ogólność istotnych terminów Webera (np. władzę charyzmatyczną), zbytnią dosłowność w przekładaniu roli luksusu na rozwój miast u Sombarta czy niewielki materiał badawczy, który posłużył Veblenowi jako podstawa jego teorii, to jednak podkreśla, że już w tych pierwszych, ogólnych ujęciach socjologicznych kwestia wyróżniania się elit w społeczeństwie stanowi istotny element naukowych rozważań.

Stosunkowo niewiele miejsca Daloz poświęca analizie teorii elit w pismach marksistów, choć u Theodora Adorno i Maxa Horkheimera opisuje niekonsekwencję koncepcji fetyszyzmu towarowego, a także wytyka podświadomy elitaryzm towarzyszący ich założeniu, jakoby towary niemasywne i *nomen omen* elitarne – jak przykładowo sztuka – były bardziej wartościowe od masowo produkowanych towarów, wspierających masowy konsumpcjonizm, tak krytykowany przez autorów *Dialektyki oświecenia*. Być może nieobecność myśli marksistowskiej u Daloz wynika z podstawowej, ideologicznej eliminacji kwestii dystynkcji w założeniach komunizmu, jednak ów brak sam w sobie wydaje się warty uwagi, nawet jeżeli nie w pismach Marksa, to przynajmniej u Marcusego czy Lukácsa.

Omawiając prace późniejszych badaczy, zarówno u Norberta Elias, jak i u Ervinga Goffmana Daloz opisuje wagę teatralności, choć u autora *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* dotyczy ona głównie ewolucji dworskich manier, natomiast u klasyka interakcjonizmu skupia się na koncepcji społecznej twarzy i kontroli wywoływanego wrażenia. Obaj autorzy przy omawianiu wysokiego statusu społecznego podkreślają napięcie między tendencją do jak największej samokontroli i, z drugiej strony, do nonszalanckiej, będących zarówno efektem, jak i oznaką dystynkcji. Znamienny jest fakt, że te dwa, wydawałoby się, sprzeczne typy zachowań są ze sobą wzajemnie powiązane, a istota dystynkcji tkwi w ich umiejętnym stosowaniu.

U funkcjonalistów, popularnych zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, Daloz omawia innego rodzaju napięcie, istniejące między indywidualizmem a normami. Trafnie obrazuje je pytanie zadane przez autora: na jaki samochód może sobie pozwolić pracownik, żeby pozytywnie wyróżnić się we własnym środowisku, ale nie obrazić szefa? Zmiana w dostępie do atrybutów dystynkcji staje się tu wyraźnie widoczna; nie tylko elitę stać na drogie dobra, więc nie bogactwo czy władza, ale przede wszystkim zinternalizowane normy społeczne (vide: Berger i Luckmann) podtrzymują w danym społeczeństwie różnice statusu.

Jeszcze inaczej, bo z punktu widzenia kontekstowości znaczeń, przedstawia Daloz poststrukturalistyczną teorię Bourdieu i semiotyczną teorię Baudrillarda: u Bourdieu znaczenie przedmiotów i działań uzależnione jest od pozycji osoby wewnątrz danego pola, które określa jej władzę symboliczną. Zinternalizowane normy określają nie tylko – jak u funkcjonalistów – to, co dozwolone, ale tworzą granice społecznych aspiracji. Każda grupa społeczna ma swoje wyróżniki i swoje hierarchie, ale o sile dystynkcji elity świadczy jej przemoc symboliczna wobec wszystkich innych, niestanowiących elity.

U Baudrillarda – najbardziej współczesnego z autorów, których można znaleźć w *Socjologii dystynkcji elit* – Daloz podkreśla dominującą rolę kapitalizmu w nadawaniu rzeczom coraz to nowych i płynnych (wedle terminologii Baumana) znaczeń. Stąd też i symulakra: pozory rzeczy pozbawione jednoznaczności, których odniesienia można dowolnie zmieniać – w tym również potrzeby społecznej dystynkcji – zgodnie z bieżącymi potrzebami i pragnieniami. Według Baudrillarda koniec końców wszystkie znaki są puste, a punkty odniesienia jedynie doraźne. Daloz jednak nie zastanawia się, jaki jest status dystynkcji w realiach, w których symulakra na swój sposób przerosły rzeczywistość, dzięki czemu – parafrazując Thomasa – zyskały realne konsekwencje. Co więcej, Daloz nie zadaje pytania, które zdaje się narzucać samo, czy w dzisiejszym świecie symulakra dystynkcji nie wystarczają do osiągnięcia upragnionego statusu w oczach własnych oraz osób postronnych.

Druga część książki Daloz przedstawia główne oznaki dystynkcji, takie jak ozdoby, miejsce zamieszkania, pojazdy czy jedzenie. Autor podkreśla rozmaite cechy wyróżniające, np. asertywność oraz pewność siebie połączone z nonszalancją, maniery, warunki fizyczne czy kompetencje językowe. W omówieniu wyróżniających elementów wyszczególnia też cechy otoczenia, opisywane wcześniej między innymi przez Simmela, Veblena czy Eliasa: służba, krewni, elitarne sieci znajomości, sprawowanie

mecenatu nad sztuką, a także, co znamienne, towarzystwo pięknych kobiet. Wszystkie te elementy miały i nadal mają wpływ na sposób postrzegania ich posiadacza, często też są traktowane jako jego przedłużenie. Co więcej, nie sposób pominąć faktu, że w analizowanych pracach posiadaczem jest zazwyczaj mężczyzna. Zagadnienie, którego niestety Daloz nie porusza, to kwestia stałości, lub odwrotnie ewolucji, tych przejawów dystynkcji w obliczu przemian w pełnieniu ról społecznych przez kobiety i mężczyzn.

Niemniej w ostatniej części zatytułowanej „Zmienności” autor omawia historyczne transformacje elitarnych dystynkcji, szczególnie uwagę poświęca kwestii ubioru – od kolorów i detali zarezerwowanych dla arystokracji po ubiór odpowiedni dla czasów zmian (np. długie spodnie zamiast *culottes* w czasie rewolucji francuskiej). Autor opisuje również postępującą swobodę ubioru wśród elit, rozluźnienie formalnych ram dotyczących stroju datuje od XVII wieku (we Francji Ludwik XIV uciekał z Wersalu do Marly, gdzie etykiety nie przestrzegano z równą surowością; podobne procesy zachodziły w Anglii w kwestii stroju wcześniej zarezerwowanego wyłącznie na polowania).

Jeszcze inną kwestią, dzięki której bardziej widoczny staje się przestrzenny zasięg dystynkcji w relacji do władzy – w tym władzy symbolicznej – jest adaptacja lokalnych zasad dystynkcji w pozaeuropejskich koloniach, gdzie zwyczaje europejskie stykały się z już istniejącymi lokalnymi zasadami (przykładowo: niezgoda na to, by woźnica siedział na słoniu wyżej od pasażera-notabla), a także z wewnętrzną konkurencją elit, które walczyły o pozycję nie tylko w ramach lokalnych systemów dystynkcji, ale również w systemie narzuconym przez kolonialistów. Mimo że Daloz o tym nie wspomina, w czasach postkolonialnych tego rodzaju napięcia są wciąż widoczne (vide: Appiah), a hierarchie dystynkcji ulegają zmianom będąc efektem nie tylko odzyskania przez państwa niepodległości, ale również lokalnych przemian zachodzących pod wpływem globalizmu. Według autora dzisiejszy globalny obieg informacji stanowi dodatkowy motor rozpowszechniania się systemów dystynkcji, aczkolwiek można podejrzewać, że są to systemy coraz bardziej homogeniczne.

Choć nietrudno *Sociologii dystynkcji elit* wytknąć brak prób interpretacji przedstawianych teorii, Daloz opisuje dwie kategorie, które rzucają dodatkowe światło na tematykę dystynkcji: perspektywę psycho-socjologiczną oraz socjo-ekonomiczną. Wedle pierwszej, inspirowanej między innymi badaniami psychologicznymi Leona Festingera, motywacją do wyróżniania się na tle innych są nie tylko indywidualne potrzeby, ale co najmniej w równym stopniu – potrzeby społeczne. Motywację tę widać wyraźnie

między innymi w teorii dystynkcji Bourdieu, analizach przedmiotów Barthesa (choć tego autora Daloz nie wymienia, czy teorii konsumpcji Baudrillarda. Z drugiej strony, być może warto odwrócić pytanie i zapytać o to, czy dystynkcja jest w ogóle możliwa bez społecznego punktu odniesienia.

Z kolei perspektywa socjo-ekonomiczna, którą można zauważyć już u Webera czy Sombarta, umożliwia analizę decyzji ekonomicznych z punktu widzenia potrzeby dystynkcji, co w efekcie pozwala zadać pytanie, jaką rolę pełnią dobra rzadkie czy pozbawione praktycznych funkcji. Fenomen konsumpcji na pokaz szczegółowo opisywał Veblen, ale zjawisko to było również przedmiotem szczególnego zainteresowania Simmela, badającego wagę symboli prestiżu, a także – wiele lat później, choć przed Baudrillardem – np. Daniela Boorstina, który opisywał stopniowe odrywanie się cech dystynkcji od właściciela na rzecz przedmiotów i, następnie, na rzecz masowych przekazywaczy informacji. Baudrillard mógł pisać o symulakrach, ponieważ rzeczywistość, w której miały dominować, była już rzeczywistością, w której główną rolę odgrywał kontekst budowany przez medium. Stąd, jeżeli i w tym wypadku zastosować teorię francuskiego postmodernisty, dystynkcja powinna podlegać tym samym procesom, co inne symulakra.

Nie da się ukryć, że w *Socjologii dystynkcji elit* Daloz niezwykle rzadko podejmuje próbę przełożenia analizowanych teorii opisujących dystynkcje elit na realia współczesnych społeczeństw. Parafrazując Fiske'a i de Certeau sprzed ponad trzydziestu lat – choć tych autorów nie wymienia – Daloz stwierdza, że obecnie punkty odniesienia są bardziej rozproszone niż kiedyś, gdy można było wskazać konkretną klasę dominującą. Na dowód podaje przykład rapera, którego nie uznają tradycyjne elity, mimo że cieszy się szacunkiem pozostałych zarówno z powodu muzyki, jak i z racji posiadanego majątku. Daloz podkreśla szczególną wagę właśnie tego ostatniego czynnika jako istotnego niezależnie od warunków historycznych, choć we współczesnym kapitalizmie ma on zyskiwać wyjątkową wagę. Czy więc wartość dystynkcji można sprowadzić do wartości kapitału?

Niestety, Daloz w swojej analizie zatrzymuje się na popularnych postmodernistycznych analizach, nie wychodząc poza ramy symulaków, które ponad dwadzieścia lat później, w obliczu globalnych zmian wymykających się logice konsumpcji, domagają się krytycznego komentarza. Niemniej dla czytelnika niezaznajomionego z literaturą przedmiotu książka ta spełni swoje zadanie jako ogólna analiza porównawcza teorii dystynkcji i, co być może ważniejsze, jako punkt wyjścia do zadawania śmielszych niż Daloz pytań o stan dzisiejszej rzeczywistości.

Bibliografia:

- /// Adorno, Theodori, Max Horkheimer. 1994. *Dialektyka oświecenia*. Warszawa: IFiS PAN.
- /// Appiah, Anthony. 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Nowy Jork: W.W. Norton.
- /// Barthes, Roland. 2008. *Mitologie*. Warszawa: Aletheia.
- /// Baudrillard, Jean. 2006. *Spółczesność konsumpcyjna, jego mity i struktury*. Przel. S. Królak. Warszawa: Sic!
- /// Bauman, Zygmunt. *Płynna nowoczesność*. Przel. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- /// Berger, Peter L. i Thomas Luckmann. 1983. *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*. Przel. J. Niżnik. Warszawa: PIW.
- /// Boorstin, Daniel J. 1992. *The Image: A Guide to Pseudo-events in America*. Nowy Jork: Vintage Books.
- /// Bourdieu, Pierre. 2006. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*. Przel. P. Bilos. Warszawa: Scholar.
- /// Certeau, Michel de. 1988. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- /// Daloz, Jean-Pascal. 2010. *The Sociology of Elite Distinction. From Theoretical to Comparative Perspectives*. Nowy Jork: Palgrave Macmillan.
- /// Elias, Norbert. 1980. *Przemiany obyczajów w socjologii Zachodu*. Przel. T. Zabłudowski. Warszawa: PIW.
- /// Festinger, Leon. 1989. *Extending Psychological Frontiers: Selected Works of Leon Festinger*. Nowy Jork: Russel Sage Foundation.
- /// Fiske, John. 1991. *Understanding Popular Culture*. New York: Routledge.
- /// Goffman, Erving. 1981. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Przel. H. Datner-Śpiewak i P. Śpiewak. Warszawa: PIW.
- /// Lukács, György. 1988. *Historia i świadomość klasowa: studia o marksistowskiej dialektyce*. Przel. Marek J. Siemek. Warszawa: PWN.
- /// Marcuse, Herbert. 1991. *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Przel. S. Konopacki. Warszawa: PWN.

/// Parsons, Talcott. 1972. *Szkice z teorii socjologicznej*. Przel. A. Bentkowska. Warszawa: PWN.

/// Simmel, Georg. 1975. *Socjologia*. Przel. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.

/// Sombart, Werner. 1967. *Luxury and Capitalism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

/// Tarde, Gabriel de. 1962. *The Laws of Imitation*. Gloucester: P. Smith.

/// Thomas, William I. 1928. *Child in America. Behavior Problems and Programs*. Nowy Jork: Alfred A. Knopf.

/// Veblen, Thorstein. 1998. *Teoria klasy próżniaczej*. Warszawa: Muza.

/// Weber, Max. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Przel. D. Lachowska. Warszawa: PWN.

# O PALENIU PAPIEROSÓW PO DURKHEIMOWSKU RANDALL COLLINS, ŁAŃCUCHY RYTUAŁÓW INTERAKCYJNYCH

Mateusz Falkowski  
Uniwersytet w Erfurcie

Amerykański socjolog Randall Collins, znawca m.in. dzieła Maxa Webera, od lat przekonuje nas o aktualności innego klasyka nauk społecznych – Emile’a Durkheima. Zainspirowany jego socjologią religii, a także pracami Ervinga Goffmana, Collins przedstawia w ostatnio przetłumaczonych na język polski *Łańcuchach rytuałów interakcyjnych* (2011) własną mikrosocjologiczną teorię rytuałów, które – trzeba to dodać – widzi dosłownie wszędzie. Co może być jednym z zarzutów wobec tej książki, która jednak ujmuje rozmachem, teoretycznym wyrafinowaniem, a także ciekawie dobranymi przykładami.

Kategorią rytualnie wypracowywanej solidarności posługiwał się Collins już wcześniej, badając z jej pomocą tak różne zjawiska i procesy jak tworzenie się szkół filozoficznych (1998) czy mobilizację Amerykanów po atakach na World Trade Center i Pentagon (2004). W *Łańcuchach rytuałów interakcyjnych* systematyzuje on swoje podejście teoretyczne (nazywa je IR od „interaction ritual”) i przedstawia kolejne empiryczne analizy. Czego tu nie ma! Analizowane są w ten sposób stratyfikacja społeczna, interakcje seksualne, zwroty w modzie na picie kawy i herbaty, żucie tytoniu, palenie cygar i papierosów. Przykłady te mają pokazać rolę rytuałów interakcyjnych w powstawaniu energii emocjonalnej jednostek i solidarności grupowej, a w konsekwencji ich znaczenie dla stratyfikacji i struktury społecznej. Ta inspirowana Durkheimem analiza prowadzi Collinsa do często zaskakujących, ale ciekawie uzasadnionych wniosków. Autor



przekonuje tu między innymi, że to nie szkodliwość palenia stała się czynnikiem mobilizacji stowarzyszeń antynikotynowych, ale raczej związek palenia ze stratyfikacją społeczną i znaczenie papierosów jako pozytywnego bądź negatywnego odniesienia w rytuałach interakcyjnych.

### /// Interpretacja Durkheima i Goffmana

Książka jest próbą mikrosocjologicznego zrozumienia trwałości i nie-trwałości instytucji społecznych. Rytuały interakcyjne, wynikające z nich solidarność grupowa (poczucie uczestnictwa i wspólnoty) i energia emocjonalna zgromadzona w toku rytuału przez jednostki rozumiane są jako czynniki współtworzące instytucje społeczne. Collins łączy Durkheimowskie analizy rytuałów religijnych z *Elementarnych form życia religijnego* z analizą rytuałów dnia codziennego Ervinga Goffmana.

W centrum zainteresowania tej mikrosocjologii nie stoi jednostka, lecz sytuacja. Strategia analityczna polega na analizie dynamiki sytuacji, skąd czerpiemy wiedzę również o jednostce. Collins traktuje zaangażowane w daną sytuację osoby wręcz jako swoiste łańcuchy rytuałów interakcyjnych, „substancje wytworzone z przeszłych sytuacji interakcyjnych i jednocześnie składniki wszystkich nowych sytuacji”. Składniki tylko, a nie determinanty, bowiem – wedle Collinsa – „sytuacje mają swoje własne prawa i procesy charakterystyczne dla nich samych w sobie”. Konsekwentnie krytykuje rozróżnienie między strukturą i agencją, które według niego zamazuje i myli rozróżnienie mikro/makro z rozróżnieniem między tym, co aktywne, i tym, co nieaktywne. Energia i działanie – centralne pojęcia dla Collinsa – są zawsze „lokalne” i dotyczą „sytuacji”.

W swej lekturze Durkheima Collins kładzie nacisk na zrozumienie logiki sytuacyjnej interakcji, a także na pytanie, dlaczego dane rytuały funkcjonują, inne zaś, choć inicjowane, kończą się niepowodzeniem. W odróżnieniu od tradycji funkcjonalistycznej, a także podejścia strukturalistycznego i kulturowego antropologów Collins znajduje u autora *Elementarnych form życia religijnego* nie tyle wyjaśnienia makrostruktury reguł i znaczeń, lecz poziomu mikro i lokalnej sytuacji. Interesuje go, jak poprzez interakcje w *małych* grupach dochodzi do wytworzenia solidarności oraz wspólnych symboli. Podkreśla lokalność tych grup, efemeryczność, a także konfliktowość, co ma swoje konsekwencje dla konfliktów społecznych oraz problemów związanych ze stratyfikacją<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nacisk na te cechy grup i procesu produkcji symboli oraz solidarności stanowił niegdyś jedną z linii argumentacji w jego socjologii konfliktu rozwijanej w latach 70. (Collins 1975).

Durkheim opisywał rytuał religijny jako reguły postępowania w obecności „rzeczy świętych” (Durkheim 1990: 31 n.). Goffman, rozszerzając swoją analizę na sferę pozareligijną, wskazywał, że rytuał opisuje sytuację, w której jednostka rozważa symboliczne implikacje swojego działania ze względu na bezpośrednią obecność przedmiotu, który ma dla niej szczególną wartość (Goffman 1967: 57). Ponieważ obaj zakładają, że owe „rzeczy święte” już wcześniej są ukonstytuowane, znaczy to, że jako istotę rytuału należy rozumieć jego powtarzalność. Nie jest to izolowany pojedynczy rytuał, lecz „łańcuch rytuałów interakcyjnych”. Rytuały więc nie tylko oznaczają okazanie respektu dla „rzeczy świętych”, lecz również konstytuują rzeczy jako „święte” – interpretuje Collins (2011: 32).

W ślad za Goffmanem Collins przywołuje przede wszystkim rytuały naturalne, dnia codziennego, bez sformalizowanych reguł. By zaistniały, potrzebna jest fizyczna obecność danych osób w jednym miejscu, a uczestnictwo w rytuale musi być obwarowane pewnymi barierami. Istotne jest wspólne skupienie uwagi na obiekcie bądź wydarzeniu i wzajemna świadomość owej koncentracji uwagi. Udziałem wszystkich staje się pewien nastrój, doświadczenie emocjonalne. Na skutek rytuału powstają: 1) solidarność grupowa, poczucie wspólnoty i współuczestnictwa; 2) energia emocjonalna zgromadzona przez jednostki (poczucie pewności, siły, entuzjazmu i inicjatywy); 3) symbole reprezentujące grupę (znaki wizualne, słowa, gesty) – są to owe Durkheimowskie „święte rzeczy”; 4) uczucia moralne, a więc np. poczucie słuszności przynależenia do grupy (2011: 52 n.).

Rytuały są tu „węzłami” struktury społecznej. Collins traktuje je jako brakujące ogniwo łączące strukturę i idee w danej grupie. W ten sposób sprzeciwia się podejściu strukturalistów, m.in. Levi-Straussa i Barthesa, którzy w poszukiwaniu kognitywnych struktur i znaczeń pomijali rolę sytuacji<sup>2</sup>. Znaczenie (*meaning*) konstruowane jest sytuacyjnie. Kultura, instytucje, wartości okazują się społecznie żywotne jedynie w sytuacji zaistnienia efektywnych rytuałów. Omawiana teoria może być narzędziem pozwalającym ukazać proces generowania nowych symboli kulturowych i sytuacje, kiedy symbole zachowują albo tracą swoje dotychczasowe znaczenie. Collins jeszcze radykalniej krytykuje strukturalistyczne dążenie do poznania kodów kulturowych oraz autonomiczną pozycję kultury niż

---

<sup>2</sup>W *Podziale pracy* Durkheim pisał, że struktura idei różnicuje się ze względu na strukturę danej grupy. Kierunek tej zależności był jednak różnie odczytywany. Socjologia wiedzy zróżnicowanie idei tłumaczyła zróżnicowaniem doświadczeń i praktyk w większych grupach i społeczeństwach. Natomiast strukturaliści widzieli idee jako pewnego rodzaju kody, wedle których strukturyzowały się grupy i społeczeństwa.

badacze wskazujący na jej elastyczność oraz sytuacyjne przetwarzanie (Swidler 1986). Wskazuje bowiem na własną dynamikę każdej sytuacji. Chodzi mu przy tym nie tyle o aktorów wybierających spośród pewnych repertuarów, jak chciała Ann Swidler w swoim znanym tekście o kulturze i strategiach działania, ile o sytuacyjną skłonność do pewnych symboli kulturowych. Proponuje procesualny model konstrukcji symboli przez interakcje, gdzie uczestnictwo w rytuale daje jednostce wspomniany wcześniej specjalny rodzaj energii: energię emocjonalną.

Rola rytuałów w kreowaniu kultury i instytucji kieruje nas ku głównemu pytaniu o spójność i poczucie wspólnoty społeczeństwa: „co trzyma społeczeństwo razem”? Odpowiedź Collinsa brzmi oczywiście: rytuały społeczne. Społeczeństwo jest spójne w takim stopniu, w jakim rytuały (formalne bądź naturalne) są efektywnie przeprowadzane i w tych okresach, kiedy wyniki rytuałów są ciągle świeże w pamięci ludzi. W niektórych momentach społeczeństwo jest „razem” bardziej intensywnie niż w innych. Nie jest to abstrakcyjny system, lecz grupy konkretnych ludzi zebranych w konkretnych miejscach, którzy czują solidarność ze sobą za sprawą rytualnego uczestnictwa i rytualnej symboliki. Takie rytuały o dużej skali i intensywności (nie można nie myśleć w tym miejscu o pielgrzymkach Jana Pawła II do Polski czy Karnawale Solidarności) są jednak raczej rzadkie, a kreatywna ożywcza solidarność zrodzona w takich momentach ulega wyczerpaniu, nie jest nieograniczona (Kaczmarczyk 2005: 37). Znacznie częściej mamy do czynienia z lokalnymi rytuałami i lokalnymi procesami rytualnej mobilizacji w sytuacjach codziennych. Collins wskazuje przy tym na potencjał konfliktu, powstawania barier i odnosi to do problemów stratyfikacji społecznej. To newralgiczny punkt dla autora *Socjologii konfliktu*. Niektóre grupy mają bowiem więcej zasobów, by efektywnie prowadzić swoje rytuały, więcej solidarności, donośniejsze symbole i więcej emocjonalnej energii.

### /// Tytoniowe rytuały

Jedną z konsekwencji rytuału jest ustanowienie granicy pomiędzy uczestniczącymi członkami grupy a outsiderami. Istnienie osób wykluczonych powoduje, że rytuały, bądź ich granice, bywają kontestowane. Chodzi tu zwłaszcza o rytuały związane ze stylem życia, które do starych barier związanych z klasą, religią czy pochodzeniem etnicznym mogą dodawać nowe bariery i tożsamości. Z takiej właśnie perspektywy analizowane są w książce rytuały związane z zażywaniem tytoniu.

Collins przekonuje, że to nie szkodliwość palenia stała się czynnikiem mobilizacji stowarzyszeń antynikotynowych, ale związek palenia ze stratyfikacją społeczną i znaczenie papierosów jako pozytywnego bądź negatywnego odniesienia w rytuałach interakcyjnych. Zdaniem Collinsa w momencie gdy ruch antynikotynowy osiągnął pełnię swoich możliwości i argumentów w latach 80. XX wieku, palenie było już relatywnie łatwym celem, bowiem rytuały z nim związane straciły od połowy XX wieku na świeżości i atrakcyjności. Decydująca dla sukcesu kampanii antynikotynowej była więc nie tyle siła argumentów o medycznej szkodliwości papierosów, ile już wcześniej zaznaczające się osłabienie rytuałów związanych z paleniem.

Collins przypisuje paleniu tytoniu bardzo silny komponent społeczny. Twierdzi, że fakt lubienia lub nie lubienia dymu tytoniowego w znacznej mierze nie jest naturalnie dany, lecz społecznie konstruowany (2011: rozdział 8). Dopóki w drugiej połowie XX wieku nie powstał ruch społeczny, który zdefiniował odczucia na temat dymu tytoniowego w negatywny sposób, nikomu nie przeszkadzało palenie np. w miejscu pracy.

Podobny charakter ma analiza powstawania energii emocjonalnej generowanej przez palenie. Ponieważ symboliczne obiekty naładowane są już tą energią w czasie rytuałów interakcyjnych, nawet samotny palacz może przywołać wcześniejsze doświadczenie społeczne w swoim czasowo izolowanym społecznie ciele – jak z pewnym patosem pisze Collins. Nie można byłoby wyobrazić sobie długotrwałego palenia, gdyby palacz nie był w nie wprowadzony przez społeczne rytuały. Robinson Crusoe na bezludnej wyspie nie zostałby palaczem – argumentuje autor.

O jakie rytuały społeczne i ich osłabienie chodzi? Romans ludzkości z tytoniem przyjmował w różnych okresach i w grupach społecznych zróżnicowane formy: palenie fajki, cygar i papierosów, zażywanie tabaki oraz żucie tytoniu. Collins opisuje rozwój i zróżnicowanie zażywania nikotyny (w szczególności palenie papierosów, które osiągnęło swój kulminacyjny punkt w połowie XX wieku) jako ekspansję ruchu społecznego propagującego styl życia i rytuały, energię emocjonalną oraz poczucie przynależności. Wyróżnia kilka głównych rytuałów: 1) rytuał wycofania się i odpoczynku od trudów pracy i życia społecznego<sup>3</sup>; 2) rytuał zabawy, gdzie tytoń ma wspomagać radosną zabawę, wzmacniać np. atrakcyjność

---

<sup>3</sup> Mimo koncentracji Collinsa na interakcjach angażujących przynajmniej dwie osoby, również samotni i niekonwersacyjni palacze nie pozostają bez interpretacji ich zachowania w kategoriach rytuału. Palenie fajki samemu, ale na oczach innych jest społecznie definiowane jako rozkoszowanie się odpoczynkiem.

seksualną i warunkować sytuacyjną stratyfikację; 3) rytuały elegancji, gdzie fajka czy papierosnica świadczą o statusie danej osoby w ramach hierarchii (rozwój rytuałów elegancji dokumentuje cała klasa przedmiotów do palenia), a także 4) rytuał palenia związany z pracą i koncentracją w miejscu pracy.

Rolę kontekstu społecznego dobrze ukazuje porównanie XVIII-wiecznego Londynu i krajów Lewantu. W londyńskich kawiarniach spotykali się wówczas na nieformalnej stopie uczestnicy coraz żywszego życia politycznego, zawodowego i kulturalnego Królestwa Brytyjskiego, życie kawiarniane współgrało z rozwojem społecznym i politycznym. Picie kawy i palenie tytoniu było oznaką ożywienia, rytuałów pracy i zabawy. Z kolei w krajach Lewantu i w Turcji te same czynności i ten sam rodzaj tytoniu były znakiem wyciszenia, odpoczynku mężczyzn po pracy lub w jej przerwie.

Rytuały związane z paleniem tworzyły bariery. Przez długi czas były dostępne np. jedynie dla mężczyzn. Wśród kobiet paliły tylko kobiety upadłe, co dodatkowo wzmacniało ograniczenia dostępu dla kobiet cieszących się lub chcących się cieszyć szacunkiem. W końcu jednak i one wywalczyły sobie to prawo. Rozpowszechnienie się papierosów związane z rozwojem technologii ich produkcji, a także dostępnością zapalek, spowodowało, że palenie stało się mniej elitarne, choć w dwudziestolecie międzywojennym silne były nadal podziały i snobizmy. Znaczenie zyskiwały rytuały zabawy. Na zdjęciach ukazujących nocne życie Berlina czasów Republiki Weimarskiej, a i londyńskich barów w okresie drugiej wojny flirtującym kobietom i mężczyznom towarzyszą nieodłączne papierosy.

Zaraz po drugiej wojnie światowej palenie papierosów było już powszechne. Rytuały związane z elegancją zamierały. Można mówić w tym kontekście jedynie o sytuacyjnej stratyfikacji. Większość publicznych rytuałów związanych z paleniem wygasła już w latach 60. XX wieku. Masowa demokracja pozbawiła owe rytuały elitarności, a wraz z tym pozbawiła je atrakcyjności. Przykładem jest wywalczenie przez kobiety społecznego przyzwolenia na palenie. Gdy przestało być ono częścią męskiej tożsamości, jedno z istotnych źródeł budowania społecznej, publicznej funkcji tytoniu zaczęło się rozmywać.

### **/// Antytytoniowa kampania i jej sukces**

Collins argumentuje, że na długo przed kampanią antynikotynową lat 80. XX wieku palenie, choć rozpowszechnione, stało się działaniem prywatnym. Dopiero brak społecznej, publicznej otoczki i znaczeń spowodował, że statystyki dotyczące kwestii zdrowotnych (znane w jakiejś mierze już

wcześniej) w ogóle mogły trafić na podatny grunt. Powstanie silnego ruchu antynikotynowego sprowokowały, zdaniem Collinsa, dwa rytuały związane z paleniem tytoniu. Rytuały zabawy promowały sytuacyjną stratyfikację, czyniąc niektóre osoby bardziej atrakcyjnymi towarzysko, a rytuały elegancji „żądały” wyższego statusu w szerszej i długoterminowej strukturze stratyfikacji. Oba żądania wzbudzały protesty osób z zewnątrz, bądź też pozostających w ramach danego rytuału w pozycji podporządkowanej.

Co ciekawe, nieskuteczne wedle Collinsa okazały się argumenty estetyczne dotyczące dymu, zapachu czy też spluwania. W końcu zawsze ostatecznie przegrywały z „elegancką” stroną czy też funkcją tytoniu. Zawsze znalazła się jakaś droga papierośnica, która symbolicznie przykrywała te mało estetyczne strony palenia.

Do sukcesu ruchu antynikotynowego pod koniec XX wieku przyczynił się również fakt, że palenie papierosów zaczęło być wówczas właściwie jedyną powszechną formą zażywania tytoniu. Tabaka i zucie tytoniu stały się niszowymi, archaicznymi praktykami pozbawionymi prestiżu. Palenie fajki zaś odbierano jako część izolowanego świata samotnych introwertyków otoczoną aurą staroświeckości. W tej sytuacji po raz pierwszy w historii ruch antynikotynowy miał tylko jedno zadanie. Nie musiał zwalczać szeregu rytuałów o różnych kierunkach. Potrafił też połączyć argumenty z obu stron politycznego spektrum: lewicową krytykę wielkiego biznesu i zamiłowanie do rządowych regulacji z postawami religijnych, prawicowych konserwatystów krytykujących używki i rytuały zabawy.

Książkę Collinsa (nie jest niestety zaopatrzona w disclaimer, czy autor pali, czy też nie) czyta się z przyjemnością. Atrakcyjny jest zarówno koncepcyjny rozmach, jak i materiał ilustrujący argumentację. Dla polskich nauk społecznych będzie to spojrzenie odświeżające. Jako źródło inspiracji może dotrzeć nie tylko do socjologów, ale i do antropologów oraz historyków. Warto wykorzystać propozycje Collinsa w badaniach polskich rytuałów zarówno po to, by lepiej zrozumieć emocje pielgrzymek papieskich czy ruchu Solidarność, jak i obecne, i te dawniejsze mikrorytuały dnia codziennego. Pozostając przy problematyce używek i tego, jak rytuały z nimi związane sprzyjają grupowej solidarności, poczuciu wspólnoty i energii emocjonalnej (a także konfliktom), niech wolno będzie tu tylko wspomnieć o rytualnym charakterze picia wódki, często przywoływanym np. przez badaczy polskiego społeczeństwa doby PRL.

## Bibliografia:

/// Collins, Randall. 1975. *Conflict sociology: towards an explanatory science*. New York: Academic Press.

/// Collins, Randall. 1998. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard UP.

/// Collins, Randall. 2011. *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Przeł. K. Suwada. Kraków: Nomos.

/// Collins, Randall. 2004. *Rituals of solidarity and security in the wake of terrorist attack*. "Sociological Theory" 22: s. 53–87.

/// Durkheim, Emile. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przeł. A. Zadrożyńska. Warszawa: PWN.

/// Goffman, Erving. 1967. *Interaction ritual*. New York.

/// Kaczmarczyk, Michał. 2005. *Pojęcie solidarności w teorii socjologicznej*. W: M. Latoszek (red.). *Solidarność. W imieniu narodu i obywateli*. Kraków: Arcana.

/// Swidler, Ann. 1986. *Culture in Action: Symbols and Strategies*. "American Sociological Review" Vol. 51, no. 2: s. 273–286.

**O UCZCIWYM OBIEKTYWIZMIE,  
CZYLI JAK PISAĆ O POLAKACH  
I UKRAIŃCACH  
ŁUKASZ ADAMSKI,  
POSTĘPOWY NACJONALISTA.  
MYCHAJŁO HRUSZEWSKI  
I JEGO POGLĄDY  
NA POLSKĘ I POLAKÓW**

Łukasz Jasina

Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych  
i Komunikacji Społecznej w Chelmie

Od odzyskania niepodległości przez Polskę i Ukrainę minęły już dwie dekady – to dużo, jeśli brać pod uwagę chociażby egzystencję II RP czy też znacznie krótsze istnienie niegdysiejszych ukraińskich tworców państwowych.

Jeśli ktoś zdecydowałby się na podliczenie wydanych w tym czasie publikacji dotyczących stosunków polsko-ukraińskich na różnych ich etapach – zarówno dotyczących przeszłości, teraźniejszości, jak i wieszczących, co przydarzy się za lat kilka lub kilkanaście – daloby się prawdopodobnie zasłać nimi drogę z Warszawy do Kijowa. Lektura wielu z nich prowadzi do ważnej konstatacji – Polacy i Ukraińcy najlepiej potrafią pisać o historii – będącej wciąż najważniejszym wyznacznikiem wzajemnych relacji. Pisanie o historii jest jednak przedsięwzięciem znacznie trudniejszym niż snucie na poły amatorskich wizji politologicznych. Dobre dzieło historiograficzne winno być przede wszystkim produktem rzetelnej pracy i intelektualnej skromności. W dobie pełnej autorów pełnych pasji i misji do spełnienia o rzetelność nawet w tym zawodzie trudno. Jeszcze trudniej odnaleźć publikacje pełne nie tylko rzetelności, ale i myślowej głębi.



Niezwykle jasnym punktem w grupie ukazujących się ostatnio polskich i ukraińskich książek o naszej wspólnej historii okazuje się najnowsza publikacja Łukasza Adamskiego. I choć nie jest to właściwie książka o Polsce i Ukrainie, a o największym ukraińskim historyku – Mychajle Hruszewskim – to stanowi jedno z lepszych podsumowań konfliktów i stereotypów, jakie do dziś wpływają na relacje między dwoma narodami.

### /// O historyku

Główny bohater książki Adamskiego, Mychajło Hruszewski, to historyk-symbol. Jego pomniki znajdują się w Kijowie, Lwowie (na miejscu dawnego monumentu poświęconego Aleksandrowi Fredrze) i innych miastach współczesnej Ukrainy. O Hruszewskim pisze się dziś na Ukrainie dużo – niegdyś przodowała w tym emigracja. Jego imię nosi zresztą katedra historii Harvard Ukrainian Research Institute w Cambridge – którą zajmowali Omelijan Prytsak, Roman Szporluk czy Serhii Płohij. Hruszewskiego – tworzącego wszak aż do śmierci w ZSRR – nigdy nie usunięto również z panteonu naukowego radzieckiej Ukrainy, a po roku 1991 pozycja naukowca stała się niepodważalna. Jego autorska koncepcja przedstawiona w nieukończonym, wielotomowym dziele: *Historia Ukrainy-Rusi*, oddziałuje na współczesną ukraińską politykę historyczną. Wpływy Hruszewskiego można odnaleźć w dziele Leonida Kuczmy, *Ukraina to nie Rosja*, i w koncepcjach Wiktora Juszczenki. Hruszewski inspiruje również Polaków, z którymi przez całe życie walczył zarówno jako naukowiec, jak i polityk. *Ukraina. Narodziny Narodu* (2004–2007) Jerzego Hoffmana wyraźnie przyjmuje koncepcje Hruszewskiego za trafne. Hruszewski stworzył koncepcję dziejów Ukrainy wyraźnie odróżniającą ją od Rosji czy Rzeczypospolitej. To istniejące od tysiąca lat państwo i naród nieroztapiające się w „Wielkiej Rusi” czy „ruskiej” części Korony, Wielkiego Księstwa Litewskiego i ich kolejnego stadium Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

### /// Nacjonalista postępowy

Hruszewski Adamskiego to „postępowy nacjonalista”. Z jednej strony jest niezwykle nowoczesnym naukowcem, zna wiele języków, podróżuje po świecie i żyje w sposób niezwykle „światowy”. Pełny jest zrozumienia dla lewicowych teorii społecznych i wie, że nadciąga rewolucja. Z drugiej strony jest jednak nacjonalistą. Esencją i osią myślenia są zawsze dla niego Ukraina i Ukraińcy. Dla tego celu jest w stanie podpisać pakt z „diabłem” (co czyni pod koniec życia). Gdy rozprawia o sprawach narodowych, jego

postępowość nie ma znaczenia. Tego typu myślenie to na Ukrainie częsty przypadek. Tak można opisać chociażby system myślowy Iwana Franki<sup>1</sup>.

Ten oto „postępowy nacjonalista” jest patronem obecnej ukraińskiej historiografii. Nie wiem, czy bylibyśmy w Polsce szczęśliwi, mając na sztandarach Joachima Lelewela pomieszanego z Romanem Dmowskim. Czasem miewam wrażenie, że tradycji nie należy odrzucać, ale nacjonalizm warto zastąpić patriotyzmem. Ważnym uzupełnieniem polskiej tradycji narodowej może być rozszerzenie jej o wielokulturowe elementy. Uważam, że „polskość” to nie tylko piastowscy książęta, ale i Jagiellonowie. To nie tylko ludowe pieśni polskich chłopów z okolic Opoczna, ale i lemkowski cerkiewki czy hasydzkie tańce. Moim zdaniem – Ukraina będąca obszarem stworzonym przez przedstawicieli wielu kultur i narodów nie jest „Ukrainą-Rusią” Hruszewskiego. Czcząc Hruszewskiego jako ojca historiografii ukraińskiej, jednocześnie uznaje się jego bardzo już zacofaną koncepcję za prawdziwą. Hruszewski jest kimś w rodzaju Tukidydesa czy Długosza – szanując go, należy przejść do dzieł nowatorskich.

Z drugiej strony, zastanawia i każe wysnuwać własne wnioski zawarta w tytule sprzeczność. Czy we współczesnym świecie – zwalczającym wszelkiego rodzaju „nacjonalizmy” i lansującym „postępowość” – możliwe jest ich zestawienie? Polska publicystyka dotycząca spraw ukraińskich wykazywała daleko posuniętą akceptację dla elementów nacjonalizmu silnych na Ukrainie – potępiając jednocześnie każdą rodzimą prawicowość. Wielu autorów nawoływało do wyrozumiałości dla polityki historycznej Wiktora Juszczenki – choć jednocześnie potępiało hold oddawany „żołnierzom wyklętym”. Czy dla każdego „nacjonalisty” przyjmowano te same kryteria?

### /// Polacy i Ukraińcy

Hruszewski urodził się w mieszanym narodowo mieście – Chelmie, mieszkał również w polskiej Łomży. Kijów czasów jego studiów to miasto pełne Polaków. Jego mentorem był człowiek wychowany w kulturze polskiej, a on sam najlepsze uniwersyteckie lata spędził we Lwowie, zderzając się z żywotnością kultury zachodniego sąsiada. Jako badacz posługiwał się często językiem polskim, a znajomości tego języka wymagał od swoich uczniów w radzieckim Kijowie.

---

<sup>1</sup> Szerzej: Jarosław Hrycak, *Prorok we własnym kraju. Iwan Franko i jego Ukraina (1856–1886)*, przeł. Anna Korzeniowska-Bihun i Anna Wylegała, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010 oraz w recenzji: Ł. Jasina, *Galicyjskie reminiscencje*, [w:] *Kultura Liberalna*, nr 135 (32/2011) z 9 sierpnia 2011 r.

Monografia Adamskiego i dokładny opis biografii jej bohatera każą nam się zastanowić nad jego stosunkiem do Polski i Polaków. Z jednej strony, był badaczem rzetelnym, nie stronił od kontaktów ze środowiskami polskimi (zwłaszcza na początku pobytu we Lwowie), znalazł polską literaturę naukową i był przez Polaków czytany i recenzowany. Z drugiej, jego działalność polityczna doprowadziła go do konfliktu z Polakami, rzecz można – nieuchronnego. W ówczesnym świecie koncepcje Hruszewskiego i jego polskich poprzedników nie mogły się spotkać z akceptacją.

Już w latach 20. ostry stosunek do polskiej dominacji na Ukrainie prowadził Hruszewskiego do kompromisu z reżimem – wkrótce odpowiedzialnym za ludobójstwo.

W recenzji (do jej fragmentu może zajrzeć każdy, oglądając okładkę książki) pracy Adamskiego historyk Jerzy Borejsza porównuje rolę odegraną przez Hruszewskiego z rolą wspomnianego Lelewela. Porównanie wydaje się trafne – choć nie do końca. Ich koncepcje historiograficzne były w dużej mierze podobne. Obydwaj mieli też cel wyższy od pisania historii obiektywnej – stworzenie lub utrwalenie historii swojego narodu. Inna sprawa, że Lelewel nie jest już od dawna patronem historiografii polskiej, jego pomniki zniknęły ze skwerów polskich miast, jego dorobek zaś jest już raczej obiektem akademickich wykładów niż rozpalających intelektualnie dyskusji społecznych.

Podobieństwo Lelewela i Hruszewskiego rysuje się ponadto w ich karierze politycznej. W wypadku pierwszego kończą ją nieudane powstanie i działalność emigracyjna. Hruszewski wieńczy ją współpracą z jednym z zaborców, co kładzie się cieniem na całej jego biografii.

Związki Hruszewskiego z Polską to wiele etapów i sytuacji. Przychodzi na świat w Chełmie – w rodzinie nauczyciela-rusyfikatora. Chełmszczyzna jest wtedy miejscem ważnym. Za chwilę nastąpi kasata unii i wzmoże się nacisk rusyfikacyjny. Wydarzenia te staną się elementem polskiego mitu Chełmszczyzny, w którym Rusini unicy zostaną wyniesieni na ołtarze bojowników polskości. Jednocześnie będą się budować mity rosyjskie i ukraińskie. Miejsce, w którym Hruszewski dość przypadkowo przyjdzie na świat, będzie areną największego konfliktu polsko-ukraińskiego i jest nim w pewnym sensie do dziś. Tablica upamiętniająca Hruszewskiego nie jest we współczesnym Chełmie miejscem jednoczącym, lecz dzielącym.

Wychowywany na różnych kresach imperium – Hruszewski podejmuje studia na Uniwersytecie Kijowskim. Jego mistrz, prof. Wołodymyr Antonowicz, był szlachcicem wychowanym w polskiej kulturze – który dokonał samodzielnego wyboru narodowego, stając się Ukraińcem. Jego

młody uczeń miał, według niego, zostać naukowcem budującym mosty pomiędzy Polakami i Ukraińcami. Zaprotegowany do objęcia katedry na uniwersytecie we Lwowie Hruszewski podczas spędzonych tam dwóch dekad staje się niestrudzonym przeciwnikiem polskości i polskiej dominacji w Galicji. Jakże często nadzieja pojednania doprowadzała do pogłębienia konfliktu.

Po raz trzeci (choć nigdy do końca jej nie zarzucił) Hruszewski podejmuje działalność naukową po przyjeździe na Ukrainę radziecką. Tutaj przerywa ją stalinowska walka z efektami korzystnej dla Ukrainy polityki narodowościowej na przełomie lat 20. i 30. Rosja i Ukraina są dla niego mniejszym złem niż Polska. I choć Hruszewskiego pochowa się na koszt państwa i z pewnymi honorami, to swoją walkę chwilowo przegra. I przegrają ją Ukraińcy.

Winniśmy pamiętać o tym, że w momencie kryzysu naszych stosunków – w chwili gdy dzieło Giedroycia i Osadczyka, Ihora Szewczenki i Romana Szporluka upada – pojednanie między naszymi narodami traci swój impet.

W pewnym sensie Wiktor Juszczenko był słabszym intelektualnie następcą Hruszewskiego. Też miał się stać symbolem pojednania, ale polityka doprowadziła go do czegoś skrajnie odmiennego. Znowu muszę odwołać się do własnych wrażeń i przekonań – miłość do narodu jest wartością wspaniałą. Należy go jednak kochać umiejętnie – inaczej jest to miłość tragiczna. Sposób Hruszewskiego już się nie sprawdza.

### **/// Pułapka fałszywego obiektywizmu**

Zajmując się analizą autorskiej narracji, zapominamy o tym, jak duże znaczenie mają czasem: bibliografia i przypisy – tutaj czynią one z książki podręczne kompendium stosunków polsko-ukraińskich w dobie przełomu. Podobnie ma się sprawa z licznymi dygresjami. Zaburza to przejrzystość wyводу – ale zwiększa wartość merytoryczną publikacji. Ładunek informacyjny jest dla historyka ważniejszy niż kryształowa przejrzystość następujących po sobie wątków. Historia jest wszak nauką humanistyczną.

Hruszewskiego szanowano za umysł i niepodważalny talent. Adamski cytuje polskich badaczy oddających mu hold, ale jednocześnie przypominających jego nieskrywaną wrogość wobec polskich koncepcji. Autor *Postępowego nacjonalisty...* nie popełnia błędów historyków sprzed wieku. Jego analiza biografii Hruszewskiego jest rzetelna. Pisze ją historyk, a nie polityk, człowiek pełen pasji odkrywczej, a nie manipulator.

Adamski dowodzi, że najlepszym sposobem na opisywanie dziejów jest po prostu uczciwość i wykorzystywanie narzędzi, jakie daje metodologia

dyscypliny. Na szczęście w Polsce i na Ukrainie tacy historycy są i z każdym rokiem jest ich więcej.

Z drugiej strony, autor dowodzi, że nie jest fetyszystą „obiektywizmu”. Wiemy wszyscy bardzo dobrze, że pełny obiektywizm nie istnieje. Wizja Adamskiego jest wizją polskiego historyka. Polski dystans umożliwia mu spojrzenie na Hruszewskiego bez fałszywej czolobitności, acz jednocześnie bez nieuzasadnionej krytyki. Dowodzi to tego, że polska nauka historyczna posunęła się nieco do przodu od czasów Lelewela.

Obowiązkiem recenzenta jest znalezienie słabej strony. Takie praca Adamskiego ma. Tu i ówdzie myli jakieś szczegóły. Są miejsca, gdzie eseista zbyt wyraźnie wygrywa z naukowcem, a pasjonat z badaczem. Jako i recenzujący, i recenzowany – uważam jednak, że wypominanie niewielu detali nie ma sensu, gdy całość jest udana, a autorowi udało się konstrukcja i jej wypełnienie – oraz co nie mniej ważne – stworzenie monografii historycznej, której czytanie wnosi coś do współczesnego dyskursu.

Jej lektura to obowiązek każdego Polaka mniającego się znawcą polskiej polityki zagranicznej. Niestety, ciągle zbyt wielu jest takich, którzy myślą, że wiedzą, a nie wiedzą zgoła nic – powtarzają jedynie wyuczone formułki wywodzące się ze zwulgaryzowanych idei Giedroycia i Osadczuka. Może dokładna lektura dzieła Adamskiego pomoże im wejść na drogę zrozumienia cokolwiek skomplikowanych dziejów dusz Polaków i Ukraińców.

#### Bibliografia:

/// Adamski, Łukasz. 2011. *Postępony Nacjonalista. Mychajło Hruszewski i jego poglądy na Polskę i Polaków*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Hrycak, Jarosław. 2010. *Prorok we własnym kraju. Iwan Franko i jego Ukraina (1856–1886)*. Przeł. A. Korzeniowska-Bihun i A. Wylegała. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Jasina, Łukasz. *Galicyjskie reminiscencje*. W: „Kultura Liberalna” nr 135 (32/2011) z 9 sierpnia 2011 r.

# **ADAM MROZOWICKI, COPING WITH SOCIAL CHANGE. LIFE STRATEGIES OF WORKERS IN POLAND'S NEW CAPITALISM**

Aleksandra Leyk  
Uniwersytet Warszawski

W początkowych latach transformacji w dyskusji naukowej dominowała przesiąknięta duchem teorii modernizacji perspektywa tranzytologii. W jej ramach analizowano warunki przejścia do rynku i demokracji, poszukiwano czynników warunkujących przemianę i piętnowano zarówno instytucjonalne, jak i psychospołeczne dziedzictwo socjalizmu, postrzegane jako przeszkoda na drodze „powrotu do normalności”. Z czasem perspektywa ta zaczęła być wypierana przez odmienne ujęcia, w których transformację postrzegano jako specyficzny proces, czy wręcz ład (postsocjalizm), powstały w wyniku wprowadzania nowych instytucji na grunt społeczeństwa mającego swoją specyfikę instytucjonalną i kulturową. Analizy, nawiązujące najczęściej do paradygmatów neoinstytucjonalizmu lub interakcjonizmu, skupiały się na procesach adaptacji aktorów do nowych warunków, oddolnym tworzeniu się transformacji w perspektywie ciągłości i zmiany. W ten nurt badań nad transformacją wpisuje się praca Adama Mrozowickiego<sup>1</sup>. Jednak dokonana przez niego analiza zdecydowanie wykracza pod względem teoretycznym i metodologicznym poza znane nam opracowania transformacji i jej doświadczania przez robotników.

Po pierwsze, badania Adama Mrozowickiego oparte są na wywiadach biograficznych. To etnograficzne podłoże zbliża pracę Mrozowickiego do nurtu antropologicznych badań transformacji, przeprowadzanych

---

<sup>1</sup> W języku polskim dostępny jest artykuł na podstawie książki: Mrozowicki, Adam. 2010. *Robotnicy po transformacji. W poszukiwaniu podmiotowości*. W: Żuk, Piotr (red.). *Podziały klasowe i nierówności społeczne*. Oficyna Naukowa, s. 240–257.

dotychczas raczej przez badaczy zachodnich<sup>2</sup> i dopiero od niedawna znajdujących rezonans w kraju (wywołany między innymi tłumaczeniem książki Elisabeth Dunn *Prymatyzując Polskę* czy odkrywaniem nurtu *postsocialist studies* zapoczątkowanego przez Katherine Verdery i Michaela Burawoya<sup>3</sup>).

Po drugie, badania oparte są na twardych podstawach teoretycznych, których często brakowało dotychczasowym opisom rzeczywistości post-socjalistycznej. Jak przekonująco argumentuje autor, dotychczasowe prace poświęcone przemianom transformacyjnym nie dostarczały narzędzi, które pozwoliłyby ująć strategie radzenia sobie ze zmianami przez różnych aktorów społecznych w sposób całościowy, uchwycić różnorodność oddolnych transformacji i ich uwarunkowań. Jego praca wyrasta z takiej właśnie ambicji.

Mrozowicki wychodzi od problemu, jak wyjaśnić pojawienie się aktywnych strategii działania w części środowisk robotniczych? Jak wyjaśnić źródła kształtowania się z jednej strony strategii indywidualistycznych (indywidualna lub rodzinna przedsiębiorczość), a z drugiej, kolektywnych (nowy aktywizm związkowy)? Jak zrozumieć jednoczesną marginalizację i brak aktywności innych robotników? Celem książki jest wypracowanie narzędzi odpowiednich do rekonstrukcji i interpretacji różnorodności strategii życiowych robotników, ich sposobów radzenia sobie ze zmianą systemową i zmianami wywołanymi przez proces transformacji. Autor, kierując uwagę ku zmarginalizowanej społecznie i dyskursywnie grupie zawodowej<sup>4</sup>, zadaje tym samym ważne pytanie o wzajemne warunkowanie ludzkiego działania (*agency*) i jego strukturalnego kontekstu (*structure*).

Wyjątkowość i znaczenie książki Mrozowickiego wynikają także z samego przedmiotu badania. Są nimi robotnicy, którzy zdają się pozostawać w tle zainteresowań potransformacyjnej socjologii jako przeżytek dawnego systemu, przegrany, który znika z pejzażu globalizującego się społeczeństwa. Tymczasem, jak wylicza autor, stanowią w Europie wciąż od 1/3 do 2/3 jej dorosłych mieszkańców. W nowych trendach gospodarczych Mrozowicki dostrzega nie tyle śmierć klasy robotniczej i realizację tezy o końcu pracy, ile wartość obserwacji przemiany środowisk robotniczych.

---

<sup>2</sup> Sama metoda biograficzna była, co prawda, stosowana w badaniach polskich autorów, jednak twierdząc, że perspektywa antropologiczna w badaniach transformacji była charakterystyczna bardziej dla badaczy zachodnich niż polskich.

<sup>3</sup>Zob. m.in.: Burawoy Michael i Verdery Katherine. 1999. *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. New York–Oxford: Routledge; Verdery Katherine. 1996. *What Was Socialism and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.

<sup>4</sup>Autor nie posługuje się pojęciem klasy robotniczej, używa kategorii środowisk (*milieux*) robotniczych.

*Coping with social change...* składa się z rozbudowanej części teoretycznej oraz analizy empirycznej. Mrozowicki rozpoczyna od ustalenia i redefinicji (*rethinking*) ram socjologicznego rozumienia transformacji. W tym celu przybliża dyskusję na temat charakteru polskiego socjalizmu i kapitalizmu. Skupia się ona na pytaniu o podobieństwa i różnice między modelem wojennego rozwoju w bloku wschodnim i społeczeństwach Zachodu oraz sporach wokół charakterystyki fordyzmu i postfordyzmu. Innymi słowy, Mrozowicki stara się zarysować specyfikę „postsocjalistycznego kapitalizmu”. Omówienie historii, w której zanurzone są biografie robotnicze, pozwala na rzetelną analizę procesów ciągłości i zmiany, wolną od uproszczeń i mitologizacji. Na tak przygotowanym gruncie Mrozowicki opisuje specyfikę klasy robotniczej w Polsce, w szczególności na Śląsku. Analizuje zarówno dziedzictwo strukturalne (segmentacje środowiska robotniczego), jak i kulturowe (dyskurs o klasie robotniczej) oraz ich przemiany w kontekście wykluwającego się „postsocjalistycznego kapitalizmu”.

Mrozowicki dokonuje także przeglądu literatury, wskazując na brak spójnej tradycji badań nad polskimi robotnikami, które podlegały ograniczeniom najpierw socjalistycznej ideologii, potem zachłyśnięcia się fenomenem Solidarności, a wreszcie neoliberalnej doktryny widzącej w nich klasę marginalną albo populistyczne i reakcyjne zagrożenie (mimo badań obnażających prorynkowe czy umiarkowane nastawienia klasy robotniczej wobec transformacji). Stwierdza także, że w większości dotychczasowych ujęć robotniczych doświadczeń transformacji rzadko pojawiał się wymiar ich aktywności, podmiotowości<sup>5</sup> i refleksyjności. Źródło takiego stanu rzeczy dostrzega w deterministycznym charakterze wyjaśnień transformacyjnego losu robotników, obecnym zarówno w perspektywie strukturalnej (robotnicy jako ofiary), jak i kulturowej (robotnicy jako ograniczeni przez wyuczoną bezradność, cywilizacyjną niekompetencję czy kulturę ubóstwa). Na tym tle wyróżniają się prace Juliusza Gardawskiego, Marka Latoszka, Davida Osta, Alison Stenning, Jane Hardy, Guglielmo Meardiego czy Elisabeth Dunn, które autor omawia, wskazując na wylaniający się z nich ambiwalentny i negocjowany charakter robotniczej świadomości oraz bardziej zniuansowany obraz tej grupy. Podkreślając wagę powyższych ujęć, pozwala sobie także na uwagi krytyczne wobec, między innymi, mitologizowania robotników jako jednolitej grupy walczącej o sprawiedliwość społeczną czy nadmiernego akcentowania wymiaru ich sprawczości, niezbilansowanego uwzględnieniem strukturalnych ograniczeń.

---

<sup>5</sup> Istotne dla podejścia autora pojęcie *agency* tłumacząc, w zależności od kontekstu, jako aktywność, podmiotowość lub sprawczość.



Choć można dyskutować na temat niektórych elementów rekonstrukcji literatury przedmiotu, to bezsprzecznie Mrozowicki dokonuje szerokiej i dogłębnej analizy i syntezy naukowego dyskursu transformacyjnego. Nie ogranicza się do przedstawienia teoretycznych deklaracji autorów, ale wydobywa najważniejsze, nieraz ukryte założenia analizowanych prac oraz ich teoretyczne i metodologiczne konsekwencje. Uwzględnia szerokie spektrum opracowań, w tym również zachodnią literaturę na temat polskiej transformacji, szczególnie z nurtu antropologicznego. Pozwala mu to, między innymi, konstruktywnie skrytykować drugie (rzadziej spotykane) oblicze badań nad robotnikami i transformacją, czyli ujęcia radykalnie podmiotowe, a dzięki temu lepiej przygotować grunt własnych poszukiwań teoretycznych. Te są jednak wyznaczone, zgodnie z przyjętą przez autora metodologią teorii ugruntowanej, także procesem pozyskiwania danych, dlatego też najpierw przybliże jego charakter.

Podstawą empiryczną badania jest około 200 wywiadów biograficznych przeprowadzonych z robotnikami w trzech regionach Śląska (Górny, Dolny i Opolski) w latach 2002–2004. Zostały one poddane analizie zgodnej z zasadami teorii ugruntowanej oraz wskazaniem analizy wywiadów biograficznych opracowanymi przez Fritza Schützego. Interesującym pomysłem wydaje się włączenie w pulę rozmówców osób zatrudnionych w przedsiębiorstwach usługowych (supermarketach) oraz w małych prywatnych firmach. W ten sposób autor otwiera analizę na współczesne trendy zachodzące na rynku pracy. Zaletą książki jest przejrzystość metody i warsztatu autora, który dostarcza szeregu informacji dotyczących doboru i charakterystyki próby oraz procesu badawczego. Poddaje również krytycznej refleksji zalety i ograniczenia zastosowanej metodologii. Należy jednak zauważyć, że niejasna pozostaje odpowiedź na wyartykułowany przez samego autora problem różnicy między *modus operandi* a *modus narrandi*, innymi słowy, związku między doświadczeniem a opowieścią o nim. Narracyjny charakter źródeł, na podstawie których autor konstruuje typologie, rzadko podlega refleksji w toku analizy. Czytelnikowi zaznajomionemu z dyskusją między strukturalistycznym i hermeneutycznym nurtem badań biograficznych zabraknie jedynie pewnych deklaracji ze strony autora, ale już czytelnik, któremu jest ona obca, może nie odnaleźć odpowiedzi na nasuwające się, istotne metodologicznie pytania.

W części teoretycznej autor poddaje krytycznemu przeglądowi tradycje badań klasy robotniczej, socjologiczne koncepcje strategii życiowych oraz rozwiązania ontologiczne i epistemologiczne krytycznego realizmu. Celem tej części jest przedstawienie rezultatów konceptualizacji i operacjonalizacji

pojęć kluczowych dla jego analizy. Mrozowicki podejmuje się badania strategii życiowych rozumianych jako indywidualne sposoby osiągania pożądanego *modus vivendi* za pomocą trzech kategorii: zasobów, etosu oraz refleksyjności. Kategorię zasobów, która ma zdawać sprawę z obiektywnego wymiaru biografii, wywodzi z koncepcji kapitałów Bourdieu. Pojęcie etosu opiera na niedeterministycznym oraz zawężonym odczytaniu koncepcji habitusu, definiując etos jako przekonania moralne i praktyczne nabyte w toku życiowych doświadczeń, ale poddające się także refleksyjnemu przepracowaniu. Wreszcie, aby móc uchwycić źródła działania, niedające się wyjaśnić czynnikami obiektywnymi, wprowadza pojęcie refleksyjności, rozumianej za Margaret Archer jako umiejętność rozważania siebie w relacjach ze światem społecznym.

Po wyjaśnieniu ważnych kategorii teoretycznych i stojących za nimi założeń Mrozowicki doprecyzowuje swoje pytanie badawcze: Jakie strategie radzenia sobie ze zmianą społeczną robotnicy wykształcali po upadku socjalizmu w zależności od dostępnych zasobów, odmiennych form etosu oraz dzielonych form refleksyjności? Aby na nie odpowiedzieć, zadaje pytania pomocnicze, wokół których zorganizowane są kolejno trzy rozdziały książki. Prowadzą one do budowy modelu strategii życiowych robotników oraz ich hybrydyzacji. Każda z części analitycznych wiedzie do konstrukcji typologii opartej z jednej strony na czynnikach obiektywnych, strukturalnych, a z drugiej – subiektywnych, refleksyjnych. Co istotne, typologie te, podobnie jak zarysowane relacje warunkowania między ich elementami, mają charakter niedeterministyczny. Celem autora jest wypracowanie kategorii, które pozwolą uporządkować i zorganizować opis i interpretację przypadków oraz wylaniających się ogólniejszych charakterystyk, nie zaś szufladkowanie ludzi czy zbiorowości. Szczególnie podkreślana jest rola refleksyjności, która umożliwi zmienianie strategii życiowych czy ścieżek kariery, choć oczywiście w ramach wyznaczonych przez strukturalne ograniczenia.

W pierwszym z rozdziałów analitycznych autor zadaje pytanie: „jakie są typowe wzory interpretowania zmiany systemowej w robotniczych opowieściach i jak są powiązane z pamięcią zbiorową o socjalizmie oraz refleksyjnie kształtowanymi „projektami życiowymi?”. Następnie rekonstruuje znaczenia odnoszące się do sfery konsumpcji, pracy, więzi społecznych i sfery publicznej. W kolejnej części bada, czy na strategię życiową robotników mają wpływ (a jeśli tak, to jaki) segmentacja ich środowiska oraz etos nabyty w toku doświadczeń w sferze pracy i poza nią. W tym celu analizuje rolę dostępu do zasobów (cielesnych,

socjo-psychologicznych, kulturowych – wykształcenia i fachowości, społecznych i ekonomicznych) oraz specyficznego moralnego etosu opartego na zakorzenieniu w środowisku pracy, rodzinie czy wspólnocie lokalnej, który przeciwstawiany jest rynkowemu pragmatyzmowi. Zgodnie z przyjętą logiką Mrozowicki rozważa także, w jakim stopniu korzystanie z zasobów i etos są przez robotników refleksyjnie przepracowywane i przekształcane, wyróżniając refleksyjność sprywatyzowaną i wspólnotową. Wreszcie, wychodząc z założenia, że transformacja zachodzi przede wszystkim poprzez mikropraktyki w rodzinach, miejscu pracy czy społecznościach lokalnych, rozważa potencjalny wpływ interakcji między strategiami życiowymi robotników a społeczno-kulturowym kontekstem na zmiany instytucjonalne w Polsce czy węższej, na Śląsku. W tej części koncentruje się, z jednej strony, na zagadnieniu nowego aktywizmu pracowniczego, z drugiej – na konsekwencjach pragmatyzacji i prywatyzacji życia.

Kluczowym „produktem” analizy jest model sposobów radzenia sobie ze zmianą, przedstawiający cztery typy strategii biograficznych oraz zachodzące między nimi zależności. Najbardziej adekwatną kategorią opisu sposobów radzenia sobie ze zmianą okazuje się hybrydyzacja, zachodząca na różnych płaszczyznach: życiowych strategii, etosu czy refleksyjności. Ilustrując typy idealne wybranymi relacjami biograficznymi, Mrozowicki analizuje powiązania między strukturalnymi cechami położenia jednostek, ich życiowym doświadczeniem, dostępem do zasobów i refleksyjnością. Z analizy wylania się obraz degradacji zasobów i proletaryzacji robotników, ale także aktywnych strategii radzenia sobie i pokonywania barier przez pracę nad zasobami lub etosem. W jej toku autor polemizuje także z niektórymi tezami dotyczącymi historii robotników i ich reakcji na przemiany systemowe, wskazując między innymi na współwystępowanie postaw indywidualistycznych i wspólnotowych oraz ich złożone uwarunkowania tkwiące zarówno w socjalizmie, jak i kapitalizmie. Jednak omawiając wkład książki w dyskusję o robotnikach i transformacji, należy przede wszystkim docenić fakt, że dzięki niej robotnicy powracają do socjologii nie tylko jako przegrani, ale także walczący<sup>6</sup> czy odnalezieni. Jako aktorzy negocjujący swoją pozycję i niecałkowicie/nie zawsze pozbawieni wpływu na swój los.

Słowem podsumowania, jeśli ktoś oczekuje syntetycznej teorii transformacji, nie znajdzie jej w książce Mrozowickiego. Autor opracowuje za to teoretyczne podstawy, które służyć mają możliwości ujęcia i wyjaśniania

---

<sup>6</sup> Termin użyty w: Marody, Mirosława (red.). *Między rynkiem a etatem. Społeczne negocjowanie polskiej rzeczywistości*. Warszawa 2000, Scholar.

strategii działania robotników w zależności od posiadanych przez nich zasobów, przeszłych doświadczeń, kontekstu działania, szerszych warunków strukturalnych i kulturowych, jak również ich indywidualnej refleksyjności. Dla wielu (tak jak dla autorki recenzji) będzie to zaleta, ponieważ wprowadzony przez niego aparat analityczny oraz (może nieco zbyt liczne) typologie pozwalają na opisywanie dynamiki zjawisk. W każdym wymiarze Mrozowicki dystansuje się wobec prób zamrażania historii transformacji i upraszczającego szufladkowania robotniczych sposobów radzenia sobie z nią. Tym samym jego książka wykracza tematycznie poza czasowy zakres transformacji, będąc wezwaniem do systematyzacji (i demitologizacji) badań nad robotnikami nie tylko w Polsce, ale i w perspektywie ponadnarodowej czy porównawczej. Wykracza także poza swój właściwy przedmiot badania, włączając się w dyskusję na temat relacji między strukturą i kulturą a sprawczością i refleksyjnością aktorów społecznych (nigdy niefunkcjonujących w zupełnie stabilnym środowisku). Jednocześnie analiza sposobów radzenia sobie robotników ze zmianami systemowymi jest punktem wyjścia do poruszenia problematyki stosunków pracy, instytucjonalnego modelu państwa, działania sfery publicznej czy znaczenia historii i nowych trendów dla praktyk społecznych.

Jeśli chodzi o słabości książki, można autorowi zarzucić pewną swobodę w stosowaniu w części analitycznej tak obszernie wcześniej operacjonalizowanych pojęć, szczególnie w wypadku etosu. Autor wyróżnia dwa jego typy: „moralny etos kolektywny” i „rynkowy pragmatyzm”. Wydaje się, że pierwsza kategoria odsyła do wymiaru przekonań i wartości, druga zaś do wymiaru praktycznego działania. Samo nazewnictwo sugeruje także brak moralnego wymiaru drugiego „etosu”. Podobnie wartościujące wydaje się użycie tej, z założenia analitycznej, kategorii przy przeciwstawieniu pracy opartej na etosie pracy traktowanej jako konieczność.

W pewną dezorientację może czytelnika wprowadzić także sposób omówienia nurtu krytycznego realizmu w rozdziale teoretycznym. Zaczepnięta z niego kategoria refleksyjności wprowadza do opisu i modelu wyjaśniającego element niedeterministyczny. Jednak autor omawia krytyczny realizm w znacznie szerszym kontekście koncepcji działania i propozycji rozwiązania problemu równoważenia między strukturą a podmiotowością w teorii i badaniu socjologicznym. Tymczasem, ponieważ problematykę tę omawia także z perspektywy innych teorii (lub ich odczytań), znaczenie przypisane krytycznemu realizmowi staje się niejasne. Ponadto, o ile można bronić sposobu zastosowania pojęcia refleksyjności jako kategorii analitycznej, o tyle jej oryginalna definicja (oparta na pojęciu

wewnętrznej konwersacji) wydaje się momentami mglista, szczególnie ze względu na brak wyraźnej granicy między jej jednostkowym i unikalnym charakterem a społeczną naturą.

Z kolei część empiryczna pozostawia pewien niedosyt. Opisy typologii przeważają nad fragmentami wywiadów, przez co podstawa ich konstrukcji (nawet jeśli wydają się przekonujące) pozostaje nieco ukryta. Sądzę także, że dla wielu czytelników, szczególnie o antropologicznych i etnograficznych inklinacjach, niezadowolające mogą być proporcje między częściami poświęconymi teorii i typologizacjom a przedstawieniami tak ciekawego materiału empirycznego.

Oczywiście, można się także nie zgodzić z operacjonalizacją pytania badawczego, czy dyskutować z treścią poszczególnych typologii. Jednak żaden z przedstawionych ewentualnych zarzutów nie podważa faktu, że praca Mrozowickiego jest znakomitym przykładem analizy łączącej wymiar mikro- i makrospołeczny, dążącej do równowagi między perspektywą jednostkową i społeczną oraz obiektywną i subiektywną. Jest to także praca napisana w sposób rzetelny i nieulegający pokusom normatywnym czy ideologicznym. Na uwagi o naturze politycznej autor pozwala sobie dopiero w zakończeniu, wskazując na zasadniczy problem dyskursywnej i społecznej marginalizacji środowisk robotniczych, do której przyczynia się między innymi brak rzetelnego opisu robotniczego doświadczenia postsocjalistycznego kapitalizmu. Książka Adama Mrozowickiego, będąca rezultatem imponująco szerokiego przeglądu literatury teoretycznej i empirycznej oraz ambitnego przedsięwzięcia badawczego, wypełnia tę lukę, przez co jest lekturą obowiązkową.

#### Bibliografia:

/// Mrozowicki Adam. 2011. *Coping with Social Change. Life Strategies of Workers in Poland's New Capitalism*. Leuven: Leuven University Press.

# **ZDROWIE NARODÓW I PAMIĘĆ JAKO CHOROBA KAROLINA WIGURA, WINA NARODÓW. PRZEBACZENIE JAKO STRATEGIA PROWADZENIA POLITYKI**

Małgorzata Pakier

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej

Książka Karoliny Wigury *Wina narodów* eksploruje ważny obszar na styku badań pamięci, rozważań filozoficznych, moralno-etycznych i politologicznych. Opisuje zjawiska z zakresu międzynarodowej polityki pamięci – publiczne rytuały wyrażania skruchy i przebaczenia w ramach historycznie i zbiorowo konceptualizowanej winy i odpowiedzialności. Jest to tematyka od kilku lat silnie obecna w literaturze międzynarodowej (Barkan 2000, Torpey 2006, Olick 2007), za to w polskiej podjęta po raz pierwszy. Autorka identyfikuje procesy podobne do znanych już badaczom międzynarodowej polityki pamięci w ramach wschodnioeuropejskiej kultury pamiętania. Analizuje zatem orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku i jego recepcję w Niemczech, gest przyklęknięcia Willy’ego Brandta przed pomnikiem Bohaterów Getta w Warszawie, polsko-ukraińską uroczystość upamiętniającą w Pawłokomie z 13 maja 2006 roku, wreszcie wizytę i słowa wypowiedziane przez Benedykta XVI w Auschwitz. Każdy z tych rytuałów na inny sposób wpisuje się w politykę przeproszania, inne przynosząc rezultaty i w innego typu moralne implikacje i rozważania się wikłając. Autorka trafnie i z dużą wrażliwością identyfikuje istotne granice i nadużycia w tego rodzaju publicznych gestach.

Rezultat tej analizy jest niezmiernie ciekawy, gdyż patrzymy na zjawiska z naszego wschodnioeuropejskiego krajobrazu pamięci z punktu widzenia

procesów rozpoznanych już na zachodzie Europy. Książka dostarcza więc wartościowego materiału do porównań, a także pozwala spojrzeć na takie kraje, jak Polska czy Ukraina, z szerokiej europejskiej perspektywy. Warto by było wydać tę pozycję również w języku angielskim, by wypełnić wciąż istniejący w literaturze międzynarodowej brak perspektywy wschodniej w rozważaniach nad europejską pamięcią. W tym celu można by jednak szerzej rozwinąć w książce specyficznie polski czy wschodnioeuropejski kontekst historyczny.

Autorka rozpoczyna analizę problematyki skruchy i przebaczenia od omówienia przykładów publicznych rytuałów z kręgu polityki polsko-niemieckiej i polsko-ukraińskiej. Następnie przechodzi do filozoficznych rozważań nad przebaczeniem, sięgając po perspektywę świadków historii, głównie ocalałych z Zagłady („świadków moralnych”). Równie dobrze można by sobie jednak wyobrazić odwrotną konstrukcję, w której rozważania filozoficzne, rozłożenia stałyby się podstawą do analizy tego, co wydarzyło się w polityce. Czytając pierwszą część książki, czasem odczuwa się brak tej perspektywy. Głos ocalałych byłby z pewnością ważnym dodatkowym argumentem w krytycznej analizie politycznych rytuałów opisywanych w tej części. W tym sensie można zarzucić tej ciekawej pozycji brak spójności czy może niewykorzystania wszystkich dostępnych autorce środków do dokonania pełnej analizy i przełożenia wypracowanej przez nią matrycy pojęć filozoficznych na analizowane wcześniej zjawiska polityczne.

Książka jest niezwykle erudycyjna i inspirująca. Dlatego dalsze rozważania będą już raczej krytyczną dyskusją z perspektywą autorki niż jej pochwałą, jako że tego wymaga reakcja na rozważania o takim charakterze.

Tematem książki jest problem skruchy i przebaczenia. Te dwa zjawiska wymieniane są często obok siebie i omawiane wspólnie, jakby stanowiły jedno i to samo. Tymczasem skrucha jest żalem za przewinięcia wyrażonym przez tego, który je popełnił, zaś przebaczenie – decyzją o zrozumieniu, zapomnieniu, bądź pojednaniu podjętą przez tego, wobec którego skrucha została wyrażona. Mamy tu więc do czynienia z dwoma różnymi działaniami: krzywdzącego i pokrzywdzonego, sprawcy i ofiary. Perspektywy te są tak diametralnie różne, że mam wątpliwości, czy można je wymieniać jako jedno i analizować przy użyciu tych samych pojęć.

Perspektywa pokrzywdzonych, spojrzenie na przeszłość przez pryzmat ofiar, pozostaje w książce zdecydowanie na drugim planie. Ich głos jest obecny – zwłaszcza w części książki poświęconej rozważaniom filozoficznym – ale wprowadzony głównie w kontekście pytania o ich gotowość do udzielenia przebaczenia. W tym sensie można powiedzieć, że

książka nie tylko analizuje, ale poprzez wybór tematu również uczestniczy w dyskursie współczesnej pamięci, nazwanej przez niemieckich historyków, Volkharda Knigge i Norberta Freia (2002), „pamięcią negatywną” (*negative Erinnerung*). Termin ten został ukuty w odniesieniu do sposobu obchodzenia się z historią drugiej wojny światowej i Zagłady we współczesnej kulturze europejskiej. „Pamięć negatywna” wspiera się na samokrytycznych procesach rozliczeniowych z ciemnymi kartami w narodowej przeszłości, jakie od końca lat 60. XX wieku toczyły się w krajach najpierw Europy Zachodniej, a po upadku komunizmu również Europy Wschodniej. Wzorem dla tych procesów stały się rozliczenia z nazistowską przeszłością w Niemczech Zachodnich (proces zwany *Vergangenheitsbewältigung* – „przezwyciężaniem” przeszłości). W kolejnych krajach, we Francji, Austrii, Szwajcarii, Holandii, a potem w Polsce, Rumunii, na Słowacji, Węgrzech, Łotwie, przetoczyły się debaty na temat kolaboracji z Trzecią Rzeszą, cichego przyzwolenia dla deportacji, uczestnictwa w lokalnych pogromach, bądź innego typu udziału w realizacji nazistowskiego planu zagłady Żydów. O podobnym zjawisku kosmopolityzacji pamięci Zagłady, polegającym na procesie przemiany od tradycyjnego definiowania się przez społeczeństwa Europy w kategorii ofiar do obrania perspektywy odwrotnej, biernych świadków lub oprawców, pisała także Gesine Schwan (1997)<sup>1</sup>. „Negatywna pamięć” współczesnej Europy różni się od narodowych narracji o XX-wiecznej historii tym, że wywołuje z przeszłości epizody niechlubne i czyni je fundamentem zbiorowego pamiętania. Politolog i filozof Bernhard Giesen (2004) opisał podobny proces reinterpretacji drugiej wojny światowej jako przejście od „paradygmatu zwycięstwa” (*triumph paradigm*) – pamięci heroicznej – do pamięci traumy (*trauma paradigm*). W tym drugim wypadku przeszłość przestaje być przywoływana przez publicznych aktorów jako źródło natchnienia dla przyszłych pokoleń. Historia zaczyna być pojmowana w charakterze przestrogi, a jej przypominanie ma służyć głównie temu, by się już więcej nie powtórzyła.

Tony Judt (2008) w ostatnim rozdziale „Powojnia” opisuje nagły wybuch pamięci w Europie, z którym mamy do czynienia w ostatnich dekadach, jako moment wieńczący odzyskiwanie normalności po szoku wywołanym przez drugą wojnę światową. Zwraca jednak uwagę, że początkowe milczenie charakteryzujące dekady powojenne zostało współcześnie zastąpione zjawiskiem kompensacyjnego „nadmiaru” pamięci. Licznie powstające muzea, pomniki i tablice pamiątkowe, ceremonie upamiętniające

---

<sup>1</sup> Zob. też: „Czy Europa istnieje?”, Gesine Schwan, Pierre Nora i Robert Traba, „Gazeta Wyborcza” nr 187 11.08.2007, s. 21–22.



z udziałem polityków odsłaniać też mogą negatywne oblicze tak postępujących procesów pamiętania. O tym, że polityczne deklaracje skruchy i nawoływanie do pamięci to również inscenizacje obliczone na polityczny zysk, ciekawie pisze autorka *Winy narodów*, wprowadzając do analizy ważne pojęcie „kiczu pojednania”.

Jednak w przeważającej mierze publikacja ta kontynuuje perspektywę „negatywnej pamięci”. Pamięć historyczna w swoim moralnym i politycznym wymiarze zorganizowana jest tu wokół tematyki skruchy i przebaczenia, a aktorami tak konstruowanej narracji o przeszłości są przede wszystkim dawni oprawcy, a nie ofiary.

W niedawnej książce *We Remember with Reverence and Love*, amerykańska badaczka Hasia Diner (2010) opisuje zupełnie inną kulturę pamięci w odniesieniu do Zagłady. Jej aktorami są przedstawiciele społeczności amerykańskich Żydów. Okres historyczny, który interesuje Diner, to wczesne lata powojenne. Pozycja ta podważa dotychczas obowiązujące interpretacje, według których Amerykańscy krewni nie chcieli przyznawać się do przybywających z Europy ocalałych z nazistowskich obozów koncentracyjnych, a okres powojenny to okres milczenia na temat Zagłady, tak jak opisywał to Peter Novick (1999). Ale jest to też książka ciekawa z europejskiej perspektywy, gdyż pokazuje świat pamięci zupełnie różny od naszego. Tu aktorami pamięci są Żydzi, krewni i przyjaciele ofiar, ci, którzy zdołali wyemigrować z Europy, zanim naziści doszli do władzy. Przebaczenie bądź skrucha są problemem drugorzędny. Na pierwszym planie aktorzy pamięci słuchają opowieści ocalałych, organizują nabożeństwa i ceremonie upamiętniające ofiary, okazują współczucie ocalałym i prowadzą dla nich zbiórki pieniędzy. Niezależnie od rzeczywistej skali tego zjawiska i słuszności też Diner warto wspomnieć tę pozycję po to tylko, by wyobrazić sobie zupełnie inny paradygmat pamięci – taki, który koncentruje się na perspektywie ofiar i wypływa z ich doświadczenia krzywdy oraz dążenia do przywrócenia ich do normalnego życia.

Nie chodzi tu o wartościowanie, która kultura pamięci jest lepsza, a która gorsza – ta skoncentrowana na winie, czy ta skoncentrowana na krzywdzie – ale o uświadomienie sobie moralnego drugiego dna, kryjącego się w kulturze pamięci zorganizowanej wokół przebaczenia, i to niezależnie od tego, czy pozostajemy na poziomie indywidualnym, czy publicznym. Jest to problem zbędności ofiar, odebrania im w pewnym stopniu podmiotowości, ale też narcyzmu kultury pamięci opartej na rytuałach przepraszania. Wyznający winy realizuje się w samym akcie ich wyznania. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Franka Ankersmita

o niemożliwości zamknięcia przeszłości oraz potrzebie utrzymywania pamięci neurotycznej w świecie po Auschwitz: „Paradoksalnie, są rzeczy w naszej wspólnej przeszłości, których *nigdy* nie przyswoimy, które powinny powodować *powracające* i przewlekle choroby, i nerwice. (...) Są bowiem rany, które stale powinny boleć, a w życiu cywilizacji choroba jest czasami lepsza niż zdrowie” (Ankersmit 2004: 422).

W książce brakuje perspektywy empatii wobec ofiar. Owszem, mówią moralni świadkowie, ale wysłuchujemy jedynie głosu, który został świadomie sformułowany. W nim mieści się nawet pojęcie „wstydu” i „resentymentu” (Primo Levi i Jean Améry), ale tak zwany syndrom K, czy zaczerpnięte z psychoanalizy pojęcie traumy pozostają jedynie w tle rozważań koncentrujących się przede wszystkim na umiejętności zdobycia się przez ofiary na przebaczenie. W rezultacie możliwa jest niezmiernie problematyczna konkluzja, do jakiej na ostatniej stronie dochodzi autorka, posiłkując się przypowieścią o żonie Lota. Mianowicie, że nadmierne wspomnianie przeszłości to świadoma rezygnacja z życia czy budowania nowej wspólnoty: „To samo, co z żoną Lotą, dzieje się ze skrzywdzonym człowiekiem, któremu nie udaje się zaprzestać rozpamiętywania przeszłości; który nie potrafi wybrać jednej z dwu dróg – przebaczenia lub pojednania. Ponieważ przebaczenie i pojednanie to życie. A odmowa im – to śmierć” (s. 225). W niepokojący sposób przekraczamy tu delikatną granicę, gdzie ofiara zostaje obarczona odpowiedzialnością za niepodjęcie dialogu, odmawiając pojednania. Z perspektywy psychoanalitycznej sam „wybór” drogi pojednania bądź przebaczenia pozostaje niemożliwy, gdyż tym właśnie charakteryzuje się pamięć traumatyczna, że to ona sprawuje nad pamiętającym kontrolę, a nie na odwrót.

W centrum rozważań autorki książki jest zagadnienie odbudowywania moralnej wspólnoty po doświadczeniu masowej zbrodni. Przebaczenie odgrywa tu kluczową rolę. To właśnie umiejętność dokonania tego niezmiernie trudnego aktu transgresji ze strony ofiary jest początkiem społecznego działania i możliwości odbudowy społeczeństw. Przebaczenie ustosunkowuje się zatem do historii podobnie jak rewolucje (s. 181). Polityczne rytuały przebaczenia, jak te omawiane w pierwszej części książki, należy rozumieć jako próby nadania przeszłości innego biegu przez nakierowanie ich na inną przyszłość. By przywołać jeden z wielu możliwych w tym miejscu cytatów: „Skoro działanie jest aktywnością polityczną *par excellence*, to właśnie przychodzenie na świat, a nie śmiertelność może być centralną kategorią myśli politycznej, skoro przebaczenie jest rodzajem ponownych narodzin – komentuje autorka słowa Hannah Arendt – to

również ono powinno stać w samym centrum tej refleksji. Przebaczenie jest zdolnością ludzi do czynienia rzeczy całkowicie niespodziewanych, lecz niejednokrotnie mających wielki wpływ polityczny. Jest niezbędnym uzupełnieniem polityki, a może nawet czyni ją możliwą” (s. 194).

Inaczej, niż sugeruje to książka, problematyka skruchy i przebaczenia nie wyczerpuje jednak moralnych aspektów mierzenia się z przeszłością. Procesy rozliczeniowe w ramach tak zwanej sprawiedliwości okresu transformacji – i można tu zaliczyć zarówno lata powojenne w Europie, jak i okres po 1989 roku – obejmują nie tylko problem wymierzenia sprawiedliwości oprawcom nawet poprzez decyzję o odpuszczeniu win. Zawierają też w sobie inny ważny składnik: zadośćuczynienie ofiarom poniesionych krzywd chociażby przez udzielenie im pełni głosu. Ten aspekt, spojrzenie na przeszłość oczami ofiar, nie jest tematem książki Karoliny Wigury. Jest również drugoplanowy w publicznych procesach obchodzenia się z przeszłością w Europie po drugiej wojnie światowej, jak też w polskim dyskursie o przeszłości po 1945 i 1989 roku.

Problem ofiar był przez lata symbolicznie eksploatowany na użytek heroicznych i martyrologicznych wizji historii, przedstawiających ofiary jako męczenników. We współczesnej kulturze pamięci ich miejsce stopniowo zaczyna być wypierane przez postaci oprawców. Wizerunek ofiary poddanej działaniu traumy, chorej na przeszłość, nie jest bowiem symbolem tak nośnym jak obraz oprawcy wyrażającego skruchę. Ten ostatni dostarcza lepszej pożywki dla zbiorowej wyobraźni i to na nim atrakcyjniejsze jest budowanie wspólnoty. Czytając książkę Karoliny Wigury, ma się wrażenie, że przebaczenie to jedyna możliwa droga powrotu do normalności i odbudowy cywilizacji. A przecież można wyobrazić sobie drogę alternatywną, abstrahującą od kwestii przebaczenia, a przede wszystkim przejmującą się cierpieniem ofiar i szukającą możliwości zadośćuczynienia. Taka wspólnota wspierałaby się na wartościach takich jak uznanie, że krzywdy muszą być naprawione, a tym samym na założeniu trwałości pewnych instytucji społecznych i praw (przebaczenie jako rewolucja). Na ostatnich stronach autorka podkreśla znaczenie przebaczenia jako realizacji wartości państwa liberalnego. Można się zastanawiać, czy moralne zasady wynikające z przebaczenia mają rzeczywiście dużo wspólnego z zasadami klasycznego liberalizmu. Stawiają one wszak społeczeństwo ponad jednostkę, a interes wspólnoty (przyszłość) ponad interesem ofiar (przeszłość) – które, jak autorka pokazuje na przykładzie Primo Leviego i Jeana Améry’ego, odmawiają uczestniczenia w tak budowanym świecie do tego stopnia, że wybierają samobójczą śmierć.

Przebaczenia i pojednania potrzebuje przede wszystkim oprawca. Dla ofiary może właśnie samo nazwanie win i wymierzenie kary, w której system prawny i społeczne poczucie sprawiedliwości solidaryzowałyby się z ofiarą, a nie z oprawcą, byłyby wystarczającym zabiegiem, by uwolnić się od przeszłości. Oczywiście kara może nie być najlepszym środkiem prowadzenia polityki w czasach pokoju i kształtowania stosunków między narodami – szczególnie jeśli się uwzględni nieskuteczność procesów denazyfikacji w powojennych Niemczech w wymiarze jednostkowej przemiany moralnej. Problem tkwi zatem jedynie w sposobie postawienia problemu przez autorkę: mowa tu bowiem raczej o pragmatyce niż o moralnym wymiarze przebaczenia. Autorka natomiast zdaje się sugerować wyższość przebaczenia nad odmową jego udzielenia właśnie w tym drugim wymiarze.

Przebaczenie można też rozumieć dużo szerzej, jako próbę zrozumienia czynów oprawców czy biernych świadków „odwracających wzrok”. Z tą próbą mamy do czynienia od kilku lat między innymi w niemieckiej literaturze poświęconej badaniom nazizmu, rozwijającej się pod nazwą „studiów nad sprawstwem” (*Täterforschung*). W ramach tych rozważań coraz częściej opisuje się sprawców już nie jako demony, ale jako tak zwanych „zwykłych ludzi”, wskazując na czynniki sytuacyjne, społeczne i psychologiczne, które sprawiały, że ludzie niewykazujący tendencji do stosowania przemocy w normalnym życiu w specyficznych warunkach zaczynają się nią posługiwać (Pohl 1997, Herbert 1998, Gerlach 1999). Studium Christophera Browninga „Zwykli ludzie” (2000), ale też „Sąsiedzi” Jana T. Grosa, to przykłady z obszaru pozaniemieckiego, studiujące szarą strefę między byciem biernym świadkiem a stawianiem się oprawcą. W refleksji tej nie da się oczywiście uciec od koncepcji Arendt o banalności zła. Współczesna koncepcja „zwykłych ludzi” jako aktorów sprawczych w historycznych procesach logicznie, choć paradoksalnie z niej wynika. Implikacje moralne są tu jednak zupełnie różne. Odkrycie banalności zła, którego ilustracją była postać Eichmanna, sprawiło, że dla Arendt myślenie o przebaczeniu w odniesieniu do takich osób i czynów traciło rację bytu. Skoro zło przestaje być głębokie (radykałne), a staje się śmieszno-nieludzkie, absurdem jest rozważać możliwość przebaczenia. Współczesne rozważania nad sprawstwem zdają się dochodzić do nieco innego wniosku: czy mamy moralne prawo sądzić innych, skoro nie wiemy, jak my sami postąpilibyśmy w podobnych okolicznościach? Relatywizm moralny wynikający z tak postawionego pytania, choć z pewnością nie można mu odmówić zasadności, jest prawdziwym wyzwaniem dla

wspólnoty moralnej w dzisiejszych czasach. Zło już dziś coraz mniej szokuje, a coraz bardziej staje się zrozumiałe. Może to właśnie tu odsłania się największa słabość przebaczenia – myślenia o przeszłości z perspektywy sprawców – jako strategii prowadzenia polityki.

#### Bibliografia:

/// Ankersmit, Frank. 2004. *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*. Przel. E. Domańska i in. Kraków: Universitas.

/// Barkan, Elazar. 2000. *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustices*. New York: Norton.

/// Browning, Christopher. 2000. *Zwykli ludzie: 101. Policyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*. Przel. P. Budkiewicz. Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona.

/// Diner, Hasia. 2010. *We Remember with Reverence and Love: American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust, 1945–1962*. New York: New York University Press.

/// Gerlach, Christian. 1999. *Kalkulierte Morde. Die deutsche wirtschafts- und Vernichtungspolitik in Weissrussland 1941 bis 1944*. Hamburg: Hamburger Edition.

/// Giesen, Bernhard. 2004. *Triumph and Trauma*, Boulder: Paradigm Publishers.

/// Herbert, Ulrich (red.). 1998. *Nationalsozialistische Vernichtungspolitik 1939–1945. Neue Forschungen und Kontroversen*, Frankfurt/M: Fischer.

/// Judt, Tony. 2008. *Po wojnie. Historia Europy od roku 1945*. Przel. R. Bartold. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

/// Knigge, Volkhard i Norbert Frei. 2002. „Einleitung“. W: V. Knigge i N. Frei (red.). *Verbrechen Erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*. München: Beck.

/// Novick, Peter. 1999. *The Holocaust in American Life*. Boston: Houghton Mifflin.

/// Olick, Jeffrey. 2007. *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*, New York: Routledge.

/// Pohl, Dieter. 1997. *Nationalsozialistische Judenverfolgung in Ostgalizien 1941–1944. Organisation und Durchführung eines staatlichen Massenverbrechens*, Munich: Oldenbourg.

/// Schwan, Gesine. 1997. *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

/// Schwan, Gesine; Pierre Nora i Robert Traba. 2007. „Czy Europa istnieje?”, „Gazeta Wyborcza” nr 187 11.08.2007: 2–22.

/// Torpey, John. 2006. *Making Whole What Has Been Smashed: On Reparations Politics*. Cambridge: Harvard University Press.

/// Wigura, Karolina. 2011. *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*, Gdańsk–Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

# DEMOKRATYCZNA FARSA

## GIORGIO AGAMBEN,

### CO DALEJ Z DEMOKRACJĄ?

Łukasz Pawłowski

Uniwersytet Warszawski

„Czasem, gdy patrzę na socjalistę – typ intelektualisty, autora traktatów, cytującego Marksa, przyodzianego w pulower, o kędzierzawej czuprynie – zastanawiam się, jakie, do diabła ciężkiego, są jego prawdziwe motywy? Często trudno uwierzyć, że w grę wchodzi umiłowanie kogokolwiek, a już zwłaszcza klasy robotniczej, od której to jego ze wszystkich ludzi dzieli największy dystans”.

George Orwell, *Droga na molo w Wigan* (2005: 215)

Liczba książek na temat kryzysu współczesnej demokracji pisanych i publikowanych każdego roku jest doprawdy przytłaczająca. Fakt, że niektóre z tych publikacji lepiej zostawić w spokoju na księgarskiej lub bibliotecznej półce, nie powinien zatem specjalnie zaskakiwać. A jednak, kiedy grupa wybitnych uczonych łączy intelektualne siły, by zająć się jednym z najważniejszych problemów teorii demokracji – czy szerzej nawet teorii politycznej – można w uzasadniony sposób oczekiwać ciekawych rezultatów. Niestety, raz po raz wyniki tego rodzaju przedsięwzięć dowodzą nam, że przepis na interesującą książkę nie jest tak prosty.

*Co dalej z demokracją?*, pod redakcją Giorgio Agambena, to zbiór ośmiu esejów w założeniu inspirowanych jednym pytaniem: w świecie, w którym demokracja jest niemal jednogłośnie uznawana za wartość pozytywną, „czy określenie się jako demokrat ma jakikolwiek sens? Jeśli nie – dlaczego? A jeśli tak – jak należy rozumieć to słowo?” (2012: 7). Z pewnością odpowiedź na tak szeroko zakreślony problem nie może być ani prosta,

ani jednoznaczna, dlatego wydawca książki już na wstępie uprzedza czytelnika, że opublikowane w zbiorze teksty „są bardzo różne i czasem nawet przeczą sobie nawzajem”. O czym już jednak nie informuje, to fakt, że niektóre z nich mają z zadaniem najwyższej luźny związek i bardziej służą wsparciu pewnych ideologicznych stanowisk niż włączeniu się do rzetelnej i uczciwej dyskusji.

Poniżej skoncentruję się wyłącznie na dwóch esejach, których intelektualna nieuczciwość i brak szacunku dla czytelnika kładą się cieniem na całej książce.

### **/// Alain Badiou i zaściankowa mitologia**

*Demokracja jako emblemat*, esej Alaina Badiou, otwierający książkę, rozpoczyna się od tyrady przeciwko przemocy symbolicznej, którą Zachód stosuje wobec reszty świata, oraz istotnej roli, jaką w tym procesie odgrywa pojęcie demokracji. Demokracja służy za dowód zaawansowania zachodniej cywilizacji, jej wyjątkowości i wyższości nad innymi. Czym jednak jest owa „demokracja”? Tego dokładnie nie wie nikt, i zdaniem Badiou, tak właśnie ma być. Wieloznaczność terminu pozwala bowiem na jego wybiórcze stosowanie, a także dostosowywanie znaczenia do bieżących potrzeb. To dzięki tej wieloznaczności każde państwo lub organizację wrogą Zachodowi – bez względu na różnice między nimi – można określić mianem niedemokratycznych, a zatem bezprawnych lub po prostu moralnie złych. Demokracja to pojęcie całkowicie wyprane z konkretnych treści, które jednak pozwala nam, ludziom Zachodu, pozytywnie wyróżniać się na tle innych. Pojęcie to stało się czystym symbolem, emblematem świata rzekomo cywilizowanego. To, kogo do tego świata włączymy, jest determinowane wyłącznie przez bieżące interesy ekonomiczne i polityczne.

Na tym wstępnym etapie rozważania Badiou na temat wykluczających praktyk dyskursywnych, w których pojęcie „demokracja” wykorzystuje się jako jedno z ważniejszych narzędzi, są do pewnego stopnia trafne, a w każdym razie interesujące. Zastosowana jednak dalej argumentacja oraz sposób prezentacji problemu zamiast wzmocnić tezę autora, najzwyczajniej ją ośmieszają.

Na kolejnych stronach eseju Badiou demokracja staje się główną przyczyną niemal wszystkiego, co w świecie najgorsze. W dosłownie kilku akapitach francuskiemu filozofowi udaje się obarczyć demokrację winą za kapitalistyczny wyzysk, problemy związane z polityką migracyjną, rasizm w Republice Południowej Afryki, ludobójstwo w Rwandzie, niepoohamowany konsumpcjonizm i kult młodości. Autor nie poprzestaje jednak na tym



i aby swym argumentom dodać jeszcze wyrazistości – bo o sile trudno w tym wypadku mówić – sięga po wsparcie do pism Platona. Fakt, że grecki filozof – choć niewątpliwie wobec demokracji bardzo krytyczny – pisał o jej starożytnej, a nie (post-)nowoczesnej odmianie, zdaje się nie mieć dla Badiou najmniejszego znaczenia.

Platon zostaje przez autora przedstawiony jako pierwszy poważny krytyk nowoczesnej demokracji, którego myśl łączy się bezpośrednio z kolejnymi odsłonami tej krytyki obecnymi w pismach choćby Hegla czy Lenina. Interpretując dzieła Platona, francuski filozof ignoruje jednak wszelkie standardy naukowego studiowania historii myśli politycznej, a w konsekwencji dochodzi do niedorzecznych wniosków. Kilka przykładów pozwoli lepiej dowieść powyższej tezy.

„Platon nazywa »demokracją« pewną organizację rządów, pewien typ konstytucji – pisze Badiou, a następnie dodaje: – Znacznie później Lenin powiedział to samo: demokracja jest tylko formą państwa. Ale jednemu i drugiemu chodziło nie o obiektywność tej formy, lecz o jej wymiar subiektywny” (s. 17). Takie twierdzenie może przekonać wyłącznie odbiorców mających nie tylko niewielką wiedzę na temat historii idei politycznych, ale i historii w ogóle. Światy zamieszkiwane przez Platona i Lenina cechowały całkiem odmienne warunki społeczne, polityczne i ekonomiczne. Każdy z autorów pisząc o demokracji, nadawał temu pojęciu całkowicie odmienne znaczenie. Fakt, że obaj posługiwali się tym samym terminem na oznaczenie przedmiotu swoich rozważań, nie oznacza, że sam przedmiot był ten sam. Pojęcia wraz z upływem czasu zmieniają swój sens i demokracja nie jest pod tym względem żadnym wyjątkiem. Tymczasem w swojej interpretacji Badiou przykłada do tekstów Platona kategorie i idee, których ten najzwyczajniej nie mógł znać, ponieważ pojawiły się dopiero wiele wieków później. Popelnia tym samym jeden z podstawowych błędów, jakie historyk myśli politycznej może popełnić, odczytując tekst historyczny, mianowicie analizuje go w kategoriach współczesnych, a tym samym nadaje mu sens, jakiego pierwotnie nie mógł mieć. Angielski filozof polityki Quentin Skinner nazwał kiedyś taki błąd „zaściankową mitologią” (*mythology of parochialism*) i określił jako „objawiającą się podczas analizy nieznanych dotąd argumentów skłonność do dostrzegania w nich elementów – pozornie raczej niż w rzeczywistości – dobrze nam skądinąd znanych”. Rezultatem owej tendencji może być niepoprawny i złudnie bliski naszemu doświadczeniu opis danego problemu (Skinner 1969: 24–25).

Już ten błąd wystarczyłby do podważenia wiarygodności wywodów Badiou, ale sam autor hojnie dostarcza nam ich o wiele więcej. W jednym

z najbardziej „smakowitych” fragmentów czyni Platona jednym z głównych krytyków demokracji przedstawicielskiej! W *Państwie* Platon pisze o demokracji, że jest to ustrój „przyjemny i nierządny i różnobarwny i taki, co to pewną równość rozda je i przydziela zarówno równym, jak i nierównym” (Platon 2009: ks. VIII, 557 E), a następnie krytykuje człowieka demokracji za niestałość zainteresowań, za to, że co dzień chce zajmować się czymś innym, w niczym nie osiągając doskonałości. Rezultatem tej nieustannej gonitwy jest postępująca anarchia, która ostatecznie kończy się wyłonieniem z masy ludowej bezwzględniego przywódcy i nastaniem despotyzmu. Badiou interpretuje jednak wywody Platona nieco inaczej. Jego zdaniem „teza Platona jest taka, że któregoś dnia ten sposób istnienia (którego istotą jest brak podporządkowania się dyscyplinie czasu) oraz właściwa dla niego forma państwowości (czyli demokracja przedstawicielska) – ujawnia swoją despotyczną istotę (...) a mianowicie despotyzm popędu śmierci” (s. 24). Tak jak poprzednio, tak i tym razem jego opis razi ahistorycznością. Idea demokracji przedstawicielskiej, na którą Platon miał rzekomo tak jasno sprecyzowaną opinię, pojawiła się blisko dwa tysiące lat później, zaś „popęd śmierci” to pojęcie jeszcze nowsze. Choć grecki filozof był wielce przenikliwym obserwatorem życia społeczno-politycznego, nawet on nie mógł wyrobić sobie poglądu na koncepcję, która w jego czasach nie istniała. A zatem utrzymywanie, że Platon był krytykiem demokracji przedstawicielskiej, w której dostrzegał „despotyzm popędu śmierci”, jest równie sensowne jak doszukiwanie się w jego tekstach poglądów na globalne ocieplenie, broń masowego rażenia, zanieczyszczenie powietrza czy kondycję współczesnego greckiego kina. Mimo swojego geniuszu Platon nie przewidział kolei rozwoju teorii demokratycznej na dwa tysiące lat wprzód. Badiou zdaje się ignorować ten fakt.

Jeszcze gorzej jednak francuski filozof obchodzi się z Platońską teorią państwa. W tym miejscu Badiou prezentuje własny pomysł na rozwiązanie problemów współczesnej demokracji, całkowicie zniekształcając przy tym myśl Platona i przywdziewając starożytnego Greka w szaty pierwszego bohatera komunizmu! Nawiązując do słynnego podziału społeczeństwa idealnego Platona na trzy warstwy, autor stwierdza: „Strażnicy nic nie posiadają, panuje wśród nich »wspólnota« i zasada podziału, a ich władza jest władzą Idei, gdyż w państwie nie ma praw. Rozszerzmy więc na egzystencję każdej ludzkiej istoty to, co Platon zarezerwował dla swego arystokratycznego mędrca. Albo też, za Antoinem Vitezem, według którego teatr i sztuka są powołane do tego, by być »elitarne dla wszystkich«, mówmy o »arystokracji dla wszystkich«. Arystokracja dla wszystkich

to najmocniejsza definicja komunizmu. Wiadomo, że dla robotniczych rewolucjonistów z XIX wieku Platon był przede wszystkim pierwszą filozoficzną figurą (*sic!*) komunizmu” (s. 25–26).

Choć takie odczytanie Platona może wydawać się atrakcyjne, nie ma żadnego oparcia w oryginalnym tekście. Propozycja Badiou narusza absolutnie podstawową dla Platona ideę sprawiedliwości, która jak mówi Sokrates w słynnej IV księdze *Państwa*, polega na tym, by każdy obywatel zajmował się „czymś jednym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone. [...] Robić swoje, a nie bawić się i tym, i owym to jest sprawiedliwość” (Platon 2009: ks. IV 433 B). Podział mieszkańców państwa idealnego na trzy kategorie filozofów, żołnierzy i robotników odzwierciedla to pojęcie sprawiedliwości, albowiem dokonuje się wyłącznie na podstawie zdolności jednostki. A zatem Badiou, twierdząc, że każdy obywatel jest predystynowany do bycia „arystokratą” w platońskim sensie, zadaje gwałt jego koncepcji sprawiedliwości i wywraca strukturę państwa idealnego do góry nogami.

Efekty wszystkich tych zabaw z myślą Platona są niedorzeczne i niemożliwe do zaakceptowania. Na początku tekstu Badiou apeluje do czytelników, aby uwolnili swoje myślenie, najpierw dostrzegając wpływ, jaki słowo „demokracja” na nich wywiera, a następnie rzucając wyzwanie jego „emblematicznej” władzy. Ostatecznie to jednak sam Badiou okazuje się niezdolny do wyzwolenia własnego umysłu, czego dowodzi, odczytując pisma Platona wyłącznie za pomocą współczesnych pojęć i kategorii. Badiou stara się uczynić z Platona kawiarnianego filozofa, który ubrany w sztruksowe spodnie, bawełniany golf i lnianą marynarkę z latkami na lokciach między jednym espresso a drugim papierosem wygłasza jednoznaczne opinie na temat stanu współczesnej demokracji zachodniej i kondycji człowieka ponowoczesnego. Już na pierwszy rzut oka widać, jak niekomfortowo czuje się sam Platon w tym stroju. Grecki filozof to nie Hamlet, którego można przenosić w dowolne miejsca i epoki w zależności od fantazji interpretującego go reżysera. Jestem przekonany, że Badiou jest tego świadom, ale mimo to posługuje się nieuprawnionymi konstrukcjami myślowymi, by przekonać czytelnika do swoich racji. Taka praktyka bardziej przystoi demagogom niż teoretykom myśli politycznej.

### /// Wycinanka Žižka

Slavoj Žižek zdążył już przyzwyczaić publiczność do tego, że czytając jego teksty, trudno niekiedy odnaleźć w nich spójną logikę wywodu. Główna teza w decydującym momencie często gdzieś umyka, a sam autor popada

w dygresje oraz dygresje o dygresjach, pewne napoczęte myśli niekiedy porzuca, by następnie wrócić do nich w niespodziewanym momencie. Wiele osób podziwia jego styl pisania, inni odnoszą się doń pogardliwie; niektórzy wytrwale doszukują się w pracy Žižka spójnej teorii, inni uważają go za intelektualnego szarlatana wygrywającego tanie sztuczki przed zauroczoną publicznością. *Między demokracją a boską przemocą* – wkład słoweńskiego filozofa do omawianej książki – potwierdza tę drugą grupę opinii.

Na pierwszy rzut oka esej zdaje się zbiorem przypadkowych myśli niespecjalnie ze sobą związanych. Wrażenie to utrzymuje się również po drugiej lekturze, a jeśli tylko wczytamy się w tekst jeszcze bardziej wnikliwie... okaże się prawdą. W wydaniu angielskim<sup>1</sup> pierwszej wskazówki, że rozdział napisany przez Žižka to zwyczajna kompilacja innych tekstów, dostarcza zdanie, w którym autor pisze o radosnych dniach roku 1989, kiedy obywatele państw postkomunistycznych utożsamiali demokrację z dostatkiem, by zaraz potem dodać, że obecnie, czyli *dziesięć lat później*, bogactw nadal nie widać (Agamben 2011: 105). Samo w sobie nie jest to ogromnym błędem i może świadczyć o tym, że autor oddał do druku stary, niepublikowany tekst, nie zadając sobie przy tym trudu zaktualizowania dat. W polskim wydaniu tłumacz łaskawie zrobił to zresztą za niego, zmieniając „dziesięć” na „dwadzieścia”. Innych śladów szwów na tym zlepku tekstów usunąć już jednak nie mógł.

I tak kilka akapitów po wspomnianym lapsusie z datami, sugerującym, że tekst powstał pod koniec lat 90., Žižek przechodzi do omówienia książki Petera Howarda *Damning the Flood* opublikowanej w 2008 roku! Niektórym czytelnikom jego wywody w tym miejscu mogą wydać się znajome. Wrażenie to jest jak najbardziej zasadne, ponieważ są one dokładną kopią recenzji książki Howarda pt. *Democracy versus the People* opublikowanej przez Žižka w tygodniku „New Statesman” (tekst dostępny jest na stronie internetowej gazety). Około dwóch trzecich pierwotnej recenzji zostało skopiuowane i wklejone – w różnych miejscach! – do rozdziału książkowego bez żadnego odniesienia do oryginalnego źródła.

Oczywiście każdy autor ma pełne prawo powracać do własnych pomysłów, zwłaszcza że ich liczba jest zwykle ograniczona, niemniej jednak zachodzi istotna różnica między *powracaniem* a *kopiuowaniem*. Trudno zrozumieć, jak podobne praktyki godzą się z intelektualną uczciwością i zwykłym szacunkiem tak dla wydawcy, jak i czytelnika. W „obronie” Žižka można jedynie powiedzieć, że nie ograniczył się do kopiowania wyłącznie jednego

---

<sup>1</sup> Tekst Žižka został pierwotnie napisany po angielsku, a więc to wydanie angielskie, nie francuskie jest w tym wypadku oryginałem.

źródła. Recenzja z „New Statesman” przeplata się z licznymi fragmentami z wprowadzenia do jego książki *First as Tragedy, then as Farce*, a następnie z tekstu głównego tej samej publikacji.

Po takim odkryciu z pewnym rozbawieniem czyta się recenzje *Co dalej z demokracją?*, z których dowiadujemy się, iż ilustruje ona „bogactwo radykalnych form współczesnego myślenia o demokracji”<sup>2</sup>. Trzeba powiedzieć, że bogactwo to musi mieć formę wyjątkowo „skondensowaną”, skoro w książce liczącej zaledwie 160 niewielkich stron jeden z autorów nie zadal sobie trudu, by zaprezentować jakąś nową myśl, lecz zamiast tego przedstawił czytelnikowi polatane strzępy poprzednich artykułów.

Równie zabawne są próby udowodnienia, że artykuły zebrane w książce Agambena mogą dostarczyć praktycznych wskazówek dla reformowania współczesnej demokracji. W przywołanej wyżej recenzji czytamy, że „dla filozofów społecznych i politycznych pragnących wykorzystać swe zdolności i pracę w służbie demokratycznych przemian wybór ten stanowi wysmienitą i niezbędną lekturę. W sposób klarowny dowodzi, że droga do odkrycia emancypacyjnego potencjału demokracji nie wiedzie przez opracowywanie coraz wymyślniejszych teorii tego, jaka demokracja jest i jaka powinna być”<sup>3</sup>. Najlepszą odpowiedzią na tę tezę będzie, jak sądzę, kolejny cytat z Žižka. W wywiadzie udzielonym jednej z polskich gazet w 2009 roku słoweński filozof powiedział: „Jak mnie pytają, w jakim sensie uważam się za marksistę, odpowiadam. W takim, że jestem za jedenastą tezą o Feuerbachu, ale odwróconą. Może w XX wieku staraliśmy się za bardzo zmienić ten świat? Może lepiej go teraz znowu trochę poobjaśnić”<sup>4</sup>. Nie będzie nadużyciem, jeśli powiemy, że zamiar ten przyświecał pracy większości autorów tekstów zawartych w omawianym zbiorze.

### /// Po co?

*Co dalej z demokracją?* to książka, najogólniej mówiąc, niefortunna, która nigdy nie powinna zostać opublikowana w takiej formie. Logika wywodu większości tekstów, a także ich styl pozostawiają wiele do życzenia. Nawet czytelnik nieobeznany dobrze z teorią polityczną będzie w stanie powiedzieć, które z nich zostały napisane w pośpiechu, niedbale, bez szacunku dla odbiorcy. Celem tak zwanej radykalnej *teorii* demokracji jest

---

<sup>2</sup> Ayelet Banai, Notre Dame Philosophical Reviews, <http://ndpr.nd.edu/news/24743-democracy-in-what-state/>

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> *Mam słabość do Robespierre’a*, ze Slavojem Žižkiem rozmawia Maciej Stasiński, „Gazeta Wyborcza”, 03.09.2009, [http://wyborcza.pl/1,97738,6998943,Mam\\_slabosc\\_do\\_Robespierre\\_a.html](http://wyborcza.pl/1,97738,6998943,Mam_slabosc_do_Robespierre_a.html)

przybliżenie ludziom demokratycznej *praktyki*. Tej książce z pewnością się to nie udaje, a po zamknięciu ostatniej strony pozostajemy z pytaniem, które przywołany na początku George Orwell zadawał sam sobie, analizując postawę szczególnego typu socjalisty – „jakie, do diabła ciężkiego, są jego prawdziwe motywy?”.

Można powiedzieć, że ocena całego zbioru na podstawie jedynie dwóch esejów jest niesprawiedliwa i niesłuszna. Nie zgadzam się z takim postawieniem sprawy co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, książka została pomyślana jako wspólny wkład wielu autorów do ważnej debaty intelektualnej, a więc powinna być oceniana jako całość. Nie mielibyśmy żadnych oporów przed skrytykowaniem powieści, nawet jeśli tylko niektóre jej rozdziały byłyby bardzo złe. Takie same normy obowiązują także w tym wypadku, a obowiązkiem Giorgio Agambena jako redaktora zbioru było zadbanie o jakość wszystkich nadesłanych esejów. Po drugie, ponieważ autorami zamieszczonych w zbiorze artykułów są światowej sławy uczeni, a całość wydają lub polecają uznane wydawnictwa, czytelnik ma pełne prawo oczekiwać treści na wysokim poziomie. Wreszcie, po trzecie, nie twierdzę, że wszystkie rozdziały tej niefortunnej publikacji należy ocenić jako bezwartościowe. Eseje Daniela Bensaida – który przedstawia krytyczną ocenę koncepcji wybranych teoretyków demokracji – lub Wendy Brown – która w przejrzysty sposób prezentuje najważniejsze wyzwania stojące przed współczesną teorią demokracji – są jak najbardziej warte lektury. Lepiej jednak przeczytać je osobno.

Bibliografia:

/// Agamben, Giorgio (red.). 2011. *Democracy in What State?*. Columbia University Press.

/// Agamben, Giorgio (red.). 2012. *Co dalej z demokracją?* Przeł. M. Kowalska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Ayelet Banai, *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.nd.edu/news/24743-democracy-in-what-state/>

/// *Mam słabość do Robespierre'a*, ze Slavojem Žižkiem rozmawia Maciej Stasiński, „Gazeta Wyborcza”, 03.09.2009, [http://wyborcza.pl/1,97738,6998943,Mam\\_slabosc\\_do\\_Robespierre\\_a.html](http://wyborcza.pl/1,97738,6998943,Mam_slabosc_do_Robespierre_a.html)

/// Orwell, George. 2005. *Droga na molo w Wigan*. Przeł. B. Zborski. Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona.

/// Platon, *Państwo*. Przeł. W. Wytwicki. 2009. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.

/// Skinner, Quentin. 1969. *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. “History and Theory” Vol. 8, No. 1: s. 24–25.

## **BIOGRAMY**



/// **Paweł Armada**, politolog, adiunkt w Katedrze Chrześcijańskiej Myśli Politycznej w Instytucie Politologii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Przez wiele lat zajmował się opracowaniem i osądem spuścizny intelektualnej Leo Straussa. Obecnie skupia się na zagadnieniach teologii politycznej i „nowego humanizmu”. Autor licznych artykułów naukowych, współautor m.in. *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss* (Kraków–South Bend, Indiana 2010), tłumacz. Zastępca redaktora naczelnego pisma „Horyzonty Polityki”.

E-mail: pawel.armada@gmail.com

/// **Helena Chmielewska-Szlajfer**, socjolog, doktorantka w New School for Social Research w Nowym Jorku i w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Zajmuje się wpływem przemian po 1989 roku w Polsce w kulturze codziennej, w tym w podejściu do społeczeństwa obywatelskiego oraz rolą globalnych mediów i nowych technologii. Wybrane artykuły: *The Sanctuary in Licheń: Redefining Religiosity and Entertainment*, „Euroacademia” (w druku), *The Plastic Palm and Memories in the Making. Conceptual Art Work on Warsaw’s Jerusalem Avenue*, International Journal of Politics, „Culture and Society” 23/2010, *The ‘Other-Others’. Analysis of Press Coverage of Nonvoters and Undecided Voters during the 2008 US Presidential Campaign*, „Studia Polityczne” 23/2009. Stypendystka The New School oraz Fundacji Kościuszkowskiej.

E-mail: chmielewska.szlajfer@gmail.com

/// **Mateusz Fałkowski**, uniwersytet w Erfurcie. Interesuje się socjologią historyczną, socjologią gospodarki i teoriami ruchów społecznych. W Collegium Civitas w Warszawie współprowadzi grupę badawczą nt. „Solidarności” (<http://solidarnosc.collegium.edu.pl/>). Ostatnio opublikował monografię *Biznes patriotyczny. Historia nydannictwa CDN*, Gdańsk 2011.

E-mail: mateusz.falkowski@gmail.com

/// **Łukasz Jasina**, Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych i Komunikacji Społecznej w Chełmie. Absolwent prawa i historii KUL. Zajmuje się: historią filmu polskiego, brytyjskiego i radzieckiego oraz historią Europy Środkowo-Wschodniej. Redaktor „Kultury Liberalnej” i członek zespołu „Res Publici Nowej”. Autor m.in.: *Polacy i Żydzi w czasie II wojny światowej* w „Polin. Studies in Polish Jewry”, Lublin 2006; „Wyzwolenie” (1968–1975) *Jurija Ozierowa jako prezentacja oficjalnej wersji historii II wojny światowej*

w kinematografii radzieckiej, Lublin 2007; *Emigracja z ZSRR i krajów post-radzieckich do Izraela w latach 1989–2008. Zakres i oddziaływanie*, Lublin 2008. Stypendysta: Fundacji z Brzezia Lanckorońskich (2008), Fundacji Kościuszkowskiej (2009) i Harvard Ukrainian Research Institute (2009).  
E-mail: luccasj@gmail.com

/// **Helena Anna Jędrzejczak**, historyk idei, socjolog, doktorantka w Katedrze Historii Idei i Antropologii Kulturowej Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych UW. Zajmuje się historią idei i filozofią polityki. Przygotowuje pracę doktorską na temat teologii politycznej Dietricha Bonhoeffera. Obecnie przebywa na stypendium im. ks. Józefa Tischnera w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu. Współpracuje i pisuje dla tygodnika internetowego „Kultura Liberalna”, publikowała m.in. w „Res Publice Nowej”, „Kwartalniku Literackim WYSPA”, serwisie „Teologii politycznej” i „Studiach nad Wiedzą”.  
E-mail: helena.jedrzejczak@gmail.com

/// **Michał Roch Kaczmarczyk**, jest adiunktem w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się przede wszystkim socjologią prawa oraz teorią socjologiczną. Opublikował m.in. *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Warszawa 2010; *Wstęp do socjologicznej teorii własności*, Warszawa 2006. Za tę ostatnią książkę otrzymał w roku 2007 Nagrodę PAN im. Ludwika Krzywickiego. Jest także autorem licznych artykułów naukowych oraz tłumaczeń na język polski prac Niklasa Luhmanna oraz Talcotta Parsonsa. W latach 2010–2012 był stypendystą Fundacji Kościuszkowskiej na State University of New York.  
E-mail: socjologia@me.com

/// **Przemysław Kordos**, adiunkt, Instytut Badań Interdyscyplinarnych Artes Liberales. Zainteresowania badawcze: tożsamość nowogrecka, folklor nowogrecki, współczesna literatura Grecji, współczesna kultura i historia Cypru. Ostatnie ważne publikacje: *Emmanouil Roidis' Stories about Animals* (w jęz. angielskim), w: K. Marciniak (red.), *Birthday Beasts' Book*, wyd. Wilczyska/IBIAL 2011; *Cypr w relacjach polskich podróżników od XVI do XX wieku* (w jęz. polskim i nowogreckim), w: Jorgos Jeorgis, Jorgos Kazamias (red.), *Polska – Cypr. Z kraju Szopena na wyspę Afrodyty. Relacje historyczne i kulturowe*, Εντύποις, Nikozja 2011; *Fermor's Helleno-Romaic Dilemma*, w: J. Sujecja (red.), *Colloquia Balcanica* (t. 2), DiG, Warszawa 2012.  
E-mail: pkordos@ibi.uw.edu.pl

/// **Lucyna Kostuch**, adiunkt w Instytucie Historii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, Zakład Historii Starożytnej, wicedyrektor Instytutu Historii UJK (od 2009 r.). Interesuje się wyobrażeniami religijnymi starożytnych Greków i Rzymian; greckimi i rzymskimi kultami wojennymi oraz symboliką i metaforyką militarną w literaturze i ikonografii antycznej. Wybrane publikacje: *Cleopatra's Snake or Octavian's? The Role of the Cobra in the Triumph Over the Egyptian Queen*, "Klio. Beiträge zur alten Geschichte", 2009, nr 1 (91), s. 11—124; *Memory, the Mother of the Muses* "Spirale der Zeit. Schriftenausdem Haus der Frauengeschichte", 2010, nr 7, s. 2—32; *Pantestheoi, Polemos and Ares on the Battlefield. The Greek Concept of the War Deity*, "Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae", 2011, nr 21 (1), s. 4—48.

E-mail: lucyna.kostuch@ujk.kielce.pl

/// **Aleksandra Leyk**, doktorantka profesor Mirosławy Marody w Instytucie Socjologii UW. Obecnie zajmuje się tematyką przemian rynku pracy w perspektywie socjologii ekonomicznej. Interesuje się także studiami postsocjalizmu oraz antropologią rozwoju. Współautorka artykułu *Prywatyzacja w perspektywie biograficznej. Człowiek zakorzeniony, człowiek plastyczny, człowiek słamszony* [w druku].

E-mail: aleksandraleyk@gmail.com

/// **Dominika Michalak**, doktorantka w Instytucie Socjologii UW. Interesuje się socjologią wiedzy i kultury. Pod kierunkiem dr hab. Małgorzaty Jacyno bada przemiany szkolnictwa wyższego. Ostatnio opublikowała *Trzy krytyki modnego rozumu*, w tomie *Mody w kulturze i literaturze popularnej* pod redakcją Sławomira Buryły, Lidii Gąsowskiej, Danuty Ossowskiej.

E-mail: dominika.michalak@wp.pl

/// **Maria Mycielska-Środoń**, adiunkt w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Zajmuje się zagadnieniami konstruowania tożsamości narodowej, a także problemami partycypacji obywatelskiej. Ostatnie publikacje: *Sympatie polityczne Greków urodzonych w Polsce a pamięć o PRL*, „Studia Humanistyczne AGH” 2011; *Niedostatki dialogu obywatelskiego a samoorganizacja polityczna społeczności lokalnej. Przypadek Starej Ochoty w Warszawie*. W: B. Lewenstein (red.). *Lokalny dialog obywatelski: refleksje i doświadczenia*. Warszawa 2011; *Konflikt wokół problemów zagospodarowania przestrzennego – rola Internetu jako narzędzia politycznej samoorganizacji społeczności lokalnej. Przypadek Starej*

*Ochoty w Warszawie*. W: B. Lewenstein (red.). *Partycypacja społeczna i aktywizacja w rozwiązywaniu problemów społeczności lokalnych*. Warszawa 2010.

E-mail: maria.srodon@szarages.pl

/// **Marcin Nowak**, doktorant w Instytucie Socjologii UW. Zainteresowania: socjologia religii, filozofia polityki. Ostatnio opublikował: *Sacrum na kliknięcie*(Znak); *Dobro dojrzeła w ciemności*„Kultura Liberalna”; *Złóż sobie Bobkowskiego*„Kultura Liberalna”. Pracuje w Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie.

E-mail: mnowak@centrumjp2.pl

/// **Ewa Nowicka**, socjolog, profesor w Instytucie Socjologii UW. Zainteresowania badawcze: etniczność, migracje powrotne, Romowie, rdzenne narody Syberii. Ostatnio opublikowała: *The Politics of Culture. Perspective of stateless nationalities/ethnic groups. (redakcja)*, Warszawa 2012; *Nasz Język Rozumieją Aniołowie. Arumuni we współczesnym świecie*, Kraków 2011; *Hermes Odyseusz i greckie powroty do ojczyzny*, Kraków 2008, *Homecoming. An Anthropology of Return Migrations* (współredakcja), Kraków 2008 (współredaktor: Homa Firouzbakch). Nagrody: Subsydium Profesorskie Fundacji Nauki Polskiej (1999), Nagroda Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za wybitne osiągnięcia naukowe, nagroda indywidualna II stopnia (2011).

E-mail: ewanowicka@go2.pl

/// **Małgorzata Pakier**, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej. Zainteresowania badawcze: pamięć społeczna i kulturowa, historia, pamięć i kulturowe reprezentacje Zagłady, film, muzealnictwo. Ostatnio publikowała w piśmie „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” (2011) oraz w tomach zbiorowych *Peryferie i pogranicza* (2011) i *Der Holocaust in der polnischen Erinnerungskultur* (2012). Redaktor (wraz z Bo Stråth) tomu *A European Memory? Contested Histories and Politics of Remembrance*, Oxford–New York 2010. Stypendystka Charles H. Revson Foundation w Center for Advanced Holocaust Studies, US Holocaust Memorial Museum (Waszyngton, 2010). Od 2011 roku kieruje projektem *Narracja Muzealna w Muzeum Historii Żydów Polskich*, oraz koordynuje wraz z Joanną Wawrzyniak projekt *Genealogie Pamięci w Europie Środkowej i Wschodniej*.

E-mail: malgorzata.pakier@swps.edu.pl

/// **Łukasz Pawłowski**, z wykształcenia psycholog i socjolog, doktorant w Zakładzie Historii Myśli Społecznej Instytutu Socjologii UW. Członek redakcji społeczno-kulturowego tygodnika internetowego „Kultura Liberalna” ([www.kulturaliberalna.pl](http://www.kulturaliberalna.pl)). Interesuje się historią idei politycznych, teorią demokracji oraz społecznymi i politycznymi dziejami Wielkiej Brytanii. Laureat stypendium dla młodszych pracowników naukowych na Uniwersytecie Indiana w Bloomington w semestrze zimowym roku akademickiego 2011–2012. Od października do grudnia 2012 *visiting scholar* na Wydziale Nauk Politycznych Oxford University. Pracuje nad rozprawą doktorską poświęconą współczesnym radykalnym teoriom demokracji rozpatrywanym z perspektywy tradycji brytyjskiej myśli pluralistycznej. Przygotowanie pracy współfinansuje Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach grantu na badania własne o nr. rej: N N116 036639  
E-mail: [pawlowskil@is.uw.edu.pl](mailto:pawlowskil@is.uw.edu.pl)

/// **Jan Sowa**, ur. 1976. Studiował filologię polską, filozofię i psychologię na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie oraz na Uniwersytecie Paris 8 w Saint-Denis. Doktor socjologii. Współtwórca Fundacji Korporacja Ha!art i redaktor serii „Linia Radykalna” w wydawnictwie o tej samej nazwie. Współzałożyciel Spółdzielni Goldex Poldex. Od roku 2009 aktywnie związany z Wolnym Uniwersytetem Warszawy. Wydał zbiór esejów *Sezon w teatrze lalek* (2003) i monografie *Ciesz się, późny wnuku! Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna* oraz *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą* (2011). Opublikował ok. 100 tekstów w kraju i za granicą. Pracownik naukowy Instytutu Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego.  
E-mail: [jan.sowa@uj.edu.pl](mailto:jan.sowa@uj.edu.pl)

/// **Monika Wasilewska**, socjolog, absolwentka Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych UW. Doradca w gabinecie ministra Kazimierza M. Ujazdowskiego (2005–2007). Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą organizacji państwa według Andrzeja Frycza Modrzewskiego.  
E-mail: [monikawasi@gmail.com](mailto:monikawasi@gmail.com)

/// **Tomasz Zarycki**, profesor UW, socjolog, Dyrektor Instytutu Studiów Społecznych im. Profesora Roberta B. Zajonca (ISS UW). Zainteresowania: socjologia krytyczna kultury i polityki, analiza dyskursu, geografia społeczna. Opublikował m.in.: *Peryferie. Nowe ujęcia symbolicznych zależności centroperyferyjnych*, Warszawa 2009; *Kapitał kulturony. Inteligencja w Polsce i Rosji*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2008; *Region jako kontekst zachowań politycznych*, Warszawa 2002. Stypendysta Fundacji Mellona, Fundacji Kościuszkowskiej, Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Fundacji Tygodnika Polityka i innych.

E-mail: [t.zarycki@uw.edu.pl](mailto:t.zarycki@uw.edu.pl)

**ZASADY PUBLIKACJI  
W „STANIE RZECZY”**

„Stan Rzeczy” publikuje wyłącznie artykuły, które nie były wcześniej ogłoszone drukiem (wymóg nie dotyczy tłumaczeń oraz materiałów wizualnych).

Teksty nadsyłane do redakcji oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

**Książka autorska:**

Batnitzky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, New York.

**Autor z redaktorem:**

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press, Chicago.

**Praca zbiorowa pod redakcją:**

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books, New York.

**Tłumaczenie polskie:**

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokracje i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”, Poznań.

**Artykuł (rozdział itp.) w książce:**

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Strausians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & LittleField Publishers, Inc., Lanham, s. 3–31.

**Artykuł w czasopiśmie:**

Dannhauser W.J. 2007. Na powrót stać się naiwnym, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 84, s. 138–143.

**Internet:**

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write: A Scholar First and Foremost*.

[http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript\\_Butterworth.pdf](http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf);  
dostęp: dd.mm.rrrr.



Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący: nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu. Na przykład:

Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

Do każdego tekstu powinien być dołączony abstrakt w formie bezosobowej w wersji polsko- i angielskiej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz lista maksymalnie pięciu słów kluczowych.

W NASTĘPNYCH NUMERACH:  
SOCJOLOGIA: STAN SZTUKI  
ARTYZM INŻYNIERII SPOŁECZNEJ  
NAUKI SPOŁECZNE O SZTUCE  
ARTYŚCI O SPOŁECZEŃSTWIE  
SOCJOLOGICZNY GLÓD AUTENTYCZNOŚCI

Wydawca

INSTYTUT SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO