

## PROPOZYCJA UŚCIŚLENIA HISTORII MENTALNOŚCI\*

ALAIN BOUREAU

---

Historia mentalności znalazła się obecnie w odwodzie nauk historycznych, po tym, jak oddała znaczące usługi i przyjęła hołdy ze wszystkich stron. W językach niemieckim i angielskim uczyniono jej wielki honor, stwarzając neologizm z kalki oryginalnego terminu francuskiego. W odwodzie jednak historia mentalności straciła swoją moc i jako pojęcie, i jako inspiracja. Niektórzy z jej gorliwszych obrońców zaczęli preferować określenie „antropologia historyczna”, które obecnie dominuje w programach konferencji i seminariów. Odwód nie jest miejscem na marginesie, ale też nie jest zaszczytną pozycją. Wzmianki o mentalnościach pojawiają się tu i ówdzie, niekiedy w tytułach albo podtytułach bądź też, mniej lub bardziej otwarcie, w przeglądach badań. Historia mentalności nie jest więc umieszczana wśród kierunków czy dyscyplin chylących się ku upadkowi, chociaż artykuły w syntezach historii historiografii (*Faire de l'histoire, La nouvelle histoire, Dictionnaire des sciences historiques*<sup>1</sup>) określają jej przyszłość jako niepewną lub mówią o niej w trybie warunkowym.

---

\* Pierwodruk: *Propositions pour une histoire restreinte des mentalités*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations”, 1989, R. 44, nr 4, s. 1491–1504. Pierwsza wersja tego tekstu została zaprezentowana w ramach „Noon Lecture” Wydziału Historycznego Uniwersytetu w Tel-Awiiwie w kwietniu 1989 r., kolejna na seminarium „Annales” w czerwcu 1989 r. Tekst został poprawiony dzięki uwagom krytycznym, które zgłosili: R. Chartier, C. Jouhaud, D. Milo, J. Revel oraz uczestnicy obu seminariów. Wszystkim serdecznie dziękuję.

<sup>1</sup> J. Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, [w:] *Faire de l'histoire*, wyd. J. Le Goff, P. Nora, t. 3, Paris 1974, s. 76–94; Ph. Ariès, *L'histoire des mentalités*, [w:] *La nouvelle histoire*, wyd. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, Paris 1978, s. 402–423 i J. Revel, *Mentalités*, [w:] *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris 1985, s. 449–456. *Vide* także: R. Chartier, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions*, „Revue de Synthèse”, 1983, t. 3, nr 111–112, s. 277–307.

Ogólnie można powiedzieć, że historia mentalności jest damą szacowną, ale lekko niemodną. Jednak taka trochę frywolna ocena jest niewystarczająca. Ważne, żeby oszacować znaczenie tej dyscypliny dziś. Jej niepewna sytuacja dobrze wpisuje się w niezdecydowanie prezentowane w szkicu historiograficznym umieszczonym we wstępnym artykule od redakcji „Annales”, otwierającym niniejszy numer czasopisma. Chciałbym więc spróbować określić obecny status historii mentalności i zaproponować nie tyle redefinicję dyscypliny, ile wytyczenie w nieprzebranej przestrzeni ściśle wyznaczonego obszaru, co pozwoli dodać nieco mocy terminowi „mentalność”, rozumianemu zbyt szeroko od lat dwudziestych XX w.

Fakt, że tak trudno postawić znak równości między desygnatem (historia mentalności) a realnym obszarem badań – dość nieokreślonym, może ukazywać ogólny proces zachodzący w badaniach historycznych, nieoznaczający jednakże ani kryzysu, ani zniechęcenia. Wydaje się bowiem, że inne dziedziny klasycznej historii (historia gospodarcza, polityczna, społeczna, kultury) także straciły swą jednoznaczność. Wszelkie badania szeroko zakrojone i spójne przynależą do historii totalnej – nawet jeśli sam termin jest nieco zapomniany – która bada różne składowe tego samego zjawiska w ich wzajemnym na siebie oddziaływaniu. Jednak pewna tematyka wydaje się dominować w historii totalnej, mianowicie ta, która należy do historii społecznej. Obejmuje ona problemy i przedmioty różnego typu, niczym swego rodzaju transcendentálna kategoria historyczna (bez której nie da się postrzegać rzeczywistości historycznej). Dominacja historii społecznej nie powinna jednak prowadzić do objaśniania wszystkiego wyłącznie za pomocą kategorii społeczno-zawodowych. Sądzę, że to, co społeczne, trzeba rozumieć w sensie relacyjnym. Nowa historia (*la nouvelle histoire*), dzięki takiemu ukierunkowaniu badań, zaproponowała spójny opis i wyjaśnienie wielu zagadnień. Najbardziej radykalnym przykładem owej historii relacyjnej jest włoska szkoła Edoarda Grendiego i Giovanniego Leviego oraz ich uczniów. Formy kulturowe, polityczne, społeczne łączyli oni w struktury poziome: wspólnota ma wyraz polityczny, podłożem danych demograficznych są zjawiska kulturowe, sposoby manifestacji władzy odzwierciedlają podziały ekonomiczne etc. Ustanowienie związków między tak różnymi formami, połączonymi zbieżną dynamiką, odbija stan rzeczy (bez określeń: rzeczywistość, odniesienie) i konstytuuje historię społeczną jako historię relacji. Skrajny przykład tego nurtu, książka *Eredita immateriale* Leviego<sup>2</sup>, ukazuje siatki połączeń, które podważają związki przyczynowo-skutkowe. W efekcie przedmiot

---

<sup>2</sup> G. Levi, *L'Eredita immateriale. Carriera di un exorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino 1985.

badania i badający go historyk szyderczo i/lub rozpaczliwie przemierzają kolejne poziomy wyjaśnień.

Zamazywanie granic nie oznacza oczywiście, że orientacje ideologiczne i metodologiczne są takie same dla wszystkich. Można raczej powiedzieć, że podział na obszary został w gruncie rzeczy zneutralizowany i historia nie musi już nazywać i rozgraniczać swoich dziedzin. Dziś historia, w swych lokalnych polach, konstruuje lokalne przedmioty badań, nie przejmując się sztywnością ograniczeń nazewniczych i retorycznych.

Historia mentalności nie została po prostu wyparta przez antropologię historyczną, ale jej pierwotny zakres, wyznaczony w latach dwudziestych XX w., został przejęty przez inne dyscypliny. Weźmy na przykład dwa wielkie dzieła okresu pionierskiego historii mentalności: *Królów cudotwórców* Marca Blocha (1924) i *Rabelais'go* Luciena Febvre'a (1942)<sup>3</sup>. Dziś sytuowałyby się one bez trudu w dziale historii społecznej (historia społeczna średniowiecznej władzy królewskiej czy protestantyzmu XVI w.) albo zostałyby opatrzone etykietą historii politycznej czy historii religii. Moglibyśmy wówczas mówić o nowej historii politycznej czy nowej historii religii, które nie ograniczają się do historii instytucji czy doktryny. Strukturalizm lat sześćdziesiątych XX w., upowszechniając idee ujęcia totalnego, zwracając uwagę na współzależność całości i części, dopuszczając wszelkie możliwe sposoby badania układów złożonych, bardzo wzmocnił rudymetarną tendencję historii mentalności do mnożenia pól badawczych i relatywizowania hierarchii kategorii poznawczych. Dlatego dziś historia mentalności jest słabo dostrzegalna, ponieważ jest wszędzie i nigdzie. Jej główna funkcja polegała być może na definiowaniu na nowo obszarów i przedmiotów badań historycznych, na zasadniczym przesunięciu znaczeń, na zachęcaniu do uprawiania historii totalnej. Żmudne i daremne byłoby tworzenie listy współczesnych prac historycznych, które spełniają tę funkcję. Odnotujmy tylko jeden, arbitralnie dobrany przykład, mianowicie książkę Alexandra Murraya *Reason and Society in the Middle Ages*<sup>4</sup>, która jednocześnie traktuje o ekonomii, o rozpowszechnianiu się arytmetyki, o duchowości chrześcijańskiej, o wartościach moralnych w XII i XIII w., a wszystko to w celu uchwycenia narodzin pewnej historycznej formy racjonalności. Otóż w tym dziele, które doskonale nawiązuje do takiego traktowania kwestii społecznych, które cechowało historię mentalności od czasów Febvre'a i Blocha, słowo „mentalność”

---

<sup>3</sup> M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i Anglii*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa 1998; L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1942.

<sup>4</sup> A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978.

w ogóle się nie pojawia. Całe terminologiczne i teoretyczne rusztowanie okazuje się więc niepotrzebne.

To pozwala być może zrozumieć, dlaczego historia mentalności wciąż dyskretnie istnieje jako możliwy punkt odniesienia i dlaczego nie odwrócono się od niej i nie zastąpiono substytutem takim, jak antropologia historyczna podparta strukturalizmem, skądinąd doskonale korespondującym z historią mentalności. Bez wątplenia trzeba uznać, że druga fala historii mentalności, w latach sześćdziesiątych XX w., podjęła się nowych zadań, bardziej kontrowersyjnych, bardziej grząskich. Problematyka stopniowo przekształcała się, zmierzając ku konkretnym. Historia mentalności stała się schronieniem dla tematów historycznych wykluczonych przez „normalną” historię, przez co zmieniła się jej istota. Co zostanie w kotle historii, kiedy zabierzecie mięso i warzywa (wydarzenia i „twarde” fakty)? W szumowinach rosołu znajdziecie pospólstwo, kobiety, seksualność, ciało etc.<sup>5</sup> Ta zmiana – zauważmy to – szła na przekór pierwotnej funkcji wyznaczonej historii mentalności i naturalną kolejną rzeczą te nowe tematy ostatecznie znalazły swoje miejsce w historii po prostu albo w historii społecznej, gdzie nie potrzebują już mentalności. Historia kobiet (*gender studies*) od kilku lat określa się jako dyscyplina niezależna (coś jak społeczna historia różnicowania między mężczyznami a kobietami). Tym sposobem historia mentalności po raz kolejny posłużyła za zwrotnicę. Antropologia historyczna i historia społeczna przejęły pierwotne dziedzictwo. Reszta spadku – bardziej rozproszona – została rozdzielona między różne dyscypliny.

Ale skłonność do konkretyzacji ujawniła się, kiedy niektórzy historycy, w tym spadkobiercy Febvre’a, posunęli się do nadawania mentalnościom określonej treści, podniesionej tu do rangi wewnętrznego i zbiorowego procesu percepcji i decyzji postrzeganych przez emocje. W słynnym artykule<sup>6</sup> Febvre powołał do życia historię uczuć zbiorowych. W 1960 r. Georges Duby w ostatnim ścisłym programowym dla historii mentalności tekście zaproponował, by psychologię społeczną uznać za jej główny model. Prace Philippe’a Ariès’a, Michela Vovelle’a czy Jeana Delumeau<sup>7</sup> były pokłosiem tej koncepcji. Mimo olbrzymiej wartości i niewątpliwiej użyteczności tych prac epistemologiczna cena, jaką musiała zapłacić za nie historia mentalności, bardzo wzrosła.

---

<sup>5</sup> Vide: M. de Certeau, *L’opération historiographique*, [w:] *L’écriture de l’histoire*, Paris 1975, s. 63–120.

<sup>6</sup> L. Febvre, *La sensibilité et l’histoire. Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?*, „*Annales d’Histoire Sociale*”, 1941, R. 3, s. 5–20.

<sup>7</sup> Vide np. Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, wyd. 2, Warszawa 1992; M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda, M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, Gdańsk 2004; J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986.

Kierunek ten cechuje wyraźny ton polemiczny, obecny już w publikacjach twórców historii mentalności, a skierowany przeciwko historii idei, oskarżanej o abstrakcyjność i bezużyteczność dla wyjaśnień historycznych ze względu na słaby związek idei z rzeczywistością i ich niewielki zakres oddziaływania. Uczucia natomiast są ideami biedaków stanowiących większość populacji i będących prawdziwymi czynnikami sprawczymi historii. Idee pozostawałyby w sferze tego, co pojedyncze, uczucia w sferze tego, co wspólne i zbiorowe. W tym układzie idee i mentalności są sobie przeciwstawione w wyniszczającym dualizmie ducha i ciała: albo duch kieruje, albo ciało rozkazuje. Ale w obu przypadkach mamy do czynienia z hierarchiczną koncepcją czynników zdeterminowanych albo przez podstawę piramidy, albo przez jej wierzchołek. W tym drugim wypadku zakłada się dyfuzję automatyczną i zstępującą, w pierwszym – konstruuje się przynależność do pewnego zbiorowego losu, do ogromnie licznego wspólnego mianownika sprawców historii. Przyjrzyjmy się dwóm przykładom. Współczesna amerykańska *legal history*, jako radykalna historia idei, jest zbudowana na micie konstytucyjnym. W jej ujęciu w historii politycznej Europy, a szczególnie Francji, w okresie średniowiecza i na początku renesansu miałyby się rozwijać ukryte zasady konstytucyjne, które organizowały społeczeństwo za pomocą kaskady hierarchicznych manifestacji. Jak przywołuje na myśl tytuł dzieła – znakomitego zresztą – Sarah Hanley *The Lit de Justice of the Kings of France. Constitutionnal Ideology in Legend, Ritual and Discourse*<sup>8</sup>: królowie i legiści wymyślali prawo publiczne, mistrzowie ceremonii przekładali ich dyskurs na działające na wyobraźnię rytuały i lud wierzył. Społeczeństwo, widziane jako wielki podmiot hierarchiczny, definiuje się w ten sposób jako całość.

Z drugiej strony poziom mentalnych czynników historycznych daje się sprowadzić, pod przykrywką nieprzejrzystości uczuć, do przekształceń warunków społecznych. Na początku swojego eseju o mentalnościach DUBY sugeruje, że historia mentalności może zająć miejsce psychologii „subiektywnej” i „anachronicznej”. Historycy i kronikarze starają się wyjaśniać wydarzenia, posługując się psychologią swoich czasów. Dla zilustrowania tego twierdzenia DUBY cytuje *Studia nad panowaniem Roberta Pobożnego* Christiana Pfistera, wydane w 1885 r. Wiadomo, że król Robert, wbrew zakazom kościelnym, poślubił kobietę, która była jego kumą i kuzynką. Kościół uznał ten związek za kazirodczy i małżeństwo stało się powodem poważnych problemów króla. Dlaczego Robert upierał się przy tym związku? „Pfister odpowiada: z miłośnej namiętno-

---

<sup>8</sup> S. Hanley, *The Lit de Justice of the Kings of France. Constitutionnal Ideology in Legend, Ritual and Discourse*, Princeton 1983.

ści: ‘owładnięty bezsensowną miłością [...] Robert zrobił wszystko, żeby zgubić męża’ tej, którą później sam wziął za żonę i to wszystko uzmysławia nam, że swoim przywiązaniem do Berty sprawił on wielki smutek swoim rodzicom...”. DUBY kpi sobie z tej bulwarowej psychologii: „W moim przekonaniu ta interpretacja jest naiwna i niemądra. Dzięki najnowszym badaniom możemy stwierdzić, że w czasach Roberta małżeństwo było sprawą całych rodów i zawierano je bez zaangażowania uczuciowego... Krótko mówiąc, w XI w. miłość – czy raczej to, co wówczas praktykowano – nie miała nic wspólnego z uczuciami, które Pfister i jemu współcześni rozumieli pod tym pojęciem”<sup>9</sup>.

Trzeba najpierw zaznaczyć, że DUBY nie mógł precyzyjnie wytłumaczyć zachowania Roberta, wychodząc od całościowej analizy zwyczajów małżeńskich w XI w. Dlatego też nie rozumiemy, czemu wyjaśnienia Pfistera, mimowolnie prowokacyjne, nie mogłyby być adekwatne. Pomijając kwestię sformułowania, nie mamy żadnego powodu odrzucać hipotezy o uczuciu, ani uważać jej za przynależną wyłącznie XIX wiekowi – wręcz przeciwnie. Czy kiedykolwiek ktoś będzie w stanie zrozumieć mentalne pobudki kogokolwiek, czy to z wieku XI, czy z końca XX? Opis DUBY’ego jest wyrazem ewolucyjnego podejścia do świadomości historycznej. Epoki dawne cechowała silna unifikacja świadomości, potem nastąpił proces wydzielenia się świadomości jednostkowej, prowadzącej do wolnej woli nowoczesnej jednostki. Ten sam schemat, wartościowany odmiennie (nacechowany żalem za „światem, który straciliśmy”), można odnaleźć w historii odczuwania śmierci napisanej przez Ariès’a, z tym samym przejściem od pierwotnej spójności („śmierć oswojona”) do skrajnej indywidualizacji („śmierć odwrócona”)<sup>10</sup>. Hipoteza o mentalnym holizmie (wyraźnie odróżnionym od niezaprzeczonego holizmu społecznego) średniowiecza nigdy nie została dowiedziona, ale to ona była podstawą kolejnych twierdzeń na temat odkrycia jednostki: w IX w., potem w XII w., wreszcie w XIV w. Bez wątplenia istnieją społeczne i historyczne okoliczności miejsca i czasu, kiedy można mówić o sobie, ale ta zasada selekcji stawia problemy źródłowe bez sugerowania jakiegokolwiek realnej egzystencji czynników historycznych. Historia psychologiczna mentalności ma tendencję do konkretyzowania mentalności, za cenę pewnej operacji tautologicznej: wybierając spójne zbiory źródeł, badacz odnajduje tę spójność i obwołuje ją mentalnością zbiorową. Analiza śmierci oswojonej jest oparta głównie na *chansons de geste*, czyli gdyby jakiś historyk w przyszłości, w wyniku nieszczęśliwego wydarzenia, dysponował

---

<sup>9</sup> G. DUBY, *L’histoire des mentalités*, [w:] *L’histoire et ses méthodes*, wyd. Ch. Saraman, Paris 1961, s. 938–939.

<sup>10</sup> Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć...*, s. 41.

jedynie powieściami szpiegowskimi i na tej podstawie badał stosunek do śmierci w XX w., zapewne też doszedłby do wniosku, że śmierć oswojona miała się świetnie i była wolna od strachu, jako zakończenie dobrze spełnionego życia. Inne źródła średniowieczne (listy, klasztorne *rotulae mortuorum* etc.)<sup>11</sup>, powstałe między VIII a XII w., rozbijają w puch ideę śmierci oswojonej.

Ambicja, by uchwycić – bezpośrednio albo przez proste przełożenie kontekstu społecznego – poziom mentalności zbiorowej, okazała się więc zarówno daremna, jak i zwodnicza. Tym niemniej psychologizujący odłam historii mentalności stawia zasadnicze pytanie: jak to, co zbiorowe, może się przekładać na podmioty sprawcze historii? Proponowana odpowiedź nie może zadowalać, ponieważ polega na utworzeniu dodatkowego przedmiotu historii, którego istnienie jest wielce wątpliwe, a wymaga to uruchomienia związku przyczynowo-skutkowego – między uczuciami a kontekstami – którego nie można ustanowić bez daleko idącego redukcjonizmu. Można by sobie wyobrazić zastosowanie pierwotnej funkcji historii mentalności – czyli podziału obszarów i przedmiotów badań historycznych – do kwestii zbiorowości, pod warunkiem pozostania na etapie określenia problemu, bez przechodzenia do wyjaśnienia przyczynowego. By precyzyjnie wytyczyć obszar, w ramach ogromnego pola historii mentalności, wyróżniam trzy typy relacji między częściami a całością, między kontekstem a czynnikami, według trzech głównych pojęć:

1. to, co *powszechne* (*général*), odnosi się do zachowań uchwytanych dzięki źródłowym śladom pozostawionym w archiwach; można poznać powszechne tendencje populacji w zakresie demografii (narodziny, zawieranie małżeństw, zgony, migracje), mobilności społecznej, konsumpcji żywności lub dóbr kultury, postaw politycznych etc. Głównym zadaniem historii jest opisywanie generaliów, regularnym danych, dających się dekonstruować i rekonstruować. Nic nie stoi na przeszkodzie, by przekładać te uśrednione dane statystyczne na przeciętnego człowieka. Według zasady zaproponowanej w XIX w. przez Adolphe’a Quételeta: to, co powszechne, daje się arytmetycznie podzielić na statyczne jednostki. Społeczna przyczynowość, wyprowadzona na podstawie analizy praktyk i przedstawień, może być bardzo prawdopodobna, jednakże nie będzie nigdy rekonstrukcją.

2. do tego, co *uogólnione* (*générique*), docieralibyśmy na odwrót, to jest przez powielanie tego, co „wyjątkowe” albo gatunkowe; poznanie zjawisk jednostkowych dokonuje się dzięki przenikliwej i szczegółowej analizie nie tylko namacalnych śladów pozostawionych przez jednostkę, lecz także świadectw jej

---

<sup>11</sup> Vide np. J.C. Kahn, *Les moines messagers. La religion, le pouvoir et la science saisis par les rouleaux des morts*, Paris 1987.

wyborów. Można dość dobrze zrozumieć świętego Bernarda, badając jego obfitą spuściznę pisarską, jego itinerarium, jego czyny, znane dzięki różnym źródłom. Historia idei, historia literatury, historia religijności mogą, pod pewnymi warunkami, we współpracy z historią rozumianą całościowo albo historią społeczną, odtworzyć jakiś całościowy obraz XII w., chociaż z licznymi lukami.

Psychologizująca historia mentalności popada w to, co Gilbert Ryle nazwał „błędem kategorii”<sup>12</sup>, kiedy próbuje konstruować mentalności zbiorowe, tworząc uogólnienia na podstawie indywidualnych przypadków. Czyniła ona z pojęć jednostki charakterystyczną cechę wspólną, przenoszoną od elit do mas. Natomiast historia idei w swych całościowych wizjach popełniała inny błąd kategorialny, ustanawiając związek między wyjątkowym a powszechnym (to znaczący dotyczący doświadczalnej całości społeczeństwa). W istocie jednak nawet bez tych nieuprawnionych krzyżówek obie kategorie relacji całości i części (powszechne/indywidualne i uogólnione/wyjątkowe) nie wystarczają do opisanie mentalności zbiorowych rozumianych jako egzystencjalne założenia historyczności. Jednostka wypreparowana z tego, co powszechne, nigdy nie stanie się konkretnym bytem; to, co wyjątkowe, nie może osiągnąć statusu tego, co zbiorowe. Kategorie jednostki i rodzaju, wywiedzione z kategorii powszechności i szczególności, mogą być bardzo użyteczne, ale pozostają jedynie pustymi terminami. Wyzwaniem dla ścisłej i „realistycznej” historii mentalności jest zbadanie związku między:

3. *zbiorowym (collectif)* a *swoistym (singulier)*. Zbiorowe definiuje się jako to, co ogranicza swobodę działania i decyzji, to, co buduje wspólny język, stanowiąc fazę późniejszą względem społecznego tworzenia przedstawięń, wyobrażeń, odniesień tekstowych, obrazowych lub rytualnych, poprzedzając natomiast wyłonienie się idiomów lub antagonistycznych dyskursów jednostek albo grup. Zastosowanie kategorii lingwistycznych nie musi sugerować powrotu do przestarzałego pansemilogizmu. Z braku możliwości poznania bezpośredniego uczuć musimy sięgnąć do zasobów archiwów przedstawięń będących wyrazem tych uczuć (tekstów, obrazów, rytuałów). Zbiorowe byłoby historycznie określonym tłem, na którym powstają nowe wypowiedzi. Kategorię *swoistego*, narzucającą się także przez wzgląd na symetrię, trudno zdefiniować, ale jest ona użyteczna jako zagadnienie (tak samo słabo namacalne, jak to, co zbiorowe), jako przypadek („wyjątek przykładowy” E. Grendiego<sup>13</sup>, będący bytem poświad-

<sup>12</sup> G. Ryle, *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux*, Paris 1978, s. 16–17.

<sup>13</sup> E. Grendi, *A proposito di „Famiglia e comunità” questo fascicolo di „Quaderni Storici”*, „Quaderni Storici”, 1976, R. 33, s. 881–891. Słowna zbieżność między parą „swoiste-zbiorowe” a pojęciem „swoistego zbiorowego” u Reinharta Kosellecka daje mi



czonym i konkretnym. Menocchio Carla Ginzburga<sup>14</sup> nie jest „jednostką”, przeciętną ani wzorcową, ale jest swoisty. Uosabia on wizję świata, która jednocześnie jest historycznie określona i niezdeterminowana.

Jedno zdanie Georges’a Lefebvre’a w artykule z 1934 r., które stanowi rodzaj komentarza do *Wielkiego strachu 1789 r.* (1932), głównego dzieła historii mentalności, daje wyobrażenie o tym, co zbiorowe. „Historycy najchętniej studiują warunki życia gospodarczego, społecznego albo politycznego, które, w ich mniemaniu, stanowią genezę rewolucji, a także doniosłe dla niej wydarzenia i jej konsekwencje. Tymczasem między przyczynami a skutkami konstruuje się zbiorowa mentalność: to ona tworzy prawdziwy związek przyczynowo-skutkowy i – mówiąc dobitniej – tylko ona pozwala zrozumieć skutek, ponieważ sam skutek niekiedy okazuje się nieproporcjonalny do przyczyny – takiej, jaką zbyt często definiuje historyk”<sup>15</sup>.

Dzieło Lefebvre’a od krytykowanego wyżej psychologizmu ucieka w poszukiwania nie tyle egzystencjalnego uczucia strachu, co zbioru pogłosek i wypowiedzi, które wyznaczają ramę dyskursów możliwych w 1789 r. Ale dwa pojęcia występujące w tej książce wymagają ponownego przemyślenia: „związek przyczynowy” (*lien casual*) i „dysproporcja” (*disproportion*). Badanie tego, co zbiorowe, nie może pretendować do ustanowienia jednej „przyczynowości”. Przez przyczynowość trzeba raczej rozumieć implikację dyskursywną, zespół transcendentálnych uwarunkowań, historycznie zmiennych, bez których żaden historyczny podmiot nie może uzyskać dostępu do nowego języka na temat danego wydarzenia. Ścisła historia mentalności może aspirować do opisu swego rodzaju gramatyki przyzwolenia<sup>16</sup> (nie wiary ani przyłączenia się; chodzi o samo rozpoznanie języka). Można także zapożyczyć terminologię Jean-Pierre’a Faye’a, który – pokazując na przykładzie francuskiego *ancien régime’u*, a następnie Republiki Weimarskiej, narracje założycielskie, w których przez „oscylację” konstruuje się nowe idiomy – przywołuje lingwistyczne pojęcie

---

okazję zasygnalizowania *Begriffsgeschichte* Kosellecka. Vide np. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979. Mam nadzieję, że będę mógł wkrótce umieścić moje propozycje w kontekście *Begriffsgeschichte*, którą odkryłem zbyt późno, już po zredagowaniu niniejszego artykułu.

<sup>14</sup> C. Ginzburg, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.*, przeł. R. Kłos, Warszawa 1989. W sprawie relacji między przypadkiem a regułą w socjologii vide: J.-C. Passeron, *Biographie, flux, trajectoires. Question de l’extérieur*, „Enquête. Cahiers du CER-COM”, 1989, nr 5, s. 13–32.

<sup>15</sup> Zdanie zacytowane przez J. Revela w jego przedmowie do reedycji książki: G. Lefebvre, *La Grande Peur de 1789*, Paris 1988, s. 16.

<sup>16</sup> J.H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1917.

„akceptowalności”<sup>17</sup>. „Dysproporcja” Lefebvre’a odsyła natomiast do fenomenologicznej, a nie przyczynowej autonomii gramatyki przyzwolenia. Prosty przykład pewnego słowa być może lepiej pozwoli uchwycić istotę tego, co zbiorowe. W latach siedemdziesiątych XX w. wyraz „przedsięwzięcie” (*entreprise*) pojawiał się prawie wszędzie we francuskim dyskursie politycznym i społecznym. Niekoniecznie pociągając za sobą spójną ideologię czy zbiorowe wartościowanie czynności produkcyjnych i liberalizmu gospodarczego, słowo to zyskało funkcję bieguna semantycznego w polu działań i podejmowania decyzji, musiano go używać, jeśli chciano uczestniczyć w dyskursywnym grze tego czasu. Analogicznie historia społeczna (w ścisłym znaczeniu) współczesnej Francji musi się zająć analizą pojęcia „koordynacja” (*coordination*). Trzeba się zwrócić ku historii rozumianej całościowo (społecznej lub kulturowej), aby objaśnić struktury wyobrażenia i praktyki związane z tymi słowami. To ścisła historia mentalności ma za zadanie wskazać, oznaczyć i opisać wypowiedzi powstałe wokół słów.

Aby nieco podbudować te propozycje, pokuszę się o przykład opisu zbiorowych aktów dyskursywnych, zaczerpniętego z krótkich fragmentów pewnych indywidualnych usiłowań (wciąż mających prowizoryczny charakter), które zostaną tu zaprezentowane nie przez grzeczność, lecz w trosce o syntetyczność i poddanie ich próbie. Bez żadnej szczególnej ambicji teoretycznej Ernstowi Kantorowiczowi udało się odkryć zbiorowy schemat o fundamentalnym znaczeniu dla historii politycznej Zachodu. Kantorowicz pod koniec swojego życia wydał słynne *Dwa ciała króla* (1957)<sup>18</sup>. W dziele tym pokazał, że główny aspekt życia politycznego – powstanie nowoczesnego państwa – było zakorzenione w procesie metaforycznym, który tworzył strukturę silną i mało widoczną w społecznym dyskursie europejskim między XIII a XVII w. Teoria dwóch ciał, wyrażona wprost tylko w swojej wersji absolutystycznej w XVI w., okazuje się dziwną metaforą, w której ten sam byt – osobę króla – można odczytać w sensie dosłownym, jako konkretną osobę królewską, albo w sensie przenośnym – jako Króla wiecznego. Ten sens przenośny interpretuje się na różne sposoby: oznacza albo misterium królewskie, albo zasadę dynastyczną, lub też konieczność wiecznego trwania urzędów, pozwalających sprawować najwyższą władzę nad ludźmi. Tę metaforę królewską w formie doktrynalnej można odnaleźć u elżbietzańskich jurystów, w formie rytualnej w ceremoniach pogrzebowych XV i XVI w., ale wydaje się, że ma ona początek w bardziej starożytnej i ogól-

---

<sup>17</sup> Vide: J.P. Faye, *Théorie du récit. Introduction aux langages totalitaires*, Paris 1972, s. 10.

<sup>18</sup> E.H. Kantorowicz, *Dwa Ciała Króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007.

niejszej formule, która sama w sobie jest metaforyczna, „Dignitas non moritur” („Godność nie umiera”), za pośrednictwem jej skomplikowanych zniekształceń w licznych pochodnych metaforach i conceptach słownych („Chrystus/Fiscus”, Feniks, Konieczność, Wieczność etc.). W ujęciu całościowym desygnatem połączenia tych dwóch figur jest Państwo: byt o twarzy konkretnej osoby i strukturze ponadosobowej. Proces metaforyczny dokonuje się w długiej i anonimowej serii gier słownych, przyciąga treści z zakresu różnych dziedzin: teologii, prawa, mitografii, poezji etc. i opanowuje krok po kroku cały obszar myśli politycznej. Metafora zmierza do połączenia się z tym, co się myśli, albo z tym, co się mówi. Pewne momenty tego procesu łączą się z partykularnymi interesami (na przykład cesarscy juryści z Italii odegrali tu kapitalną rolę), ale w swym zrębie makrometafora pozostaje zbiorowa. Metafora „Godność – Podwójne ciało” bez wątplenia stanowi element zbiorowy.

Sieć metafor nie działa w tym wypadku sama z siebie. Przeciwnie, analiza wypowiedzi zbiorowych pozwala również określić ekonomię zasady działania: nie trzeba zakładać wiary w państwo – jak podkreśla Kantorowicz<sup>19</sup>, ten sam legista może jednocześnie odrzucać zasadę wiecznego trwania świata w imię ortodoksji chrześcijańskiej, a jednocześnie głosić ją w dyskursie politycznym, w którym uczestniczy. Zresztą narodziny nowoczesnego państwa w Anglii i Francji w ciągu XV w. dają się wyjaśnić dzięki dobrze poznanemu kontekstowi politycznemu, społecznemu i ekonomicznemu. Poszczególne ujęcie wypowiedzeniowe tego czy innego elementu doktryny politycznej wpisuje się w przyczynowość generalną albo ogólną. Jednak proliferacja wypowiedzi metaforycznych, które głoszą wieczne trwanie instytucji publicznych, wciska się między generalną przyczynowością i działaniem indywidualnym, mając własną skuteczność. To szybkie przywołanie stwierdzeń Kantorowicza być może wystarczy, żeby wskazać podobieństwo między makrometaforą „Godność – Podwójne ciało” a definicją pojęcia „wypowiedź” (*énoncé*), zaproponowaną przez Michaela Foucaulta w *Archeologii wiedzy*<sup>20</sup>. Podsumowując: zadaniem ścisłej historii mentalności mogłoby być „opisywanie wydarzeń dyskursywnych”, owych „rzadkich wypowiedzi” zdawkowo przywołanych przez Foucaulta.

Zarysowałem dwa bardzo różne sposoby postrzegania wypowiedzi. Najpierw próbowałem rekonstruować wypowiedzi, ukryte w zbiorach różnych dyskursów, z różnych dziedzin. Wydarzenie dyskursywne jest więc strukturą ujednociającą. W *Zwykłym ciele króla*<sup>21</sup> chciałem pokazać, że osobista świętość monarchów

---

<sup>19</sup> Ibid., s. 240.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977.

<sup>21</sup> A. Boureau, *Le simple corps du roi*, Paris 1988.

francuskich była skrępowana przez zbiorowy fenomen, który nazwałem „samoistnością cielesną”. Ten fenomen zrodził domyślną formułę: „Mam własne ciało, które nie może być odstąpione nikomu, z wyjątkiem Boga”. Ta wypowiedź funkcjonuje w różnych tekstach powstałych między 1350 a 1550 r., w których mówi się o wyższości ciała indywidualnego. Przyczyny pojawienia się rzeczowej wypowiedzi należy upatrywać w straszliwych spustoszeniach, jakie poczyniły Czarna Śmierć i Wojna Stuletnia (pochłonęły około 30% populacji). Każdy człowiek stał się cenny. Echa tego można odnaleźć w wielu dziedzinach: polityki i wojskowości (szczegółowe wykazy strat ludzkich), prawa (wyjątkowa ochrona ciał suwerenów, dostojników i prałatów w prawie o obrazie majestatu, wprowadzonym w połowie XIV w.; konsekwentne ćwiartowanie ciał winnych obrazy majestatu), teologii (kult Eucharystii jako własnego ciała Jezusa, przedstawianie płci Jezusa), medycyny (regulacje dotyczące publicznych sekcji zwłok), rytuału (mnożenie liczby żałobników). Ten typ analizy próbuje uciec z pułapki psychologizmu, powiększając do maksimum sfery zastosowania wypowiedzi i odkrywając jej dyskursywne występowanie. Jednak granice takiego podejścia okazują się dość wyraźne. Rekonstrukcja węzłowej wypowiedzi wydaje się dość arbitralna i możliwa jedynie *a posteriori*. Spróbowałem więc pójść inną drogą, która wydaje mi się właściwsza.

Wyobrażam sobie historyka jako lingwistę, zmagającego się z podstawowymi elementami dyskursu. Rzeczywiście, niedawno lingwiści starali się zdefiniować światy wierzeń (*les univers de croyance*), które mają związek z przywoływanymi dotąd wydarzeniami dyskursywnymi. Jeśli zgodzimy się, by idąc za logikami i lingwistami – w tym wypadku Robertem Martinem – zdefiniować światy wierzeń różnych wypowiadających się jako „zastosowanie, w dyskursie, zespołu zdań (w ściśle logicznym sensie tego słowa) rozstrzygalnych w ramach ich prawdziwości”<sup>22</sup>, możemy zauważyć dwa typy komunikacji między światami wierzeń, a mentalności zbiorowe można zdefiniować jako przecięcie różnych światów wierzeń: niektóre zdania, w pewnym momencie historycznym, należą do ogromnego zbioru światów, co ma związek z wykształceniem, obyczajami, boskim natchnieniem albo każdą inną siłą dystrybucyjną. Na przykład twierdzenie: „Istnieje jeden Bóg w trzech osobach” ma taki właśnie status w XIII w. Ten typ zbieżności wydaje się słaby właśnie dlatego, że jego źródło jest zewnętrzne wobec światów wierzeń.

Drugi typ komunikacji wydaje się mocniejszy, ponieważ wyrasta z wewnętrznych założeń. Niektóre rzadkie stwierdzenia, szczególnie nieostre i działające

---

<sup>22</sup> R. Martin, *Langage et croyance. Les „univers de croyance” dans la théorie sémiotique*, Bruxelles 1987, s. 21.

na wyobraźnię, okazują się mieć punkt styczny z całym zbiorem różnego rodzaju światów wierzeń. To właśnie byłyby rzadkie „wydarzenia dyskursywne” albo „wypowiedzi”.

Przedstawię krótki przykład, zapożyczony ze znacznie obszerniejszego i jeszcze niewydanego artykułu<sup>23</sup>, koncentrującego się na dobrze znanej sentencji prawnej „Quod omnes tangit”. Ta maksyma była analizowana w klasycznym eseju Gainesa Posta, dopełnionym potem przez artykuły Edwina Halla, Ralpha Gieseya i ojca Congara<sup>24</sup>. Sentencja „Quod omnes tangit” („To, co dotyczy wszystkich, musi być również przez wszystkich zaakceptowane”) znajduje się już w Kodeksie Justyniana i wynurzyła się z mroków wczesnego średniowiecza w końcu XII w., w środowisku glosatorów *Dekretu* Gracjana. W ciągu XIII w. maksyma jest często cytowana w różnych sytuacjach. Czym wytłumaczyć tak wielki jej sukces?

Można wsłuchać się w jej „demokratyczną” treść i nadać jej status świadka w nieustannym procesie prowadzącym ku powszechnemu uczestnictwu w życiu politycznym, od XIII w. do Wielkiej Rewolucji Francuskiej – to jest stanowisko Posta, Gieseya i amerykańskiej *legal history*. Ale każe ono założyć, że istniał zupełnie nieświadomiony makropodmiot demokratyczny, teleologicznie zorientowany ku majestatycznej figurze nowoczesnego obywatela. Tymczasem sentencja stała się narzędziem politycznym najbardziej zdeterminowanych budowniczych monarchii, jak papież Innocenty III czy Bonifacy VIII, jak król Anglii Henryk III czy cesarz Fryderyk II. Można założyć, że formuła działała siłą retoryczną i pragmatyczną, zawartą w niej samej, ale kto jest w stanie powiedzieć cokolwiek o samej skuteczności słów? Ten typ wyjaśnienia zakłada chęć przekonywania, jest specyficznym zawłaszczeniem, podczas gdy maksyma ta znajduje się we wszystkich rodzajach dyskursu w XIII w, tak że nie ma konieczności szukania jakiegoś jej objaśnienia. Czytelnik zgaduje, że „Quod omnes tangit” objawia się jako wypowiedź kolektywna. Jak więc ona funkcjonuje?

---

<sup>23</sup> [Artykuł ukazał się w 1990 r. – przyp. tłum.]; A. Boureau, „Quod omnes tangit”: *de la tangence des univers de croyance à la fondation sémantique de la norme juridique médiévale*, „Le Gré des Langues”, 1990, t. 1, s. 137–153.

<sup>24</sup> G. Post, *A Romano-Canonical Maxim: Quod omnes tangit in Bracton and Early Parliaments*, „Traditio”, 1946, t. 4, s. 197–251. Wersja poprawiona w: id., *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law nad State 1100–1322*, Princeton 1964, s. 163–238; E. Hall, *King Henry III and the English Reception of the Roman Law Maxim Quod omnes tangit*, [w:] *Post Scripta. Essays on Medieval Law and the Emergence of the European State in Honour of Gaines Post*, wyd. J. Strayer, D.E. Queller, Studia Gratiana XV, Rome 1972, s. 125–145; R.E. Giesey, *Quod omnes tangit: a Post Scriptum*, [w:] *Post Scripta...*, s. 319–332; Y.M.J. Congar, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, „Revue Historique de Droit Français et Étranger”, 1958, t. 35, s. 210–259.

Można wyliczyć kilka technicznych powodów, dla których sentencja jest użyteczna i zdolna korespondować z różnymi światami wierzeń: ze względu na swój zasadniczy i nieprzypadkowo płynny charakter, który zawdzięcza modalizacji (deskryptywnej i/lub normatywnej), wypowiedalności (kto wypowiada maksymę? Justynian i/lub cesarz, i/lub suweren, i/lub tradycja etc.), zwięzłości predykatu (rzadko cytuje się to, co następuje po „Quod omnes tangit”), enigmatyczności (co to jest: *quod, omnes, tangere?*). Maksyma pod pozorem uniwersalizmu niesie sens jednostkowy, użyteczny w każdej potrzebie. W tych różnorodnych zastosowaniach mogła przekształcać się w zdanie analityczne, takie jak „To, co jednoczy grupę, wyraża wolę tej grupy”, czyli formułę tautologiczną i mętną, dającą się dopasować do różnego typu korporacji w XIII w. (kościół, kapituła, miast, gildii, uniwersytetów etc.).

Tak więc 25 stycznia 1225 r. papież Honoriusz III ogłosił bullę *Super muros Jerusalem*, która została zaadresowana do biskupów i prałatów Francji i Anglii. W każdej katedrze i kolegiacie dwie prebendy musiały być zarezerwowane na finansowe potrzeby Stolicy Apostolskiej. Wszystkie odpowiedzi (zarówno króla Anglii Henryka III, jak i zgromadzeń stanowych francuskich i angielskich) powołują się na „Quod omnes tangit”, by uzasadnić odrzucenie bulli. Cytując sentencję, Henryk III pokazał to, co dla niego stanowiło wspólnotę odpowiednią, aby podjąć taką decyzję: królestwo Anglii. Zgromadzenie angielskie w styczniu 1226 r., używając „Quod omnes tangit”, uwypukliło dwojakiego rodzaju jedność rozumianą: albo jako wspólnota narodu i królestwa, albo jako Kościół Anglii, włączając jego świeckich patronów. Francuski synod w listopadzie 1225 r., uciekając się do sentencji, faworyzował Kościół gallikański, bardziej teokratyczny, uczestniczący w sprawowaniu rządów nad społeczeństwem francuskim. Wokół jednego wydarzenia dyskursywnego różne i opozycyjne grupy tworzą arenę historii, żeby użyć wyobrażenia Michaiła Bachtina<sup>25</sup>.

Ta analiza, ściśle związana z lingwistyczną strukturą sentencji i jej dyskursywnym kontekstem, nie powinna przesłonić faktu, że wypowiedź niekoniecznie musi mieć wymiar słowny czy sentencjonalny. Opowieść także stanowi zbiorową wypowiedź, jak próbowałem pokazać w odniesieniu do legendy o papieżu Joannie, między XIII a XV w.<sup>26</sup>

Oprócz tego, co werbalne, także rytuał może pełnić funkcję wypowiedzi. Proponując krytyczne odczytanie królewskich ceremonii pogrzebowych, tych zbadanych przez Gieseya, chciałem dowiedzieć, że nie można się doszukiwać

---

<sup>25</sup> M. Bakhtine (V.N. Volochinov), *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris 1977 (francuskie tłumaczenie książki: *Marksizm i filozofija jazyka*, Leningrad 1929).

<sup>26</sup> A. Boureau, *La Papesse Jeanne*, Paris 1988.

w nich prostego odzwierciedlenia ideologii konstytucyjnej, a jedynie rozgraniczenia wspólnego obszaru, dzielonego przez liczne czynniki historyczne (ideologię królewską, wolę polityczną parlamentu paryskiego, osobistą pobożność władców, instytucjonalne umocowanie dworu królewskiego<sup>27</sup>). Obraz albo schemat na obrazie stają się niekiedy wypowiedziami. Na przykład analizowany przez Kantorowicza<sup>28</sup> rysunek odnaleziony w księdze oficjów skopiowanej w Winchester między 1012 a 1020 r. przedstawia na łonie dziwacznej „Piątnicy” (wyobrażenia Boga w pięciu osobach) Boga Ojca i Syna Bożego jako zupełnie identycznych. Otóż ten szczegół ikonograficzny pojawia się często, w licznych wariantach, od XI do XIII w. i można obserwować jego przenikanie do teologii (myślę o pytaniach św. Anzelma: co by się stało, jeśli Ojciec, a nie Syn byłby wcielony, a także o pytaniach Aelreda z Rievaulx o Boga, kiedy to mając 12 lat, zniknął on, aby być blisko ojca), do prawa (wraz z ponownym odkryciem w XII w. starożytnej identyfikacji ojca i syna: *Pater et filius idem, Heres suus*: dziedzic sam jest donatorem), do polityki (wraz z konceptem *iuvenis rex*: następca tronu jest już królem)<sup>29</sup>.

Po tych kilku przykładach przejdźmy do konkluzji. Proponowany tu typ badań wpisuje się w historię mentalności, w jej najważniejsze funkcje: redystrybucję historycznych znaczeń i dążenie do uchwycenia wpływu czynników globalnych. Uściślenie obszaru polegałoby m.in. na posługiwaniu się brzytwą Ockhama, aby nie poszukiwać żadnych dodatkowych zbiorów przedmiotów badań historycznych ani nowej przyczynowości. Metoda polegałaby na wyborze wiązki relacji, które łączą większe całości z czynnikami historycznymi, i na wyznaczeniu obszaru wspólnego – strefy granicznej – gdzie ta sama wypowiedź przynależy jednocześnie do dyskursu społecznego i do zbioru wypowiedzi jednostkowych. Ścisła historia mentalności badałaby ucieleśnienie tego, co realne, w jego rzadkich i ustrukturyzowanych momentach. Słowo „zbiorowe” (*collectif*) mogło zwodzić: celujemy nie w główne i dominujące dyskursy, ale w wypowiedzi poprzeczne, które nadają wyraźną jedność jakiemuś czasowi, jakiejś przemianie, w bardzo różnych dziedzinach i bardzo odmiennych rejestrach społecznych. Przez dające się kontrolować procedury opisujemy społeczne i indywidualne homonimie, które wiążą podmioty z tymi samymi oznaczeniami

---

<sup>27</sup> Id., *Le simple corps du roi...*, s. 24–42.

<sup>28</sup> E.H. Kantorowicz, *The Quinity of Winchester*, „The Art Bulletin”, 1947, t. 29, s. 73–85, reedycja [w:] id., *Selected Studies*, Locust Valley 1965, s. 100–120.

<sup>29</sup> A. Boureau, *L'image comme piège à énoncé. La leçon de Kantorowicz*, [w:] *Texte-image. Bild-Text*, wyd. S. Dümmchen, M. Nerlich, Berlin 1990, s. 107–114. W sprawie *Heres suus* vide: Y. Thomas, *Du sien au soi. Questions romaines dans la langue du droit*, „L'Écrit du Temps”, 1987, t. 14–15, s. 157–172.

rzeczywistości. Ten sposób uprawiania historii nie jest nowy. Jego patronami mogliby być Ernst Cassirer albo Foucault z *Archeologii wiedzy*. Ta próba legitymizacji przedstawionych tu propozycji ma jednak również pozwolić na to, aby ostatni paragraf tego tekstu miał luźniejszy i nieco oderwany charakter dzięki nawrotowi do podjętego wcześniej wątku „młodego króla” w XI w.

Przykład ten uzmysławia problem natury i funkcji wypowiedzi. Jeśli podążymy za moją hipotezą wypowiedzi ekspresywnej (słownej i obrazowej), mówiącej o „dwoistości” (doskonałej identyczności Syna i Ojca) suwerennego Boga i króla w XI i XII w., mamy do czynienia z czymś zupełnie nowym, co podważa moją troskę o ontologiczną i przyczynową ekonomię. Na przykład ukryta obecność tej wypowiedzi w dyskursie politycznym przeciwstawia się tezie Andrew Lewisa, którego zdaniem szczególne zasady sukcesji królewskiej nie funkcjonowały jeszcze w XI i XII w.<sup>30</sup> Według Lewisa dziedziczenie w dynastii Kapetyngów pokrywa się dokładnie ze zwyczajami ówczesnej arystokracji. Hipoteza dwoistości wskazuje na wyjątkowość sukcesji królewskiej tam, gdzie analiza społeczna (przeprowadzona przez Lewisa ze starannością i wyczerpująco) stwierdza jedynie powszechną prawidłowość. Pojawianie się słownych bądź rytualnych przejawów dwoistości królewskiej (w formie *iuvenis rex*), które dla Lewisa były okolicznościowe i błahe, tworzą widzialną część pewnej całości działającej podskórnie. Dyskurs dwoistości, stanowiący nierozdzielny splot teologii, logiki i polityki, niezależnie się w pewnym stopniu i zyskał skuteczność, której źródła nie sposób określić, ale wraz z anonimowym artystą z Winchesteru, wraz z Anzelmem i Aelredem, jesteśmy w samym centrum tego dyskursu. Historyk występuje więc w roli psychoanalityka, analizuje słowo będące jednocześnie objawem, czynem i rzeczywistością. Historia mówi. Z jakiej formy wypowiadania bierze się zatem wypowiedź? W swych wariantach i różnych ogniwach wykracza ona daleko poza jednostkowe i zbiorowe podmioty – przenika je, ale ich nie wchłania. Wypowiedź nie podąża jednak spokojnie śladem archetypów, ponieważ w każdej epoce powstaje dzięki nowym siłom, nie mając swego archiwum, w historycznej immanencji. To, co zbiorowe, staje się więc miejscem powstania nowości absolutnej, czystej historii. Oto więc stajemy przed ostatecznym paradoksem: ścisła historia mentalności, wbrew niej samej, w coraz większym szaleństwie odnajduje na nowo wydarzenie.

---

<sup>30</sup> A.W. Lewis, *Royal Succession in Capetian France. Studies on Familial Order and the State*, Cambridge Mass. 1981.