

HENRYK SŁOCZYŃSKI
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Historii

HISTORYK, FAKT, POKORA

Artykuł, który wywołała moja książka o Joachimie Lelewelu, Maciej Janowski¹ rozpoczął konstatacją, że może ona stać się okazją nie tylko do dyskusji o sprawach dotyczących jej bohatera, ale też do przemyślenia zasadniczych kwestii związanych z uprawianiem historii myśli historycznej. Takie kwestie w dalszym ciągu faktycznie poruszył, ale omawiając treść pracy, dokonał wielu uproszczeń, przypisał mi tezy nie wypowiedziane i obce mi, toteż niezbędny jest długi ciąg sprostowań. Już tylko solidne wykonanie tego zadania (a jest to pierwszy obowiązek autora) oznaczałoby powstanie tekstu o objętości trudnej do zaakceptowania przez redakcję. Toteż często muszę to robić w sposób daleki od wyczerpującego, a niektóre sprawy pomijać; mimo to brak miejsca, by do tych istotnych kwestii metodologicznych odnieść się w szerzej. Chcę pomimo to skorzystać z tej okazji i wyjść poza formułę prostej odpowiedzi na zarzuty, a w tym kontekście także wyrazić sąd o kondycji historii historiografii w dzisiejszej Polsce.

Recenzent poświęcił sporo uwagi temu, jak traktuję związek Lelewela z myślą historyczną oświecenia, konstatując zarazem upraszczające jej rozumienie. Przypisał mi jej redukowanie do „dążenia do systemu”, a dalej utożsamienie tej tendencji z „utopią matematyczną”. Ta opinia stanowi daleko idące uproszczenie mojego stanowiska. Uważam, że skoro tematem książki nie jest myśl historyczna oświecenia, skoro jest ona

¹ M. Janowski, *Król nie jest nagi. Wokół kryteriów ocen klasyków historiografii*, KH 121, 2014, 4, s. 897–920. Jest to artykuł recenzyjny poświęcony mej pracy *Światło w dziejarskiej ciemnicy. Koncepcja dziejów i interpretacja przeszłości Polski Joachima Lelewela*, Kraków 2010. Dalej obie prace przywołuję, podając w nawiasie inicjał nazwiska (J bądź S) i numer strony.

jedynie jedną z płaszczyzn odniesienia, autor może i powinien posłużyć się jej obrazem upowszechnionym, który firmują uznani autorzy. Czyżby Janowski, deklarując się jako zwolennik wielości interpretacji, czynił tu wyjątek i odmawiał prawa obywatelstwa temu, co twierdzili Friedrich Meinecke, Carl Lotus Becker, Isaiah Berlin i tylu innych? Przywołany przezeń Ernst Cassirer, odrzucając tezę o braku zrozumienia oświecenia dla świata historycznego, uważał, że panuje ona powszechnie (S81). Czy ta ocena straciła aktualność, tzn. czy pogląd o ahistoryzmie wieku światła – takim, jak go pojmowali wspomniani autorzy – znalazł się już w lamusie błędnych idei? A przecież nie przyjmuję tej tezy w skrajnej postaci, o jej miejscu zaś w książce przesądza fakt, że do ahistorycznej „historii filozoficznej” nawiązywał otwarcie jej bohater. Zarazem oceniam, że był on daleki od jej wersji skrajnej, oraz podkreślam, że łączył jej postulaty z akcentowaniem empirycznej podstawy historii, dystansując się od prób oparcia jej na apriorycznej spekulacji (S80).

Obraz myśli historycznej oświecenia jest więc w książce siłą rzeczy uproszczony, ale nie uważam, by był tak jednostronny, jak pisze Recenzent. A myli się on, negując wagę „dążenia do systemu” w „historii filozoficznej” i wątpiąc w jego obecność w myśli niemieckiej. Otóż tak prominentny uczyony jak Johann Ch. Gatterer uznawał ukazanie powszechnego związku spraw w świecie i łączenie faktów w system za cel ostateczny historyka, a istotne znaczenie tej programowej deklaracji eksponowali Ernst Schaumkell, Zygmunt Łempicki czy Marian Serejski (S55). Zarazem ani ilość miejsca, ani rozkład akcentów nie wskazuje, bym specjalnie koncentrował się na tej kwestii. Nie mniej ważne miejsce zajęły inne, jak pragmatyzm w jego węższym rozumieniu, jako „praktyka sprowadzania przyczyn zdarzeń i wszelkich zmian do zamierzonych działań ludzi”, szczególnie wybitnych jednostek. Wskazuję przy tym (za Meineckem) na erozję tego konceptu jeszcze w głębi wieku światła, piszę o zróżnicowaniu stanowisk u jego schyłku, a teorię i praktykę Lelewela-historyka próbuję umieścić „na obszarze między oświeceniowym pragmatyzmem a historyzmem”, tj. koncepcją rozwoju dialektycznego, powiązanego z ideą nieredukowalnej indywidualności (S58–61; 68–69). Obok pragmatyzmu akcentuję wpływ tendencji uniformistycznej, stanowiącej efekt uniwersalistycznego komponentu oświecenia, fundowanego na idei niezmiennej natury ludzkiej. Sądzę, że autor *Historyk*, który podkreślał, że człowiek jest „machiną organiczną” (S84), był daleki od indywidualizującego stanowiska historyzmu, zwłaszcza idei trwałych „tożsamości kolektywnych” (S55, 60–63). Dowodząc ogólnej zbieżności stanowiska młodego Lelewela z tradycją wieku światła (S91–102; 161), dostrzegam zarazem, że w pewnej mierze odchodził od niej już na początku lat dwudziestych (S167–168;

173–178). Podkreślam to też po to, by pokazać nietrafność stwierdzenia, że ewolucję poglądów Lelewela idącą ku ich odrzuceniu dostrzegam dopiero po roku 1831 (J898). Najlepszy dowód, że jest inaczej, stanowi ocena *Historycznej paraleli Hiszpanii z Polską*.

Na zarzut jednostronności naraziło mnie zapewne mocniejsze akcentowanie pewnych kwestii, które wynika jednak z poszukiwania płaszczyzny odniesienia dla deklaracji bohatera. W jego metodologiczno-programowych tekstach retoryka dziejów jako systemu, całości jednorodnej, skończonej i w pełni poznawalnej, dobitna i jednoznaczna (choć terminu system nie używał), stanowi niecichnące *basso continuo*, stos pacierzowy jego teoretycznej konstrukcji. Uważał on dzieje za „wielki jednostajny ogrom”, za „ogólną spójnię i rzeczywisty związek” wydarzeń, postrzegał jako „łańcuch w nieprzerwanym wpływie wzajem się wymieniających przyczyn ze skutkami nigdzie nie rozerwany” (S80–82; 85). Cytując takie frazy, można by tu wypełnić parę stron tekstu, a to oznaczało konieczność zajęcia stanowiska.

Z podobnego powodu zwracam uwagę na wątek owej „utopii matematycznej” we wczesnych dywagacjach Lelewela. Pisał on, że „mając wyraźne i oznaczone okoliczności historyczne, naznaczywszy, jak z natury rzeczy ludzkich być powinno, konieczne z każdej oddzielnie i z ich stosunków skutki, można by pewne i niezawodne wywiązać obliczenie z opisanych w dziejach skutków”. W dyrektywie tej dostrzegam postulat stosowania paramatematycznych procedur w historii, oparcia jej na takiej formie dedukcji, która odwołując się do aksjomatu natury ludzkiej i empirycznie poznawanych okoliczności, pozwala na pewność orzeczeń. Uważam, że dedukcja w tej postaci jest metodzie historii obca, rozważanie zaś, „jak z natury rzeczy ludzkich być powinno”, nie jest zadaniem historyka. Należy też podkreślić, że w analizie związku ówczesnego programu Lelewela z myślą oświecenia stanowi to właściwie dygresję, toteż nie przypisuję znaczenia tej enuncjacji, określam jako „odosobniony przykład” i skłonny jestem uznać, że kryła się w niej tylko (znamienna wprawdzie) intencja splecenia werbalnego trybutu „duchowi wieku światła, który był przecież geniuszem matematyki” (S84). Podkreślam, że Lelewel „na ogół dystansował się rozważnie od pośpiesznego, spekulatywnego wtłaczania historii w geometryczne schematy” (S131). Przywołanie tej upowszechnionej opinii o roli matematyki w oświeceniowej epistemologii nie oznacza zaś, że „utopię matematyczną” uważam za istotną cechę i zasadnicze skażenie myśli historycznej tej epoki.

Traktuję ją zaś jako skrajną postać tej istotnej cechy myśli oświecenia, którą wolno nazywać utopią absolutnego poznania. Jej mniej radykalną formę przywoływał Lelewel, toteż na to, na utopijną wiarę w „związkowe

rozwikłanie wszelkich okoliczności”, zwracam uwagę (S130–131). Ale odnotowuję też, że odszedł on od tych złudzeń, dostrzegając to, co ogranicza możliwości historyka: znaczenie czynników działających poza kontrolą, a nawet poza świadomością ludzi (S166–167, 170, 172). Kwestią istotną dla tej wizji myśli oświecenia, do której się odwołuję, jest idea niezmiennej natury ludzkiej jako *constans* dziejów, a zatem ignorowanie jakościowej zmiany, stanowiącej istotę idei rozwoju. Jeśli z tym łączy się podkreślanie wagi komponentu ilościowego w myśli oświecenia, to nie oznacza to przecież redukcji jej do schematów matematycznych, choć i taka skłonność też się pojawiała. Gotów jestem zgodzić się z opinią, że w oświeceniowej idei systemu tkwią zaczątki ujęcia strukturalnego (sam piszę, że Lelewel „kreślił obraz podejścia integralnego” — S101). Uważam jednak, iż obok śmiałości projektów sprawą istotną jest również możliwość ich urzeczywistnienia.

Sprawa ta łączy się z innym zarzutem, z przypisaniem mi takiej oceny wczesnego pisarstwa Lelewela: „nie rozumiejąc rzeczywistych społecznych motywów działań ludzkich, uciekał się do «uniwersalnego klucza niezmiennej natury człowieka», co jest tylko «pozorem wyjaśnień»” (J900). Recenzent sugeruje, że sąd ten jest generalizacją o szerokim zakresie, gdy — ściśle rzecz biorąc — odnosi się on do jednego przypadku, do faktu porzucenia przez Polaków rodzimego księcia i poparcia Wacława czeskiego. Dziejopis sprowadził tam całą procedurę eksplanacji do potraktowania tego przypadku jako „dziwnego skutku niestałości ludzkiej” i uznania „zdzierstw” oddziałów Łokietka za „marny powód”. W pierwszym całościowym ujęciu dziejów Polski przez Lelewela tej natury pseudowyjaśnień, oparcia się na ogólnikach, na banalnych przywołaniach cech natury ludzkiej przy ignorowaniu wyznaczników konkretnej sytuacji historycznej, wskazałem na tyle dużo, że istotnie mogłyby one być podstawą dla ogólniejszej konstatacji, że dogmaty oświecenia wypaczyły tam rozumienie rzeczywistych społecznych motywów działań ludzkich. Tym bardziej że ta praktyka miała teoretyczne uzasadnienie — tezę, iż „filozoficzne nad naturą ludzką postrzeżenia ukazują pewne i niezawodne prawidła do postępowania w badaniach kombinacyjnych” (S82). Za wyraz postawy z gruntu ahistorycznej uważam absolutyzowanie eksplanacyjnej mocy takich prawideł, a to nie oznacza przecież, że odrzucam wszelką refleksję nad naturą ludzką i zasadność odwoływania się do niej przez historyka. I podobnie nie uważam, by inny oświeceniowy koncept — „usposobienia przez nieszczęścia” był z gruntu fałszywy; odnotowuję zaś, że jego schematyczne przywołanie przez wczesnego Lelewela łączyło się z deficytem zrozumienia konkretnych, zróżnicowanych uwarunkowań zachodzących przemian (S129).

Wskazywałem ponadto, że (zwłaszcza w późniejszym okresie) uczony całkowicie ignorował czynnik bytowo-materialny w dążeniach ludzi. Do potrzeb wynikających z natury (kondycji) ludzkiej ewidentnie nie zaliczał dążenia do ułatwienia życia, do poprawy bytu materialnego, a bodaj nawet do elementarnego bezpieczeństwa w tym zakresie. Już tylko to lekceważenie jednej z oczywistych, jak sądzę, przesłanek ludzkich zachowań pokazuje, że w historycznym świecie Lelewela idea niezmiennej natury funkcjonowała jednostronnie — i o to mi głównie chodzi. Trzeba podkreślić, że wpływ tej idei na konstrukcję owego świata nie ograniczał się bynajmniej do czasu, kiedy stosował on dyrektywy „historii filozoficznej”. Idea przechowanego przez Słowian „ducha gminowładczego” jest bowiem w jego późniejszej koncepcji (w zgodzie z ideologią Jeana-Jacques’a Rousseau) właśnie istotą człowieczeństwa, jądrem natury ludzkiej.

Uważam, że istotną zmianą, która nastąpiła od czasu oświecenia, jest to, iż późniejsi historycy odwołują się przede wszystkim do tożsamości, mentalności czy dążeń konkretnych grup społecznych w pewnej epoce, a nie do niezmiennej natury ludzkiej. I w dużym stopniu na tym polega odrzucenie ahistoryzmu wieku światła. Rezygnacja ze stosowania kategorii statycznej natury w refleksji historyka nie znaczy jednak sama przez się negacji istnienia niezmiennego pierwiastka człowieczeństwa. Uznaje się choćby jakieś treści źródeł za prawdopodobne (bądź nie) m.in. na podstawie jakiegoś jej obrazu, jeśli nie dysponuje się bliższą wiedzą o systemie wartości i mentalności, cechujących konkretną społeczność czy jednostkę. Mój krytycyzm wobec sposobu posługiwania się przez Lelewela konceptem niezmiennej natury nie oznacza wcale, bym uważał, że „człowiek nie ma natury, ma tylko historię”. Odrzucam zaś schematyzm i jednostronność jego oświeceniowej wersji, ignorowanie tego, co w człowieku jest zmienną historią, oraz poznawczy absolutyzm, związany z wiarą w wystarczalność i niezawodność tego francuskiego klucza. Absolutyzm, którego deklarowanie idzie w parze z przeczącymi mu praktycznymi efektami: niedostrzeganiem wielości jakościowo odmiennych form cywilizacji. Nie jest przeto żadną niekonsekwencją, gdy odwołuję się do zdrowego rozsądku (przyjdzie do tego jeszcze wrócić).

Reasumując: istotnie płaszczyzną odniesienia w obrazie poglądów młodego Lelewela był uniformizujący ideał „historii filozoficznej”, a nie szersze *spectrum* myśli historycznej epoki, gdzie nie brak wątków wzbogacających poznanie przeszłości. To jednak wynikało z faktu, że autor *Historyk* wyraźnie do tego ideału nawiązywał, co, jak sądzę, wykazałem wyczerpująco, dostrzegając zarazem, iż uniknął on szeregu uproszczeń, typowych dla wyznawców *credo* oświecenia. Piszę, że „odmawiając oceny tego, co dawne, z perspektywy aksjologicznej własnej epoki”, odrzucał

upowszechnioną przez oświecenie formę postawy ahistorycznej. Uznawanie zaś przeszłości za skarbnicę pozytywnych doświadczeń ludzkości i przekonanie o – można by rzec – „długim trwaniu” fundamentalnych struktur, skłonny jestem uznać za przyjęcie tego rozumienia tradycji, które stanowiło fundament historyzmu (S103, 104).

Recenzent stawia też zarzut, że nie dostrzegłem w twórczości Lelewela przed rokiem 1830 załączków koncepcji „gminowładztwa”, i przekonuje, iż są one zawarte w *Historycznej paraleli Hiszpanii z Polską* (J897). Czy jednak dowodzi tego sam fakt, że już wtedy można odnotować jakieś pozytywne elementy w jego ocenie demokracji szlacheckiej? Otóż nie taki jest sens tej koncepcji – jej sens to uznanie tego ustroju za upostaciowanie najwyższych zasad ludzkości: wolności, równości i braterstwa, utożsamienie ich z istotą chrześcijaństwa oraz wywodzenie tego wzorca z „objawienia pierwotnego” i usytuowanie na przestrzeni całych dziejów. Istotną różnicę między rozwiniętym później a wczesnym obrazem dziejów Polski Lelewela widać też w świetle tezy, że „starożytności słowiańskie nie są dość narodowe”; obcy był mu romantyczny kanon trwałej tożsamości duchowej narodu od mitycznych początków (S96–98). Ponadto (choć jest oczywiste, że *clou* rozprawy jest polemika z uproszczonym łączeniem upadku państwa z brakiem absolutyzmu) ów wątek pozytywnej oceny demokracji szlacheckiej jest tam nader wąty. Jednoznaczna ocena, że absolutyzm nie uchronił Hiszpanii przed kryzysem i utratą znaczenia, nie jest jeszcze przecież pochwałą praktyki ustrojowej Rzeczypospolitej, choć rozprawa zda się wyrażać sympatię dla jej wolnościowego ideału.

Jeśli, jak pisze Janowski, w tekstach dziejopisa sprzed powstania nie jest trudno odnaleźć dowody wysokiej oceny demokracji szlacheckiej, to szkoda, że nie przedstawił choćby jednej (z braku miejsca) takiej wyraźnej wypowiedzi. Bo ja przedstawiam szereg twierdzeń temu przeczących, także zawartych w *Historycznej paraleli*. Lelewel eksponował bezwzględne wykorzystywanie przez szlachtę monopolu politycznego w egoistycznym celu; „z tego źródła płynęły – pisał – ubliżające innym uchwały, dowolne stanów innych ujarzmienie”. Głosił, że „wszystkie władze służyły jej interesowi”, że „wierność stanu szlacheckiego dopóty nieskazona, dopóki nie ma pozorów, co by ich przywilejom groziło”, oraz piętnował „pieniactwo” jako „najulubieńsze zajęcie” szlachty i jej „obłąkany umysł”. Z tymi ocenami należy łączyć diagnozę, że „uzupełniony demokratyzm szlachecki” po śmierci ostatniego Jagiellona oznaczał zasianie „zarodków i wewnętrznych nasion upadku Polski”, oraz podobną, która sytuuje „zadatki grożące rozsypką” w pierwszej połowie XVII w. Z pozytywną oceną trudno też pogodzić generalizację o „narodzie w stałym rozerwaniu”, gdzie przymiotnik zda się mówić, że ów stan był dla uczonego niezbywalną cechą

systemu (S169–171). A z całą pewnością nie był to dlań efekt magnackich i jezuickich zamachów na idealny ustrój, jak uważał później (próżno tu szukać tezy o konflikcie ludu szlacheckiego i magnaterii, stanowiącej oś jego późniejszej koncepcji dziejów Polski). Negatywnej oceny demokracji szlacheckiej nie podważa obraz roli katolicyzmu doby kontrreformacji: „na donękanie Polaków dosyć było klęsk i jezuitów”. Przesadą byłoby może stwierdzić, że w tym sądzie mieści się całe podobieństwo ówczesnej syntezy dziejów Polski Lelewela z tą, którą głosił w latach pięćdziesiątych – sądzę, że tylko z pozoru brzmi tu ten koncept spisku jezuitów, który stanowił silny rys tworzonej później wizji schyłku Rzeczypospolitej. Warto także wskazać frazę o niemożliwym do zatrzymania „biegu swawolnego demokratyzmu szlacheckiego” – teza o nieuchronności losu narodu w ramach tego ustroju trąci tu czytelnym fatalizmem (S170–172). Choć hiszpański absolutyzm dziejopis uznaje bodaj za jeszcze gorszy ustrój, przytoczone sądy wykluczają istotny aspekt pozytywny w ocenie polskiej demokracji. Janowski natomiast rozważa tę kwestię tak, jakby nie dostrzegał trzeciej możliwości, tj. absolutyzmu oświeconego, dalekiego i od demokracji szlacheckiej, i od monarchii Karola V.

Wbrew twierdzeniu Recenzenta nie odmawiam tekstom metodologicznym Lelewela „wszelkiej wartości” ani nie lekceważę ich (J900, 915); uznałem je za zbieżne ze standardem szkoły getyńskiej, a to nie to samo. Jeśli dostrzega on jakieś elementy oryginalne, to winien ukazać je, zamiast ferować retoryczne wyroki bez uzasadnień. Natomiast twierdzenie, że nie uważam ich „nawet za godne analizy” (J900) wprawia wprost w osłupienie. Czy stutrzydziestostronicowy pierwszy rozdział nie jest głównie analizą tych właśnie tekstów? Wbrew temu, co twierdzi Janowski, nie neguję też związku refleksji bohatera wokół czynnika podmiotowego w poznaniu historycznym z postmodernizmem naszej epoki. Podkreślam zaś, że były to raczej ogólne uwagi, a nie jakieś „zbudowanie modelu nowoczesnego [tj. w odniesieniu do schyłku XX w.] historia”, jak chciał Andrzej F. Grabski, oraz że Leleweł powtarzał je za Chładeniusem, czego ten gwiazdor partyjnej historiografii nie potrafił dostrzec (S76–79). Jeśli zachowuję przy tym rezerwę wobec łączenia *credo* bohatera z postmodernizmem, wynika to z przekonania, iż ówczesne odkrycie relatywności poznania przeszłości ze względu na podmiot doprowadzono dzisiaj do takiej skrajności, że czyni to istotną różnicę. Zarazem w wizji świata historycznego (tej jednak, którą Leleweł stworzył już w późniejszym okresie) widzę inny element łączący go z dzisiejszym postmodernizmem. Jest nim ahistoryzm w sensie braku akceptacji dla historii jako ciągu zmian, jako wizja powrotu do utraconego raju początków, co stawia ludzkości zadanie zbudowania świata idealnego na gruzach cywilizacji.

I tu, oczywiście, nie doszedł do dzisiejszego szaleństwa, do postulatów totalnej zmiany języka, nowego nazywania rzeczy, a nawet odrzucenia *logosu*, ze swej natury jakoby opresyjnego².

Kwestia oceny Lelewela jako historyka zajmuje, co zrozumiałe, centralne miejsce w recenzji. Janowski uznał, że opieram się nie tylko na błędnym rozumieniu kryterium merytorycznego (jest nim jakoby „trafność poglądów historycznych” – kwestię tę podejmę dalej), ale też na jego negatywnym osądzie moralnym, co zresztą umieścił na pierwszym miejscu (J901). Nie jest to trafny obraz stanowiska zajętego w książce. Istotnie, postawa moralna bohatera rysuje się tam wyraźnie, bardziej jednak za sprawą zgromadzonych faktów niż wygłaszanych sądów; tam zaś, gdzie to możliwe, oddzielam ją od jego oceny jako historyka. Ale sądzę też, że istnieje coś takiego jak moralność historyka, którą wolno oceniać, opierając się na analizie postawy wobec norm obowiązujących w jego epoce, a nieraz mających bardziej uniwersalny wymiar. Mieści się tu uczciwość i rzetelność, a ich deficyt w autobiograficznych opisach dawniejszej postawy politycznej i poglądów historycznych Lelewela jest ogromny. Podaję też liczne przypadki podobnie nierzetelnego traktowania badanej materii w jego praktyce uczonego. Dodam, że są to tylko niektóre, spektakularne przykłady, a nie próba wyczerpania tej kwestii; mogłoby to zresztą uczynić tylko specjaliści od poszczególnych epok i problemów.

Zarzut Recenzenta w tej kwestii obejmuje zwłaszcza „chybiony” obraz Lelewela-oportunisty z lat trzydziestych, uwikłanego w podejrzane relacje z władzą rosyjską. Wiele jego zarzutów wynika z niestarannej (by użyć eufemizmu) lektury książki, ale w tym wypadku przekroczył wszelkie wyobrażalne granice. Pouczając mnie o zaufaniu Polaków do Aleksandra I (J902), sugeruje, że nie znam elementarza historyka. Tymczasem piszę o tym wyraźnie, wskazuję, że postawa prorosyjska bohatera „w tym czasie nie należała do wyjątków”, i podaję (o dziwo!) ten sam co Janowski przykład Juliana Ursyna Niemcewicza, dystansując się przy tym od przypisania mu „koniunkturalnej nadgorliwości” (S136–137). Wiele z tego, co czynił on wtedy, w świetle ustalonego później kodeksu patrioty stanowiło grzech, ale nie sugeruję takiej oceny. Wręcz przeciwnie – piszę, że jego postawy jako Polaka nie uważam za naganną, i próbuję usprawiedliwić niechęć do działań Towarzystwa Przyjaciół Nauk na gruncie patriotycznej edukacji poprzez historię (S100; 143–145). W treści wykładów usiłuję dostrzec istotę jego oddziaływania na młodzież w duchu wolności, by wyjaśnić paradoks tego wpływu, mimo politycznego oportunistu

² Por. H.M. Słoczyński, *Usunąć „rdzę kultury”. Ewa Domańska jako zbawca świata*, w: *W stronę hermeneutyki kultury*, red. T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013.

(S155–156). Sugeruję też, by gotowość do kompromisu z porządkiem despotycznego imperium łączyć z nadzieją, że „ideał światłej, opartej na prawie monarchii” może ono urzeczywistnić w przyszłości (S135–136). Piszę wreszcie, że samego podjęcia się zadań cenzora nie uważam „za ciemną plamę w jego życiorysie”; w tej kwestii przytaczam świadectwa, stawiam pytania i odnotowuję okoliczności, które mogłyby po części tłumaczyć jego gorliwość w pełnieniu tej funkcji, której dowodem były ingerencje w tekst podręcznika Józefa Miklaszewskiego oraz *Grażyny i Dziadów* Adama Mickiewicza (S139–142).

Na korzyść Lelewela staram się tłumaczyć niemal wszystko: ukazuję, że przez podkreślanie „wspólności jednego szczepu dialektów” dziejopis minimalizował odrębność Polski i Rosji w duchu jedności słowiańskiej, piszę o zbieżności ze strategią władz imperium, ale nie uważam jej za dowód „koniunkturalnej nadgorliwości”, a tym bardziej apostazji (S139). Jeśli piszę o jego obojętności wobec spraw narodu, to cytuję jego własne wyznanie i zastrzegam, że „kanon patriotyzmu, ukształtowany przez romantyzm, był w Polsce dopiero *in statu nascendi*, tworzyli go wtedy nieliczni i bezsensowne byłoby mieć pretensje wobec tych, którzy nie znaleźli się pośród prekursorów” (S73). Staram się także zachować powściągliwość w kwestii szokującej w świetle obowiązującej hagiografii deklaracji: „już odtąd postanowiłem nic po polsku nie pisać, tylko po rosyjsku”. I nie idę tropem wybitnego znawcy problematyki polsko-rosyjskiej, Andrzeja Nowaka, który komentując te słowa, pisał, że Leleweł mógł myśleć o schedzie po Nikołaju Karamzinie (Nikolai Mihajłowič Karamzin) jako urzędowym historyku imperium³ (S142–143). Wreszcie podsumowuję swoje stanowisko: „Jeszcze raz trzeba stwierdzić, że taka postawa nie powinna być przedmiotem oskarżeń o brak patriotyzmu, gdyż jego kanon, który często jesteśmy skłonni uznać za jedyny i oczywisty, był wtedy dopiero w załączku” (S145) i taką powściągliwą ocenę ponawiam w zakończeniu (S581). Nie wiem, ile razy należało powtórzyć podobne frazy, by uniknąć zarzutu ahistorycznego osądzania oraz pouczenia, iż moja ocena postawy Lelewela jest sprzeczna z obroną historyków tzw. szkoły krakowskiej przed zarzutami zdrady (J902).

Z perspektywy moralnej oceniam zaś związany z tą kwestią aspekt zwalczania księcia Adama Czartoryskiego (S150–151); rzecz jasna, nie zamiast, ale obok analizy w aspekcie politycznym. Leleweł nie przyjął poprawki na tę inną normę postawy patriotycznej na początku XIX w., której brak Recenzent zarzucił mnie. Jego zajadłe ataki na księcia są

³ A. Nowak, *Od imperium do imperium. Spojrzenie na historię Europy Wschodniej*, Kraków 2004, s. 164–165.

niegodziwe, bo oparte na kompletnym zakłamaniu własnej postawy w latach dwudziestych, która wyraźnie wykraczała poza oczekiwaną przez władzę lojalność. Tymczasem atakowany mąż stanu nigdy nie posunął się tak daleko jak jego bezwzględny oskarżyciel, nie usunął z pola widzenia spraw publicznych i nie kierował się jedynie widokami na własną karierę. W obrębie badanej materii historycznej nie znam bardziej spektakularnego przykładu adekwatności ewangelicznej metafory o źdźble i belce w oku niż ta postawa Lelewela.

Perspektywy moralnej nie unikam także w spojrzeniu na jego akcje polityczne na emigracji, na jego (oczywistą dla wielu autorów) chorobliwą ambicję, która była niezawodnym paliwem w kotłach tamtejszego piekła najbardziej absurdalnych oskarżeń, a połączona z kompletnym brakiem rozeznania rzeczywistości społecznej odpowiadała za bezmiar niepotrzebnych ofiar (imprezy Józefa Zaliwskiego czy Szymona Konarskiego). Jego aktywność wiązała się z odrzuceniem *expressis verbis* etyki odpowiedzialności na rzecz etyki intencji. „Człowiek prawą postępującą drogą — pisał — nie oglądający się na skutki, nie odpowiada za nie w obliczu dziejów, bo nie chybił; zostaje czysty”. Ta „prawa droga”, rozumiana jako zgodność z jego jedynie słuszną ideologią, pozwalała odrzucić wszelką odpowiedzialność za konsekwencje jej bezmyślnego stosowania, takie jak wypadki roku 1846. Ale wypowiedź, której fragment tu cytuję, odnosiła się do obrony „doskonałego” ustroju Rzeczypospolitej, bez względu na konsekwencje, tzn. groźbę utraty niepodległości. Ta deklaracja ukazuje, iż „jego syntezę jako całość zdominował wyraźnie styl myślenia, który sytuuje się na antypodach pojmowania historii nakazującego uznawać odpowiedzialność za funkcjonowanie i losy państwa tych sił społecznych, które stworzyły system konstytucyjny oraz miały przez wieki monopol na sprawowanie władzy” (S579–581). Chcę podkreślić, że tym duchu, w duchu wpływu dokonań i zaniechań każdej społeczności na jej los, traktuję związek upadku Polski z jej przeszłością (co rzecz jasna nie oznacza wyłączenia czynnika zewnętrznego).

Recenzent twierdzi, iż historia „na poziomie koncepcyjnym raczej mnoży coraz to nowe idee, rozszerzając wachlarz dostępnych interpretacji, niż definitywnie obala stare” (J905). Gotów byłbym na to przystać, jeśli by cokolwiek pomniejszyć użyty kwantyfikator. Na tej podstawie można by uznać, że na poziomie innym niż koncepcyjny dopuszcza on rozwój liniowy, np. przyrost empirycznej wiedzy o przeszłości. Sądzę, iż rozwój taki musi oznaczać eliminację szeregu wcześniejszych interpretacji, albowiem na gruncie historii nie może być miejsca dla najbardziej nawet finezyjnych (używając określenia Recenzenta) narracji, jeśli ignorują fakty oczywiste w świetle źródeł. Janowski zdaje się uważać inaczej,

a w każdym razie szczególną jego irytację budzą próby pokazania, jak często orzeczenia Lelewela o faktach były rażąco odległe od powszechnie przyjętych ustaleń i że wynikało to z dogmatu gminowładztwa. Ta postawa bohatera jest zaś dla mnie istotną przesłanką jego oceny i bodaj to Recenzent ma na myśli, pisząc, iż przyjmuję kryterium „faktograficznej poprawności”. Ponadto mam stosować także kryteria „posunięcia nauki naprzód” i „zgodności ze zdrowym rozsądkiem”, a wszystko to łączy on w formułę kryterium „trafności poglądów historycznych” (J903), nie akceptując go ani jako całości, ani też (z pewnym zastrzeżeniem) jego wyróżnionych elementów składowych. Uważam, że kwestię tę zrozumiał opacznie.

Zasadniczej krytyce poddał on odwoływanie się do kryterium zdrowego rozsądku, którego — inaczej niż pozostałych — w zasadzie nie kwestionuje, ale zarzuca mi, że stosuję je nazbyt często i czynię z niego „argument rozstrzygający” (J900). Ale nie pisze, z czego wynika to ostatecznie stwierdzenie, a nie domyślał się, skąd je wziął. Może jest zwolennikiem tezy, że ilość przechodzi w jakość? Warto więc ujawnić, co kryje się za tym nadmiarem: kryterium to przywołałem w związku z Lelewalem 10 razy (przy objętości książki 1,5 mln znaków). Może to faktycznie liczba zawrotna, ale chyba nie w relacji do częstotliwości innych argumentów — należałoby wręcz orzec, że bardzo rzadko sięgam po ten jakoby rozstrzygający argument. Przede wszystkim jednak warto pokazać, do czego odnoszą się te przypadki.

Połowa dotyczy wizji dziejów Słowian, zwłaszcza ich religii i zasad etycznych. Tak oceniłem tezę o ich rzekomym „monoteizmie w postaci wytrzymującej nieledwie próbę konfrontacji z chrześcijaństwem”, a wywodzonym z „pierwotnego objawienia” wraz z żądaniem, by badacze odrzucili fałszywe jakoby współczesne przekazy o ich politeizmie (S326, 317–318). Rozsądek przywołuję tam nie w sensie jakiegoś *common sense*, ale postawy empirycznego badacza, która ograniczałaby karkołomne ewolucje dziejopisa, usiłującego w imię swych dogmatów odrzucić wymowę źródeł ewidentną dla ogółu badaczy — nie dzisiejszych, jak imputuje mi Recenzent, ale tamtej epoki. Kolejne dwa przypadki odnoszą się do dowodzenia przez Lelewela tezy o „wzniosłych wyobrażeniach” etycznych i religijnych Słowian na podstawie przekazów o uśmiercaniu kobiet i ich grzebaniu wraz z mężami. Nie miał on wątpliwości, że „każda z żon pragnęła, aby była zabitą”, dobitnie eksponował ich „dobrowolny wybór”, widząc w tym zwyczaju spontaniczny wyraz „wielkiej miłości małżeńskiej” (S331). Konstatując deficyt „elementarnego rozsądku” w tej kwestii, nie szukam abstrakcyjnych kryteriów; upominam się tylko o szczyptę krytycyzmu i wskazuję przykłady współczesnych autorów, jak Jerzy Samuel Bandtkie, Wawrzyniec Surowiecki i Waław Aleksander

Maciejowski, przekonanych o barbarzyńskim charakterze tych praktyk (S333). Lelewel musiał ponadto wiedzieć, że znali je nie tylko Słowianie, a więc nie powinien ich uważać za dowód ich szczególnego usposobienia moralno-religijnego.

Następny przypadek dotyczy sprawy zmiany nazwy ludu, który porzucił „powszechną Daków i Getów nazwę”, by nazwać się Słowianami. Choć uważam, że w kolizji z poczuciem realizmu jest teoria dacka jako całość oraz każdy element jej konstrukcji osobno, to o sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem pisałem w odniesieniu do możliwości przyjęcia tej „nowej” nazwy w formie jednorazowego, spontanicznego aktu przez całe plemię, już rozproszone na terenach „odległych od siebie o tysiące kilometrów”. Lelewel wyraźnie sugerował, że było to wynikiem uświadomienia sobie przez ogół Słowian, że są nosicielami Słowa — tego Słowa, które „było na początku”, stąd uznają te refleksje za bliskie mistycyzmu (S357–360). Sąd o deficycie rozsądku nie oznacza lekceważenia pierwiastka mistycznego w romantycznym poznaniu dziejów: uważam, że w wizji poety-proroka, takiego jak Mickiewicz, jest on na swoim miejscu, może też ujawniać inny wymiar prawdy o przeszłości, a nieraz inspirować myślącego racjonalnie badacza. Toteż próbuję tylko pokazać, że Lelewel obwieszcza prawdy, których źródłem może być jedynie jakiś rodzaj objawienia, łącząc „postawy proroka natchnionego wizją przeszłych i przyszłych dziejów oraz badacza-erudyty zmierzającego do uzasadnienia głoszonej prawdy na drodze postępowania empirycznego”. Zauważam zarazem, iż wierząc w posiadanie „najgłębszej prawdy o dziejach”, nie zraża się on jej niezgodnością z danymi empirycznymi (S302–304, 313–314, 336, 359).

Kolejny przypadek stanowi uwaga, że Lelewel zachował rozsądek, odrzucając po wahaniach możliwość działania w Polsce Piastów „powszechnego wiecu, obejmującego swym zasięgiem obszar większy niż pojedyncze terytorium plemienne”. Kryterium to odnoszę tu nie do teorii gminowładztwa w ogóle, ale do możliwości stałego gromadzenia się na wiecach ogółu ludności rozległego państwa. Wiąże się to z obserwacją, że uczoneму ewidentnie zależało na ukazaniu ciągłego istnienia elementów demokracji bezpośredniej (S418, 421). Kwestia owego wiecu jest w jego dziełach nader zagmatwana — gminowładczy dogmat zda się domagać wskazania jego istnienia i zмага się z poczuciem rzeczywistości. Konfuzje mnoży używanie terminu wiec w sensie zgromadzenia reprezentacyjnego (niekiedy dziejopis nazywa je „kmietem”), a nie powszechnego, co mniej już obraża rozum, choć oczywiście nie oznacza, że w XI w. było to możliwe. Stąd trudno jednoznacznie odczytać np. jego refleksje wokół rzekomego nawrotu do instytucji pierwotnego gminowładztwa po śmierci Mieszka II, kiedy to „potworzyły się gminne

władze, wieca i kmiet, czyli rząd naczelny; z łona gminu występowali we wszystkich prowincjach naczelnicy” (S421–422). To oczywiście czysta spekulacja, ale nie oceniam, czy jest zgodna z poczuciem realizmu — pozostawiam to Recenzentowi.

Następny przypadek dotyczy obrony Rzeczypospolitej; piszę, że dziejopis „brak stałej i silnej armii zaliczał do nienaruszalnych zasad Rzeczypospolitej”, ale zachował „tyle zdrowego rozsądku, by nie zachwalać otwarcie zalet pospolitego ruszenia w odniesieniu do epoki bezpośrednio poprzedzającej rozbiory” (S569–570). Dziś widzę połowiczność swej oceny, bo niechybnie uczony miał jakąś odpowiedź na pytanie, jak Polska mogła się obronić. Myślę, że uważał pospolite ruszenie za wystarczającą siłę, a przemawia za tym to, że logicznie trzeciej możliwości nie ma oraz inny sąd, stanowiący świadectwo jego wyjątkowego zaślepienia. Oto o szansie wyzwolenia Polski spod zaborów głosił, co następuje: „Pojęcie moje jest takie, że naród polski inaczej podźwignąć się nie może, chyba na miejscu własnymi siłami, im więcej masa będzie poruszona, tym lepiej, tym skuteczniej, tym gwałtowniej. Nie licząc na żadną pomoc. Jedynie przez dissolucję Rosji i poszarpanie Prus i Austrii, a to w jednym czasie”. W komentarzu wyraziłem opinię, że bodaj nawet „najbardziej bezkrytyczni chwalczy” Lelewela uznali, iż jego ocena „przekracza granice zdrowego rozsądku”, skoro cytując ją, ostatnie zdanie pomijali (S279).

Kolejny przykład odnosi się nie do bohatera książki, ale do standardowej tezy romantyków, którzy uznawali, że jezuityzm „był niezawodnie najgłówniejszą” pośród „przyczyn upadku Polski” (S550). Sąd, że ten wyraz myślenia w kategoriach spiskowej teorii dziejów „trudno pogodzić ze zdrowym rozsądkiem”, pośrednio odnosi się rzecz jasna także do Lelewela, który miał duży wkład w stworzenie wizji takiej złowrogiej roli wszechmocnego zakonu. Zarazem nakreślony kontekst, ukazujący, jak bardzo rozpowszechnione było takie mniemanie, ocenę tę ponieważ relatywizuje (S546–553). Warto zarazem zauważyć, że ów obraz roli jezuitów w dziejach Polski pokazuje wymownie, jak bardzo przesłanki ocen Lelewela sprzeczne były z etyką odpowiedzialności.

Na koniec odwołuję się do przypadku jednego z węzłowych momentów w syntezie Lelewela, którego interpretacja miała ukazać przyczyny i okoliczności upadku gminowładztwa. Chodzi o wielkie powstanie kmieci, które kryje się jakoby w tle sprawy św. Stanisława. Przykład ten wyróżnił Recenzent, wskazując, że dziejopis nie tylko nie wykazał braku zdrowego rozsądku, ale wręcz kierowało nim podejście nazbyt zdroworozsądkowe (J906–907). Nie pojąłem, gdzie dostrzegł on ów nadmiar, mogę tylko krótko wskazać sens mojej oceny. Twierdzę, że dogmat gminowładczy narzucał łączenie rzekomej „utracy obywatelstwa

kmieci” ze „zdegenerowanym” chrześcijaństwem średniowiecznym oraz potrzebę pokazania dowodów ich zdeterminowanej walki o utrzymanie tego statusu po przyjęciu chrztu. Toteż Lelewel „odkrył”, iż Kościół zakazał małżeństw między partnerami różnego pochodzenia klasowego, co doprowadziło do kontrrewolucji. Polegała ona na masowym zaślubianiu przez kmieci sprzyjających ich walce córek rycerzy-lechitów, gdy ojcowie uczestniczyli w wyprawie na Kijów. Król Bolesław miał stanąć po stronie ludu, a jego sądy legalizować zawarte związki, co spowodowało reakcję lechitów, a w efekcie wygnanie władcy i utrwalenie segregacji klasowej.

Chcę podkreślić, że nie traktuję tej interpretacji lekceważąco, nie wywijam na oślep zarzutem braku realizmu; poświęcam jej wyjątkowo dużo miejsca (S450–475), a trochę dobrej woli mogłoby pozwolić Recenzentowi dostrzec tu postulowaną próbę rekonstrukcji „toka myślenia badanego autora” w przypadku konceptu jawnie zakrawającego na absurd (J912). I tak staram się dociec przesłanek tej interpretacji przekazu Mistrza Wincentego (i podstawy źródłowej w ogóle) oraz ukazać jej konsekwencje dla obrazu późniejszych wydarzeń i procesów. (Wedle Lelewela po klęsce kmiecie masowo chronili się na Pomorzu i terenach pogranicza; właśnie przeciw nim kierował swe wyprawy Bolesław Krzywousty). Ideologia dyktowała uczonemu wywód pełen sprzeczności i niebywałej interpretacyjnej dowolności: niewierne żony rycerzy transfigurują swobodnie w córki lechitów, słudzy w kmieci, a zdrady i gwałty zmieniają się w dobrowolne ponadklasowe małżeństwa, przywracające odwieczną zasadę równości. W tej zdumiewającej konstrukcji deficyt zdrowego rozsądku jest totalny; polega zwłaszcza na tym, iż „masowy bunt przeciw nierównościom społecznym, polegający na próbie likwidacji barier między klasami poprzez związki matrymonialne, bunt, w którym dobrowolnie uczestniczyła znacząca część przedstawicielek klasy wyższej, byłby czymś niespotykanym w dziejach” (S456). Jeśli Janowski taki przykład ujawni, jestem gotów wycofać się z tej oceny. Ale to nie jest to całość mej argumentacji: pokazuję, że wizja ta była nieprawdopodobna także dla ówczesnych zwolenników Lelewela, takich jak Jędrzej Moraczewski i Henryk Schmitt. Stąd sądzę, iż mógł ją spłodzić tylko ktoś mający o sprawach płci bardzo niestandardowe wyobrażenie, a że taki był przypadek autora, świadczy choćby taka jego fraza: „słodycz obyczajów łatwo tłómaczy dozwolone wielożeństwo, a rzadziej objawiające się żon zmienianie, lub uroczyste niekiedy dziewczek, panien gwałcenie” [sic!] (S456–457). Trudno nie ulec pokusie konstatacji, iż nadając najwyższą rangę polityczną sprawom erotycznym, dziejopis wyprzedził nasze czasy (choć wątpię, czy cytowane słowa przyniosłyby mu uznanie akolitów *gender*).

Janowski ma mi za złe, że bez potrzeby zająłem się poglądami politycznymi bohatera, oraz postuluje zwracanie uwagi „nie na ogólne podstawy światopoglądowe, lecz na umiejętność ich inteligentnego i owocnego zastosowania do badania konkretnego” (J913). Ja natomiast nie wątpię, że trzeba robić jedno i drugie, a zarzut, iż to drugie lekceważę, wprawia mnie w osłupienie. „Ogólne podstawy światopoglądowe” bohatera książki komprymuje teoria gminowładcza, są w niej zawarte kategorie opisu rzeczywistości, tożsame dla przeszłości i przyszłości. Kwestia relacji między tą ogólną wizją świata a konkretnymi interpretacjami i ocenami oraz faktami, które Lelewel dostrzega, ignoruje czy wytwarza z mgieł pozorów (a nawet bez nich), stanowi wręcz główną oś, wokół której organizuję obraz jego myśli historycznej. Bez ukazania, jak przenosił swój ideał w aktualne realia polityczne, trudno zrozumieć, jak pojmował przeszłość; skoro odtworzenie pierwotnego gminowładztwa uznaje się za uniwersalny, a aktualnie bliski realizacji cel ludzkości, jest oczywiste, że współczesne oświećla przeszłe (i na odwrót). W obu wymiarach czasowych dziejopis identycznie ujmuje tak istotne dla jego koncepcji kwestie, jak ocena arystokracji czy antywołnościowej roli Kościoła, tak samo w odniesieniu do teraźniejszości i przeszłości wymaga działania wedle zasady wszystko albo nic, podobnie przypisuje dawne i obecne klęski swoich ideałów sprzysiężeniu sił tajemnych itd. Takiego obrazu ponadczasowej tożsamości rzeczywistości społecznej nie tworzy przy tym jedynie grubymi rysami uogólnień — składają się nań także konkretne, jednostkowe, nieraz bardzo specyficzne przykłady. Taka jest np. relacja owej erotycznej kontrrewolucji kmieci i zalecenia zawierania małżeństw między szlachtą a chłopami jako remedium na problemy społeczne Polski współczesnej (S289). Ciekawe, że sam Recenzent, polemizując z tezą o ścisłym związku interpretacji dziejów z filozofią polityczną dziejopisa, podaje taki przykład, tj. potępienie za „jednym zamachem” monarchicznych dążeń Czartoryskiego i Konstytucji 3 maja (J908). Nie ma więc u Lelewela żadnej autonomii obu sfer, którą Janowski ogłasza gołosłownie (J902) — trudno mi sobie wręcz wyobrazić bardziej dobitny przykład ich związku. Chcę też podkreślić, iż tylko stawiam pytanie, co dla jego wizji dziejów oznacza fakt, że jest demokratą, oraz poddaję analizie jego pojęcie wolności, a nie zarzucam mu, że nie jest liberałem, jak mi się imputuje (J909 — por. S196–199).

Wagę kwestii, czym dla praktyki badawczej dziejopisa było światło jego teorii, co naprawdę znaczy jego fraza o rozjaśnieniu „dziejarskiej ciemnicy”, odzwierciedla tytuł książki. Nadając centralny charakter pytaniu, jak wpływało na jego wiedzę o faktach, czy warunkowało ich dostrzeżenie w mroku, czy może deformowało przedmiot badań, próbuję oprzeć

odpowieź na zestawieniu jego orzeczeń z jakimś *quantum* możliwości, które przed nim realnie stały, na odniesieniu ich do ewidentnej treści dostępnych wtedy źródeł i do ówczesnego stanu wiedzy. Jest to zadanie niezwykle złożone i wymagające, a polscy historycy historiografii takich prób dotychczas nie podejmowali. Mam jednakże odczucie, że nie wykonałem go optymalnie, nie wykorzystałem wszystkich możliwości. Realizując je, przywołuję przykłady też historyków od Adama Naruszewicza przez Maciejowskiego i Karola Szajnochę po Józefa Szujskiego i Stanisława Smolkę. Takie poszerzenie pojęcia epoki jest konieczne, gdyż za życia Lelewela niewielu badaczy uprawiało źródłowo a sensownie podobną problematykę. Jest zarazem możliwe, gdyż postęp badań i poszerzania ich bazy źródłowej był na tyle powolny, że jeszcze jakiś czas po jego śmierci podstawa refleksji historyka nie zmieniła się znacząco. Czy ukazanie, że w szeregu spraw, które on wyprowadził na manowce fantazjowania, były już wtedy możliwe podstawowe empiryczne ustalenia, nic nie znaczy, czy może stanowi jednak metodologicznie poprawny test jego teorii? I nie chodzi mi o samo to, jak bardzo się on mylił, ale w jaki sposób traktował fakty i z czego to wynikało. Nie ma to wiele wspólnego z takim kryterium „faktograficznej poprawności”, jakie przypisuje mi Recenzent.

Jeśli Naruszewicz, nie dorównujący Lelewelowi erudycją, na podstawie tych samych źródeł antycznych był w stanie określić pierwotne siedziby Słowian i czas ich przybycia na ziemie polskie zgodnie z ustaleniami dzisiejszej archeologii (S356), ten zaś wiedzie kontredans po werstepach teorii dackiej, gdzie mnożenie twierdzeń nie mających żadnego oparcia w źródłach idzie w parze z ignorowaniem przeczących im, dobrze potwierdzonych źródłowo faktów, to ta konfrontacja jest wymowna i cenna. A jeśli utożsamienie Daków i Słowian miało wspierać fundamentalne tezy teorii gminowładztwa, to konkluzja brzmi, że ta szkodziła poznaniu dziejów. Oczywiście nie oparłem jej tylko na tym zestawieniu — przykład Szajnochy, który potrafił dostrzec szeroki zakres niewolnictwa u Słowian i rolę handlu niewolnikami, wbrew upowszechnionej wizji idylli wolności, którą przejął i rozwinął Lelewel, dowodzi tego samego. By podkreślić odwagę myślenia Szajnochy, która pozwoliła mu odrzucić stereotyp i dojrzeć to, co z czasem niezbitnie potwierdzono, zostali przywołani Henryk Łowmiański, Benedykt Zientara, Stanisław Trawkowski i Kazimierz Tymieniecki (S443). Podobnie jest z kwestią uznania przekazu Prokopa za przesłankę tezy o monoteizmie Słowian; wskazuję tu oceny badaczy wieku XX (Łowmiański, Stanisław Urbańczyk), ale konstatuje, że nie była konieczna ich wiedza, by tę relację potraktować krytycznie, skoro „już Bandtkie nie wątpił, że w świetle tego źródła wielobóstwo Słowian jest oczywiste” (S363).

Deklaruję dobitnie, że „jeśli cytuję XX-wieczne badania, to dlatego by pokazać, że w źródłach badacz nie mógł znaleźć nawet słabych poszlak, które by przemawiały za istotnymi rysami jego utopii” (S419), zgodzę się jednak, że nie każdy przypadek jest taki. Zarazem pokazanie przykładów, jak dalekie od wiedzy, która ustaliła się później (często tylko nieznacznie), są jego orzeczenia, nie wyczerpuje mojej argumentacji przeciw dominującej w literaturze ocenie jego dokonań, ani nie jest nawet jej główną częścią. Sądzę, że pytanie, jak wizja, którą tworzy historyk, ma się do dzisiejszej wiedzy, jest naturalne i badacz stawia je niejako podświadomie, odruchowo. Dlaczego więc nie postawić go otwarcie i nie pokazać także od tej strony miejsca bohatera książki w dziejach historiografii? Czy bez znaczenia dla jej recepcji jest fakt, że czytelnik, jeśli ma już jakąś wiedzę o Lelewelu-historyku, to jest to często obraz geniusza, który orlą myślą wyprzedzał nasze czasy i wiedział niemal wszystko to, co odkrywają na nowo czy precyzują badacze dzisiejsi? Czy takiego obrazu nie powieliła jeszcze rocznicowa konferencja w 1986 r., żenująco wtórna wobec całej historiografii PRL? Tu na marginesie zwrócę uwagę na to, że bezkrytyczna apologia Lelewela przez uczonych PRL doprowadziła do zaciemnienia obrazu rozwoju polskiej historiografii, który (jak wszędzie) jest obrazem stopniowego, powolnego dochodzenia do wiarygodnych ustaleń i sensownych interpretacji.

Stosowanie takiej konfrontacji ma jednak przede wszystkim pełnić funkcję pomocniczą w analizie procedury ustalania faktów przez Lelewela, ma ukazać, dokąd prowadziła go teoria. I tu punktem odniesienia jest elementarna wiedza zawarta w źródłach. Nie jakieś rozbudowane koncepcje, konstrukcje i kategorie, które z natury rzeczy muszą być rezultatem dociekań i ścierania się propozycji badaczy przez całe pokolenia, nie finezyjne najnowsze ustalenia, będące nieraz rezultatem mody, ale taka prosta wiedza historyczna jest przedmiotem moich odwołań. Recenzent tego nie dostrzega, imputuje mi dowolność konfrontacji z tym, co akurat przeczytałem (J904) i jest skłonny uznać to za wyraz złośliwego dążenia do deprecjonowania Lelewela.

Funkcję przywoływania dzieł późniejszych historyków, ale też błędy i uproszczenia, które przy okazji popełniłem, ukazują przykłady. Przypadek książki Oskara Haleckiego, który wskazał Janowski, ma związek z próbą pokazania, w jakim stopniu Lelewel hipostazuje koncept „ducha obywatelskiego”, jak ta abstrakcja funkcjonuje bez żadnego niemal odniesienia do materii źródeł, stając się podmiotem dziejów i zastępując działania jednostek czy grup społecznych, by stworzyć „gminowładztwo szlacheckie”. Duch ten „podnosi rzeczpospolitą, krusząc przeciwności i zawady w postępie pojęcie swe rozwija, żywioły sprzeczne poniża”. Ma wszelkie

atrybuty osobowe: uczucia, wolę i zdolność aktywnego działania — np. „bacząc na przerażające kraju położenie, odzyskał dzielność”, zaś „przeciwności, jakich doznał, dodały mu hartu i napoiły uporem i zaciętością”. A działa planowo i celowo, tworzy ład gminowładczy z taką dalekowzrocznością, że powstaje obraz kreowanego przez ponadludzką siłę teleologicznego procesu (S500–505). Tej retoryki nie traktuję z góry jako dowód mistycyzmu czy mistyfikacji — usiłuję dociec, czy za tymi metaforami kryje się coś realnego. W uwadze dziejopisa, iż stopniowe „umorzenie dziedziczenia i następstwa dynastycznego”, które warunkowało rozwój demokracji szlacheckiej, zostało „podniesione i ogłoszone” jako „zasada i zamiar”, wyraźna jest wizja przyjętego z góry projektu, realizowanego potem konsekwentnie przez „uprzątanie zawad”. Zadaję zatem pytanie, kto i w jakiej formie owe zasady i plany przedstawił, by uznać, że dziejopis tej wiedzy skąpi i że nie da się jej powziąć ze źródeł. Ponieważ z dalszych uwag wynika, iż stało się to w XIV i na początku XV w., próbuję dociec, co oznacza twierdzenie, że „dziedzictwo dynastyczne [– –] za Władysława Jagiełły ostatecznie przepadło”. Nie podejmuję z nim dyskusji, pytam, jak się ma do faktów teza, że było to efektem dążeń szlacheckiego ludu. Zapewne zbyt pochopnie uznałem, że wytrawny erudyta winien był wiedzieć ze źródeł, iż prawa dynastyczne Piasta — Ziemowita IV wspierała raczej drobna szlachta wielkopolska (i tu przywołany został Halecki — S503), ale gotów byłbym nadal się upierać, że nie mógł nie wiedzieć, iż o powołaniu na tron Jagiełły przesądziło małopolskie możnowładztwo.

Czy więc istotnie w tej refleksji zawiera się jakieś straszne wykroczenie przeciw metodzie, kardynalny błąd ahistoryzmu, czy też Janowski nie zadał sobie trudu zrozumienia, o co mi chodzi? Czy jest tak, gdy pytam, na jakiej podstawie Lelewel głosi, że w Polsce XII–XIII w. „mnogi lud obywatelski zbiegał się być obecnym lub podzielać uchwalanie prawodawczych lub zawiadowczych rozporządzeń”, przy czym jakoby „każdy [– –] swe zdanie wysuwał”, i konfrontuję tę ocenę z dzisiejszym podręcznikiem? (S421). Czy ktoś znalazł jakieś źródłowe przesłanki tej konstatacji? Literatura traktująca o dziejach Polski średniowiecznej, którą przeczytałem na użytek książki, obejmuje dzieła kilkunastu autorów, bodaj większości najważniejszych, a nigdzie nie znalazłem takiego obrazu rozbicia dzielnicowego, z którym dałoby się pogodzić tę inicjatywę ustawodawczą jednostek z ludu, i to potwierdza cytowany podręcznik. Ażeby stwierdzić, że uznając tę konstatację za projekcję dogmatów Lelewela, nie mam racji, trzeba by pokazać, że jest jej podstawa źródłowa, a on z niepojętych względów jej nie ujawnił.

Na ogół przywołanie dwudziestowiecznego badacza służy do tego, by pokazać, że Lelewel odstępuje od reguł krytycznego badania czy popełnia

oczywisty błąd, a nie ograniczać się do zdawkowej konstatacji. Jak choćby w przypadku, gdy piszę, że rozpatrując przekaz Galla o „królu królów”, który wyniósł do władzy Siemowita, nie tylko zignorował on logikę i gramatykę tekstu, ale też elementarne wyobrażenia średniowiecza, tj. „topos Boga – króla królów” (S449). Mogłem tu oczywiście cytować bezpośrednio kronikę, ale uznałem, że lepiej przywołać powszechną wiedzę, której odbiciem jest (w tym zakresie) praca Czesława Deptuły. Inną bowiem drogą w analizie funkcji teorii w praktyce Lelewela mogłoby być konfrontowanie jego orzeczeń bezpośrednio ze źródłami. W zasadzie zrezygnowałem z niej, nie chcąc się narażać na (słuszny) zarzut, że uzurpuję sobie kompetencję mediewisty czy badacza dziejów nowożytnych. Odważałem się na to w kilku oczywistych przypadkach, takich jak wykorzystanie przez Lelewela zapisu Jana Długosza o religii Słowian czy dokonanie amputacji tekstu Helmolda.

Brak szerszej konfrontacji bezpośrednio ze źródłami próbuję zastąpić przytoczeniem badaczy współczesnych, ale starając się, by było to odbicie *communis opinio*, a nie wyrafinowane koncepcje i hipotezy. Niemal w każdym przypadku przywołuję więc nie jakiegoś, ale kilku uczonych, toteż m.in. stąd zakres tej praktyki jest nierównie mniejszy, niż zda się wskazywać frekwencja nazwisk współczesnych autorów w indeksie. Pewnie popełniłem błąd, eksplikując zbyt słabo taki właśnie charakter tych przytoczeń, ale gdy ocenić większość przypadków, to nie powinno to budzić wątpliwości. Jednak muszę też przyznać, że nie wszystkie przywołane przykłady miały ten charakter oczywistości. Nie wszystkie też dotyczyły faktów, niektóre odnosiły się do poglądów, ale nie wiem, skąd Recenzent wie, że jedne i drugie myślę. Sprawa ich oddzielania jest w ogóle złożona i bodaj nie tylko ja sędzę, iż granica między nimi bywa nieostra – czyżby Janowski uważał, że jest inaczej? Ale może w istocie chodzi o to, że nie tyle tę granicę zacieram, ile próbuję weryfikować także wartość niektórych poglądów?

Weźmy sprawę potępienia przez Lelewela strategii ostatniego Piasta, polegającej na uleganiu „dyplomatycznym podszeptom” i unikaniu otwartego starcia z sąsiadami. To oczywiście pogląd, ale czy nie razi i nie skłania do pytań o oparcie w rzeczywistości? Przekonanie, że Kazimierz mógł pokonać koalicję Luksemburgów i zakonu krzyżackiego jest równie mądre, jak pewność zwycięstwa ludowego powstania przeciw trzem zaborcom równocześnie (to świetny przykład zupełnej symbiozy ideologii politycznej z interpretacją przeszłości). Mogę przyznać, że przywołanie w tym miejscu podręcznika Jerzego Wyrozumskiego było zbyteczne, ale nie, że było metodologiczne naganne; nie na tym zresztą opieram tezę, iż dziejopis uległ swym dogmatom. Opieram ją na dawniejszej ocenie

samego Lelewela, że „z jaką bądź stratą pozyskany [przez Kazimierza] pokój wieloletni stawał się koniecznym” (S476–477).

Podobną argumentację można by przedstawić w kwestii oceny znaczenia prawa niemieckiego w Polsce XII–XIII w. Piszę, że „jeśli Lelewel trafnie postrzegał zagrożenie spistości tkanki społecznej przez napływ obcego substratu czy dezorganizację wymiaru sprawiedliwości z powodu różnych systemów prawa i niejasności kompetencyjnych, to zdecydowanie zabrakło mu zrozumienia drugiej strony tych zjawisk”. Jednak nie pokusiłem się o argumenty, że było to wtedy możliwe; poszedłem — przyznaję — na skróty, odwołując się do ocen dwudziestowiecznych (S494–496). Tu zresztą wagę ma bodaj już zadanie prostych pytań: dlaczego wybitny erudyta mógł nie zauważyć w źródłach, że proces kolonizacji niósł cywilizacyjny postęp oraz zmianę podstawy dochodów książąt i ich wzrost, a nie, jak uznał, ruinę? Dlaczego podważał element demokratyczny, ewidentny w samorządzie lokowanych osad, szukając go na siłę tam, gdzie go nie było, w dawnym prawie książęcym? Ponadto należało podnosić brak rzeczowej argumentacji, którą zastąpiła retoryka obcego prawa jako chwastu, i może przedstawić, iż sprawy te dostrzegał już nieznacznie później Szujski, co pokazuje, która z koncepcji ogólnych jest na tym polu wydolna eksplanacyjnie.

Też, że bilans kolonizacji na prawie niemieckim był w dziejach Polski pozytywny, że tworzyła ona sieć powiązań, które miały pozytywny wpływ na przebieg procesu zjednoczenia, uważam za pogląd, który można i trzeba dyskutować, ale twierdzenie, że oznaczała ona ekonomiczny postęp, uważam za fakt. I nie wiem, dlaczego niedopuszczalne ma być pytanie, na jakiej podstawie, nie wskazując na żadne źródło, Lelewel pisał o oporze ludu przeciw prawu niemieckiemu, skoro przez półtora wieku żaden badacz w źródłach tego nie znalazł. I czy trzeba potępiać przywołanie późniejszych badaczy (Zientara, Trawkowski, S492–493), którzy znaleźli tam dowody, że było na odwrót: ludność polska, uznając takie rozwiązania za korzystne, próbowała je wymuszać. Czy nie pokazuje to, że Lelewel narzucał rzeczywistości ideologiczny projekt, ignorując źródła?

Przywołując historyków XX w., odnoszę się na ogół do tego, co należy do podstawowych rzeczowych ustaleń, które były w zasięgu ręki Lelewela, a których nie chce on czy nie potrafi dostrzec, oślepiiony światłem swej teorii. Mam świadomość, że w cytowanych pracach jest też warstwa dyskusyjnych poglądów i interpretacji, jak i szereg bardziej szczegółowych ustaleń, których znajomości nie można wymagać od badającego te sprawy wiek czy półtora wcześniej. Sądzę też, że konstatowana zbieżność orzeczeń uczonych naszej epoki z tym, co pisał Smolka czy Szajnocha, nie wiąże się z powrotem do tych samych ogólnych idei po przeszło wieku,

choć istotnie nierzadko się to zdarza. Nie nastąpił tu obrót koła czasu, historycy ci postrzegali świat inaczej niż dzisiejsi, ale ich wizje pozwalały na sensowne interpretacje źródeł. Sądzę, że ich ustalenia, które przytaczam, w swym zrębie nie zostaną podważone (co rzecz jasna nie znaczy, że nie będą rozwijane i precyzowane). Przyznaję zarazem, że metody konfrontowania ustaleń bohatera z możliwościami, jakie dawał stan badań w jego epoce, nie stosowałem konsekwentnie i nie wyczerpałem jej potencjału. Ale tu pewnym usprawiedliwieniem jest stan badań nad dziejami polskiej myśli historycznej tamtej epoki, który przy podjęciu próby takiej konfrontacji nie pozwala oprzeć się na istniejących opracowaniach (który historyk XIX w. ma rzetelną, wyczerpującą monografię?). Stąd próby konfrontacji Lelewela z Maciejowskim, która miała ukazać alternatywne możliwości interpretacji, nie doprowadziłem do końca, widząc, że rozsadza to ramy książki.

Te uwagi oczywiście nie przekonają tych, dla których historia to błędne koło nowych czy powracających interpretacji, toteż jesteśmy skazani na wielość różnych „narracji”, które należy uważać za równorzędne, a historyk nie tylko nie może dowieść adekwatności jakiegoś cząstkowego opisu przeszłości, ale nawet wykluczyć jakiegokolwiek konkurencyjnego. Stojąc na stanowisku, że wiele pytań nie zostanie nigdy rozstrzygniętych, że wiele poglądów i opinii ma za sobą argumenty o zbliżonej sile jak te, które wspierają poglądy i opinie przeciwne, sądzą zarazem, że w poznaniu przeszłości dokonuje się jednak postęp. Czy nie wiemy dziś więcej niż 150 lat temu? Czy istotnie możliwe jest głoszenie, że ludzkość zaczynała dziejowy pochod od wysokiego poziomu wiedzy i cywilizacji, że kontynuacją tego stanu były kultura i ustrój Słowian, a tracący obywatelstwo polscy kmiecie dokonali rewolucji, która wstrząsnęła państwem, a polegała na masowym „ślubieniu zlechcianek”? Czy historyk myśli historycznej, prócz zrozumienia dla sytuacji ideowej i politycznej, która była czynnikiem generowania tych fantazji, ma także uznać, że nie było możliwe ich korygowanie przez empirię? Czy nie ma prawa podnosić znaczenia wkładu tych, którzy wolni od presji ideologicznej czy mimo niej przestrzegali wtedy elementarnych zasad dochodzenia prawdy o przeszłości (co rzecz jasna nie znaczy, że ma to być jedyną przesłanką ich oceny)?

Jeśli w ocenie historyka nie ma żadnego znaczenia nie tylko to, że doszedł do wiedzy, którą potwierdzili następcy, ale nawet to, czy ich inspirował — choćby i przez błędne interpretacje — to w jakim sensie i zakresie możliwa jest ocena wartości jego pracy — nie tylko dokonań historyka sprzed wieku czy dwóch, ale także współczesnego? Czym jest owa jakość myśli historycznej, którą Recenzent przeciwstawia przypisanemu mi kryterium słuszności (J903). Przeciw hasłu jakości trudno

oponować, ale co ono znaczy? Niestety, rzucił on to zawołanie w postaci nic nie mówiącego ogólnika, toteż muszę uznać, że odrzucając moje refleksje czy raczej swoje nietrafne ich rozumienie, nie proponuje nic w zamian. I dziwi mnie, że istoty mojej oceny Lelewela nie rozumiał — dziwi, choć nigdzie tej formuły nie eksplikowałem. Jej kryterium jest jednak widoczne na każdym kroku, a można je ująć krótko: to kwestia pokory wobec faktów, wobec przekazów źródeł. Porażający jej deficyt wiejący zewsząd, z każdego z późniejszych tekstów bohatera książki, widoczny w szokujących niekiedy łamańcach, które miały przekreślić oczywistą wymowę podstawowych źródeł czy milcząco ją ominąć, rzuca cię na jego postawę jako historyka.

Unieważniając ten aspekt powiększania wiedzy historycznej, powolnego przybliżania się do nieosiągalnej prawdy, Janowski deklaruje lekką ręką, że bez trudu mógłby dowieść wpływu Lelewela na późniejszą historiografię, tyle że nie ma to sensu. Ja zaś starałem się szczerze zrobić na tym polu, co było w mojej mocy, wierzę bowiem także, iż taki wpływ istnieje, choć jest ewidentne, że potomni odrzucili totalnie jego koncepcje i interpretacje. Tego wpływu należy zatem szukać w ideach błędnych, a jednak inspirujących — i takie przypadki starałem się odnaleźć. Zainteresowała mnie kwestia możliwego wpływu tezy o słowiańskiej wolności, która poprzez antytezę Michała Bobrzyńskiego o powszechnej niewoli w państwie Piastów wiodła być może do syntezy: obrazu struktury społecznej u Smolki, zasadniczo bliskiego już wiedzy dzisiejszej (S482); w tej sprawie ocena należy jednak do mediewisty. Na tę wiarę Recenzenta z rezerwą każe zaś patrzeć przykład Tymienieckiego. Ten wybitny badacz najdawniejszych dziejów Polski, problematyki tak istotnej dla dzieła Lelewela, napisał parę tekstów o różnych aspektach jego koncepcji, sugerując zgodnie ze standardem PRL-u ich prekursorski wpływ na późniejsze badania. Ale są to tylko ogólniki pozbawione konkretyzacji, pisząc zaś obszernie o dawniejszych poglądach w fundamentalnej pracy *Ziemia polskie w starożytności* (1951), żadnych przykładów inspirującej roli Lelewela już nie przytoczył. Nie wskazują takiego wpływu także inni badacze, co w kontekście podkreślenia przez wielu ciągłego oddziaływania Pawła J. Szafarzyka jest bardzo wymowne (S305–308).

Może jednak casus Tymienieckiego jest wynikiem tego, że jemu także brakło tej empatii wobec myśli Lelewela, do której słusznie wzywa Janowski? Piszę „także”, gdyż zgadzam się, że brak tej akceptującej empatii zapewne spowodował, iż nie dostrzegam jakichś pozytywnych stron dokonań bohatera (J911). Ale godząc się, że ten metodologiczny postulat jest zasadny o tyle, iż tylko taka postawa pozwala dostrzec pewne kwestie, pytam, czy ta identyfikacja z badaną postacią nie grozi utratą

krytycyzmu. Czy historyk winien zrezygnować z tematu, gdy jego krytyczny stosunek ukształtował się w pewnej mierze już wcześniej na podstawie ogólnej wiedzy i własnych przekonań? Czy jeśli traktuje rzetelnie swe zadanie, to poznawczy kontakt, pogłębiony i systematyczny, nie zmienia, nieraz zasadniczo, pierwotnych wyobrażeń? Sądzę, że nie zawsze taka afirmatywna empatia jest możliwa, a jej brak nie dyskwalifikuje sam przez się. Zarówno ta postawa, jak i ta druga, gdy zasadnicza różnica opcji nastawia badacza na szukanie przesłanek do krytyki, ograniczają możliwości poznawcze, ale też każda pozwala dostrzec coś, na co druga jest ślepa. Badacz ma obowiązek rzetelnego traktowania tego, co jest niezgodne z jego ideami, i uwzględniać to, co się sprzeciwia jego sądom, ale przekonanie, że wola bezstronności jest równoznaczna z obiektywizmem, jest naiwne. Sądzę, iż optymalny efekt zapewnia konfrontacja badawczych efektów obu postaw, która winna pozwolić stronom na rezygnację z pewnych tez i przybliżyć stanowiska, choć rzecz jasna nie można stawiać za cel uzgodnienia jakiejś wersji wspólnej.

Uważam zarazem, że również w przypadku tego „wstępnie” krytycznego stosunku pewien typ empatii jest możliwy i konieczny. W moim polegała ona na „wejściu” w logikę Lelewela — w tym sensie „wchodzę w buty” bohatera, jak postuluje Recenzent (J911), co pozwala zrozumieć i koherentnie przedstawić jego idee historyczne, ich główne przesłanki czy podejście do materii źródeł (choć w różnych sprawach mogą się oczywiście mylić). Jest to rzecz o tyle nowa w literaturze przedmiotu, że dotychczasowe prace opierały się (o czym jeszcze dalej) na znikomym ułamku istotnych orzeczeń Lelewela. W recenzji nie znajduję niczego, co by było choćby próbą podważenia tej rekonstrukcji logiki jego koncepcji dziejów (nie mówię już o jakimś rysie alternatywnej, a „słusznej” interpretacji, bo to nie jest celem recenzji). Co więcej, to właśnie z tą logiką wiążą się bezpośrednio obserwacje, które według Recenzenta mają na celu deprecjonować bohatera. Jego sugestia, że dążę do jego kompromitacji, posługując się niezbyt istotnymi szczegółami, świadczy o braku zrozumienia podstawowej sprawy: że ogół zastrzeżeń spod znaku triumfu dogmatu nad źródłami i zdrowym rozsądkiem odnosi się do zrębu historycznego świata Lelewela.

Polemiczne zacięcie Recenzenta każe mu nieraz widzieć stawianie Lelewelowi zarzutu tam, gdzie jest to tylko pozbawiona elementu oceniającego konstatacja. Nie zarzucam, że jest on pod wpływem „romantycznej gnoseologii” (J909) — wskazuję zaś, że ten był oświeceniowy racjonalista tylko pozornie odwoływał się do erudycyjnego krytycyzmu, a w istocie gotów był stosować „dogmat romantycznej gnoseologii”, uznając, że tradycja ustna, podania ludu, nawet po upływie wieków zachowują

nienaruszoną prawdę, „niewątpliwe przynoszą światło” (S317). Cały zaś wykład Recenzenta, broniący miejsca intuicji w poznaniu historycznym (J910), to kolejny dowód powierzchownej lektury książki. We wskazanym miejscu komentuję mający dowieść monoteizmu Słowian wywód etymologiczny Lelewela z konkluzją, że „w owych rogach, byczych głowach, żubra, tura, stadnika, czyli stodora, nic więcej nie ma, tylko obraz widomy Boga jedyneho, mającego objawione byt, swe bydlenie”. Piszę następnie, iż jest to rozumowanie „odległe od standardów współczesnych”, ale należy zastosować do niego miarę „romantyka wierzącego, że posiadał prawdę objawioną czy to w drodze iluminacji w ściślejszym sensie tego słowa, czy to w sensie luźnym, który jej źródło sytuuje bliżej tego, co oznacza mniej już niepokojący termin «intuicja»”. Wreszcie konstatuuję, że w ten sposób nie może on „przekonać tych, którzy w takim objawieniu nie partycypowali”, i w tym kontekście ponownie przywołuję dzisiejszego historyka. Nie po to jednak, by (jak imputuje Janowski) zabraniać mu posługiwania się intuicją (gdzie to wyczytał, wie chyba tylko ów słowiański Jahwe, ukryty w rogach i byczych głowach). Co więcej, podkreślam, iż nie należy wyrokować z perspektywy dzisiejszej, „że pierwiastek tego typu na poły mistycznej refleksji sam przez się dyskwalifikuje działającego wówczas dziejopisa” (S300–302). Oto jak czytając uważniej czyjeś teksty, można oszczędzić pracy i sobie, i innym.

Recenzent pisze wreszcie, że trudno się zorientować, jakie są przesłanki mojej oceny postawy Lelewela jako historyka, gdyż najpierw zarzucam mu podejście „zbyt suche, racjonalistyczne”, a potem brak tegoż i odchylony w przeciwnym kierunku dogmatyzm. Okazuje się jednak, że wie, o co chodzi, pyta bowiem, „czy może przerzuca się [on] z biegiem lat od jednej do drugiej skrajności” (J910). Tego z grubsza dowodzę — z zastrzeżeniem, że bardziej precyzyjna byłaby taka formuła: ukazując jego (niekiedy skrajne) deklaracje w duchu absolutyzmu poznawczego opartego na rozumie w okresie uniwersyteckim, a częste ignorowanie przesłanek racjonalnych i empirycznych, niekiedy wręcz przybliżające go do mistycyzmu, w ostatnim okresie życia. Janowski nie dostrzegł próby pokazania, jak dogmatyczne pomysły walczą ze skrupułami erudyty, a z tym łączę dużą część przypadków niejasności jego orzeczeń.

Recenzent dopatrzył się w książce zarzucania Lelewelowi, że dopuszczał „różne możliwości przebiegu dziejów”, co uznał za sprzeczne z oceną, iż jego postawę zdominował dogmatyzm (J911). Zapomniał jednakże wskazać, gdzie to przeczytał; szkoda, bo nie pamiętam, bym pisał o przypadkach, gdy dziejopis zachowuje ostrożność i nie przesądza o żadnej z alternatywnych możliwości. Piszę zaś o sytuacji zupełnie różnej, gdy rysował on dwie wersje wykluczające się, kiedy mogły one służyć różnym

aspektem jego teorii. I są to przypadki, gdzie dogmatyzm osiągał szczególny wymiar. Przykładem jest podwójne pochodzenie i sens występującej rzekomo już w epoce prehistorycznej nazwy kmiecie. Wyjaśnienie, że termin kmiecie oznacza tych, którzy „powołani ku umietiu [– –], dla objawiania myśli, pojęcia, dawania rady”, odbywali wiece rozstrzygające o zbiorowym losie, łączy się z samym jądrem teorii gminowładztwa. Ale dziejopis promuje też inną etymologię: kmieć miałby pochodzić od greckiego κόμητης (włochaty, długowłosy), co było określeniem niższych warstw ludności geto-dackiej (stąd miały wziąć się słowa włość, włościanin). Tę możliwość przedstawił wcześniej Samuel B. Linde, co młody Lelewel skwitował kpinami, zmienił zaś zdanie, gdy późniejsze „odkrycia” kazały mu dostrzec w niej „argument” na rzecz utożsamienia Słowian z Dakami (S384–386, 297–298).

Zdumiewa mnie konieczność tłumaczenia, co mi się nie podoba w konstatowaniu „zacności” pańszczyzny (J907); sądziłem, że ta kwestia nie wymaga komentarzy. Oczywiście wiem, jak ta doprowadzona do nie-ludzkiej postaci praktyka była uzasadniana, ale nie spodziewałem się, że dziś jeszcze można przyjąć te wywody za dobrą monetę. Postawię więc Janowskiemu kilka pytań naiwnych: czy był to wydajny sposób organizacji produkcji i sprzyjał ogólnemu rozwojowi i dobrobytowi? Czy (jeśli już zgodzić się, że taki był społeczny podział pracy) był on sprawiedliwy, a ciężary były jakoś porównywalne i egzekwowane w równym stopniu? Czy chłop miał jakieś środki realnego wpływu na wypełnianie obowiązków przez szlachcica? Czy podatek płacony (czasami) na obronę był tylko wkładem szlachcica, czy może chłop miał jakiś udział w jego wypracowaniu? Czy obowiązek obrony kraju przez szlachcica nie stawał się przez ostatnie wieki coraz bardziej iluzoryczny, a skutki uchylania się przez szlachtę — gdy Polska stała się darmową karczmą zajezdną obcych wojsk — ponosiła ona sama, czy może chłopci także? Czy ten stan rzeczy został potraktowany jako zerwanie kontraktu społecznego i chłopci zostali zwolnieni z pańszczyzny? Pytania można oczywiście mnożyć, ale wystarczy. Jeśli oderwiemy teorię od rzeczywistości, to uzasadniony okaże się również Gułag i chińskie obozy pracy dla inteligencji. I przecież według schematu Lelewela, którego Recenzent broni, to czyniono. Czyż łagry nie były specyficzną formą społecznego podziału pracy i drogą do industrializacji zacofanego kraju, przyczyniając się istotnie do pokonania nazizmu? Czyż nie pełniły funkcji resocjalizacyjnych i nie zapewniały państwu tak potrzebnej spójności?

Janowski podjął też misję obrony historii historiografii PRL, której dokonania deprecjonuję, jakoby bezzasadnie. Swe krytyczne stanowisko opieram na odrzuceniu poglądu, że na gruncie historii wszystkie

interpretacje zasługują na równe uznanie, panoszącego się ostatnio wraz z epidemią postmodernizmu. Uważam, że każdą interpretację należy poddawać konfrontacji z materią źródeł, która stanowi sprawdzian jej wartości i pozwala wiele z nich jednoznacznie odrzucić, choć nie zawsze jest to werdykt ostateczny. Jeśli twierdzę, iż opierając swe tezy na materii empirycznej, której suma wiele razy przewyższa to, na czym opierano się do tej pory, pokazałem, że „wiele sądów nic zgola nie uzasadniało i w świetle faktów tu przedstawionych upadają one automatycznie”, to nie znaczy, bym uznał, że otrzymałem „wyniki jednoznaczne i oczywiste”, jak mi się imputuje (J918), i swą interpretację dzieła bohatera uważał za ostateczną. Znaczy to zaś, że tamte sądy były możliwe tylko w efekcie zignorowania ogromnej części jego dorobku. Warto sprecyzować, co kryje to użycie argumentu ilościowego: w najbogaciej udokumentowanej z prac temu poświęconych Grabski przywołał ok. 200 fragmentów dzieł Lelewela. I sądzę, że jest to wszystko, na czym opierała się dotychczasowa literatura, że w pracach innych badaczy trudno znaleźć coś, czego ten autor nie uwzględnił. W swej książce odwołuję się zaś do prawie 10 razy większej liczby fragmentów dzieł bohatera. To chyba stanowi różnicę, daje choćby wyobrażenie skali trudności odnalezienia głównych idei i ich względnie spójnego ustrukturyzowania w tylekroć bogatszej i bardziej zróżnicowanej materii, która nie została poddana amputacji o to, co przeczyło założonemu z góry obrazowi.

Formuła, że sądy Niny Assorodobraj-Kuli, Grabskiego czy Andrzeja Wierzbickiego „upadają automatycznie”, nie oznacza też przecież, że (jak chce Recenzent) nie podejmuję z nimi polemiki. Przywołuję teksty Grabskiego na 25, a Assorodobraj na 22 stronach i niemal wszędzie pokazuję właśnie, iż wypowiedzi Lelewela nie da się pogodzić z interpretacją tych „tuzów” nauki okresu PRL. Jeśli ta ostatnia pisze wyraźnie, że dziejopis ignorował czynnik religijny w dziejach i na tym opiera całą swą konstrukcję, to jaki argument może być lepszy od pokazania, że uczony akcentował nieustannie wagę tych spraw? Dodam, iż polemiką, która ujawnia, że dzieła owych uczonych realizowały określone oczekiwania władzy, jest książka jako całość, a ich czołowym tezom przeczy niemal każda strona. Janowski, sytuując Assorodobraj w porządku nauki polskiej, nie wyświadcza jej (nauce) przysługi; rozprawa tej autorki o Lelewelu stanowi bowiem niedopuszczalny w nauce przypadek ideologicznej obróbki, opartej na jednostronnym zredukowaniu podstawy źródłowej. Recenzent w tej kwestii zachowuje się tak, jakby pracach historyków nie zdarzały się stronniczość, oceny bez należytego uzasadnienia i zwykłe kłamstwa, ale tylko różne interpretacje. No więc dlaczego moja interpretacja dokońń historii historiografii PRL nie może być jedną z nich i zasługuje

na totalne potępienie? Podczas dyskusji wokół mojej książki w IH PAN w Warszawie wiosną 2011 r. (uczestniczył w niej też Janowski) Andrzej Walicki użył znamienych określeń, mówiąc, że w latach pięćdziesiątych mięszewicka interpretacja Lelewela (Serejskiego) zmagala się z bolszewicką (Assorodobraj). W tym kontekście przedstawioną w mojej książce ocenę dokonań tej autorki trudno chyba uznać za nazbyt dosadną. A przy okazji chcę dodać, że świadomość ideologicznych uwikłań prac Serejskiego nie przeszkadza mi oceniać pozytywnie jego wkładu w badania nad Lelewelem i inną problematyką dawnej historiografii.

Janowski nie znajduje zrozumienia dla mojej krytyki historiografii PRL, choć podobno ceni tezy skłaniające do dyskusji, a zgodzi się też chyba, że w tej kwestii taka się nie odbyła. Po 1989 r. ujawniali się raczej jej wpływowi obrońcy, a postawę ogółu określa niechęć do podejmowania kwestii uprawiania historii w służbie partii, a zwłaszcza do badania trwających nadal konsekwencji tej postawy. Czy po 1989 r. w Polsce znikła zupełnie aktywność tych, którzy wcześniej prawdę traktowali „po bolszewicku”, czy nie było prób przesłonięcia czy zamazania ich dawnych praktyk? Czyżby w pewnych obszarach nauki historycznej nie było problemu dawnych układów, które przetrwały i odtwarzają się w pokoleniu uczniów, blokując krytykę z zewnątrz? Na pewno tak jest w dziedzinie teorii historii i dziejów historiografii, gdzie obrona postaw „mistrzów” sprzed kilku dekad łączy się z nową formą ideologizacji tych dyscyplin.

To zjawisko ilustruje dobrze reakcja na moją krytykę demagogicznego charakteru sądów Grabskiego o „szkole krakowskiej” na łamach KH przed kilkunastu laty. Polemikę w tej sprawie zakończył wyrok „autorytetu” tego kręgu, mający wykluczyć niepokornego badacza⁴. Nie były to czcze słowa: w 2000 r. Grabski wydał *Zarys historii historiografii polskiej*, który zawiera obejmujący ok. 400 pozycji wykaz całości dorobku tej dziedziny. Nie znalazło się tam miejsce na moje teksty w KH, „Historyce”, „Znaku” czy „Arcanach”, traktujące o dziewiętnastowiecznej historiografii i jej recepcji (zostało zaś wymienione np. dzieło tak ważne dla tej dyscypliny, jak *Z dziejów honoru w Polsce* Adama Michnika). O wspomnianej polemice nie wie chyba Janowski, skoro pisze o potrzebie takowej i zarzuca mi, że Grabskiego oceniam wedle kryteriów moralnych, a nie merytorycznych

⁴ Moje zarzuty wobec Grabskiego (H.M. Słoczyński, *Z dziejów czarnej legendy krakowskiej historiografii konserwatywnej. Józef Szujski w opiniach współczesnych i potomnych*, KH 102, 1995, 3/4) spotkały się z ostrą reakcją A. Wierzbickiego (*Wokół „czarnej legendy” historiografii krakowskich konserwatystów*, KH 104, 1997, 2). Odpowiedziałem tekstem *Konserwatywna historiografia a prawdziwe źródła stalinizmu, czyli argumenty i medale* (KH 106, 1999, 2), polemikę zaś zakończył mój przeciwnik (*O metodach polemik naukowych Henryka Słoczyńskiego*, KH 107, 2000, 3).

(1917). Chcę zapewnić, że pisałem tamte teksty, nic nie wiedząc o obliczu TW „Jazona”, które ujawniono dopiero kilka lat później. Problem pokazał także przebieg przewodu habilitacyjnego opartego na recenzowanej książce, w którym „grupa trzymająca eksplanację” w zakresie historii historiografii zrobiła wszystko, by moje wykluczenie było definitywne...

O rzeczowej kondycji na polu teorii historii i dziejów historiografii stanowi sytuacja, której nie waham się opisać metaforą rządu dwóch trumien prominentnych w systemie nauki PRL postaci. To trumna Jerzego Topolskiego, który do ostatnich lat reżimu ferował wyrok na uczonych „szkoły krakowskiej” w duchu ustaleń stalinowskiej konferencji otwockiej i jeszcze w 1988 r. rozważał powrót do Lenina (sic!)⁵. I trumna A.F. Grabskiego⁶, którego dzieła z zakresu dziejów historiografii opierają się na kategoriach i kryteriach wziętych z komunistycznej ideologii tego etapu, kiedy wchłonęła już ona pewne (najgorsze) wątki tradycji nacjonalistycznej. Ich współpracownicy, sami zaangażowani w tworzenie w tym duchu polityki historycznej partii, oraz namaszczeni uczniowie głoszą ich wielkość i bronią przed krytyką, a dysponując pełnią narzędzi systemu nauki, potrafią skutecznie utrzymywać swój monopol i narzucać nową „jedynie słuszną” postać tej dziedziny historii. Twarde promowanie postmodernizmu nie pozwala na powstanie prac, które ujawniłyby polityczne korzenie tej „jeszcze nowszej” wiary oraz manipulacje ich „mistrzów”, kolegów czy własne, dokonywane w służbie PZPR. W tych ramach niemożliwe jest bowiem podjęcie krytyki tego typu „dokonań”, a zarazem można z góry odrzucać zarzuty pochodzące spoza niej, skoro w historiografii należy mówić tylko o wielości interpretacji, a nigdy o kłamstwach i nadużyciach.

W ostatnich latach hołdy składane Grabskiemu zostały wprawdzie zastopowane ujawnieniem faktu (a zwłaszcza chyba meritum) jego współpracy z SB, natomiast trwa na całego festiwal fetowania Topolskiego. Dlatego obawiam się, że wbrew sugestii Recenzenta moja książka nie będzie inspirować, nie widać bowiem chętnych do uprawiania dziejów myśli historycznej na bazie historii idei. Młodszy badacze biją rytualnie czołem przed Grabskim, Wierzbickim czy Jerzym Maternickim, cytują

⁵ J. Topolski, *Rola świadomości historycznej w rozwoju społeczeństwa i budownictwie socjalizmu*, Warszawa 1985; idem, *Co to znaczy powrót do Lenina?*, w: idem, *Historia i życie*, Lublin 1988.

⁶ Przed ujawnieniem tego faktu Grabski zdołał jeszcze przyjąć pozę ofiary komunizmu (*Zaręczyny politologii z historią historiografii. Na marginesie pracy Wojciecha Kautego*, „Przegląd Humanistyczny” 40, 1996, 3, s. 9–10; zob.: H. Słoczyński, *Między demonizacją a złą milczeniem. Józef Szujski i tzw. „szkoła krakowska” w urzędowej historiografii PRL*, „Arcana” 1998, 5.

ogólnikowo ich sądy, nie zawsze nawet podejmując trud ich rozumienia. A w każdym razie to, czym się zajmują, jest nieraz dalekie od problematyki tworzenia przez historyków obrazu dziejów i istotnych uwarunkowań ich działań; ostatnio moda preferuje sprawy bytowe i życie codzienne. Idee i metody historyków można tu zbyć streszczeniem dawniejszych prac, a odkrywczco wzbogacić wiedzę, szeroko prezentując np. ustawienie mebli w salonie historyka i inne równie istotne sprawy.

W tego typu praktykach jest przecież metoda: czynni jeszcze partyjni uczeni i ich uczniowie czuwają, by nikt nie zajmował się poważną problematyką dziejów historiografii — musiałyby to w końcu ujawnić skalę kłamstw i nadużyć z czasów PRL. Widać tu ten sam mechanizm, który jest być może najważniejszym czynnikiem rozkwitu postmodernizmu w świecie: gdy prominenci zachodniej lewicy nie mogli już bronić swej gorliwości w dziele wspierania ojczyzny proletariatu i Gułagu, zaczęli przekonywać, że z natury rzeczy mylą się wszyscy, nie tylko oni. Ci inni znacznie bardziej, bo oni sami mogą się przecież przynajmniej chlubić szlachetnymi intencjami i wrażliwością na wykluczenie. Metoda okazuje się skuteczna (przy wszystkich różnicach sytuacji) także u nas; wielu zapewniła lądowanie bardziej niż miękkie i pozwoli prosperować dalej. Na podejmowanie niewygodnych dla nich tematów nie ma raczej nadziei; nie sądzę więc, by w dającej się wyobrazić przyszłości jakiś młody badacz na podstawie nowych obserwacji i empatii, której mnie rzeczywiście zabrakło, wniósł nowy obraz myśli historycznej Lelewela, a przez to całej tradycji polskiej historiografii. A w przyszłości dalszej nikogo to już nie będzie interesować.

Nie myślę bynajmniej z zadowoleniem, że moja interpretacja jego dzieła będzie być może ostatnią.

Biogram: Henryk Marek Słoczyński — dr hab., zatrudniony na Uniwersytecie Jagiellońskim; obszar zainteresowań badawczych: dzieje myśli historycznej, szczególnie dziewiętnastowiecznych interpretacji historii Polski, w tym wizja dziejów Polski Jana Matejki; adres e-mail: hmsloczynski@gmail.com.