

*ABRAZJA I SEDYMENTACJA W ROLI
HISTORYCZNYCH METAFOR
FUNDAMENTALNYCH.*

*KRZYSZTOF POMIAN JAKO KULTURA POZNAJĄCA**

JAN POMORSKI

W „*Lectio doctoris*” wygłoszonym z okazji nadania doktoratu *honoris causa* na UMCS w Lublinie Krzysztof Pomian stawia fundamentalne pytanie, co to znaczy istnieć historycznie. Ten krótki, ale gęsty znaczeniowo tekst okolicznościowego wykładu stanie się tu dla mnie punktem wyjścia do analizy metahistorycznej refleksji wybitnego teoretyka historii na temat metafor fundamentalnych, w jakich moglibyśmy poznawczo oddać złożoność form uobecniania się historyczności w terażniejszości. Ta refleksja wydaje mi się szczególnie istotna i inspirująca w kontekście podejmowanych wielokrotnie w *Roczniku Antropologii Historii* rozważań nad tym, czym jest historyczność.

Pomian uważa, że

historyczność człowieka i wszystkich jego wytworów jest najtrudniejszym wyzwaniem dla filozofii [i historyka, dodajmy – J.P.]. Tym trudniejszym, że samo rozumienie historyczności nie było w ciągu dwustu minionych lat ogniskiem sporów wyłącznie akademickich. Albowiem prześrodkowanie czasu, przemieszczenie jego punktu ciężkości z zaświatów i przeszłości mitycznej w przyszłość doczesną wyraziło się również w narodzinach nowego typu wierzeń zbiorowych – ideologii – opartych na przekonaniu, że można zaprogramować i urzeczywistnić przyszłość lepszą od tego, co jest, i tego, co było, w skrajnych wersjach – wręcz doskonałą, gdyż przebudowa podstaw życia zbiorowego, bądź

JAN POMORSKI – metodolog historii i filozof humanistyki; profesor zwyczajny w Instytucie Historii UMCS w Lublinie. E-mail: jan.pomorski@poczta.umcs.lublin.pl. ORCID 0000-0001-5667-0917.

* Artykuł ten stanowi fragment przygotowanego obszerniejszego studium *Historyczność bytu. Krzysztof Pomian jako kultura poznająca*.

zgoła stworzenie nowego człowieka, ograniczy zasięg społecznego zła, skądinąd różnie przez różnych rozumianego, albo usunie ostatecznie jego źródła (Pomian 2003, 23).

Przemyśliwanie historyczności człowieka, jak Krzysztof Pomian nazywa *autorefleksję kultury poznającej*, towarzyszy nam od końca XVIII wieku w postaci splecionej z nowym rodzajem wierzeń zbiorowych, już nie religijnych, ale nadal teleologicznych – ideologiami programowo stawiającymi na przyszłość. Najczęściej świetlaną, rzecz jasna. Ideologie mają moc spajania wspólnoty i budowania jej tożsamości na tyle silnej, że uwikłany w nie *homo historicus* – sprawca historii – już nie reflektuje nad historycznością, lecz cały sfokusowany/skoncentrowany jest na przyszłości. Dlatego właśnie, jak stwierdza Pomian: „Przemyśliwanie historyczności człowieka dokonywało się przeto w wielu przypadkach – dotyczy to i mnie – w konflikcie z wyznawaną ideologią, jako wyzwalanie się od niej, jako przeciwstawianie jej bezzasadnym roszczeniom autonomii filozofii i wiedzy” (Pomian 2003, 23).

Nie wątek autobiograficzny jest tu istotny, ale myśl, że ideologie autoprezentują się wspólnocie jako prawdy ostateczne, ponadhistoryczne. Filozofie i systemy wiedzy, na które ideologie się powołują, są równie uniwersalne, zbawcze i ponadczasowe co wcześniejsze od nich przekonania religijne. Stąd Pomian mówi o ich „bezzasadnym roszczeniu” do autonomii względem historyczności, domaganiu się dla siebie statusu prawdy obiektywnej, uwolnionej zarówno od historycznych korzeni (kontekstu powstania), jak i od historyczności swoich odniesień/desygnatów semantycznych (zwłaszcza wiek XX dostarczył nam tak wielu tragicznych w skutkach doświadczeń w tym względzie). Przemyślawszy dogłębnie ten problem, Profesor dochodzi zatem do przekonania o bezzasadności takiego roszczenia i zasadności konieczności „uznania za historyczną również filozofii samej: jej pojęć, jej pytań, jej rozumowań, czego nie robi uprawiana tradycyjnie historia filozofii, która zadowala się układaniem filozofów w kolejności czasu, jak gdyby historyczność sprowadzała się do chronologii” (Pomian 2003, 24).

To kolejna niezwykle ważna deklaracja. Dla Pomiana wszelka wiedza, wszelka filozofia jest wytworem historii, nie istnieje w postaci „czystej”, ahistorycznej. Zrozumieć historyczność filozofii to coś więcej niż ułożyć w porządku chronologicznym następujących po sobie filozofów czy ich dzieła. Znacznie więcej:

Uznanie przez filozofię za historyczną filozofii samej wymaga [...] przemyślenia wszystkiego od podstaw. Zmusza filozofię do tego, by przyjęła do wiadomości fakt, że nikt nie znajduje się w takim momencie procesu dziejowego – na jego

początku czy przy jego końcu – który by pozwalał wyłączyć się z niego i patrzeć na wszystko z zewnątrz. Innymi słowy zmusza ją do uznania za przejaw naszej niezbywalnej skończoności tego, że **jesteśmy zawsze w środku historii, co sprawia, że z tej perspektywy musimy myśleć, bo innej nie ma** [podkreślenie moje – J.P.]. I do wyciągnięcia z tego wszystkich wniosków (Pomian 2003, 23–24).

Przemyslenie od postaw w praktyce oznacza poznawczą/filozoficzną/naukową rewolucję. Filozofia – podobnie jak historiografia – jest/okazuje się autorefleksją kultury poznającej. O ile jednak historiografia reflektuje/przemysliwa przede wszystkim (jeśli nie wyłącznie) historyczność świata ludzkiego, o tyle dla filozofii historyczność stanowi tylko jeden z wielu tematów głównych. Tę świadomość bytowania zawsze w środku historii, niezbywalność historyczności ludzkiego bytu w każdej postaci, również myślowej – jako autorefleksji/przemysliwania kultury poznającej – uznaję za szczególnie cenną składową metahistorycznych poglądów Krzysztofa Pomiana. Będzie jeszcze okazja, aby tę opinię szerzej uzasadnić, tu pozostaniemy jedynie przy zasygnalizowaniu tego wątku, jako istotnie znaczącego. Dodam jeszcze, że podobne podejście do refleksyjności jako najważniejszej formy sprawstwa (*agency*) w historii spotykamy również w twórczości wybitnej brytyjskiej socjolożki Margaret Archer¹.

Kolejna kwestia podniesiona w „Lectio doctoris” to problem relacji między poznawczym uznaniem doświadczenia historyczności a teoriopoznawczymi konsekwencjami z tego wyciąganymi. Historyczność semantyczna/ontyczna może prowadzić bowiem do wniosku, że historyczna zmienność odniesień przedmiotowych dla formułowanych twierdzeń implikuje tezę o ich relatywizmie, względnym bądź absolutnym. Tak ten problem przedstawia sam Pomian:

Niektórzy wnoszą z tego o zasadności sceptycyzmu czy wręcz nihilizmu, który przekreśla odróżnienie prawdy od fałszu, wiedzy od mniemania, poznania od ułudy. Skoro bowiem, jak zakładają, bieg historii nieuchronnie odbiera ważność temu, co ją niegdyś miało, skoro nieuchronnie zmienia każdą dawną prawdę w fałsz – będzie to niechybnie udziałem i tych poglądów, które dziś uchodzą za prawdziwe i których zatem nie mamy prawa za takowe uważać. Stosuje się to nie tylko do nas, ale do wszystkich i nie tylko do prawdy, ale do wszelkich innych wartości. Świadomość historyczności naszego bycia w świecie nakazuje więc rzekomo poprzestać na dekonstrukcji: na demaskowaniu bezpodstawnego przypisywania sobie wiedzy czy przedstawiania swych wypowiedzi jako

¹ Widoczne jest to zwłaszcza w jej książce *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa* (Archer 2013).

prawdziwych, gdyż służy to tylko przekonywaniu innych o własnej wyższości poznawczej czy moralnej, a tym samym – uzasadnieniu panowania nad nimi (Pomian 2003, 24).

Ale model uprawiania historii jako dekonstrukcji tylko komuś, kto w praktyce swoimi pracami udowadnia głęboki sens uprawiania badań historycznych w paradygmacie **semantyki historycznej**², analizując w ten sposób w kolejnych książkach zmieniające się historycznie pojęcia samej historii, czasu, Europy, pamięci, dzieła sztuki czy kolekcji i kolekcjonerstwa, nie wydaje się godny intelektualnego wsparcia. Pomian trafnie rozpoznaje, że:

Wbudowane w różne współczesne odmiany sceptycyzmu i nihilizmu jest, jak widać, takie rozumienie procesu dziejowego, wedle którego zmiany, jakie wnosi każdorazowa przyszłość, gdy staje się terażniejszością, są zaprzeczeniem przeszłości: przekreślają ją, wycierają, usuwają, rozpraszają i miażdżą, aż zostają po niej tylko martwe szczątki upodobnione do siebie i pozbawione jakiegokolwiek znaczenia (Pomian 2003, 24).

Kiedy dzisiejsza przyszłość stanie się kiedyś terażniejszością (będzie z perspektywy kultury poznającej czasem już nie przyszłym, ale terażniejszym dokonaniem, lecz jeszcze nie przeszłym dokonaniem), to ten dryf kategorialny może być rozpoznawany na dwa sposoby: jako proces destrukcyjny, niszczący, jak powyżej, lub jako proces budujący wtedy, gdy przeszłość uobecnia się w terażniejszości w wielu formach i na różne sposoby i bywa w niej czynnikiem sprawczym, „przeszłością czynną”, aktywną w procesie dziejotwórczym. Te dwie idee znajdują swoje myślowe obrazowanie w postaci metafor fundamentalnych myślenia historycznego. Jak zauważa Wojciech Wrzosek, którego pogląd w tej sprawie w pełni podzielam/respektuję, „każde myślowe ujęcie świata, ponieważ podejmowane jest w obrębie (czy też w imieniu) kultury, staje się swoistą dla niej metaforą. Dana kultura postrzega świat przy użyciu konstytutywnych metafor. Te fundamentalne metafory są nieodwoływalne i historycznie nieprzekraczalne. Porzucenie ich oznaczałoby niemożność porozumienia się w obrębie kultury i porozumiewania się z nią” (Wrzosek 1995, 25). Dla kultury

² Przy czym *semantyka historyczna* Krzysztofa Pomiana to nie to samo, co pod tą nazwą (lub pod nazwą „semantyki filozoficznej”) proponował w latach trzydziestych XX stulecia Arthur O. Lovejoy w ramach historii idei (por. np. Lovejoy 2009). Koncepcja semantyki historycznej K. Pomiana bliższa jest temu, jak pojmuje ją i rozwija w swych pracach Reinhart Koselleck (zob. Koselleck 2012). Dodajmy, że historyk niemiecki czyni to kilkanaście lat później niż Pomian w swym *Porządku czasu*.

poznającej Wrzoska takimi fundamentalnymi³ dla historiografii metaforami są metafory genezy i rozwoju, dla kultury poznającej Pomiana stają się nimi **abrazja** i **sedymencja**. Przyjrzyjmy się im bliżej.

Inspiracji filozof historyzujący szukał w historii naturalnej, w geologii. **Abrazja** nazywane jest tam zjawisko

niszczenia brzegów mórz i dużych jezior powodowane ciągłymi uderzeniami fal i tarciem niesionych przez nie głazów, żwiru i piasku. Takie rozumienie procesu dziejowego jako abrazji może współżyć zarówno z przekonaniem o postępowym charakterze dziejów, jak z tym, które widzi w nich regres. Pierwsze uważa przeszłość za gorszą pod pewnymi bądź wszystkimi względami od teraźniejszości, a tę – za gorszą od przyszłości; drugie zajmuje stanowisko biegunowo przeciwstawne. Ale oba zgodne są co do tego, że **przeszłość** – pomijając zdarzenia niedawne, które żyją jeszcze w pamięci – **znikła w tym sensie, że przestała być czynna**, gdyż pozostawiła po sobie tylko bezwładne i bezkształtne okruchy [podkreślenie moje – J.P.] (Pomian 2003, 24–25).

Rozpoznając przeszłość jako umarłą, nieczynną, kultura poznająca zawiesza prawomocność twierdzeń o wpływie historii na nasze życie, unieruchamia ją i mitologizuje. Jeśli nawet zachowały się jakieś jej ślady – pozostałości po tym, co było, a czego już nie ma, owe dostrzegane przez nią **bezkształtne okruchy** – to są one wyrwane z kontekstu, w jakim były czynne. Radykalnie zmienia się to, gdy **metaforę abrazji** zastąpimy **metaforą sedymencji**. Nie ma bowiem przymusu,

[...] byśmy musieli myśleć o dziejach, kierując się obrazem fal, które zmieniają skaliste wybrzeże w piaszczystą plażę, czy lodowca, który ściera wszystko na swojej drodze. Są bowiem liczne fakty, z którymi takie rozumienie dziejów nie potrafi się uporać, bo świadczą one o tym, że przeszłość, choć w kształtach innych niż te, jakie miała, gdy sama była teraźniejszością, pozostaje obecna po tym, jak stała się przeszłością właśnie; dotyczy to zarówno przeszłości niedawnej, jak, niekiedy, bardzo odległej. Przy czym przeszłość jest obecna nie tylko w zabytkach widomych, a nawet nie w nich przede wszystkim. Jest wbudowana w naszą cielesność i wrażliwość oraz w dążenia, zachowania, nawyki, wierzenia, przekonania, pojęcia, rozumowania i wyobrażenia i wywiera przeto na nasze teraźniejsze poczynania wpływ zazwyczaj nieuświadomiany przez tych, którzy mu ulegają (Pomian 2003, 25).

³ W sensie ufundowania na nich myślenia historycznego.

By zdać sobie sprawę z faktów tego rodzaju, Pomian zauważa, że „**trzeba zastąpić bezwiedne** widzenie w dziejach abrazyj **świadomym** przyrównaniem ich do innego zjawiska równie dobrze znanego geologom: do **sedymencji**. Trzeba uznać je za proces nakładania się na siebie kolejnych warstw, w którym późniejsze odciskają się na wcześniejszych, niszczą je do pewnego stopnia i przetwarzają, a zarazem zachowują je i ulegają ich zwrotnemu oddziaływaniu [podkreślenie moje – J.P.]” (Pomian 2003, 25). Zanim przejdziemy do analizy tej metafory fundamentalnej, skonstatujmy, że w wypowiedzi tej mamy znakomicie ujętą istotę tego, czym jest *metarefleksja historyczna*: **zastąpić bezwiedne świadomym!** *Homo historicus* jest bezwiednym użytkownikiem historyczności, *homo metahistoricus* jej świadomym. Refleksyjność nie jest natywną/emergentną cechą osoby ludzkiej, jest owocem pracy myślowej, którą należy dopiero podjąć.

Proste, by nie powiedzieć prostackie rozumienie historyczności właściwe traktowaniu dziejów jako abrazyj zastępuje, gdy utożsamia się je z procesem sedymencji, obraz wybitnie złożony, którego niepodobna opisać jedną formułą. Jest tak dlatego, że to pierwsze określa stosunki między przyszłością, teraźniejszością i przeszłością a priori, podczas gdy wedle drugiego trzeba uczynić z nich przedmiot badań empirycznych, to znaczy przede wszystkim historycznych, gdyż zależą one od tego, o jakiej przeszłości mowa: od jej natury, położenia, dystansu, jaki nas od niej dzieli, i zapewne od innych czynników (Pomian 2003, 27).

Zwróćmy uwagę, na to rozróżnienie: abrazia jest aprioryczna, założona „odgórnie”, bez przeprowadzenia uprzednio jakichś badań dowodowych, podczas gdy sedymencja jest stwierdzeniem czegoś *a posteriori*, po przeprowadzeniu badań empirycznych/historycznych. Jej odniesieniem przedmiotowym jest rzeczywistość na tyle złożona, że trudna do opisania jedną formułą, podpowiada nam Pomian. Wymaga badań, wymaga przekroczenia w poznaniu tego, co widzialne, w kierunku tego, co konceptualne, teoretyczne. Sedymencyjne ujęcie dziejów, dostrzeżenie **warstwowej struktury historyczności**, którą trzeba odsłaniać, podobnie jak archeolog niespiesznie zdejmując jedną warstwę gleby po drugiej, docierając do pokładów głębszych, by stopniowo, warstwa po warstwie, rozpoznawać materialne ślady pozostawione przez człowieka w kolejnych przedziałach czasu. Każdy pospieszny ruch w głąb, w pionie, może tę warstwową strukturę naruszyć i zniszczyć. To abecadło pracy wykopaliskowej, tej archeologicznej geologii, świadomej warstwowo-czasowej, stratyfikacyjnej struktury gleby. Praca historyka sterowanego metaforą sedymencji jest podobnym, niespiesznym odsłanianiem warstw historyczności – przedziałów czasu

minionego. Jest **stratyfacją historyczności**. Odsłanianiem przez kulturę poznającą tego, jak konkretna przeszłość żyła/była czynna w kolejnych terażniejszościach, aż do naszej własnej. Była czynna właśnie, bowiem sedymentacja – odwrotnie niż abrazja – nie koncentruje się na *osadach* przeszłości, lecz na tym, co z niej jest nadal czynne w aktualnie rozgrywającym się procesie dziejotwórczym.

Abrazyjne i sedymentacyjne ujęcia dziejów różnią się właściwym każdemu z nich określeniem rangi i roli historii jako gałęzi wiedzy – powiada następnie Pomian. **Jeśli uważa się, że przeszłość – pomijając niedawną, żywą w pamięci – nie współkształtuje terażniejszości, gdyż uległa wytarciu, to z zainteresowania nią nic ważnego dla terażniejszości i przyszłości nie wynika.** Osobnikom, których uwagę to co niewidzialne przyciąga bardziej, niż to co mają w polu widzenia, historia pozwala przekroczyć granicę czasu. Zaspokaja ich ciekawość i temu zawdzięcza swe u nich powodzenie. Jest rodzajem rozrywki i niczemu innemu nie służy. **Jeśli jednak przeszłość na różne sposoby uobecnia się w terażniejszości i, co więcej, bywa w niej czynna, to rola historii jako dyscypliny okazuje się z gruntu odmienna.** Jest nią badanie przeszłości od chwili, gdy ta stała się przeszłością właśnie, zostawiając ślady, dokumenty i narracje, za których pośrednictwem może być poznawana. Jest nią ustalanie, jak przeszłość funkcjonowała w przedziale czasowym, który nas od niej dzieli, i jak funkcjonuje w naszej terażniejszości. Jest nią opisywanie różnych odmian jej obecności i badanie ich wzajemnych uzależnień oraz wydobywanie na jaw tych, które pozostają poza zasięgiem świadomej kontroli. Dla sedymentacyjnego ujęcia dziejów **historia jest przeto sposobem myślenia a zarazem wiedzą o człowieku jako istniejącym historycznie** i z tego tytułu – podstawą wszelkiej antropologii, która chce mówić nie tylko o społeczeństwach zwanych pierwotnymi – zresztą całkiem niesłusznie, bo i one mają długą przeszłość – ale również o dzisiejszym świecie w całej jego różnorodności i złożoności [podkreślenia moje – J.P.] (Pomian 2003, 25–26).

Powyższy fragment rozważań Pomiana przynosi co najmniej dwie oryginalne idee. Pierwsza to teza, że historia jako dyscyplina realizuje się wtedy, gdy zajmuje się badaniem przeszłości, ale... **dopiero od chwili, gdy ta stała się przeszłością właśnie!** Nie wcześniej, gdy była jakąś terażniejszością, nie tym nawet, co rzeczoną terażniejszość poprzedzało, lecz tej terażniejszości „życiem po życiu”. Perspektywa poznawcza historyka jako kultury poznającej polega bowiem m.in. na tym, że dysponuje wiedzą o następstwie zdarzeń; wie, co zdarzyło się nie tylko *ante*, ale i *post factum*. Dla Pomiana to „życie po życiu”

jakiegoś badanego przez kulturę poznającą fragmentu teraźniejszości, pokazywanie go w funkcji sprawczej w kolejno następujących po sobie „teraźniejszościach”, czasem aż do tej współczesnej samej kulturze poznającej, stanowi istotę pracy historyka.

Drugą ideę ująłbym następująco: odróżnienie historii jako zaspokajania prostej ciekawości od historii **jako badania przeszłości** ma dla Pomiana podstawowe znaczenie. Wyznacza nową jakość poznania historycznego, granicę oddzielającą naukę historyczną od wiedzy potocznej o Historii. W tym procesie dojrzwania poznania historycznego proste pytanie, „Co się zdarzyło?” musi zostać zastąpione pytaniem o wiele bardziej złożonym: „Jak przeszłość funkcjonowała/funkcjonuje?”. Użycie czasu przeszłego dokonanego i czasu teraźniejszego jest w przypadku tego drugiego pytania poznawczo istotne. Odróżnia bowiem dwa przedziały czasowe, w których historyczność działa: *przedział czasu minionego*, czyli tego, który upłynął (lepiej: dzieli nas) od momentu w przeszłości (o wskazanych współrzędnych czasoprzestrzennych), na którym kultura poznawcza się koncentruje, oraz *przedział czasowy teraźniejszości* (ściślej: tego, co uznajemy za teraźniejszość), w której owa przeszłość (w tym to, co materialnie z niej pozostało) nadal działa. W każdym z nich historyczność przeszłości może być czynna odmiennie. Dostrzeżenie tego **ciśnienia przeszłości na naszą teraźniejszość** jest zasługą myślenia w metaforze sedymentacji. Jak wskazuje Pomian:

Bywa, że wpływy tej przeszłości są widoczne gołym okiem. Nie sposób przecież zrozumieć polskiego życia politycznego, gdy pomija się to, że przez z górą sto dwadzieścia lat nie mieliśmy własnej państwowości, a i wcześniej, gdyśmy ją mieli, nie darzyliśmy jej nadmiernym szacunkiem. Jest to spostrzeżenie banalne i póki poprzestaje się na nim, nie zajdzie się daleko. Całkiem ciekawe byłyby jednak wyniki badań nad głębokimi źródłami polskiej niezdolności do kompromisu, co stanowi poważną przeszkodę dla ukształtowania się rzeczywistej kultury demokratycznej, albo nad korzeniami polskiego myślenia o sprawach międzynarodowych mniej kategoriami interesów, a bardziej kategoriami prestiżu i przywiązywania przez polityków i opinię wagi do pustych często gestów i retorycznych popisów, by później przeżyć kolejne rozczarowanie. Ciekawe by też było przyjrzenie się z bliska **ciśnieniu dalekiej przeszłości na naszą teraźniejszość**, poczynając od języka administracji – „ziemie”, „sejmiki”, „marszałkowie”, a kończąc na warcholstwie, jakże swojskim choć dziś nie jest już ono szlacheckie. I ostatni przykład: stosunek do prawa wyrażający się w sposobie stanowienia go, a zwłaszcza – egzekwowania; czyż nie przypomina on niekiedy czasów, gdy kondemnatami płaszcz podbijano? Każdy może bez trudu wydłużyć tę listę (Pomian 2003, 26).

Metafora ciśnienia historii – sedymentacji – uruchamia w ten sposób nie tylko samo myślenie o dziejach, ale i program badawczy, generuje cały szereg istotnych pytań, które historyk może/powinien postawić. Nie muszę dodawać, iż ten program Krzysztof Pomian od lat z powodzeniem realizuje. Ale jest ona także (a raczej to, do czego się semantycznie odnosi) argumentem przeciwko sceptycyzmowi historycznemu:

Jeśli bowiem struktura bytu jest warstwowa – jak struktura czasu i struktura poznania oraz wiele innych – ponieważ jest wynikiem sedymentacji, która trwa od tysięcy lat i nakłada na siebie coraz to nowe osady, przy czym dawne pozostają jednak, choć w postaci zubożonej i przeobrażonej – to nie jest tak, jakoby z biegiem dziejów dawne prawdy nieuchronnie obracały się w fałsz [podkreślenie moje – J.P.] – powiada Pomian.

Hilbert nie unieważnia Euklidesa, Einstein – Newtona, a Kant – Platona i Arystotelesa, Kartezjusza i Spinozy. **Niektóre dawne prawdy okazują się przekreślone, inne** włączają się w nowe całości, ulegając przy tym ograniczeniom i reinterpretacjom, a **choć tracą swą ważność globalną, zachowują wszelako w określonym zakresie swój status prawd.** Zresztą każdy przypadek wymaga osobnego potraktowania. To zaś dlatego, że przedmioty, o których orzekali filozofowie i uczeni z dawnych epok, bardzo często nie znikły bez śladu. Zmieniły się jednak ich wyglądy, znaczenia i role, gdyż nałożyły się na nie inne, nowsze, tak że niepodobna dziś rozpatrywać jednych bez drugich i że trzeba wielkiego wysiłku, myśli i wyobraźni, by dotrzeć do najgłębszych pokładów przeszłości i przedstawić je sobie bez późniejszych nawarstwień (Pomian 2003, 27–28).

Dotyka tutaj filozofujący historyk fundamentalnego problemu współmierności *versus* niewspółmierności ontologicznej teorii uniwersalnych, którym zajmowałem się w połowie lat osiemdziesiątych XX stulecia w kontekście teorii/filozofii nauki (Pomorski 2017b, 281–292). Podobnie jak Pomian, dostrzegłem zasadniczą różnicę między zakładaną „stabilnością” (niezmiennością) lub (traktowaną tu rozłącznie, jako alternatywa) historycznością samego przedmiotu poznania – społecznej praktyki naukowej:

Norma racjonalnego krytycyzmu Poppera, metodologicznych programów badawczych Lakatos’a, teoria nauki normalnej i rewolucji naukowych Kuhna, anarchizm metodologiczny Feyerabenda i idealizacyjna teoria nauki Leszka Nowaka są z gruntu **ahistoryczne** (choć, skądinąd, zapoczątkowali oni tzw. historyczny nurt w filozofii nauki), służą ich autorom równie dobrze do

rozwiązywania »łamigłówek« z dziejów nauki współczesnej, jak i tych z czasów Newtona czy Arystotelesa. W przeciwieństwie do nich teorie nauki Kmity i Amsterdamskiego – należałoby dodać teraz: i Pomiana – mają charakter historyczny. [...] Historyczny rozwój praktyki badań naukowych (także samej historiografii) oznaczał przechodzenie przez różne »światy nauki« z odpowiadającymi im ideałami naukowości, celami poznawczymi i metodologią (Pomorski 1986, 142).

Nakładanie się tych kolejnych interpretacji nauki/przeszłości powoduje, że faktycznie potrzeba *wielkiego wysiłku myśli i wyobraźni* – jak to ujmuje profesor Pomian – by tę drogę, jaką przebyła kultura poznająca, odtworzyć. A jest to potrzebne, bo wtedy „okazuje się, że uznanie w całej pełni historyczności ludzkiego bycia w świecie nie musi bynajmniej prowadzić do wniosków sceptycznych czy nihilistycznych [podkreślenie moje – J.P.]” (Pomian 2003, 27). I jest to najlepsza recepta na wyzbycie się postmodernistycznego sceptycyzmu, w oparach którego humanistyka żyła i była oprawiana jako swego rodzaju czarnoksiężstwo przez ostatnich lat co najmniej trzydzieści, by posłużyć się określeniem Jerzego Kmity, który przewidywał nadejście tych złych dla nauki czasów już pod koniec lat siedemdziesiątych⁴. Narratywizm dokonał niczym nieuprawnionej redukcji wszystkich procedur składających się na badanie historyczne do opowiadania historii, a praktyki narracyjne uznał za wyłączną reprezentację dyskursu historiograficznego.

Jest jeszcze jedna droga, której zarys odnajdujemy w *Porządku czasu*, pracy Krzysztofa Pomiana z 1984 roku:

Sceptycy wyciągają z tego wniosek, że niepodobna czegokolwiek wiedzieć z rozumną pewnością na temat tego, co działo się w przeszłości. Jedyne sposoby, aby ich przekonać, że się mylą, polega na uzasadnianiu zaufania, jakie okazuje się takim źródłem narracyjnym, przez ich konfrontowanie z dokumentami i zabytkami pochodzącymi z tego samego kraju i z tego samego okresu, by ustalić, że je potwierdzają, lub przynajmniej, że nie są z nimi sprzeczne.

Problem uzasadnienia dyskursu dotyczącego przeszłości przekształca się wówczas w problem prawomocności technik i metod, które powinny czynić ją poznawalną za pośrednictwem dokumentów i zabytków, do których się je stosuje.

⁴ Jego artykuł „Czarnoksiężstwo humanistów a osobliwość życia umysłowego Sarmatów” ukazał się w *Nurcie* w 1977 roku (Kmita 1977, 99–104). Podobny ogłód co do zagrożeń „nową modą” w odniesieniu do nauk społecznych miał socjolog o polskich korzeniach Stanisław Andreski (Andrzejewski), który opublikował w 1972 roku książkę *Social Science as Sorcery* (wyd. polskie: Andreski 2002).

A punkt ciężkości pracy historyka przenosi się z narracji ku badaniom, gdyż to od ich jakości zależy odtąd ocena tej pracy dokonywana przez środowisko zawodowych historyków, które się instytucjonalizuje, poczynając od XVII wieku. Tymczasem takie badanie nie prowadzi bezpośrednio do obrazu przeszłości podobnego do tego, jakiego dostarcza każdy, kto przeżył tę przeszłość jako swoją terażniejszość, lub kto, na podstawie źródeł narracyjnych, próbuje ją opisać, jak gdyby był człowiekiem współczesnym wydarzeniom, o których mówi – współczesnym człowiekiem syntetycznym i fikcyjnym, uwzględniającym wielość świadectw, ale także wymagania ewentualnych czytelników, a przez to usytuowanym jednocześnie w przeszłości i poza nią. Albowiem badania skupione na krytycznym studiowaniu dokumentów i zabytków prowadzą automatycznie nie do opowiadania o zdarzeniach, lecz do krytycznej oceny owych dokumentów i zabytków, co bynajmniej nie oznacza tego samego (Pomian 2014, 31–32).

To droga zawieszania prawomocności sądów wygłaszanych o dziejach i przejścia na poziom metarefleksji o prawomocności samych procedur poznawczych i metod badawczych do poznania przeszłości angażowanych. Droga właściwa dla metodologii historii czy historii historiografii uprawianej według receptury Krzysztofa Pomiana, gdzie punkt ciężkości przesuwają się z prostego kolekcjonowania danych z przeszłości na pokazanie, jak te poznawczo wyizolowane fragmenty/okruszki przeszłości potrafią skutecznie działać/oddziaływać w swoim „życiu po życiu” w swojej *pierwotnej terażniejszości*, zmieniając kolejne, następujące po sobie terażniejszości, czasem aż do tej nam współczesnej. Sam Profesor dostrzega innowacyjność swojego podejścia:

O rzeczach niewidzialnych myślimy, używając z konieczności metafor i obrazów zapożyczonych ze świata widzialnego bądź dostępnego obserwacji.

Nie zawsze jednak zdajemy sobie jasno sprawę z tego, jakie obrazy i metafory nadają kierunek naszemu myśleniu. Tak jest właśnie w przypadku myślenia o dziejach; jeśli się bowiem nie mylę, nikt dotąd nie odstąpił i nie uczynił przedmiotem namysłu zasadniczego przeciwieństwa między ujmowaniem ich jako abrazji a ujmowaniem ich jako sedymentacji. A przecież każde z nich kształtuje inną postawę wobec terażniejszości i każde ma inne następstwa dla historii jako dyscypliny, dla badań społecznych, dla filozofii (Pomian 2003, 27).

Pomian obydwie metafory fundamentalne – abrazję i sedymentację – w auto-refleksji kultury poznającej nad drogą, jaką przeszła historiografia przez wieki, rozpoznaje (staje się ich świadomy – w jego stylizacji językowej), bowiem od lat ten sposób myślenia o dziejach towarzyszył w praktyce jego intelektualnym zmaganiom z historią, sterował jego filozoficzno-historycznymi badaniami. Teza

Pomiana: **historia jest sposobem myślenia, a zarazem wiedzą o człowieku jako istniejącym historycznie** jest zbieżna ze sformułowaną przed laty moją myślą: **historia jest autorefleksją kultury poznającej** (Pomorski 2017a, 311–316).

Aby historia historiografii dała się w ogóle sensownie pomyśleć (nie mówiąc już o byciu zrozumiałą), a nie była tylko uporządkowaną w czasie kolekcją zdarzeń historiograficznych, **trzeba poznawczo przejść tę samą drogę, jaką ona odbyła**. Pokazać, jak w procesie autorefleksji nad historycznością bytu i możliwością jego poznania zrodziła się, a następnie zmieniała się sama kultura poznająca (historiografia) aż do tej, którą znamy z naszej terażniejszości. Jak w kolejnych swych historycznych odsłonach („terażniejszościach”) pewne właściwości/metafory/metody/podejścia właściwe dla kultury poznającej stawały się już tylko epistemicznym „osadem”, a które nadal pozostawały poznawczo czynne na tym nowym etapie autorefleksji nad historią. „Podobnie jak filozoficzna historia dziejów, historia czasu **jest analizą stratygraficzną** – badaniem przekroju przez czasową grubość swego przedmiotu [podkreślenie moje – J.P.]” (Pomian 2014, 18). Metarefleksja nad zjawiskami skrywanymi pod tą metaforą musi z konieczności mieć charakter ujęcia modelowego. Oto, jak Krzysztof Pomian artykułuje jego istotę przy okazji omawiania problemu periodyzacji samej periodyzacji:

W rzeczywistości sprawy nigdy nie ukazują się z taką ostrością i czystością, jaką im tu przypisaliśmy. **Przyglądając się pracom historyków**, odkrywamy w nich czasem współlistnienie pojęć naukowych z najbardziej tradycyjnymi zdarzeniami oraz pojęć teologicznych z faktami powtarzającymi się. Przypadki, w których aspekt faktyczny i aspekt pojęciowy danej historii – bo w pewnym sensie każda historia jest jakąś periodyzacją – są ze sobą zgodne, są prawdopodobnie rzadsze niż te, w których nieco subtelniejsza analiza wykazałaby niespójności lub wręcz sprzeczności. Można się więc zastanawiać, dlaczego mielibyśmy uprzywilejowywać, tak jak przed chwilą to uczyniliśmy, rzadkie spójne teksty i konstruować typy idealne, które mają *tylko* dość odległy związek z tym, co znajdujemy w doświadczeniu. Odpowiedź: dlatego, że w przeciwnym razie nie moglibyśmy skonstruować periodyzacji periodyzacji. To po cóż w takim razie konstruuje się periodyzację periodyzacji lub cokolwiek innego? Odpowiedź: aby uczynić fakty, jeśli nie zrozumiałymi, to przynajmniej dającymi się pomyśleć (Pomian 2014, 158–159).

To przekraczanie poziomu zdarzeniowego historii historiografii lub historii dowolnej nauki czy historii nauki jako takiej polega na wprowadzeniu do narracji faktów, które są *typami idealnymi* – modelami/konstrukcjami kultury badającej, czyli czymś, co ma – powtórzmy – *dość odległy związek z tym, co znajdujemy w doświadczeniu*. W swoich pracach poświęconych dziejom histo-

riografii, od średniowiecza po wiek XX, Krzysztof Pomian konstruuje cały zbiór takich typów idealnych (modeli), od tych najbardziej ogólnych, jak 1) *historii jako przedmiotu wiary* czy 2) *historii jako przedmiotu wiedzy*, które za jego sprawą weszły do obiegu naukowego i powszechnie funkcjonują w świadomości historyków⁵, po modele kolejne, obejmujące doświadczenie historiografii XIX i XX stulecia, nad którymi przemyśliwa i które konceptualizuje w typy idealne na analogicznych zasadach w trzech kolejnych książkach metahistorycznych, wydanych najpierw we Francji, a potem w Polsce: *L'ordre du temps / Porządek czasu* (1984/2014), *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise: XVI^e–XVIII^e siècle / Zbieracze i osobliwości. Paryż–Wenecja: XVI–XVIII wiek* (1987/2001) oraz *Sur l'histoire / Historia. Nauka wobec pamięci* (1999/2006). Modele te są niezwykle interesującymi i płodnymi poznawczo konstrukcjami, ale nie doczekały się należytej uwagi ze strony historyków i teoretyków historii, może poza typem idealnym *historii jako zderzenia dwu dyskursów: zwycięzców i zwyciężonych*, do którego chętnie się odwoływano przy okazji dyskusji o polityce pamięci.

Jak podkreśla Pomian:

Słowo historia oznacza więc dziś epistemologicznie niejednorodny zbiór praktyk poznawczych, obejmujący pospołu zabiegi najbardziej tradycyjne i najnowocześniejsze techniki oraz niejednorodny stylistycznie zbiór praktyk pisarskich: od literackiej opowieści do równań retrospektywnego modelu ekonometrycznego. Dzielona przez historię z wszystkimi innymi dyscyplinami wiedzy i nieodłączna od prawie wszystkich stosowanych przez nie pojęć niejednorodność ta wyraża przede wszystkim, choć, jak zobaczymy, nie wyłącznie, właściwą im niezbywalnie historyczność. Pokazuje, że są one tymczasowym zakończeniem wielotysiącletniego następstwa sedymentacji, z których każda zostawiła po sobie warstwę pytań, procedur, dokumentów i pomników oraz dzieł napisanych przez historyków, co sprawia, że te warstwy nakładają się jedne na drugie, przy czym późniejsze w trybie sprzężenia zwrotnego zmieniają znaczenie, a nawet sam wygląd wcześniejszych. Mówić o historii bez uwzględnienia jej historyczności, to skazywać się od razu na to, że niczego się z niej nie zrozumie (Pomian 2006, 181).

⁵ Dyptyk *Przeszłość jako przedmiot wiary i Przeszłość jako przedmiot wiedzy* (powstałe w odwrotnej kolejności, jako doktorat i habilitacja), w którym autor, zmułdnie przekopawszy się przez wiele setek tekstów historiograficznych, trafnie uchwycił punkty zwrotne w dziejach historiografii średniowiecznej i wczesnonowoczesnej, zapewniając sobie tymi ustaleniami po dziś dzień trwałe miejsce w rodzącej się wówczas nowej dyscyplinie – historii historiografii.

Pomian zauważa, że nasze indywidualne (ale i społeczne) doświadczanie czasowości bytu powoduje, że próbujemy je oddać/wyrazić werbalnie za pomocą trojakiego rodzaju opowieści. Stwierdza, że

w każdym momencie i w każdym społeczeństwie występują co najmniej **trzy typy dyskursu na temat zdarzeń**. Pierwszy dotyczy tych, które zachodzą w sferze widzialności wspólnej autorom i czytelnikom-słuchaczom wypowiedzi. Drugi – tych, które należały do sfery widzialności autorów wypowiedzi, lecz dla czytelników-słuchaczy należą do obszaru niewidzialnego. Wreszcie trzeci – tych, które należą do sfer niewidzialnego zarówno dla czytelników-słuchaczy, jak i dla autorów wypowiedzi. **Te trzy typy dyskursu są więc także trzema typami historii: historią najnowszą, historią nieodległej przeszłości i historią przeszłości odległej** [podkreślenie moje – J.P.] (Pomian 2014, 29).

Rozróżnienie trzech typów temporalnego dyskursu historycznego ma charakter fundamentalny dla teorii poznania historycznego i metodologii historii. Pomian, wychowany filozoficznie na tradycji reizmu Tadeusza Kotarbińskiego, na którego wykłady uczęszczał jako student i – co sam podkreśla – wiele mu intelektualnie zawdzięcza⁶, wprowadza do teorii historii w *Porządku czasu* gnoseologiczną tradycję refleksyjnego nad problemem widzialne–niewidzialne. Stawia pytanie, jak może istnieć coś, co odsyła nas do tego, co (już) niewidzialne. Już w poprzedzających swoich traktatach o historii jako przedmiocie wiary i historii jako przedmiocie wiedzy z zagadnienia stosunku do poznania bezpośredniego, opartego na percepcji, i poznania pośredniego, wykraczającego poza sferę „widzialności” (percepcji zmysłowej), uczynił klucz do demarkacji dwu odmiennych historiograficznych kultur poznających. Teraz w tym swoim prze-myśliwaniu stawia krok kolejny: każda z trzech perspektyw doświadczania historyczności naszego ludzkiego bytowania wywołuje odmienne pytania-problemy teoriopoznawcze i metodologiczne:

Historia najnowsza jest łatwa do skontrolowania przez osoby przeżywające wydarzenia, o których mówi; wystarczy, że porównują ją ze wspomnieniami, jakie na ich temat zachowali. Historia nieodległej przeszłości nie daje się już jednak w ten sposób kontrolować czytelnikom-słuchaczom, a tym bardziej historia przeszłości odległej. A przecież nie można nigdy odwrócić się od niej całkowicie i zadowolić się tylko historią najnowszą. Zakazują tego powody czysto

⁶ Mówi o tym wprost w wykładzie na Uniwersytecie Warszawskim z okazji odnowienia doktoratu po 50 latach (Pomian 2016b, 46).

intelektualne, gdyż sfera widzialności nigdy nie jest samowystarczalna, lecz odsyła niemal na każdym kroku do obszaru niewidzialnego, z którego się wyłania, w którym się pograża i który ją obejmuje. Zakazują tego również powody natury społecznej – oznaczałoby to bowiem zerwanie więzi między pokoleniami, a tym samym destrukcję samego społeczeństwa. Historii przeszłości nieodległej, a zwłaszcza odległej, nie można więc ani po prostu odrzucić, ani zaakceptować, jak gdyby była oczywista sama przez się (Pomian 2014, 30).

A przecież takiej oczywistości samej przez się nie posiada, bowiem wymyka się poznaniu bezpośredniemu – królestwu sądów oczywistych, reprezentowanych w dyskursie potocznym wypowiedziami w stylu *jaki koń jest, każdy widzi*. Nawet gdy stykamy się w naszej teraźniejszości z materialnymi pozostałościami/osadami czasów minionych, które możemy zobaczyć i dotknąć (poczuć zmysłami), to raczej skłaniają nas te sytuacje do wątplenia w tożsamość ich aktualnego i przeszłego statusu ontycznego, prowokują do zadawania pytań kolejnych, o ich bytowanie w przeszłości, niż do wygłaszania sądów kategorycznych. „Aby osiągnąć stopień pewności równy temu, jaki w życiu codziennym przypisujemy danym percepcji, potrzebuje ona uzasadnienia” – zauważa w pewnym momencie Pomian (2014, 30). Przypomnijmy, że już Herodot wprost stawiał pytanie: „Jakim prawem mówisz o wydarzeniach, przy których sam nie byłeś obecny?”. Jak widać, już u samych początków historiografii wynikała potrzeba namysłu nad rolą widza/świadka historii w konstruowaniu historycznych opowieści.

Analizując problem uzasadniania faktów z przeszłości, Pomian zastanawia się nad **statusem poznawczym zdarzenia historycznego** jako takiego. Zdarzenie jest zawsze wynikiem czyjejś percepcji, dostrzeżenia *zmiany, jaką widz zauważa w swoim otoczeniu*, jak ujmuje to Profesor. Innymi słowy, każde zdarzenie zakłada jakiegoś widza, co francuski fenomenolog Maurice Merleau-Ponty oddawał formułą, że „nie ma zdarzeń bez kogoś, komu się one przydarzają i czyja skończona perspektywa jest podstawą ich wyodrębnienia”, podkreślając w ten sposób aktywną rolę podmiotu poznającego⁷. Pomian z kolei nie odrzuca tezy o aktywnej roli historyka, ale zaraz dodaje, że istnienie widza/obserwatora/świadka jest wprawdzie warunkiem niezbędnym, lecz nie warunkiem wystarczającym zaistnienia historii zdarzeniowej:

⁷ W *Zbieraczach i osobliwościach* wprowadza Pomian nawet pojęcie „widza wirtualnego”, a same *widzialność* i *niewidzialność* stają się kategoriami kulturowymi, historycznie zmiennymi w zależności od narzędziowego/laboratoryjnego wyposażenia kultury poznającej.

W przeciwieństwie do Merleau-Ponty'ego, nie sądzimy jednak, że zdarzenia powstają tylko przez to, że są wykrawane przez skończonego obserwatora z przestrzenno-czasowej całości obiektywnego świata. Aby nastąpiło zdarzenie, obecność widza jest wprawdzie konieczna, lecz nie wystarcza. Tkwiąc przed ekranem oświetlonym jednolitym światłem i na którym nie pojawia się żaden obraz, widz niczego na nim nie dostrzeże. Jeśli będzie rzutował na ów ekran swe fantazje czy halucynacje, to odkryje, że były to właśnie fantazje czy halucynacje, gdy tylko zostanie skonfrontowany z innym widzem, umieszczonym w tych samych warunkach, którego sprawozdanie będzie z konieczności inne od jego. **Aby zaszło zdarzenie, konieczne jest zatem, aby nastąpiła jakaś zmiana w samym świecie i aby była ona dostępna wielu potencjalnym widzom, zdolnym przekazywać sobie nawzajem wyniki swych spostrzeżeń** [podkreślenie moje – J.P.] (Pomian 2014, 28–29).

Najpierw zatem musi nastąpić zmiana na poziomie ontycznym (w samym świecie); dopiero jej zajście stwarza możliwość poznawczego uchwycenia tego zjawiska jako zdarzenia, twierdzi Pomian. Co więcej, nie może być to percepcja indywidualnego podmiotu, lecz intersubiektywna, powtarzalna także przez innych. Dopiero spełnienie tych obydwu warunków równocześnie umożliwia zaistnienie zdarzenia historycznego.

Do tego dochodzi druga konsekwencja: **aby móc być dostrzeżoną, zmiana musi być dostrzegalna**. A dostrzegalne jest tylko to, co zdarza się w przestrzeni dostępnej wzrokowi, w obrębie horyzontu, i w przedziale czasu współzakresowym z obecnością widza, oraz co ma pewien rząd wielkości, który można najkrócej scharakteryzować jako makroskopowy. (Zakłada to oczywiście brak jakiegokolwiek przyrządu obserwacyjnego). Te warunki razem wzięte wyznaczają wymiar sfery wizualności, odpowiadającej każdemu widzowi i wewnątrz której zachodzą zdarzenia. Wytarczają one jednocześnie granicę obszaru niewidzialnego, który obejmuje sferę widzialności i na temat którego można uzyskać informacje tylko za pośrednictwem języka. **Przeszłość, okres poprzedzający pojawienie się widza, sytuuje się właśnie w tym obszarze** [podkreślenie moje – J.P.] (Pomian 2014, 28–29).

Pomiana można uznać zatem za filozoficznego realistę, bowiem utrzymuje on – w opozycji np. do postmodernizmu czy konstrukcjonizmu w teorii historii – że poznanie historyczne ma na celu uzyskanie wiedzy na temat rzeczywistości istniejącej niezależnie od naszych supozycji co do jej natury czy historiograficznych przedstawień na jej temat, co jest bez wątpienia tezą realistyczną. Jednocześnie da się zauważyć zbieżność jego myślenia z tym, co we współczesnej filozofii nauki

określa się mianem **realizmu krytycznego** (zob. Archer *et al.* 1998), bowiem – podobnie jak jego czołowi przedstawiciele Roy Bhaskar czy Justin Cruickshank – Pomian stoi na stanowisku, że jedynie przez zderzenie ze sobą/skonfrontowanie kultur poznawczych, proponujących alternatywne ontologie społeczne (w tym odmienne byty obsadzone w roli rzeczywistych sprawców historii), jesteśmy w stanie uzyskać przez dialog prawdziwy postęp poznawczy w rozumieniu zdarzeń z przeszłości. Odmienne jednak niż wielu krytycznych realistów (np. Margaret Archer), utrzymujących, że zadaniem badań jest umożliwienie przejścia od faktów do wartości, Pomian uważa, że chodzi tu raczej nie o aksjologię, ale o semiotykę: o przechodzenie od faktów do znaczeń (semioforów). W tym bowiem przejściu upatruje źródła przełamania paradygmatu percepcji zmysłowej i narodzin myślenia/działania pojęciowego, czyli kultury samej i powiązanej z nią historii ponadczy przeciwzdarzeniowej. Historia zdarzeniowa *jedynie wypełnia pamięć* i

należy w niej widzieć tylko jakiś wstęp, konieczny, lecz nie wystarczający, do prawdziwej historii, która – rejestrując zdarzenia – próbowałaby je zrozumieć, wyjaśnić lub wyposażyć w znaczenie. **Historia zdarzeniowa zawsze przyzywa inną, zdolną nadać jej sens; historia zamknięta w tym, co widzialne, przyzywa inną, zdolną ją włączyć w to, co niewidzialne.** Rozdwojenie historii, którego parę symptomów opisaliśmy przed chwilą, nie jest zatem cechą właściwą współczesności; jego źródło tkwi we wszechobecnej dychotomii i powinniśmy móc je odkryć wszędzie tam, gdzie ludzie pisali historię, chociaż może ono przybierać w innych kulturach formy odmienne od tych, które my znamy [podkreślenie moje – J.P.] (Pomian 2014, 35).

Dla Pomiana przeciwstawienie kultury pamięci i kultury historycznej ma charakter fundamentalny. Historia jako przedmiot wiedzy narodziła się wraz z zakwestionowaniem (wzięciem w nawias epistemologiczny, jak powiedziałyby metodolog) tego, co było zapamiętane/zaświadczone przez świadka (kulturę przekazu źródłowego). Dzieje historiografii, zwłaszcza w XX stuleciu, to – jego zdaniem – stałe konfrontowanie się z tym wyzwaniem, zwłaszcza w dziedzinie historii najnowszej. Również w dyskursach publicznych obydwie kultury: pamięci i historyczna zderzają się ze sobą, np. w praktykach muzealnych. W *Zbieraczach i osobliwościach* znajdujemy myśl taką:

Mówiąc o pojawieniu się bibliotek i muzeów, podkreśliliśmy znaczenie nacisku wywieranego przez grupy, których członkowie nie mieli możliwości gromadzenia kolekcji ani nawet oglądania kolekcji sfer uprzywilejowanych. Nacisk ten wszakże nie byłby skuteczny, gdyby nie wyrażał o wiele głębszych dążeń. Aby poszczególne grupy składające się na społeczeństwo mogły porozumiewać się

ze sobą, konieczna jest m.in. wirtualnie powszechna dostępność wszystkich semioforów tego samego rodzaju. Traktując taką czy inną kategorię przedmiotów jako semiofory, a nie jako rzeczy o charakterze wyłącznie użytkowym czy zgoła odpady, przyjmuje się bowiem, zazwyczaj milcząco, że przedmioty tej kategorii reprezentują sferę niewidzialną; zakłada się przeto, iż sfera niewidzialna, przez nie reprezentowana, jest rzeczywistością, nie zaś fikcją. Niezbędne jest przy tym, by wszyscy przyjmowali istnienie takiej samej sfery niewidzialnej; inaczej mówiąc, tym samym semioforom należy przypisywać takie samo znaczenie, co nie jest wcale oczywiste: antyczna kamea była semioforem dla kogoś, kto widział w niej relikwię, i pozostaje nim dla kogoś, kto widzi w niej przykład sztuki starożytnej, ale znaczenie owej kamei dla przedstawicieli tych dwóch stanowisk jest całkiem różne, co sprawia, że porozumienie między nimi jest utrudnione lub wręcz niemożliwe. Takie zaś rozbieżności co do znaczenia przedmiotów, a więc również co do sfery niewidzialnej, mogą prowadzić do konfliktów społecznych; poprzestańmy na jednym trywialnym przykładzie: gdy neguje się sakralny charakter wszystkich przedmiotów służących kultowi religijnemu, neguje się również, świadomie bądź bezwiednie, samą podstawę uprzywilejowanej pozycji kleru, który traci przeto rację bytu. Gdy natomiast przypisujemy jakąś wyjątkową wartość przedmiotom pochodzącym z przeszłości, z innych społeczeństw czy z przyrody, uzasadniamy zarazem działalność ludzi, którzy poszukują takich przedmiotów, gromadzą je, konserwują i badają. Ujmowane z tej perspektywy muzeum jawi się jako jedna z tych instytucji, których funkcją jest uzgadnianie postaw wobec takiego przeciwstawienia sfery widzialnej i niewidzialnej, jakie rysuje się od końca XIV wieku, a więc także wobec nowych hierarchii społecznych i nowych, uprzywilejowanych pozycji, ugruntowanych na uprzywilejowanym kontakcie z nową sferą niewidzialną. **Innymi słowy, muzea zastępują kościoły w roli miejsc, gdzie całe społeczeństwo jednoczy się, celebrując ten sam kult. Toteż ich liczba wzrasta w XIX i XX wieku, w miarę jak rośnie obojętność ludności, zwłaszcza w miastach, wobec tradycyjnej religii. Ten nowy kult, który powoli nadbudowuje się na dawnym, niezdolnym już do jednoczenia całości społeczeństwa, odznacza się tym, że naród jest zarazem jego podmiotem i przedmiotem. Jest to nieustający hold, jaki składa on sobie, celebrując własną przeszłość we wszystkich jej przejawach, grupy społeczne, terytorialne i zawodowe, które go tworzą, oraz wielkich ludzi, którzy pozostawili trwałe dzieła w najróżniejszych dziedzinach.** Nawet przedmioty pochodzące z innych społeczeństw czy przyrody wzbogacają naród, który je zbierał, ponieważ to on, za pośrednictwem swych artystów, swych uczonych i poszukiwaczy, a nawet swych generałów, potrafił docenić ich wartość, a niekiedy ponieść nawet ofiary, by je pozyskać. Właśnie dlatego, że muzeum stanowi składnicę wszystkiego, co ma bliższy lub dalszy związek z dziejami narodu,

znajdujące się w nim przedmioty powinny być dla wszystkich dostępne. Z tego samego powodu powinny być zachowane. **Przybywają ze sfery niewidzialnej i mają do niej powrócić. Ale sfera niewidzialna, do której mają trafić, nie jest tożsama z tą, z której pochodzą. Jest inaczej umieszczona w czasie.** Przeciwwstawia się przeszłości oraz temu, co ukryte i dalekie, gdyż nie może być reprezentowana przez jakikolwiek przedmiot. Tą sferą niewidzialną, osiągalną jedynie dzięki mowie, jest przyszłość. **Umieszczając przedmioty w muzeach, udostępnia się je nie tylko oglądowi teraźniejszości, lecz również przyszłych pokoleń, podobnie jak niegdyś udostępniano je oglądowi bogów** [podkreślenia moje – J.P.] (Pomian 2001, 63–64).

Przyznaję, że nie spotkałem równie głębokiego ujęcia istoty społecznej praktyki muzealnej. **Historyczność bytu może być/staje się widzialna przez swoje formy przejawiania się w społecznej praktyce muzealnej. Staje się tak wtedy, gdy zostanie oparta nie na pamięci, ale na tym, co niewidzialne dla pamięci, ale „widzialne” dla nauki historycznej,** podobnie jak gramatyka staje się widzialna w konkretnym *parole*. **Jest wtedy muzeum tej historycznej praktyki badawczej bezpośrednim wdrożeniem.** „Inaczej mówiąc, widziane jako całość, kolekcje danego kraju w danej epoce są współrozciągłe z kulturą tego kraju w tej epoce, którą ucieleśniają, **czyniąc ją przeto widzialną** [podkreślenie moje – J.P.]” (Pomian 2001, 375–376). W tym właśnie sensie Muzeum II Wojny Światowej uczyniło widzialną kulturę historyczno-historiograficzną drugiej dekady XXI stulecia. Stało się w jakimś sensie semioforem/reprezentacją Polski w Europie i Europy w Polsce.

W duchu sedymentacji, jako swoistą autobiografię Europy, można odczytywać także *Europę i jej narody*⁸. To książka z wielu względów wyjątkowa. Po pierwsze, jej geneza: zarys dzieła Krzysztof Pomian przedstawił już w 1987 roku na sympozjum w Castel Gandolfo w obecności papieża Jana Pawła II⁹. Celem, jaki sobie postawił, było uświadomienie współczesnym Europejczykom ich korzeni: dziedzictwa kulturowego, z jakiego wyrastają. Pokazać Europę jako wartość, o którą walczone i którą budowano przez wieki w wielu wymiarach i w wielu aspektach, zgodnie z postulatem historii integralnej i humani-

⁸ Pierwodruk ukazał się we Francji w roku 1990 w prestiżowym wydawnictwie Gallimard w serii *Le Debat*. Polski przekład (autorstwa prof. Małgorzaty Szpakowskiej) opublikował PIW w roku 1992. Korzystałem z wydania poszerzonego (2004). Książka została uzupełniona o cztery szkice traktujące o najnowszej historii Europy i problemach integracji europejskiej, a także członkostwa Polski w Unii Europejskiej.

⁹ Zob. tekst tego wystąpienia w książce *Europa i co z tego wynika* (Michalski 1990, 83–130).

stycznej, której „nic, co ludzkie, nie jest obce”. A jednocześnie chodziło o przypomnienie odbiorcom zachodnim także tej drugiej, zapoznanej, Europy: tego, co działo się przez wieki w części środkowej i wschodniej starego kontynentu. Ukazanie tego, co papież ujmował za pomocą metafory „dwóch płuc, jakimi oddycha Europa”.

Ostatecznie prace na książkę zostały zamknięte w 1989 roku. Główna trudność polegała na tym, aby przedstawić dzieje Europy tak, „by można było je ogarnąć jednym spojrzeniem” (Pomian 1992, 8). Oznaczało to konieczność całkowitego zerwania z perspektywą właściwą historii zdarzeniowej i operowania interwałem czasowym nie mniejszym niż dziesięciolecie. Ten zabieg metodologiczno-konstrukcyjny spowodował, że autor, uwolniony w narracji od przymusu nadążania za bieżącymi wydarzeniami, mógł skupić się na tym, by uwidocznic zasadnicze linie historycznego rozwoju Europy – od rzymskich i chrześcijańskich korzeni po II wojnę światową. Przedstawił je w dwudziestu, liczących od kilku do kilkunastu stron, rozdziałach – miniaturach historycznych. Każda z nich zawiera określoną tezę – próbę odczytania „logiki” jakiegoś procesu czy zjawiska historycznego o wystarczająco „długim trwaniu”¹⁰. Są to zjawiska ze wszystkich sfer: od geograficznych czy – szerzej – środowiskowych uwarunkowań przez demograficzne, zdrowotne, ekonomiczne i prawno-ustrojowe podstawy historii społecznej w jej wymiarach politycznym, religijnym i umysłowym. Wszystkie miniatury są metaforami czegoś większego, odsyłają do konkretnych warstw/przedziałów czasowych historii, gdzie się formowały/funkcjonowały. Ale równocześnie Pomian wybiera te historyczności, które miały „moc sprawczą” w swoim „życiu po życiu”. Zarówno kiedyś, jak i dlatego, że zachowały ją także wobec naszej współczesności. Nie da się terazniejszości zrozumieć bez nich. Dlatego właśnie uważam, że podczas pisania *Europy i jej narodów* metafora sedymentacji historii była stale obecna w funkcji sterującej.

Pomian podkreśla, że: „Historia Europy jest historią jej granic. I historią treści, jakie nadawano jej słowem lub czynem. A także sił, które świadomie lub bezwiednie działały na rzecz zjednoczenia pokawałkowanego zrazu obszaru – i sił przeciwstawnych, które niszczyły to, co zbudowały tamte. Jest to zatem historia konfliktów. Konfliktów między Europą a tym, co z zewnątrz hamowało ją lub odpychało. I wewnętrznego konfliktu między dążeniami ku zjednoczeniu i ujednoczeniu Europy a tymi, które dzieliły ją i różnicowały” (Pomian 1992, 7). Zabiera zatem Profesor swoich czytelników w podróż w czasie, by pokazać, jak

¹⁰ Pomian świadomie odwołuje się tu do koncepcji wybitnego historyka francuskiego Fernanda Braudela.

wykuwała się Europa i jak nasz kontynent od zawsze zmagać się musiał z nieoczekiwanymi skutkami kolejnych projektów integrujących. Jednoczenie przez wiarę to okres od X wieku, czyli końca wielkich wędrówek ludów, do początku XVI wieku. Od początku XVI do początku XVIII wieku trwają wojny religijne. Drugi projekt zjednoczeniowy przynosi Oświecenie. Nie jest to jednak zjednoczenie polityczne, lecz umysłowe: Europa jest wówczas nazwą rzeczpospolitej piśmiennictwa, nauk i sztuk (*Respublica Litteraria*), w której poszczególne narody były reprezentowane przez swych uczonych, pisarzy i artystów. Jednoczenie przez Oświecenie to czas od początku XVIII do początku XX wieku. Potem następują wojny ideologiczne, które kończy upadek muru berlińskiego i rozpad ZSRR. Okres jednoczenia przez wspólny projekt Unii Europejskiej zaczyna się od 1951 roku, choć faktycznie nieco wcześniej, wraz z planem Marshalla. Oto przedstawiona w „pigułce” wizja dziejów Europy Krzysztofa Pomiana. Wizja ta kreślona jest bardzo plastycznie, przy użyciu oszczędnych środków (Pomian programowo nie epatuje faktami). To kontury raczej niż detal budowli. Ale język opowieści jest dopracowany, prawdziwie piękny, przykuwający uwagę celnością i świeżością metafor¹¹. Dzięki temu dwadzieścia miniatur historycznych, z jakich zbudowana jest *Europa i jej narody*, dostarcza wielu dodatkowych przyjemności przy lekturze. Nie sposób w recenzji omówić ich wszystkich, ale dla oddania stylu i sposobu argumentacji profesora Pomiana chciałbym zaprezentować choć kilka z nich.

Pierwsza miniatura historyczna przenosi nas w świat Rzymu zmagającego się z Barbaricum. Starcia cywilizacji Południa – opartej na rolnictwie, z setkami miast i kilkoma metropoliami, z uregulowanym systemowo życiem publicznym (prawo rzymskie) i gospodarczym opartym na rynku i pieniądzu, z dwoma dominującymi językami: łaciną na Zachodzie i greką na Wschodzie, z własnym piśmem, literaturą i sztuką – z nadciągającymi z Północy „barbarzyńcami”, mieszkańcami lasów i równin, tworzącymi: „Wielość plemion mówiących różnymi językami, zawsze gotowych walczyć ze sobą; każde z własnym wodzem, wojownikami i kapłanami, z własnymi zwyczajami, obyczajami i wierzeniami przekazywanymi z pokolenia na pokolenie przez tradycję wyłącznie ustną” (Pomian 1992, 10). To nasza – jako Europejczyków – przeszłość, nasz kulturowy (historyczny) genotyp.

Miniatura II – *Pogaństwo, chrześcijaństwo, imperium* – to nawrócenie Konstantyna na chrześcijaństwo. Zdaniem Profesora zasadniczy zwrot w naszych

¹¹ Dla ilustracji przytoczę choć jedną: katedra gotycka to „zbiorowa modlitwa przekuwana w kamień, która ciągle pozostaje w budowie, jakby jej wieczna niedokończoność miała świadczyć, że dzieła ludzkie nie mogą osiągnąć doskonałości” (Pomian 1992, 38).

dziejach: zmiana relacji między „pogaństwem” a chrześcijaństwem. „Kościół osiąga status uprzywilejowany, który, wyjąwszy krótkie intermedia, będzie mu odtąd przysługiwał już na stałe” (Pomian 1992, 14).

Powstanie *Nowego obszaru łacińskiego*, wyłonionego z wędrówek ludów i kulturowo opartego na liturgii rzymskiej (tzw. latynizacja chrześcijaństwa), stanowi treść miniatury III. W nowym obszarze, ograniczonym od Południa przez Arabów, którzy opanowali terytorium od Azji Mniejszej przez północną Afrykę aż po większość Hiszpanii, od południowego wschodu przez Cesarstwo Bizantyjskie, sięgającym po Morze Północne i Germanię, „przychodzi na świat nowa kultura i zarysowują się nowe całości polityczne i etniczne zarazem. [...] Miejsce pustelników, którzy w imię świętości odrzucali wszelkie związki z ludźmi i wszelką kulturą, zajmują odtąd mnisi, którzy łączą w jednym powołaniu umiłowanie piśmiennictwa i pragnienie Boga” (Pomian 1992, 18).

Projekt polityczny Cesarza Karola V zakończył się wojnami, w wyniku których powstał jednak nowożytny ład oparty na państwach etnicznych – to zasadnicza myśl miniatury IV.

Miniatura V – *Wyłanianie się Europy* – to głos w dyskusji o chrześcijańskich korzeniach nowożytnej Europy.

Wyłanianie się Europy: to znaczy w tym stadium potrójne nawrócenie – na chrześcijaństwo rzymskie, na łacinę i na pismo – ludów, które żyły na zewnątrz dawnego limes, poczynając od ich książąt, możnowładców i wojowników. Przekreśla ono na zawsze samo rozróżnienie Rzymian i barbarzyńców, i jednoczy religijnie wielość ludów, a zarazem wpaja im świadomość wspólnoty pochodzenia, którą winna przedłużać wspólna przynależność do jednego Kościoła powszechnego i do jednej kultury świeckiej. Zbudowanie tego religijnego fundamentu przyszłych zjednoczeń kulturalnych Europy zajęło około dziewięciu wieków – od wieku V do XIV, gdy dokonała się chrystianizacja Litwinów i Prusów (Pomian 1992, 25–26).

Warto odnotować, że Pomian, choć nie chrześcijanin, zdecydowanie podkreśla, że „fundament europejski” zbudowało chrześcijaństwo, kiedy to na początku pierwszego tysiąclecia skończyły się wielkie wędrówki ludów, a państwa na wschodzie Europy przyjęły chrześcijaństwo. Od tego też czasu powstała wśród elit świadomość przynależności do czegoś większego niż ród czy grupa etniczna. Dokonało się zjednoczenie kulturalne. „Począwszy od XII wieku Europa jest rzeczywiście jednością o zasięgu współrociąglym z chrześcijańską społecznością łacińską” – zauważa Pomian, podkreślając systemowe wymiary tej jedności:

Jedność wierzeń i instytucji kościelnych, liturgii, kalendarza i świąt. Jedność stanowej organizacji społeczeństwa i podobieństwo instytucji reprezentujących

stany wobec państwa, skrojonych na tę samą modłę, wyjąwszy kilka republik miejskich. Jedność pisma i języka używanego przez ludzi wykształconych, jedność nauczania i wiedzy świeckiej, jedność architektury i sztuk plastycznych, choć te wykazują pewne odrębności lokalne. Cały obszar europejski ujęty jest w sieć diecezjalną, której oczka zbiegają się wokół miast biskupich wyposażonych w katedry, biblioteki i szkoły, oraz w sieć parafialną, znacznie gęstszą, która warunkuje organizację nauczania podstawowego. [...] Obszar ten ma swoje centrum duchowe – Rzym, [...] ma również swe szczególnie czcigodne miejsca kultu, które, jak Święty Jakub z Komposteli, przyciągają tłumy pielgrzymów. Ma swe stolice intelektualne – Paryż czy Bolonię – i swe ośrodki uniwersyteckie mnożące się w wieku XIII i XIV; wiele z nich – jak Montpellier, Oksford, Padwa, Salamanka, Praga, Kraków, Heidelberg – promieniuje daleko poza granice własnego kraju (Pomian 1992, 40–41).

W kolejnej miniaturze, *Od implozji do eksplozji*, Profesor zwraca dodatkowo uwagę na coś, co umożliwi wszelkie inne zmiany: na wzrost demograficzny, trwający aż do początku XIV wieku, a także na największe w dziejach Europy poszerzenie się arealu ziemi uprawnej, przypadające na wieki XI–XIII. Warto mieć tego świadomość, bowiem często fakty polityczne, na których zapamiętaniu odruchowo się skupiamy, przesłaniają nam to, co kryje się pod ich powierzchnią, a co wyznacza trendy i tendencje o wiele głębszym znaczeniu.

Również między XI a XIII wiekiem – zauważa Pomian – kształtuje się w Europie pasmo miejskie, które przetrwa aż do rewolucji przemysłowej. Od Brugii i Gandawy, którym po drugiej stronie kanału La Manche odpowiadają miasta angielskie z Londynem na czele, wiedzie ono przez miasta nadreńskie, południowe Niemcy, Szwajcarię i region wielkich jezior włoskich ku Genui, Florencji i Wenecji. Z Nadrenii jedno odgałęzienie prowadzi na północ do miast hanzeatyckich (Hamburg, Brema, Lubeka, Gdańsk) drugie zaś na południe, przez Paryż, Dijon i dolinę Rodanu ku Marsylii, Barcelonie i Walencji, trzecie wreszcie na wschód, przez Niemcy w stronę Pragi, Krakowa, Lwowa, Wiednia i Budy” (Pomian 1992, 31). Przyznaję, iż ten układ miast, przecież tak ważny i tak charakterystyczny dla Europy, wyłonił się przed moimi oczami dopiero po przeczytaniu tego fragmentu, jako element „logiki dziejów”, długiego trwania.

Średniowieczna wizja integracji oparta na religii chrześcijańskiej, kulturze scholastycznej i etosie rycerskim legła w gruzach najpierw na skutek podziału Kościoła na prawosławny i katolicki, a następnie „odkrycia antyku” (miniatura IX – *Kulturalna odnowa elit: powrót do Rzymu*). Proces rozkładu dokończyła

reformacja (miniatura X – *Powrót do źródeł wiary. Koniec europejskiej jedności religijnej*). „Rozpowszechniając się w Europie, reformacja powoduje, że do religii – dotychczas domeny tego, co powszechne, łacińskie, pisane i hierarchiczne – wdzierają się kultury lokalne, rodzime i ustne, oraz dążenia, by ludzi uczynić równymi przed Bogiem, jeśli nie – równymi po prostu” – stwierdza Pomian (1992, 61). „Jedność Europy zbudowana na tej samej wierze, tej samej liturgii, tym samym kalendarzu obrzędowym i tej samej przestrzeni sakralnej bez granic wewnętrznych i z Rzymem jako stolicą – jedność ta przestała istnieć” (Pomian 1992, 64).

Nowy projekt zjednoczeniowy pojawia się wraz z Oświeceniem (miniatura XII – *Drugie zjednoczenie europejskie: „La Republique des Lettres”*).

Ma to być społeczność istot rozumnych, której obywatelstwo można nabyć tylko z własnej woli, wyzbywszy się namiętności i wszelkich więzów ze wspólnotami, do których należy się z urodzenia lub zewnętrznego przymusu. Znaczy to, że obywatele *Republique des Lettres* są istotnie równi, jakkolwiek byłyby ich rzeczywisty status społeczny; jedyne hierarchie, jakie się tam uznaje, wynikają z różnic między wkładem poszczególnych jednostek we wspólne dzieło. Znaczy to również, że wstępując do *Republique des Lettres* zostawia się na zewnątrz zarówno swą przynależność wyznaniową, jak wierność wobec kraju, narodu, nawet rodziny, utożsamionych z tym, co przygodne, partykularne, lokalne, a zatem niekonstytutywne dla istoty ludzkiej jako takiej; w przeciwieństwie do rozumu, który – i tylko on – reprezentuje to, co powszechne, konieczne i globalne (Pomian 1992, 74).

Zdaniem Pomiana to właśnie Oświecenie stworzyło obecną Europę, taką, jaką znamy.

Profesor uważa (miniatura XVII – *Drogi narodów. Europa Zachodnia*), że:

Wojny spowodowane przez Rewolucję i Napoleona otwierają w Europie ostatni rozdział **epigenezy narodów**, która rozpoczęła się ponad tysiąc lat wcześniej, gdy barbarzyńcy przekroczyli *limes*. Przebiegała ona w dwóch wymiarach: poziomym, gdzie każdy naród samookreśla się wobec innych, zwłaszcza wobec tych, które nad nim panują lub nad którym sam panuje, albo wobec obu naraz, lub też wobec tych, które są po prostu jego sąsiadami; i pionowym, gdzie z kolei każdy rozwiązuje konflikty między tworzącymi go grupami – konflikty rozstrzygnięte lub wywołane przez innowacje gospodarcze i techniczne – wyłączając własne elity z kultury ponadnarodowej i rozciągając się tak, by ogarnąć również tych, którzy zajmują na drabinie społecznej najniższe miejsce (Pomian 1992, 124–125).

Można zatem powiedzieć, że wszystkie narody na zachodzie Europy miały podobny punkt wyjścia swej historii i mają – z nielicznymi wyjątkami – podobny punkt dojścia. Tory jednak, po których układały się przez wieki ich indywidualne losy, były zgoła odmienne. To wynik działania sześciu sił, „już to współdziałających, już to ścierających się w różnych kombinacjach”. Oto zestaw owych „podmiotów sprawczych” według profesora Pomiana:

1. Dynastie panujące, uosabiające kraj w oczach jego mieszkańców i zagranicy, które – często traktowane jako święte – budzą przywiązanie i wierność i wokół których krystalizuje się poczucie zbiorowej tożsamości.
2. Państwa, czyli aparaty administracyjno-militarne z ich hierarchiami, z ich własnymi tradycjami i symbolami, posługujące się zorganizowaną przemocą i przymusem i sprawujące kontrolę nad poddanymi.
3. Związki terytorialne – miasta, prowincje, kantony – gdzie pewne uprawnienia państwa należą do ogółu mieszkańców lub do instancji wybieralnych i gdzie poczucie tożsamości zbiorowej skupia się nie wokół osób, lecz wokół zwyczajowych form życia społecznego.
4. Elity i instytucje kulturalne, w tym piśmiennictwo, wiedza i sztuka, które wytwarzają uprzedmiotowione i trwałe nośniki zbiorowej pamięci, zbiorowych wyobrażeń, poczucia wspólnoty języka, terytorium, przeszłości i przyszłości.
5. Instytucje i autorytety religijne – Kościół katolicki ze swoim centrum i lokalnymi odgałęzieniami, Cerkwie prawosławne, Kościoły protestanckie, rabini.
6. Same narody wreszcie lub pewne ich składniki, które od czasów plemiennych reagują na naciski z zewnątrz i naciski własnych instytucji, a niekiedy, przejmując inicjatywę, stają się współtwórcami własnych dziejów, a nie tylko biernym przedmiotem.

Równie wielką wagę jak do docenienia tego, co niesie w sobie metafora sedymentacji historii, przywiązuje Profesor do właściwego rozumienia relacji między historią a pamięcią:

Pamięć każdego narodu europejskiego – a chyba i innych – obejmuje pamięci od siebie różne, a nawet z sobą skłócone, bo każdy przeżył często krwawe konflikty wewnętrzne: wojny religijne, buntury chłopskie, rewolucje, wojny domowe, wystąpienia robotnicze, zmiany ustrojowe, starcia polityczne. Konflikty takie niekiedy kończą się kompromisem. Przeważnie jednak każdy z nich zostawia po sobie zwycięzców i zwyciężonych, którzy pamiętają co innego, a nawet te same wydarzenia pamiętają inaczej i oceniają rozbieżnie, i którzy przekazują swe wspomnienia następnym pokoleniom. Gwałtowny konflikt nigdy nie ginie wraz z swymi protagonistami, lecz pozostaje obecny w konflikcie pamięci. W tej

bowiem mierze, w jakiej potomkowie poczuwają się do więzi z przodkami, przejmują oni odziedziczone wspomnienia w przekonaniu, że są prawdziwe i włączają je we własną tożsamość, jak kultywują odziedziczone miejsca pamięci od grobów rodzinnych poczynając. Z upływem czasu każdy konflikt pamięci wygasa; by do tego doszło, trzeba jednak zazwyczaj dziesięcioleci i sprzyjających warunków, w szczególności unikania wszystkiego, co go może ponownie rozjątrzyć. Pamięć Żydów polskich nie byłaby tak ostro skłócona z pamięcią pewnych odłamów polskiej opinii, gdyby nie marzec 1968 roku i tolerowanie antysemityzmu w Trzeciej Rzeczypospolitej. [...] próby narzucania wszystkimi środkami w dyspozycji państwa pamięci jednej ze stron konfliktu jako pamięci narodowej, dają z reguły skutki odwrotne od zamierzonych, gdyż tylko podsycają konflikt, który rzekomo chciały zgasić.

Uwagi te stosują się z odpowiednimi zmianami również do pamięci europejskiej. Jest ona przecież kwestionowana przez tych wszystkich, dla których naród jest najwyższą formą społeczeństwa ludzkiego jeśli nie w ogóle, to przynajmniej w porządku doczesnym. Ale nawet gdy uznaje się pamięć europejską, a wraz z nią Europę, za realną, pytanie o jej stosunek do pamięci narodowych pozostaje otwarte. Czy jest ona tylko ich pochodną, czy również tworem *sui generis*? Nie tu miejsce na uzasadnianie odpowiedzi. Wystarczy zauważyć, że jest to pytanie zarazem historyczne i polityczne, i stwierdzić bez dowodu, że wspólna pamięć europejska nie daje się sprowadzić do wielości pamięci narodowych, choć zarazem pozostaje pod wpływem ich konfliktów (Pomian 1992, 148).

Jakie zatem powinniśmy wyciągać wnioski? Przede wszystkim myśleć w duchu odpowiedzialności za przyszłość Europy, wynikającej z rozumienia jej historii:

Dla Europy wniosek jest jasny: jej najgorszym wrogiem wewnętrznym, przekazywanym niczym wirus z pokolenia na pokolenie i jak wirus zdolnym podlegać najdziwniejszym mutacjom, pozostaje partykularyzm narodowy, państwowy, ideologiczny, który, choć różnie usprawiedliwiany, zawsze powoduje albo autarkię, albo dążenie do hegemonii. Nic nie świadczy, by ten wirus stał się nieszkodliwy. Wszystko nakazuje raczej wierzyć, że przyczaił się jedynie i czeka, aż odzyska dawną jadowitość. Tylko stworzenie szczepionki przeciw jego przyszłym, jeszcze nieprzewidywalnym postaciom umożliwi realizację trzeciego zjednoczenia europejskiego (Pomian 1992, 178).

Te słowa Krzysztofa Pomiana z roku 1990, jako końcowe przesłanie jednej z jego najgłośniejszych książek – *Europa i jej narody* – dziś, z perspektywy

odradzającego się w Europie nacjonalizmu, brzmia jeszcze mocniej, są paląco aktualne. Oblicza XX wieku, jakie wywołujemy z naszej pamięci, wołają o żałobę¹². Czy doświadczenie Europy okaże się traumatyczne, czy jest szansa na oczyszczenie, na prawdziwie wspólną przyszłość? Jak wychowywać dla bycia obywatelem Europy, zachowując własną narodową tożsamość? Jak w zmienionych okolicznościach zdefiniować *polską rację stanu* i co znaczy dziś *być Polakiem w Europie*? I co robić, gdy pojawiają się wokół nas rozmaici szafarze „prawd” i „praw” narodowych, niepomni lekcji historii wieku minionego¹³.

To pytania, których Krzysztof Pomian, wybitny humanista, depozytariusz wartości europejskich, nie może nie stawiać swoich współziomkom. I stawia je w duchu odpowiedzialności za przyszłość, w duchu Jerzego Giedroycia, jak on mając odwagę mówić rodakom trudną prawdę, gdy grozi nam zbiorowa amnezja i odwrócenie od zasad, na jakich przez wieki budowany był dzisiejszy ład w Europie. Ta współmierność myśli politycznej nie dziwi, jeśli wspomnieć na lata „terminowania” w szkole myślenia o Polsce Redaktora i współautorstwo *Autobiografii na cztery ręce*¹⁴. Przyjrzyjmy się zatem na koniec tego intelektualnego portretu Krzysztofa Pomiana, z jakim przekazem zwraca się on do nas obecnie, co dla niego, Polaka i obywatela Europy, jest najważniejsze. W wywiadzie dla *Kultury Liberalnej* z 15 grudnia 2015 roku mówi:

Unia w jej obecnym stanie jest bardzo niedoskonała, ale można powiedzieć o niej to, co Churchill mówił o demokracji: jest to niedobra forma integracji europejskiej, ale inne są nieporównywalnie gorsze. Unię trzeba naprawiać, a nie rozwalać. Unię trzeba wzmacniać, a nie osłabiać. Polsce potrzebni są politycy, którzy będą umieli przekonać Polaków, że nasza przyszłość jest bezwarunkowo związana

¹² *Oblicza dwudziestego wieku* to także tytuł zbioru szkiców historyczno-politycznych Krzysztofa Pomiana wydanych w 2002 roku przez Wydawnictwo UMCS.

¹³ O lekcjach płynących z historii XX wieku w aktualnym (A.D. 2016) kontekście wyzwań, przed jakimi stanęliśmy współcześnie, pisze również Timothy Snyder: „Do niedawna wmawialiśmy sobie, że przyszłość nie przyniesie nic nowego i wszystko pozostanie takie samo. Traumatyczne doświadczenia faszyzmu, nazizmu i komunizmu wydawały się na tyle odległe, że już nieistotne. Pozwoliliśmy sobie na luksus myślenia w k a t e g o r i a c h n i e u c h r o n n o ś c i, powtarzając sobie, że historia może podążać tylko w jednym kierunku: w stronę demokracji liberalnej. Po upadku komunizmu w Europie Wschodniej w latach 1989–1991 upajaliśmy się mitem o »końcu historii«. Przez to opuściliśmy gardę, nie pozwoliliśmy działać swojej wyobraźni i utorowaliśmy drogę właśnie takim reżimom, które miały już rzekomo nigdy nie powrócić” (Snyder 2017, 120).

¹⁴ Poza wszystkim Krzysztof Pomian jest bowiem jednym z najwybitniejszych (jeśli nie najwybitniejszym) znawców kręgu paryskiej *Kultury*, autorem wielu prac naukowych na ten temat.

z Unią Europejską, że w interesie Polski i Polaków jest Unia silna i gospodarczo, i politycznie. Wybór jest prosty: albo Unia, albo Rosja. Kto odrzuca Unię, ten wybiera Rosję. [...] W Europie Środkowo-Wschodniej najważniejszym dziś problemem jest stosunek do integracji europejskiej, który jest bezpośrednio związany ze stosunkiem do demokracji. Państwa grupy Wyszehradzkiej – Polska, Czechy, Słowacja, Węgry – ciągle nie mogą wyjść mentalnie z zamkniętego świata, w którym żyły bardzo długo, jeszcze przed wprowadzeniem komunizmu. Problem tych krajów polega na tym, że znaczne odłamy ich ludności nie są w stanie pogodzić się z istnieniem mechanizmów demokratycznych. Pozostała w nich, a przynajmniej w dużej części opinii publicznej, nostalgia za dyktaturą – za mądrym, wielkim politykiem (Pomian 2015).

W rozmowie z red. Maciejem Stasińskim z *Gazety Wyborczej* dodaje coś jeszcze, co wynika z głębokiego przemyślenia sedymentacji: „Trzeba poczekać. Proces trzeźwienia trwa. Niektórzy okażą się mniej zaślepieni i zobaczą to, czego nie widzieli. Choć często to wiara decyduje o tym, co się widzi, a nie to, co się widzi, o tym, w co się wierzy. [...] Trzeba czasu. Jak mawiał Bergson, trzeba czekać, żeby cukier się roztopił. Lody mentalne muszą się rozpuścić, a one rozpuszczają się, niestety, powoli” (Pomian 2016a).

Ale się rozpuszczają i ta myśl – mimo wszystko – ma wydźwięk optymistyczny. Musimy jedynie, jako humaniści, być w większym stopniu tego procesu katalizatorami. Wtedy zegar zmian przyspieszy. Chronozofia profesora Pomiana zawiera w sobie nadzieję, a nadzieja krzepi.

BIBLIOGRAFIA

- Andreski, Stanisław. 2002. *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Archer, Margaret S. 2013. *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Archer, Margaret, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, Alan Norrie, red. 1998. *Critical Realism. Essential Readings*. London–New York: Routledge.
- Kmita, Jerzy. 1977. „Czarnoksiężstwo humanistów a osobliwość życia umysłowego Sarmatów.” *Nurt* 9 [wkładka nienumerowana] (przedruk: Kmita, Jerzy. 2015. *Czarnoksiężstwa humanistów. Dzieła wybrane*, 99–104. T. XVI. Poznań: Oficyna Wydawnicza Epigram, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity).
- Koselleck, Reinhart. 2012. *Semantyka historyczna*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lovejoy, Arthur O. 2009. *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria.

- Michalski, Krzysztof, red. 1990. *Europa i co z tego wynika*. Warszawa.
- Pomian, Krzysztof. 1968. *Przeszość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*. Warszawa: PWN.
- Pomian, Krzysztof. 1992a. *Przeszość jako przedmiot wiedzy*. Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- Pomian, Krzysztof. 1992b. *Europa i jej narody*. Warszawa: PIW.
- Pomian, Krzysztof. 2001. *Zbieracze i osobliwości. Paryż–Wenecja: XVI–XVIII wiek*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pomian, Krzysztof. 2002. *Oblicza dwudziestego wieku*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pomian, Krzysztof. 2003. „Lectio doctoris.” W *Krzysztof Pomian – doktor honoris causa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej*, 21–28. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pomian, Krzysztof. 2006. *Historia. Nauka wobec pamięci*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pomian, Krzysztof. 2014. *Porządek czasu*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Pomian, Krzysztof. 2015. „Twierdza-Europa, Front Narodowy i PiS. Z Krzysztofem Pomianem rozmawia Jarosław Kuisz.” Strona internetowa *Kultury Liberalnej*. Dostęp [15.06.2018]. <https://kulturaliberalna.pl/2015/12/15/twierdza-europa-front-narodowy-i-pis/>.
- Pomian, Krzysztof. 2016a. „Prof. Krzysztof Pomian: Ta władza to pałka, która musi wałnąć, czyli co z tym PiS-em?” Strona internetowa *Gazety Wyborczej*. Dostęp [15.06.2018]. <http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,20143955,prof-krzysztof-pomian-ta-wladza-to-palka-ktora-musi-walnac.html>.
- Pomian, Krzysztof. 2016b. „Wydział Filozofii i Socjologii, 1952–1968. Historia subiektywna.” W *Wśród ludzi, rzeczy i znaków. Krzysztofowi Pomianowi w darze*, red. A. Kołakowski, A. Mencwel, J. Migasiński, P. Rodak, M. Szpakowska, 43–55. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pomorski, Jan. 1998. „Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej.” W *Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, red. W. Wrzosek, 375–379. Poznań: Instytut Historii UAM.
- Pomorski, Jan. 2017a. „Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej.” W J. Pomorski, *Spoglądając w przeszłość... Studia i szkice metahistoryczne*, 311–316. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pomorski, Jan. 2017b. „O dwu poziomach niewspółmierności ontologicznej teorii uniwersalnych.” W J. Pomorski. *Spoglądając w przeszłość... Studia i szkice metahistoryczne*, 281–292. Lublin: Wydawnictwo UMCS. Pierwodruk 1986.
- Snyder, Timothy. 2017. *O tyranii. Dwadzieścia lekcji z dwudziestego wieku*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK HORYZONT.
- Wrzosek, Wojciech. 1995. *Historia, kultura, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: FNP.

ABRASION AND SEDIMENTATION AS HISTORICAL FUNDAMENTAL METAPHORS.
KRZYSZTOF POMIAN AS A COGNITIVE CULTURE

SUMMARY

The article analyses a cognitive culture of Krzysztof Pomian, the well-known Polish (and also European) historian, philosopher, and anthropologist of culture. Thanks to Pomian we have recognized two fundamental metaphors of our historical thinking: abrasion and sedimentation. Thinking on the Past by abrasion is the same as to assume that history does not act in the Present – there is only a collection of dead historical facts. In contrast, where we are thinking on the Past using the sedimentation metaphor – History is alive, works in Contemporaneity, changing our world. Pomian applies a two-variant model of metaphoric thinking in his main historiographic research studies, especially in *Orde du Temps*, and *Sur l'histoire*.

Keywords: Krzysztof Pomian, fundamental metaphors of historical thinking, abrasion, sedimentation