

JAN J. BŁOŃSKI
European University Institute
ORCID: 0000-0002-4580-1587

Wydrzeć tradycję konformizmowi. O ludowych historiach Polski

Słowa kluczowe: ludowa historia Polski, historia podporządkowanych, Walter Benjamin, chłopci, nowożytność

Keywords: a people's history of Poland, subaltern history, Walter Benjamin, peasants, the early modern period

Już w XVI w. pojawiały się głosy, że Polska jest „piekłem chłopów”¹. W tym samym okresie Jan Kochanowski wychwalał wieś spokojną i wesołą, malując przy tym postać oracza, któremu „sady obradzają, / Jemu pszczoły miód dawają, / Nań przychodzi z owiec wełna / I zagroda jagniąt pełna”. Przysłowie z jednej strony, a z drugiej *Pieśń świętojańska o Sobótce* wyznaczają od tamtej pory dwa bieguny w dyskusji na temat pozycji poddanych w Rzeczypospolitej polsko-litewskiej. Opinie na temat przeszłości, uwarunkowane obecnym stanowiskiem politycznym lub ideowym, niczym wahadło metronomu wychylają się bardzo często od jednej skrajności ku drugiej, gubiąc po drodze zarówno historyczną zmianę, jak i zniuansowanie przeszłości. Jedną przypadłość, jeden aspekt systemu społecznego — uwydatnione np. doborem źródeł, perspektywą, interpretacją lub tematem badawczym — były esencjalizowane i ekstrapolowane na całą rzeczywistość. A przecież przemoc i zabawa, szczęście i agresja, krzywda i spokój, trud i odpoczynek, jak wiele innych przeciwstawnych uczuć i zjawisk, występują jednocześnie obok siebie, bynajmniej się nawzajem nie wykluczając w doświadczeniu jednostek. Pytanie o to, czy „prawdziwa” jest wizja z przysłowia, czy z wiersza jest więc źle postawione, podobnie jak błędna jest odpowiedź, że „prawda” leży pośrodku. Obie wizje przedstawiają tylko fragment dużo większej całości.

Według takiego też klucza chciałbym odczytać ostatnie publikacje z zakresu ludowej historii Polski. Mam tu na myśli prace Adama Leszczyńskiego, Kacpra Poblóckiego i Michała Rauszera. Wskazanych autorów nie interesują punktowe

¹ KRZYŻANOWSKI 1975, II, s. 329.

analizy przypadków, za cel stawiają sobie nie tylko uzupełnienie dotychczasowych modeli i stanu wiedzy, ale niemal całkowitą reinterpretację przeszłości. W związku z ostatnimi publikacjami i ożywioną debatą publiczną można więc odnieść wrażenie, że — przynajmniej w odniesieniu do historii — spełniają się słowa pieśni: nadszedł dzień zapłaty, a sędziami jesteśmy „my”, czyli lud, który do tej pory lał gorzkie ły. Na ile jednak ludowe historie Polski rzeczywiście realizują stawiane przez siebie cele, spełniają pokładane w nich nadzieje i co ożywczego wnoszą do historiografii?

Literatura poświęcona tematom ludowym jest stosunkowo obszerna. Istnieją wcześniejsze prace przedstawiające historię chłopów i przynajmniej częściowo przyjmujące ich perspektywę. Jednym z pierwszych opracowań jest monumentalne dzieło pozytywistycznego działacza Aleksandra Świętochowskiego². Wzrost zainteresowania folklorem w XIX i na początku XX w. związany był najpierw z romantyzmem, a później pracą organiczną i dążeniami do wzbudzenia (lub stworzenia) świadomości narodowej wśród osób zamieszkujących tereny wiejskie tak, by zdobyć ich poparcie w walce narodowyzwoleńczej. Można też wspomnieć prace Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego o polskich chłopach w Europie i Ameryce z okresu dwudziestolecia międzywojennego³. Po II wojnie światowej zainteresowanie tematami ludowymi znów było uwarunkowane ideologicznie i politycznie, tym razem narzucane odgórnie w ramach sojuszu robotniczo-chłopskiego. Niemniej ten okres przyniósł wiele wartościowych publikacji i edycji źródłowych, którym w zasadniczej warstwie udało się uniknąć ideologicznego skrzywienia⁴. Wątki „chłopskie” obecne są także w literaturze pięknej od Władysława Reymonta przez Wiesława Myśliwskiego po Radka Raka.

Nie jest też tak, że dla historyków otworzyło się nowe, nieznane pole badawcze. Przed ostatnią falą publikacji przeznaczonych także dla szerszej, nieprofesjonalnej publiki⁵ powstawały (i cały czas powstają) współczesne prace naukowe poświęcone „ludowi” a koncentrujące się często na konkretnych aspektach życia, takich jak np. religijność, seksualność i uczuciowość (Tomasz Wiślicz), demografia i ekonomia (Piotr Guzowski, Michał Kopczyński), migracje i mobilność (Mateusz Wyżga) czy wartości i przemoc (Jaśmina Korczak-Siedlecka)⁶. Wskazane tutaj publikacje książkowe z zakresu historii nowożytnej stanowią jedynie ułamek bogatej literatury poświęconej poddanym i grupom mniejszościowym. W dalszej części recenzji

² ŚWIĘTOCHOWSKI 1928.

³ THOMAS, ZNANIECKI 1976.

⁴ Np.: *Historia chłopów polskich* 1970; ŻYTKOWICZ 1962; *Kartoteka materiałów* 1959; KIE-NIEWICZ 1953. Z zakresu socjologii można wymienić jeszcze: DOBROWOLSKI 1966; PAWLU-CZUK 1972. Przegląd badań vide KOWALEWSKI 2014 oraz inne cytowane tu prace.

⁵ Ze względu na ten rozmach oraz społeczny program i oddziaływanie wspomnianych prac oraz zaangażowanie autorów będę w pewnym uproszczeniu pisał dalej o „zwrocie ludowym”. W kwestii samego terminu ‘zwrot’ vide np. *Historiographic ‘turns’* 2012; cf. KULIGOWSKI 2016.

⁶ WIŚLICZ 2001; WIŚLICZ 2012; GUZOWSKI 2008; WYŻGA 2019; KORCZAK-SIEDLECKA 2021.

skupię się na tym okresie, a więc mniej więcej od XVI w. do końca istnienia Rzeczypospolitej polsko-litewskiej. Ograniczenie to jest podyktowane zarówno własną specjalizacją, jak i faktem, że właśnie ten czas i system folwarczno-pańszczyźniany stoją w centrum ludowych reinterpretacji. W pierwszej części artykułu omówię po kolei każdą z książek, natomiast drugą poświęcę szerszej refleksji na temat pisania historii ludowej. Powrócę też do pytania o możliwości wyrwania się z zarysowanego w pierwszym akapicie klinczu między romantyzacją a demonizacją ludu.

ADAM LESZCZYŃSKI, *LUDOWA HISTORIA POLSKI. HISTORIA WYZYSKU I OPORU, MITOLOGIA PANOWANIA*, WARSZAWA 2020

Adam Leszczyński jako pierwszy opublikował swoją pracę, a jej tytuł, *Ludowa historia Polski*, wzorowany na słynnej pracy Howarda Zinna, śmiało może zostać użyty do określenia całego zjawiska⁷. Autor odwołuje się zresztą do amerykańskiego dzieła w eseju metodologicznym zamieszczonym na końcu książki⁸. Ten niestandardowy zabieg umieszczenia uwag teoretycznych nie na początku pracy podyktowany był chęcią uczynienia jej bardziej przystępną dla nieprofesjonalnych odbiorców. To zresztą nie jedyna konstrukcyjna innowacja, którą Leszczyński wprowadza. Na uwagę zasługuje również podział chronologiczny książki. Autor odchodzi od tradycyjnych cezur podyktowanych wydarzeniami z historii politycznej (rozbiecie dzielnicowe — zjednoczenie państwa — monarchia elekcyjna — zabory — II RP — II wojna światowa — PRL) na rzecz nowych, odpowiadających według niego dziejom ludowym i zmieniającej się sytuacji poddanych. Rozmach pracy widoczny u Zinna — opowieść o dziejach państwa i jego społeczeństwa w całym okresie jego istnienia — jest widoczny także u Leszczyńskiego. Polski historyk miał zadanie o tyle trudniejsze, że historia Polski (uznawanej ciągłości społecznej i państwowej) jest znacznie dłuższa od amerykańskiej.

O ożywczej sile pracy Leszczyńskiego może świadczyć liczba omówień, recenzji, głosów w dyskusji czy polemik (nieraz bardzo zdecydowanych, czasem mniej merytorycznych i trafionych), których się doczekała od momentu wejścia na rynek. Nie sposób wymienić tu wszystkich publicystycznych i naukowych tekstów chwalebnych albo krytykujących *Ludową historię Polski* — do części z nich będę wracał w dalszej części artykułu. W tym miejscu chciałbym wspomnieć przede wszystkim tekst Marty Gospodarczyk i Łukasza Kożuchowskiego, którzy zaproponowali szersze spojrzenie na „nową ludową historię” jako zjawisko społeczne wykraczające poza ramy dyskusji akademickiej. Zdaniem autorki i autora „zainteresowanie opinii publicznej «ludem» jest [...] częściowo pokłosiem wyborów z 2015 r. i późniejszych analiz, kiedy to lud wyłonił się jako podmiot polityczny, a także częścią lewicowego

⁷ ZINN 2016.

⁸ LESZCZYŃSKI 2020, s. 562n.

oporu wobec prowadzonej przez rząd Prawa i Sprawiedliwości polityki historycznej”⁹. Drugim godnym szczególnej uwagi artykułem jest recenzja wspomnianego wyżej Mateusza Wyźgi, w której autor zestawia książkę Leszczyńskiego z literaturą zagraniczną. Krakowski historyk zwraca przede wszystkim uwagę na jednostronność narracji prowadzonej w *Ludowej historii Polski*¹⁰. W obydwu tekstach pojawiły się zarzuty wobec Leszczyńskiego, w tym, że zbyt polega na źródłach tworzonych przez warstwy wyższe, a nawet jeśli oddaje głos chłopom, np. przytaczając supliki i lamentsy, to nie bierze pod uwagę konwencji literackiej, w jakiej powstawały¹¹, a także, że niedostatecznie wykorzystuje dorobek historiografii. Zdaniem krytyków autor zbyt łatwo przyjmuje interpretacje naznaczone ideologicznym odchyleniem (tak jest np. w przypadku „zbiegostwa” chłopów, które stanowiło raczej część okresowych migracji)¹², pomija też prace niepasujące do jego wizji, by tendencyjnie przedstawić przeszłość (np. w ocenie Piotra Skargi)¹³.

Paradoksalnie najlepszy klucz merytoryczny do krytyki pracy dostarcza sam Leszczyński we wspomnianym eseju metodologicznym umieszczonym na końcu książki. Jego pierwsza część jest skrótownym wykładem z historii historiografii, zakończonym zresztą na latach dziewięćdziesiątych XX w. Mimo powołania się na Friedriecha Nietzschego, Haydena White’a czy Michela Foucault jako wielkich demaskatorów historiografii trudno dostrzec ich wpływ na treść *Ludowej historii Polski*. Wręcz przeciwnie. Leszczyński nie podąża za zaleceniami Nietzschego, a jego praca to w dużej mierze antykwaryczny przegląd bardzo luźno ze sobą powiązanych anegdot i opowieści o ucisku (co można jeszcze uzasadnić chęcią dotarcia do niefachowego czytelnika¹⁴). Nie ma również śladu po uwzględnieniu podejścia White’a — jak zauważyły również inne osoby recenzujące książkę, brakuje analizy językowej źródeł i prac historiograficznych oraz zwrócenia uwagi na ich konwencjonalność i „literackość”. W pierwszym rozdziale autor przedstawił tylko dyskurs władzy, jednak uczynił to w sposób opisowy, bez aparatu teoretycznego czy w ogóle odwołania do prac Foucault.

Uciekając w przód, w ostatnich akapitach książki Adam Leszczyński odpowiada na potencjalne zarzuty — słusznie zauważa, że nie należy idealizować „ludu” („Ofiary często nie bywają sympatyczne”¹⁵), że ta grupa, definiowana jako „ci, którzy są podporządkowani”¹⁶, wcale nie jest monolitem¹⁷. Krytykując mniej lub

⁹ GOSPODARCZYK, KOŻUCHOWSKI 2021a.

¹⁰ WYŻGA 2022.

¹¹ GOSPODARCZYK, KOŻUCHOWSKI 2021a, s. 184; WYŻGA 2022, s. 210–211, 216.

¹² WYŻGA 2022, s. 219.

¹³ GOSPODARCZYK, KOŻUCHOWSKI 2021a, s. 193. Na łamach „Studiów Socjologicznych” wywiązała się dalsza dyskusja między Leszczyńskim a Gospodarczyk i Kożuchowskim: LESZCZYŃSKI 2021; GOSPODARCZYK, KOŻUCHOWSKI 2021b.

¹⁴ LESZCZYŃSKI 2021, s. 571.

¹⁵ LESZCZYŃSKI 2021, s. 572.

¹⁶ LESZCZYŃSKI 2021, s. 570.

¹⁷ LESZCZYŃSKI 2021, s. 572.

bardziej świadome zaangażowanie polityczne „historyków piszących w duchu XIX-wiecznego nacjonalizmu i naiwnego pozytywizmu”¹⁸, Leszczyński nie zauważa jednak, że projekt ludowej historii Polski również jest projektem politycznym i społecznym, a przynajmniej nie mówi tego wprost. Obowiązek ten przerzuca na „ważnego czytelnika”, który „dostrzeże oczywiście znacznie więcej elementów ciągłości, które łączą dzieje epok często odległych ze współczesnością”¹⁹. Mimo ogólnej słuszności tych postulatów, żaden nie został skutecznie zrealizowany.

W *Ludowej historii Polski* niewiele np. wynika z obserwacji, że zarówno podporządkowani, jak i rządzący są zróżnicowanymi grupami. Cała wewnętrzna stratyfikacja zostaje porzucona na rzecz dychotomicznego podziału rządzący — rządzeni. Jak wskazuje Wyźga, „Ostro zarysowany kontrast między panami (państwem) a «ludem» traci na znaczeniu, jeżeli wziąć pod uwagę awanse międzystanowe, powszechną mobilność, a także opiekę socjalną dworu względem poddanych”²⁰. Efektem jest nie ludowa historia Polski ani nawet historia ludu, a opowieść „z perspektywy wysiłków elit o zdobycie jak największego udziału w podziale wypracowanego społecznie produktu”²¹. Jakkolwiek taka historia społeczna jest uzasadniona, to jednak nie spełnia podstawowego zadania, jakie stawia sobie w tytule i w eseju metodologicznym Leszczyński.

W takim ujęciu zresztą wyraźnie pobrzmiewa echo marksowskiej walki klas i dostępu do środków produkcji bądź kapitału. W *Ludowej historii Polski* schemat, choć pozbawiony ideowej terminologii, jest analogiczny, mimo że takie ujęcie stanowi dla Leszczyńskiego „naginanie przeszłości do z góry zapowiedzianej ideologicznej konkluzji”²². O ile więc w niektórych pracach z czasów PRL „marksizm sprawia raczej wrażenie sztucznie doklejonej fasady”, o tyle w pracy Leszczyńskiego zdaje się on być ukryty za fasadą innej terminologii. Oczywiście krytyczne wykorzystanie dorobku marksistowskiego byłoby przy pisaniu ludowej historii wskazane, a marksizm jako metoda historiograficzna ma jeszcze wiele do zaoferowania,²³ jednak w omawianej pracy ogranicza się do prostego skopiowania binarnego, opozycyjnego podziału, który w dużej mierze zaciemnia obraz stosunków społecznych.

Pojawiające się w książce podręcznikowe wskazania różnych grup nowożytnego chłopstwa nie pełnią żadnych funkcji analitycznych. Przedstawiona hierarchizacja²⁴ nie przekłada się na dalsze rozważania — nie wiadomo np., w jakiej relacji względem siebie stały poszczególne grupy. Można odnieść wrażenie, że wewnętrzne podziały wśród chłopów są zupełnie nieistotne, choć były one na tyle głębokie, że według niektórych badaczy sam termin „chłopstwo” jest dziewiętnastowiecznym anachroni-

¹⁸ LESZCZYŃSKI 2021, s. 567.

¹⁹ LESZCZYŃSKI 2021, s. 530.

²⁰ WYŻGA 2022, s. 223.

²¹ WYŻGA 2022, s. 167.

²² LESZCZYŃSKI 2020, s. 539.

²³ Np.: CHIBBER 2013; CUNHA 2015.

²⁴ LESZCZYŃSKI 2020, s. 132, 182.

zmem²⁵. Przykładowo Leszczyński pisze, że „władza ojca w rodzinie była rozległa i dominująca, ale nie absolutna”²⁶, co później ilustruje jedną sprawą sądową dotyczącą sporu małżeńskiego²⁷, znów bez rozważań na temat wewnętrznego zróżnicowania grupy i wyjaśnienia, czym różni się to od rozległej i dominującej władzy pana nad poddanymi. Autor zatrzymuje się więc w swojej pracy dokładnie w momencie, w którym zaczyna się „ludowa” historia. Przez to lud w dużej mierze pozbawiony zostaje swojej sprawczości, zmienności, złożoności i opisywany jest nie sam dla siebie, ale jako masa podlegająca dyscyplinowaniu i panowaniu rządzących. „Chłop staje się paradoksalnie tym, czym chcieli go widzieć niektórzy z sarmatów — nierozumną maszynką do pracy (instrumentum vocale) albo do buntu przeciw pracy — i niczym więcej”²⁸.

Nie wiadomo też, dlaczego akurat ten podział i ta przemoc były wyjątkowo traumatyczne i czy w ogóle takie były. Skoro, jak pisze Leszczyński, „stosunki międzyludzkie w przeszłości w ogóle były w znacznie większym stopniu nasycone przemocą niż dziś i przykładanie do nich dzisiejszych norm w oczywisty sposób może prowadzić na manowce”²⁹, to co było szczególnego w relacji panów i poddanych? Czym przemoc tych pierwszych różniła się np. od przemocy tych drugich wobec kobiet, dzieci lub osób stojących jeszcze niżej na drabinie społecznej (parobków, czeladzi itp.)? Na te pytania brakuje odpowiedzi, mimo tego, że w książce pojawiają się wzmianki o braku chłopskiej solidarności³⁰ czy przemocy w rodzinie³¹.

Sytuacja społeczna podlegała ciągłym zmianom i dla chłopów pogarszała się z czasem, również pod wpływem czynników zewnętrznych, jak np. wojen. Stan rzeczy był inny w czasach dobrobytu i sprzyjającej sytuacji gospodarczej w wieku XVI, inny w okresie upadku państwa w wieku XVIII. Co jednak istotne, panowie nie stosowali jedynie nagiej przemocy, ich system wymagał uzasadnienia i racjonalizacji również w oczach chłopów, inaczej nie dałoby się bezkarnie tak długo i tak brutalnie rządzić tak dużą liczbą osób. Szlachta umiejętnie wyzyskiwała podziały wśród przedstawicieli ludu, a jednocześnie wykorzystywała przemoc symboliczną do uzasadnienia dominacji. W materiale źródłowym (np. w kazaniach kościelnych) odnaleźć można jednak cały łańcuch zależności i drabinę odpowiedzialności poszczególnych grup³². Komplikacja hierarchii rozbija dualistyczny podział świata, a jednocześnie na każdym poziomie czyni osobę narzędziem przemocy symbolicznej. Gospodarze, odpowiedzialni przed panem,

²⁵ KOCHANOWICZ 1983.

²⁶ LESZCZYŃSKI 2020, s. 99.

²⁷ LESZCZYŃSKI 2020, s. 191.

²⁸ GOSPODARCZYK, KOŻUCHOWSKI 2021a, s. 194.

²⁹ LESZCZYŃSKI 2020, s. 541.

³⁰ LESZCZYŃSKI 2020, s. 154.

³¹ LESZCZYŃSKI 2020, s. 189; cf. KORCZAK-SIEDLECKA 2021.

³² Dobrym przykładem jest książeczka Andrzeja Gołdonowskiego, paulina z Częstochowy, *Krotkie zebranie Świątobliwego Żywota S. Isidora Rolnika Z Madryki, Od świętej pamięci Grzegorza XV. między święte wpisane. Przy nim Przydane są krotkie nauki abo powinności każdego Gospodarza Chrześcijańskiego*, Kraków 1629.

musieli mieć pieczę nad swoją czeladzią, a rodzice nad dziećmi. Włączenie każdego w tę machinę niejako wymuszało powszechną akceptację systemu i relacji władzy na każdym szczeblu, a jednocześnie „korumpowało” osoby w tym systemie uczestniczące.

Dlaczego, jeśli w ogóle, przemoc tę mielibyśmy oceniać z perspektywy dzisiejszych kryteriów? Być może dlatego, że — jak głosi ostatnie zdanie części zasadniczej przed esejem metodologicznym — „Polska zmienia się przez stulecia w znacznie mniejszym stopniu niż się Polakom wydaje”³³. Takie ujęcie historii stosunków społecznych w perspektywie długiego trwania (Leszczyński wprost powołuje się na koncepcję Braudela³⁴) jest co najmniej dyskusyjne. „Jedyne, co możemy stwierdzić z pewnością, to fakt, że — jak mówił Antoni Gołubiew — «zawsze było inaczej» [...]. Słowa myślą nas, bo odczytujemy je w naszym kodzie pojęciowym, a nie w tym, w jakim zostały napisane”³⁵. Odczytywanie pańszczyźnianych stosunków przez pryzmat dzisiejszych wartości i standardów nie tylko narzuca skrzywioną ocenę moralną, lecz także nie ma dużej wartości poznawczej. Innymi słowy, jeśli tekst źródeł zostanie pozbawiony kontekstu, w którym powstał, to, w obliczu pojawienia się nowych możliwości interpretacji już na poziomie samego języka, może prowadzić do nieporozumień i błędnych wniosków. Złudzenie, że stosunki społeczne (zwłaszcza przedstawione w tak uproszczony sposób) nie zmieniają się przez wieki jest błędne, jednak chwytliwe i łatwo przyjmuje się w debacie publicznej. Takie założenie wprost prowadzi do podobnych opinii: „Pańszczyzna — pisze Łukasz Najder ponad 150 lat po jej zniesieniu — to tylko jeden z synonimów procederu, który trwa dalej w najlepsze, tak w Polsce, jak i poza Polską. To nie serial osadzony w przeszłości — rodzime ‘Korzenie’ czy ‘Niewolnica Isaura’ — ale rzeczywistość, tyle że pod zmienioną nazwą”³⁶. Tego rodzaju porównania, *cliche*, nie mówią oczywiście nic ani o pańszczyźnie, ani o czasach współczesnych, sprowadzają natomiast w publicznych dyskusjach przeszłość do roli *bon motu*. Ich celem jest jedynie wywołanie oburzenia moralnego i odwołanie do wartości etycznych³⁷.

Najciekawsza i najbardziej wartościowa merytorycznie *Ludowa historia Polski* jest w momentach, w których autor przyjmuje problemowe ujęcie i krytycznie rozważa zjawiska dotyczące np. różnic pomiędzy pańszczyzną a niewolnictwem lub w rozważaniach o rzekomym braku chłopskich buntów. Takie fragmenty są jednak rzadkością. Przede wszystkim czytelnicy i czytelniczki dostają odpowiednio dobrany zestaw ilustracji „wewnętrznych relacji władzy w społeczeństwie polskim — relacji między chłopem a właścicielem folwarku; pomiędzy robotnikiem a partyjnym dyrektorem fabryki w PRL, pomiędzy pracownikiem najemnym a właścicielem”³⁸.

³³ LESZCZYŃSKI 2020, s. 532.

³⁴ LESZCZYŃSKI 2020, s. 542.

³⁵ STOMMA 2008, s. 6; cf. USPIENSKI 1998.

³⁶ NAJDER 2021.

³⁷ Cf. STERN 1980.

³⁸ LESZCZYŃSKI 2020, s. 569.

Przy czym sama władza i formy jej sprawowania są dla Leszczyńskiego trwałe i ciągle, a dynamicznie zmieniające się i warunkujące je relacje społeczne w najlepszym razie stanowią tło i tracą znaczenie na rzecz prostego, binarnego podziału³⁹.

Ostatnia kwestia, na którą chciałbym zwrócić uwagę, to przyjęcie ewolucyjnej i postępowej narracji, niczym w klasycznej teorii modernizacji. „Utopijne marzenie w jednym cyklu politycznym stawało się postulatem w następnym, a zazwyczaj — mimo nawracających fal społecznej reakcji — zwycięstwem w jednym z kolejnych cykli”⁴⁰. Taka wizja sama w sobie jest trudna do utrzymania i była wielokrotnie krytykowana⁴¹, m.in. za jej naiwność i europocentryzm. Również w prezentowanym przez autora modelu wydaje się wątpliwa także w odniesieniu do Polski⁴² — tym bardziej, że Leszczyński bardzo sprytnie jako „punkt startu tego procesu” wybiera XVIII w., kiedy „Rzeczpospolita była bardzo ubogim, peryferyjnym krajem”⁴³. Przy tak nisko postawionej poprzeczce trudno nie dostrzec społecznego „postępu”, jaki dokonał się przez dwa kolejne stulecia. Takie przekonanie o zacofaniu Rzeczypospolitej polsko-litewskiej, choć pojawia się w wielu pracach⁴⁴, również jest anachroniczne — na cały okres między XVI a XVIII w. rzutowany jest stan z czasu rozkładu i upadku państwa, wzmocniony dodatkowo orientalizującymi relacjami podróżników czy próbą wyjaśnienia dzisiejszej sytuacji Polski. A jednak, wbrew obiegowym opiniom, Andro Linklater uważa, że w swoim czasie praca przymusowa była nawet bardziej wydajna niż modele zachodnie i pozwoliła Rzeczypospolitej i Rosji (która skopiowała rozwiązanie) urosnąć w siłę, a tej drugiej stosunkowo łagodnie przetrwać kryzys XVII w.⁴⁵ Również Markus Cerman wskazywał, że przynajmniej do wojen połowy XVII w. Rzeczpospolita technologicznie, ekonomicznie i społecznie na pewno nie odstawała od reszty kontynentu⁴⁶.

Wystarczyłoby więc przesunąć punkt startu o dwa stulecia w przeszłość, by wizja prostego, liniowego postępu nie dała się utrzymać. Jak wynika z badań Piotra Guzowskiego, w XVI w. chłopci mieli oczywiście mniej pieniędzy niż szlachta, ale różnice nie były tak duże⁴⁷. To właśnie ich stosunkowo silna pozycja ekonomiczna i społeczna (lepsza niż chłopstwa we Francji czy Anglii) pozwalała im konkurować ze szlachtą i była jedną z głównych przyczyn dążeń do ograniczenia ich majątku i wolności, w którego efekcie to szlachta skorzystała na czasie prosperity⁴⁸. Leszczyński powiela więc to, co Walter Benjamin krytykuje jako „socjaldemokratyczną

³⁹ O powtarzalności i cykliczności: LESZCZYŃSKI 2020, s. 530–531.

⁴⁰ LESZCZYŃSKI 2021, s. 530.

⁴¹ Cf.: TIPPS 1973; WAGNER 2008.

⁴² Cf. KIZWALTER 2020.

⁴³ LESZCZYŃSKI 2021, s. 530.

⁴⁴ Vide SOSNOWSKA 2004.

⁴⁵ LINKLATER 2013; PARKER 2013. Vide także KAGARLISTKY 2008.

⁴⁶ CERMAN 2012, s. 135.

⁴⁷ GUZOWSKI 2008, s. 67–68.

⁴⁸ GUZOWSKI 2005.

koncepcję postępu”. Jego „historia powszechna nie posiada żadnej aparatury teoretycznej. Postępuje w sposób addytywny: gromadzi masę faktów, by wypełnić czas jednorodny i pusty”⁴⁹. Takie emancypacyjne wyobrażenie o historii jest nie do utrzymania, a sam postęp jest jedynie wichrem wiejącym po gruzach minionych katastrof. Szarżą przeciw temu wichrowi wiejącemu od strony zapomnienia powinno być według Benjamina studiowanie i materialistyczne badanie historii⁵⁰.

KACPER POBŁOCKI, *CHAMSTWO*, WARSZAWA 2021

Książka Kacpra Pobłockiego przynajmniej częściowo wypełnia luki pozostawione przez Leszczyńskiego. Na uwagę zasługuje przede wszystkim dostrzeżona w niej wieloosiowość podziałów nowożytnego społeczeństwa — nie tylko klasowych, lecz także religijnych i płciowych. Jak zauważa autor, „sojusz chłopsko-pański był kluczowy dla funkcjonowania pańszczyzny”⁵¹. Rozpoznanie, że patriarchyzm czy paternalizm jako model lepiej opisuje stosunki społeczne w Rzeczypospolitej (w „Polszcze”, jak konsekwentnie nazywa ją Pobłocki) i krytyka dotychczasowego, feudalnego wyobrażenia struktury społecznej stanowi z pewnością największą merytoryczną wartość książki.

Drugim elementem stanowiącym walor pracy, choć jednocześnie bardzo problematycznym, jest jej literacka forma. Pobłocki uzasadniał ją w wielu wypowiedziach prasowych poważnym potraktowaniem zasady *medium is the message*. „To, o czym piszesz, powinno być obecne w tym, jak piszesz. Dlatego jeśli chcemy «oddawać głos» klasie ludowej, to niech przedstawiciele klasy ludowej znajdą się na pierwszym planie naszych publikacji”⁵². Poszukiwanie nowej formy pisarstwa historycznego, np. poprzez zanonimizowanie badaczy i badaczek (konsekwentnie pojawiają się w tekście jako „historyk” lub „antropolożka”), a pisanie z imienia i nazwiska o bohaterach należy docenić jako konsekwentne „uludowienie” historiografii.

Jednak istnieje również druga strona medalu zasady *medium is the message*. Literacka forma osłabia naukową wartość treści, którą Pobłocki równie wyraźnie podkreśla⁵³. W wielu momentach można odnieść wrażenie, że czyta się raczej traktat moralny lub zbiór aforyzmów niż pracę historyczną. Autor nie ucieka przed krąglymi zdaniami, wielkimi słowami i absolutnymi kwantyfikatorami: „bydłecenie, taki sposób bycia, był **jedyną** [podkr. J.J.B.] metodą przetrwania pod jarzmem nowożytnej niewoli”⁵⁴; „**tylko**

⁴⁹ BENJAMIN 2012a, s. 321.

⁵⁰ BENJAMIN 2012b, s. 256.

⁵¹ POBŁOCKI 2021a, s. 135.

⁵² POBŁOCKI 2021b.

⁵³ POBŁOCKI 2021b. Vide także wywiad dla portalu onet.pl <https://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/panszczyzna-przemoc-patriarchyzm-prof-kacper-poblocki-mit-dobrego-pana-byly-klamstwem/jpeg6y9>

⁵⁴ POBŁOCKI 2021a, s. 60.

wobec przedmiotu można stosować nieludzką przemoc⁵⁵; „**każdy** niewolnik **doskonale** wie, że bycie niewolnikiem jest rolą, maską, którą się nakłada”⁵⁶. Odejście od akademickiej ostrożności w stawianiu tez naraża Poblóckiego na bardzo prostą krytykę opartą na kontrprzykładach bądź wyjątkach obalających jego twierdzenia, a jednocześnie wypycha go w powielanie czy tworzenie nowych sztamp i traktowanie grupy podporządkowanej jako jednej, monolitycznej całości.

Nie jest to jednak moje jedyne zastrzeżenie do pomysłów interpretacyjnych autora. W większości przypadków nie trzeba nawet szukać alternatywnych źródeł, by je obalić. Wystarczy zauważyć, że Poblócki po prostu ich nie udowadnia, a z przytaczanych przez niego źródeł wcale nie wynikają dalekosiężne wnioski, które stawia. W kolejnych akapitach chciałbym przyjrzeć się bliżej sposobowi argumentacji autora na przykładzie jego koncepcji dwóch dusz, a szerzej — opisu języka i religii. Ze względu na ograniczenia artykułu nie sposób odnieść się do wszystkich zagadnień. Osobnego omówienia domaga się np. — pojawiające się także w pozostałych pracach — zagadnienie przymusu propinacyjnego i roli, jaką odgrywał w społeczeństwie staropolskim oraz gospodarce folwarczno-pańszczyźnianej.

Jednym z oryginalnych pomysłów interpretacyjnych Poblóckiego jest idea istnienia dwóch dusz pańszczyźniaków, z których jedna, „martwa”, jest do pracy, a ta właściwa, przynależna autonomicznej jednostce, pozostaje „żywa”. Ucieleśnieniem i konceptualizacją w kulturze ludowej „martwej” duszy miał być strzygoń, czyli polski odpowiednik wampira⁵⁷. Głównym uzasadnieniem dla całego pomysłu jest występowanie analogicznych wierzeń na Karaibach. Autor przyjmuje, że jeśli w kultach voodoo fantastyczną postacią stanowiącą metaforę było zombie, to skoro w Polsce również występowała forma pracy niewolnej, pojawić się musiały podobne wierzenia. W oddzieleniu się od własnego ciała i przeżywaniu wydarzeń, jak gdyby było się ich obserwatorem, można dostrzec mechanizm obronny znany w psychologii pod nazwą dysocjacji (lub, zależnie od jej dokładnej formy, depersonalizacji lub derealizacji)⁵⁸. Zaburzenia dysocjacyjne mogą pojawić się jednak w reakcji na każdą przemoc — fizyczną, psychiczną, seksualną, nie tylko ekonomiczną. Na tym poziomie ogólności, który proponuje Poblócki, nie da się więc stwierdzić, czy strzygoń był kulturową reprezentacją traumy, przepracowaniem w społecznych wyobrażeniach doświadczanej przemocy i próbą skonceptualizowania na poziomie grupowym doświadczeń jednostek. W miejsce analizy zróżnicowania kulturowego różnych mitologicznych źródeł podobnych wierzeń, a także teorii antropologicznych wynikających z religii zaproponowany zostaje więc prosty ekonomiczno-społeczny determinizm, który ideę wyprowadza z relacji władzy i reżimu gospodarczego. Być może taka strukturalistyczna i materialistyczna metoda tworzenia modelu jest w stanie przynieść rzetelne efekty. Wymagałaby jednak szerszego

⁵⁵ POBŁOCKI 2021a, s. 69.

⁵⁶ POBŁOCKI 2021a, s. 69.

⁵⁷ POBŁOCKI 2021a, s. 83.

⁵⁸ Vide: TOMALSKI, PIETKIEWICZ 2020; MOSKOWITZ 2004.

uzasadnienia, zawierającego zarówno teoretyczne podstawy tworzenia takich analogii, jak i omówienie różnic w kontekstach Karaibów i Polski oraz dyskusję, dlaczego nie przeważają one nad powierzchownymi podobieństwami pracy przymusowej. Należałoby też uwzględnić dorobek innych nauk, takich jak psychologia, antropologia czy studia nad traumą, który pozwoliłyby zrozumieć poznawcze mechanizmy kryjące się za powstawaniem takich wyobrażeń. Tego wszystkiego w omawianej pracy brakuje⁵⁹.

Drugim dowodem dla Pobłockiego są świadectwa etnograficzne mówiące o strzygoniach — pochodzą one jednak z końca XIX w., kiedy pańszczyzny już nie było. Autor *Chamstwa* rzutuje te wierzenia na daleką przeszłość, powołując się przy tym na Bohdana Baranowskiego i wspomniane przez niego badania archeologiczne, podczas których odnaleziono czaszki przebite na wylot lub szkielety z kłatką piersiową przebitą kołkiem osinowym⁶⁰. Cytowany Baranowski zauważa jednak, że „wszystkie te nazwy naturalnie nie są nigdzie dokładnie sprecyzowane i nieraz w tej samej wsi różne osoby w zależności od ich poziomu kulturalnego nadają im odmienne znaczenia”⁶¹. Dlaczego strzygoń miałby być wyłączony spod przyjętej przez Pobłockiego zasady „co wieś to pieśń”, a jego postać interpretowana tak samo w całej Polsce, mimo wszystkich różnic między regionami i państwami?

Religijność z czasów sporów wyznaniowych i konfesjonalizacji różniła się od tej barokowej z epoki saskiej. Istotne zmiany w wyobrazeniach na temat świata nadprzyrodzonego przyniosło także oświecenie — sceptyczna wobec takich wierzeń była m.in. poetka Elżbieta Drużbacka, czemu wyraz dała w wierszu *Sprzeczką o upirach, którym autorka wiary nie daje*⁶². Co więcej Baranowski zaznacza, że na ludowe wyobrażenia wpływ miała zarówno literatura romantyczna z początków XIX w., jak i jarmarczne broszurki popularne z jego końca i początku kolejnego stulecia. Przedstawiane w nich stwory „zasadniczo dość poważnie różniły się od słowiańskiego upiora. A w wierzeniach ludowych nastąpiło przemieszanie różnych wątków”⁶³. Dlaczego akurat strzygoń miałby być wyłączony z tych przemian kulturowych i zachować wcześniejszy, pańszczyźniany charakter? Zarówno geograficzne, jak i historyczne analogie mają więc bardzo wątle podstawy i trudno je ekstrapolować na rzeczywistość XVI, XVII czy nawet XVIII w.⁶⁴

⁵⁹ Tym bardziej że przedstawianie potworów i wszelkiego rodzaju ponadnaturalnych stworzeń jako metafory czy wcielenia relacji klasowych posiada już bogatą literaturę — kapitał do wampira wysysającego żywą pracę porównywał sam Marks. Cf.: FEDERICI 2004; MCNALLY 2011; ROWCROFT 2020.

⁶⁰ POBŁOCKI 2021a, s. 85. Baranowski nie precyzuje jednak, o jakie badania chodzi, pisze jedynie, że „zdarzały się przypadki znalezienia”. W książce ATAMAN 1936, s. 236 pojawia się wzmianka o bernardynkach obcinających głowy znajdującym się w trumnach ciałom.

⁶¹ BARANOWSKI 1981, s. 52.

⁶² Cf. KALETA 2009, s. 84–85.

⁶³ BARANOWSKI 1981, s. 54–55.

⁶⁴ Już po ukazaniu się książki Pobłockiego zjawisko to, występujące także na Śląsku i Morawach (a więc w nieco odmiennym kręgu kulturowym), opisał Daniel Wojtucki (WOJTUCKI 2022). „Demonologię” epoki romantyzmu opisywała już Maria Janion (JANION 2008), a ostatnio Łukasz Kozak (KOZAK 2022).

Za to jedynym źródłowym dowodem jest dla Pobłockiego historia opowiedziana Oskarowi Kolbergowi ok. 1900 r. przez Jana Iwańca ze wsi Strupin Duży⁶⁵. Przedstawia ona dzieje chłopca, który, nie chcąc odrabiać pańszczyzny, najpierw udawał chorobę, potem śmierć. Pan, nie dowierzając, zabrał ze sobą ekonoma i postanowił przetestować poddanego, uderzając rzekome zwłoki szpicrutką w piersi aż do krwi. Dziedzic bił mocno, ciął skórę, jednak udający zmarłego wytrzymał te razy bez zająknięcia, jedynie zaciskając zęby. Widząc jego upór i wytrzymałość pan wybaczył mu winy i oszustwo, a także darował włókę ziemi. Pobłocki konkluduje: „Za pomocą tej przewrotnej opowieści ekonom wyraża ideologię panowania w ustroju pańszczyźnianym: najlepszy chłop to taki, który jest żywym trupem. Tylko ten, kto ugasi w duszy żar wolności, być może z łaski pana odrodzi się jako człowiek”⁶⁶.

Po pierwsze należy wziąć dużą poprawkę na samą wiarygodność tej historii, zapośredniczonej przez etnografa, który usłyszał ją od chłopca, który z kolei powtórzył słowa ekonoma. Mamy tu więc do czynienia ze swoistym głuchym telefonem. Po drugie w całej tej opowieści nie ma żadnej wzmianki ani nawiązania do strzygonia. Po trzecie raz jeszcze należy podkreślić jej anachroniczność — pochodzi z końca XIX w., a więc już z czasu po przemianach kulturowych wskazanych przez Baranowskiego, nawet jeśli rzekomo opowiada o czasach pańszczyzny. Po czwarte w najlepszym razie stanowi dowód anegdotyczny i trudno na podstawie jednej takiej relacji tworzyć ideologię odnoszącą się do całego ustroju pańszczyźnianego.

Nawet jeśli weźmie się powyższe zastrzeżenia w nawias, nadal pozostaje główny problem — moim zdaniem z tej historii w żadnym razie nie można wysnuć interpretacji zaproponowanej przez Pobłockiego. Pierwsze pytanie, które nasuwa się podczas lektury, a którego antropolog w tekście nie stawia (więc i nie udziela na nie odpowiedzi), mogłoby brzmieć: dlaczego pan, zwłaszcza mający nad chłopem władzę absolutną⁶⁷, po prostu nie zabił swojego poddanego i nie ukarał go za tak bezczelny opór? Potem nasuwają się kolejne wątpliwości. Czy na pewno dziedzic nie traktował go jako człowieka — skąd wzięło się to przekonanie? Dlaczego mimo wykrycia oszustwa chłop otrzymał nagrodę, a nie karę? Ze słów Iwańca nie wynika, że pan szczególnie docenił udawanie zmarłego (wspomina jedynie o jego wytrzymałości) — Pobłocki nie bierze pod uwagę żadnych alternatyw. Być może szlachcic był pod wrażeniem tężyzny fizycznej, odporności na ból, które można by wykorzystać podczas pracy w polu, do której zachętą miało być bicie? Tych wszystkich rozważań brakuje, zamiast nich pojawia się natomiast generalne stwierdzenie dotyczące znowu całego ustroju pańszczyźnianego i jego ideologicznych fundamentów.

Z kolei etymologiczne zacięcie Pobłockiego przypomina nieco dziewiętnastowieczny sposób uprawiania antropologii, kiedy właśnie w języku doszukiwano się

⁶⁵ POBŁOCKI 2021a, s. 85. A mógł autor sięgnąć do źródeł z epoki, wydanych i opublikowanych w rozmaitych zbiorach, np.: KAZAŃCZUK 1991; KALETA 2009.

⁶⁶ POBŁOCKI 2021a, s. 87.

⁶⁷ Vide POBŁOCKI 2021a, s. 69.

zarówno praformy, jak i istoty zjawisk, zwłaszcza religii⁶⁸. Wielokrotnie pojawiają się w *Chamstwie* słownikowe rozważania, które — tak jak w przypadku wspomnianego bydłęcia — prowadzą do wniosków dotyczących całego *modus vivendi* pańszczyźniaków oraz ideologii panowania⁶⁹. Jak autor przyznaje już w części podziękowań, jego książka jest próbą konfrontacji z pytaniem o język jako nośnik historycznej ciągłości⁷⁰. To właśnie polszczyzna jako narzędzie i mechanizm władzy, przewijając się przez wszystkie rozdziały, staje się u Poblöckiego jednym z głównych bohaterów książki. „Wprawdzie co innego kryje się dziś pod hasłem «własność», ale niezmienna jest jej kluczowa rola dla funkcjonowania społeczeństwa. [...] Zmieniają się aktorzy, zmienia się scenografia, ale gramy zasadniczo ten sam dramat”⁷¹. Słowa funkcjonują tu niejako poza ludźmi, wyznaczając im granice myślenia i postępowania, i trwają przez wieki.

Z takim ujęciem zagadnienia języka oraz jego wpływu na społeczeństwo, przekazywanie idei i oddziaływanie na jednostki wiążą się dwa zasadnicze problemy. Pierwszy można nazwać metajęzykowym, ponieważ wynika bezpośrednio z formy, a więc właśnie języka, jakiego używa Poblöcki do pisania historii ludowej, i skłonności do szafowania wielkimi słowami, przez co sam naraża się na sprzeczności. Przykładowo pisze, że „polszczyzna **od zawsze** była językiem władzy”⁷². Rozpoznanie społecznej roli języka jest bez wątpienia istotne, jednak w tej formie stanowi jedynie punkt wyjścia do dalszego, metodycznego badania. Taka konkluzja byłaby zaś możliwa, gdyby wykluczyć bądź ograniczyć inne możliwości: czy tylko polszczyzna była językiem władzy, czy na tle innych języków stanowi wyjątek? Czy polszczyzna była językiem wyłącznie władzy, czy pozwalała również na tworzenie oporu i kontrkultury? Czy było tak od zawsze i na zawsze, czy następowały zmiany bądź sytuacje, w których działała odwrotnie?

Z dalszej części książki, poświęconej gawędom, można się np. dowiedzieć, że ludowa fantastyka była niezwykle przydatna jako narzędzie krytyki obowiązujących porządków⁷³. Czy kobiety szeptały swoje opowieści i czary w innym języku, czy były one wyrażane w innej polszczyźnie? Co to znaczy, że był to „zupełnie inny język, taki, który ledwo co zahacza o polszczyznę-pańszczyznę”⁷⁴? Poblöcki podaje też, że pieśni powtarzające motyw śmierci łotra na pozłacanej szubienicy (echo egzekucji Kostki-Napierskiego) pojawiają się we wszystkich środkowoeuropejskich językach⁷⁵. Podobnych przykładów można by znaleźć więcej. Już z treści samej książki

⁶⁸ Mam na myśli przede wszystkim językoznawstwo porównawcze i badania religioznawcze, których czołową postacią był Max Müller. Cf.: COCCHIARA 1971, s. 303–321; ZWOLSKI 1973.

⁶⁹ POBŁOCKI 2021a, np. s. 50, 60, 64, 93, 102, 127, 240, 270.

⁷⁰ POBŁOCKI 2021a, s. 338.

⁷¹ POBŁOCKI 2021a, s. 174.

⁷² POBŁOCKI 2021a, s. 174.

⁷³ POBŁOCKI 2021a, s. 237.

⁷⁴ POBŁOCKI 2021a, s. 247.

⁷⁵ POBŁOCKI 2021a, s. 193.

wynika więc, że ani polszczyzna nie stanowiła wyjątku na tle innych języków, ani też nie była jednowymiarowym narzędziem władzy. Pobłocki jest tego świadom, ale na tym rozpoznaniu się zatrzymuje⁷⁶. Tu właśnie po raz kolejny ujawnia się napięcie między treścią a formą *Chamstwa*, między analitycznym ukazywaniem wieloznaczności a literackim stawianiem aforystycznych i definitywnych stwierdzeń, tworzeniem czarno-białych obrazów. Niestety skutecznie zamykają one drogę do niuansowania i wieloznaczności, dalszej analizy roli języka, np. przenikania i krzyżowania się w nim podziałów narodowych i klasowych.

Drugi problem z koncepcją języka pojawia się przy omawianiu ludowych gawęd i opowieści. Tutaj autonomiczność i sprawczość języka zostają przez Pobłockiego wyniesione na ożywiony wręcz poziom. „Opowieści istnieją niezależnie od ciała, które je sobie przywłaszcza. Zjawiają się w określonym miejscu i czasie, by następnie porzucić gawędziarza i gawieź i powrócić do swojego osobliwego nieludzkiego królestwa”⁷⁷. Tę obrazową metaforę znów można by złożyć na karb stylu pisarstwa, natomiast Pobłocki traktuje ją zupełnie poważnie pisząc, że „idee stanowią odrębną formę życia” i powołuje się przy tym na biologa Jacquesa Monoda⁷⁸. Pobrzmiewa w tym dość popularna pod koniec XX w. koncepcja „memów”, rozwijana m.in. przez Dana Dennetta i Richarda Dawkinsa⁷⁹, według których idee są jak wirusy wykorzystujące ludzkie umysły dla własnych celów. Jednak we współczesnej kognitywistyce i psychologii została ona skrytykowana i odrzucona⁸⁰.

Zachodzi tu więc — jak można by powiedzieć za Marksem i Lukacsem — reifikacja języka i opowieści: wytwory człowieka, stosunki i relacje między ludźmi są zamienione w rzeczy, które stały się niezależne od człowieka (i jako pierwotnie takie są wyobrażane) i rządzą jego życiem⁸¹. W przypadku języka Pobłocki idzie jeszcze dalej — nie tylko reifikuje, ale ożywia, niemal ucieleśnia ludowe gawędy. Nie do końca rozumiem cel tego zabiegu. Przede wszystkim odbiera on sprawczość i kulturową twórczość ludowi, który tkwi w polszczyźnie-języku władzy, a w przypadku używania jej do praktyk kontrhegemonicznych i wywrotowych jest zdany na łaskę i niełaskę bytów od siebie niezależnych. Pobłocki przecenia zarówno deterministyczną siłę słów, jak i całego języka jako zjawiska społecznego.

Nie zgadzam się z taką wizją również na poziomie jej treści i przedstawienia oralności kultury ludowej. Ówczesni — niezależnie, czy byli pisarzami, poetami, kaznodziejami, ludowymi gawędziarzami, czy „zwykłymi” ludźmi — stawali w obliczu konieczności przyswojenia zarówno codzienności, jak i gwałtownych zmian i wydarzeń, które wywracały ich rzeczywistość do góry nogami, a nie dysponowali teoriami nauko-

⁷⁶ POBŁOCKI 2021a, s. 205.

⁷⁷ POBŁOCKI 2021a, s. 235.

⁷⁸ POBŁOCKI 2021a, s. 234.

⁷⁹ Np.: DENNETT 1995; DAWKINS 1993.

⁸⁰ Vide: ATRAN 2001; BENITEZ BRIBIESCA 2001.

⁸¹ LUKACS 2013; PETKOVIĆ 1983.

wymi z zakresu stosunków międzynarodowych, socjologii czy antropologii wojny. Pod ręką mieli za to „metafizyczne” i nadprzyrodzone wyjaśnienia, skanonizowane kategorie i schematy poznawcze, w które mogli wpasować wymykającą się im codzienność, a tym samym nadać jej sens i przywrócić poczucie kontroli (zrozumienia) nad rzeczywistością zewnętrzną (być może taką rolę pełniło też wyobrażenie strzygonia, nie da się jednak tego stwierdzić na podstawie analizy przedstawionej w *Chamstwie*).

Proces ten, charakterystyczny dla kultur typu ludowego, opisał Claude Levi-Strauss pod nazwą *bricolage*, czyli majsterkowanie, konstruowanie narzędzi za pomocą półśrodków i tego, co jest pod ręką: „cechą myślenia mitycznego jest wypowiedanie się za pomocą niejednorodnego repertuaru — choć rozległego, to jednak ograniczonego”⁸². W ten sposób kultura cały czas nawarstwia się, używając jednocześnie wciąż tych samych (choć na różny sposób przetworzonych) środków: „chodzi o wiadomości w pewnym sensie przekazane już uprzednio, on [*bricouler*] je tylko gromadzi”⁸³. I dalej francuski antropolog charakteryzuje *bricolage* jako metaforę sposobu myślenia:

Świat narzędzi *bricoulera* jest zamknięty, a regułą gry jest zawsze posługiwanie się środkami będącymi pod ręką, tzn. w każdej chwili skończonym zasobem przedmiotów i materiałów, niejednorodnym z tego względu, że skład jego nie wiąże się z żadnym planem szczególnym, lecz jest przypadkowym rezultatem wszystkich nadarzających się okazji odnowienia czy wzbogacenia posiadanego zasobu lub też nawiązywania do poprzednich konstrukcji i destrukcji. [...] Mówiąc inaczej, językiem *bricoulera*, określa go to, że elementy są zbierane lub przechowywane na zasadzie „to się może przydać”. [...] Myślenie mityczne także pracuje na zasadzie analogii i przybliżeń, nawet jeśli jego tworzy — jak w przypadku *bricolage*’u — sprowadzają się zawsze do nowego ułożenia elementów, których natura nie ulega zmianie w zależności od tego, czy występują w zasobie instrumentalnym, czy układzie ostatecznym⁸⁴.

Co istotne, u Levi-Straussa *bricolage* to cały czas sposób myślenia, ludzka aktywność — sprawczość spoczywa na twórcach, którzy dowolnie tworzą i opowiadają historię, a nie są przez nie wykorzystywani do odtwarzania zewnętrznych wobec nich idei. Opowieści zmieniają się z każdym wykonawcą i wykonaniem, nie są kopiowane jak DNA czy przesadzane jak rośliny z umysłu do umysłu, podlegają nieustannym zmianom i reinterpretacjom. Takie ujęcie, zarówno na poziomie funkcjonowania kognitywnego jednostki, jak i społecznego działania kultury typu ludowego, wydaje mi się bardziej trafne i zasadne⁸⁵.

⁸² LEVI-STRAUSS 2001, s. 32.

⁸³ LEVI-STRAUSS 2001, s. 36.

⁸⁴ LEVI STRAUSS 2001, s. 32–33, 37.

⁸⁵ Cf.: DARNTON 2012; ONG 2011; PREJS 2009; TOKARSKA-BAKIR 2000. Powstawanie, rozwój i mechanizmy transmisji społecznej oraz różnorodne funkcje i sposoby oddziaływania opowieści na rzeczywistość przedstawiłem w pracy dotyczącej tradycji o cudownych ocaleniach miast południowo-wschodniej Rzeczypospolitej w czasach powstania Chmielnickiego (BŁOŃSKI [w druku]).

Moje zastrzeżenia budzi również sposób przedstawienia w *Chamstwie* religii. Nie wiem, na jakiej podstawie Kacper Pobłocki twierdzi, że „na ziemiach polskich, które przed rewolucją piastowską z X w. pozostawały terenami bezpańskimi, nie było w ogóle religii — nawet tej prymitywnej, nazywanej pogańską”⁸⁶. Jedyne przypisy, podane dopiero w kolejnym zdaniu, odnosi się do jego poprzedniej książki, niebędącej bynajmniej dziełem religioznawczym⁸⁷. Byłby to chyba pierwszy i jedyny w dziejach przypadek występowania społeczności nieposiadającej żadnych wierzeń ani wspólnotowej formy realizowania ich w rytuale⁸⁸. Skądinąd jednak wiadomo, że Słowianie posiadali zarówno swoją mitologię, jak i zinstytucjonalizowaną religię⁸⁹.

W dalszej części Pobłocki trafnie wskazuje, że dopiero ruch kontreformacyjny zrechrystianizował czy nawet po raz pierwszy schrystianizował obszary wiejskie⁹⁰. Wątpliwe wydaje się natomiast jego dychotomiczne przedstawienie radykalnych odłamów protestantyzmu (przede wszystkim arianizmu) jako plebejskiej i emancypacyjnej herezji, a katolicyzmu jako pańskiej „teologii zniewolenia, którą sączono z ambon”⁹¹. Ta binarna opozycja bardziej zaciemnia obraz, niż mówi cokolwiek o staropolskiej religijności i społecznej funkcji religii.

Rzeczywiście w omawianym okresie dokonał się w Europie zwrot w stosunkach warstw dominujących i podporządkowanych, który Peter Burke nazywa „reformą kultury ludowej”; było to „systematyczne dążenie przedstawicieli warstw wykształconych do zmiany postaw i wartości reszty społeczeństwa [...] kierownictwo tego procesu spoczywało w rękach warstw wykształconych, zazwyczaj duchowieństwa”⁹². Jednak, jak zauważa brytyjski historyk, reforma katolicka była akurat pod tym względem łagodniejsza niż protestancka. Zamiast walczyć z ludowymi zwyczajami i wchodzić w otwarty konflikt ze społeczeństwem Kościoła katolickiego i jego przedstawiciele w pewnym sensie afirmowali je i akceptowali, wprowadzając „poprawki” w zakresie ich znaczenia lub stwarzając ortodoksyjne alternatywy odpowiadające ludowym potrzebom.

I oczywiście — oficjalna religia służyła panom do uzasadniania ich władzy i doczesnego porządku, jednak sprowadzenie jej tylko do ludowego opium jest zbyt dużym uproszczeniem. W obliczu codziennych okrucieństw również religia spełniała funkcję terapeutyczną, poza tym stanowiła spoiwo społeczne, tworzyła wspólnotę i więzi pomiędzy uczestnikami kultu niezależnie od klasy, do której

⁸⁶ POBŁOCKI 2021a, s. 207.

⁸⁷ W niej zaś powołuje się na kontrowersyjne prace Przemysława Urbańczyka oraz buduje *argumentum ex silentio*, przynajmniej jednocześnie, że badania archeologiczne są w tym zakresie niewystarczające.

⁸⁸ Cf.: BROWN 1991; ATRAN 2013.

⁸⁹ KAJKOWSKI 2017; ANTOSIK, ŁUCZYŃSKI 2021.

⁹⁰ POBŁOCKI 2021a, s. 205, 207.

⁹¹ POBŁOCKI 2021a, s. 209.

⁹² BURKE 2009, s. 241.

przynależeli. Panowie mówili o swoich poddanych „dusze” (s. 51, 91)⁹³ nie dlatego, że ich poddani nie mieli ciał, lecz przede wszystkim dlatego, że za ich „dusze” zbawienie byli osobiście odpowiedzialni. Także księża katolicy podnosili problem „piekła chłopów” w Rzeczypospolitej⁹⁴. Od kołtuna, który Pobłocki przedstawia jako „chorobę miejscową świata jęczmiennego”⁹⁵, często uwalniać miała ludzi interwencja z niebios, np. Matki Boskiej, czego świadectwa znajdują się w zachowanych księgach cudów⁹⁶.

Wypada więc zgodzić się z Pobłockim, gdy pisze: „można było utrzymywać, że porządek patriarchalny jest nienaruszalny bo konsekrowany przez Boga. Ale można było też wskazywać, że jest dokładnie odwrotnie a patriarchat stanowi zaprzeczenie wszystkiego, czego uczy Pismo”⁹⁷. Należałoby jednak rozszerzyć to rozpoznanie poza dwa jedynie wyznania chrześcijańskie na każde z nich — zarówno w katolicyzmie, jak i arianizmie pojawiały się elementy emancypacyjne i opresyjne. Tak samo jak system pańszczyźniany kontrreformacja i reforma kultury ludowej ani nie zwyciężyłyby, ani nie okazałyby się tak trwałe, gdyby posługiwały się jedynie kijem, nie dając w zamian żadnej marchewki.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na inną, bardzo ciekawą propozycję autora, mianowicie model bezpieczeństwa. Pobłocki rozwija tu problem uprzestrzennienia nierówności obecny w jego poprzedniej książce i studiach nad kapitalizmem. Sytuacja, w której cała ziemia podzielona jest pomiędzy zorganizowane i scentralizowane państwa, co narzuca tożsamość terytorialną i jej unifikację, charakterystyczna dla współczesności, nie występowała wcześniej. Na skraju ówczesnych władztw, na pustkowiach pomiędzy nimi pojawiały się więc „bezpieczeństwa”, czyli autonomiczne enklawy zbiegów i ludów, które nie dały się bądź nie chciały dać się podporządkować.

Sama koncepcja nie budzi większych zastrzeżeń, wątpliwości można by mieć jedynie, czy model Jamesa C. Scotta, odnoszący się do powstawania pierwszych państw i przejścia z koczowniczego i łowiecko-zbierackiego do osiadłego i rolniczego trybu życia znajduje zastosowanie w przypadku powstawania państw średnio-wiecznych (Adam Leszczyński używa go do opisu początków państwa Mieszka) czy nowożytnych. Nowożytność również była czasem opanowywania przestrzeni, zarówno w wymiarze administracyjnym, jak i intelektualnym — wówczas właśnie powstały pierwsze mapy całej Rzeczypospolitej⁹⁸. Oczywiście dostęp do tych wizualizacji był ograniczony, same granice państw dużo bardziej płynne i ruchome,

⁹³ POBŁOCKI 2021a, s. 51, 91.

⁹⁴ Np. BIENIARZÓWNA 1972, s. 281; cf. ZWIĄZEK 2009.

⁹⁵ POBŁOCKI 2021a, s. 254–255.

⁹⁶ Np. BOSIACKA 2014 lub *Regestr cudów*, cz. III (74).

⁹⁷ POBŁOCKI 2021a, s. 208; cf. BERGER 2005.

⁹⁸ AUGUSTYNIAK 2008, s. 54–55; cf.: WAPOWSKI 1526–1528; GRZEPSKI 1566; vide także: BUCZEK 1963; TÖRÖK 2007.

a możliwości efektywnego sprawowania władzy na niektórych terytoriach mocno utrudnione. Bezpaństwami Polski mogły być np. Kurpie, Podhale czy Ukraina⁹⁹.

O ile więc rozpoznanie bezpaństw, przestrzennej nieciągłości i płynności w epoce nowożytnej wydaje się trafne¹⁰⁰, o tyle problematyczny jest ich opis i wydana przez autora ich ocena moralna. Pisze np., że „bezpaństwa stanowiły ucieleśnienie plebejskiej utopii bez nędzy i przemocy”¹⁰¹, natomiast osoby tworzące i zamieszkujące je nazywa „ludźmi kochającymi swobodę”¹⁰² czy „drożdżami narodu ludzkiego”¹⁰³. Można się zgodzić, że bezpaństwa stanowiły alternatywę dla życia pod władzą pana czy króla, natomiast na pewno nie były one pozbawione konieczności pracy i podstawowych bolączek życia, jak brutalność i przemoc czy patriarchalny porządek. Trudno postrzegać tak choćby Kozaków mordujących inne mniejszości, np. Żydów¹⁰⁴, rabujących świątynie własnego wyznania¹⁰⁵, masowo stosujących gwałty i inne okrucieństwa. Wreszcie bezpaństwa nie były samotnymi wyspami na mapie Europy, odizolowanymi od reszty systemu społecznego i ekonomicznego, lecz stanowiły jego nieodłączną część, zachowywały powiązania ze zinstytucjonalizowanymi organizmami państwowymi.

I tym razem ujawnia się napięcie między literacką formą a precyzją treści. Pobłocki próbuje niuansować tę ocenę, zauważa, że „podwójna buchalteria moralna sięgała również klasy ludowej”¹⁰⁶, a bezpaństwowcy współuczestniczyli w opresyjnych systemach. Czytelnik zostaje więc w konfuzji — czy byli to weseli hultaje, nowożytni hipisi żyjący w sielankowej komunie, czy raczej okrutni i bezwzględni przestępcy szukający uzasadnienia dla swoich łajdactw? I, tak jak w przypadku języka, ta sprzeczność w ogóle nie musiałyby się pojawić, gdyby nie wielkie słowa i kwantyfikatory, po które sięga autor *Chamstwa*. A szkoda, bo na tym właśnie polu pojawiła się przestrzeń do szerszej refleksji nad społecznymi uwarunkowaniami funkcjonowania alternatywnych porządków. Bez odpowiedzi pozostaje np. pytanie, dlaczego mimo istnienia opowieści o utopijnych krainach i teologicznych wizji nie udało się ich zrealizować w bezpaństwach; dlaczego, uciekając przed jednym opresyjnym systemem, tworzono kolejny, jakie mechanizmy społeczne, polityczne i psychologiczne się za tym kryły.

MICHAŁ RAUSZER, *SILA PODPORZĄDKOWANYCH*, WARSZAWA 2021

Książka Michała Rauszera jest „klasyczną” pozycją akademicką. Autor nie szuka nowej formy dla swojego dzieła, natomiast w dużej mierze czerpie z istniejącego już

⁹⁹ POBŁOCKI 2021a, s. 185.

¹⁰⁰ Cf. MOLL 2021.

¹⁰¹ POBŁOCKI 2021a, s. 183.

¹⁰² POBŁOCKI 2021a, s. 184.

¹⁰³ POBŁOCKI 2021a, s. 183.

¹⁰⁴ HANOWER 1914.

¹⁰⁵ JAKOWENKO 2010, s. 216–260.

¹⁰⁶ POBŁOCKI 2021a, s. 198.

polskiego i międzynarodowego dorobku naukowego. Początkowo praca ukazała się również w wersji popularnonaukowej, która, jak pisze autor, wzięła się „ze złości i z frustracji”¹⁰⁷. Uczucia te wywołane zostały niedostateczną i uproszczoną reprezentacją w historii bezpośrednich przodków większości społeczeństwa (chłopów, chłopiek i robotników, robotnic), w tym samego autora. Tytuł został zaczerpnięty z dzieła Quentina Tarantino — otwarcie buntujący się chłopcy byli równie brawurowi, co filmowy oddział polujący w samobójczej misji na nazistów na tyłach frontu¹⁰⁸. W wersji popularnej, wydanej przez Wydawnictwo RM, autor ograniczył omówienia teorii, zredukował też liczbę przypisów, jednak w zasadniczej części w dużej mierze pokrywa się ona z wersją naukową. Choć zapewne więcej osób przeczyta *Bękarty pańszczyzny* niż *Silę podporządkowanych*, w omówieniu skupię się na tej drugiej pracy ze względu na precyzję i pełnię akademickiego wywodu.

Pod względem koncepcji przedstawienia ludowej historii Polski *Silę podporządkowanych* można by umieścić pomiędzy książkami Leszczyńskiego i Pobłockiego. Tak jak w *Chamstwie*, punkt ciężkości położony został na sprawczość ludu, jego wewnętrzną organizację i możliwość renegocjacji bądź zmiany własnej sytuacji (choć bardziej ograniczoną niż to wynika z *Chamstwa*). Z kolei tak jak w *Ludowej historii Polski*, za kluczowy uznany został podział rządzący–rządzeni, a działania tych drugich ukazane zostały przez pryzmat dominacji i w relacji do działań panujących. Jak pisze Rauszer, „chłopów i kulturę ludową możemy zdefiniować wyłącznie w kontekście i przez podporządkowanie”¹⁰⁹. Z jednej strony budzi to analogiczne zastrzeżenia w kwestii jednorodności całej warstwy, pominięcia jej wewnętrznej hierarchii, reaktywności wobec działań panów a czasem współdziałania w tworzeniu systemu, z drugiej zaś takie podejście zostało podyktowane tematem badań autora i skupieniem uwagi na konkretnym zagadnieniu buntu i oporu.

Pierwsza część książki (s. 11–107) stanowi szerokie omówienie stanu badań i teorii chłopskiego oporu. Rauszer czerpie z prac Jamesa C. Scotta dotyczących chłopów z Azji Południowo-Wschodniej, codziennego oporu podporządkowanych i ukrytego protokołu. Koncepcje Scotta zostały uzupełnione badaniami Erica Hobsbawma, ideą *Eigen-Sinn* Alfa Ludtkego i Thomasa Lindenbergera oraz przekrojowymi opracowaniami Charlesa Tilly’ego. W związku z tym treść w dużej mierze jest omówieniem zagranicznej literatury. Do tej pory w języku polskim nie ukazała się aktualna i całościowa praca poświęcona temu zagadnieniu, dlatego książka Rauszera może służyć jako podstawowe kompendium wiedzy i być głównym punktem odniesienia dla przyszłych badań podejmujących tematykę oporu podporządkowanych.

Za Eugenem D. Denovesem autor zwraca uwagę na dwoistość podporządkowania występującą w systemie pańszczyznianym. Nie ogranicza się ono, jak często

¹⁰⁷ RAUSZER 2020a, s. 7. Ta wersja pracy została omówiona w cytowanym wcześniej tekście GOSPODARCZYK, KOZUCHOWSKI 2021.

¹⁰⁸ RAUSZER 2020b, s. 14–15.

¹⁰⁹ RAUSZER 2020a, s. 26.

u Leszczyńskiego, do ekonomicznego i politycznego panowania jednej grupy nad drugą, ale, w ramach paternalizmu, zakłada też moralne podporządkowanie jednostek jednej klasy jednostkom innej klasy. „Paternalizm łączy konieczność dyscyplinowania i moralnego uzasadnienia systemu eksploatacji”¹¹⁰. Jednocześnie w ramach paternalizmu istnieje wciąż osobista więź pomiędzy panem a poddanym, która, zdaniem Rauszera, odpowiada za charakter działań opozycyjnych — wymusza ona codzienny, ukryty opór, podczas gdy „w zdehumanizowanych relacjach łatwiej o bezpośrednie konfrontacje”¹¹¹. Paternalizm w rozumieniu Rauszera tym różni się od koncepcji patriarchy Poblóckiego, że o ile pierwszy dotyczy wciąż relacji między jednostkami różnych klas, o tyle drugi rozciąga się przede wszystkim na relacje wewnątrzklasowe.

Interesujące jest w tym kontekście rozróżnienie chłopskiego oporu i buntu. Przynajmniej częściowo odpowiada ono na przewijające się w polskiej historiografii pytanie o brak zdecydowanego i otwartego wystąpienia chłopów przeciw uciskowi, choćby na wzór wojen chłopskich w Niemczech czy powstania Nilsa Dackego w Szwecji¹¹². Rauszer wskazuje, że w przypadku braku szans na powodzenie i niemal zupełnego politycznego i ekonomicznego podporządkowania „każde głośne wyrażenie sprzeciwu przez podporządkowanych było dla nich działalnością samobójczą. Jedyną możliwą formą protestu i oporu w tej sytuacji był opór w formie ukrytej”¹¹³. Aby znaleźć chłopski sprzeciw, nie należy więc szukać zbrojnych wystąpień (a przynajmniej nie tylko), lecz przyjrzeć się praktykom dnia codziennego i dostrzec w nich zawołaną dywersję wobec przymusu¹¹⁴. Podobnie jak Leszczyński można by jednak argumentować, że takie wystąpienia były, jeśli weźmie się pod uwagę np. udział chłopów w powstaniu Chmielnickiego czy ludowy charakter koliszczyzny.

W kolejnej części (s. 161–223) Rauszer prezentuje cały katalog działań i zachowań, które — pozornie mogąc świadczyć o chłopskiej głupocie, lenistwie lub złej woli — stanowiły tak naprawdę kulturowe praktyki kontrhegemoniczne. Można wśród nich wymienić zarówno elementy folkloru, jak plotki, drwiny z głupich panów i sowizdrzalskie opowieści, czary, pieśni, obrzędy tworzące świat na opak (na wzór karnawału), jak i konkretne działania ekonomiczne i decyzje życiowe, jak zbiegostwa i ucieczki, przyorywanie pola i manipulowanie miarami czy właśnie celowe lenistwo bądź nadmiernie skrupulatne wykonywanie obowiązków. Nie znaczy to jednak, że w Rzeczypospolitej bardziej otwartych wystąpień — czy to w formie strajków, czy zbójnictwa, czy konfliktu zbrojnego — w ogóle nie było¹¹⁵. W ostatniej części autor opisuje dwa studia przypadków pochodzących już z XIX w.: lidera chłopskiego oporu i ludowej rewolucji, czyli ks. Ściegiennego, i rabacji galicyjskiej.

¹¹⁰ RAUSZER 2020a, s. 62.

¹¹¹ RAUSZER 2020a, s. 63.

¹¹² WIŚLICZ 2009; cf. LESZCZYŃSKI 2020, s. 203.

¹¹³ RAUSZER 2020a, s. 73.

¹¹⁴ Cf. DE CERTAU 2008.

¹¹⁵ RAUSZER 2020a, s. 224–298.

Można więc na *Silę podporządkowanych* patrzeć jak na z jednej strony próbę odnalezienia w polskiej rzeczywistości elementów modeli zaproponowanych przez zagranicznych badaczy, z drugiej zaś — wprowadzanie do nich nowych elementów i uzupełnianie ich materiałem źródłowym (rozpoznanym już w dotychczasowej historiografii) dotyczącym Rzeczypospolitej polsko-litewskiej i ziem polskich pod rozbiarami. Pomostem umożliwiającym takie przełożenie jest koncepcja „kolonizacji wewnętrznej”, która dla Rauszera wyznacza również ramy ekonomicznym i społecznym procesom, służącym stworzeniu systemu pańszczyźnianego.

Wewnętrzna kolonizacja zachodzi, „kiedy jedna grupa (kulturowa, klasowa, regionalna) w ramach jednego organizmu państwowego uzyskuje przewagę nad inną”, która stawia temu opór¹¹⁶. Oryginalnie koncepcja ta odnosi się do powstawania nowoczesnych państw i, w przeciwieństwie do imperializmu, nie dotyczy podboju i opanowywania zagranicznych terytoriów, a unifikacji wewnątrz kraju, gdzie jedna grupa podporządkowuje sobie drugą. Oznacza to nie tylko podział bogactw i władzy, lecz także mniej wymiernych wartości, jak prestiż, i zarezerwowanie ich tylko dla rządzących¹¹⁷. Autor korzysta ze schematu zaproponowanego przez rosyjskiego historyka Alexandra Etkinda, „w którym jedna silniejsza grupa kulturowa (elita ekonomiczno-polityczna, np. szlachta i administracja) wprowadza szereg praktyk, w których jej kultura i język, ale też, co równie istotne, ustalony przez nią podział pracy (chłopi pracują) są narzucane różnym ludom jako wzorzec państwowości”¹¹⁸. Tak definiowana i przedstawiona kolonizacja wewnętrzna jest w zasadzie procesem uniwersalnym, istniejącym w każdym momencie historycznym; przy tworzeniu się społeczności, tworzyły się również podziały i uzasadniające je ideologie¹¹⁹.

Z procesu klastotwórczego, podobnie jak Pobłocki, Michał Rauszer wyprowadza „kulturową jedność klasy ludowej”¹²⁰. Choć, jak zauważa autor, opisując „kolektywizm pragmatyczny”, „w relacji pańszczyźnianej podział na bogatych i biedniejszych chłopów był bardzo istotny, ale pańszczyzna wymuszała od nich współpracę na pewnym poziomie”¹²¹. Wraca więc kwestia solidarności chłopskiej i wewnętrznych podziałów¹²². Rauszer, tak jak Leszczyński, skłania się ku binarnemu podziałowi na panów i poddanych, a praktyki oporu widzi jako stosowane przez drugich przeciwko pierwszym. Taka dychotomia będzie zasadna, jeśli, tak jak pisze Pobłocki, potraktuje się ją jako wzór każdej relacji: „Wszystkie roboty łączyło jedno: ich służebny charakter. W każdej ktoś był panem. Ale zwykle kto inny: szlachcic na folwarku

¹¹⁶ RAUSZER 2020a, s. 107.

¹¹⁷ RAUSZER 2020a, s. 110.

¹¹⁸ RAUSZER 2020a, s. 111.

¹¹⁹ Cf. koncepcję przemocy symbolicznej i *habitusu* Pierre’a Bourdieu (BOURDIEU 2004, s. 104 n.; BOURDIEU 2008, s. 72–73 i passim; BOURDIEU, WACQUANT 2001, s. 162 n.).

¹²⁰ POBŁOCKI 2021, s. 293.

¹²¹ RAUSZER 2020a, s. 83.

¹²² Cf. LESZCZYŃSKI 2020, s. 155.

albo jego dzierżawca, albo mąż, albo ojciec w domu zamożnego kmiecia”¹²³. Można więc założyć, że opór podporządkowanych występował na każdym szczeblu tej drabiny, nie tylko wzdłuż osi zasadniczego podziału. Wydaje się, że poszerzenie analizy o wewnętrzne relacje chłopstwa mogłoby znacznie wzbogacić pracę i umożliwić jej wyjście poza dobrze już znane schematy.

Rauszer przyjmuje bardzo długi zakres czasowy kryzysu na przełomie epoki średniowiecznej i nowożytnej (od XIII do XVI w.), który doprowadził ostatecznie do powstania systemu pańszczyźnianego w Polsce. Za symboliczną datę jego ustanowienia, tak jak Leszczyński, przyjmuje rok 1520, a więc wydanie przez Zygmunta Staroego statutów toruńsko-bydgoskich, które zmieniły wymiar pańszczyzny z rocznego na tygodniowy. Według Rauszera „pańszczyzna, o ile była wprowadzana w różnym zakresie, to z biegiem czasu przekształcała się w ogólne uniwersalne prawo i jako jedność — a nie wielość różnych przejawów — należy ją traktować”¹²⁴. W długiej dyskusji na temat genezy systemu folwarczno-pańszczyźnianego Rauszer pozycjonuje się więc po stronie zwolenników koncepcji aktywności szlachty (jej chęci zysku)¹²⁵ i wewnątrzpaństwowych procesów społecznych jako czynników, które zadecydowały o jego ukształtowaniu¹²⁶. Choć sam problem jest na pewno złożony i wymyka się jednoprzyczynowym wyjaśnieniom, autor prezentuje tylko wycinek tych dyskusji. Zwraca również uwagę na moralny wymiar całego procesu: „wątpliwości może budzić sposób wprowadzania tego w życie”¹²⁷. Tak jak w przypadku dwóch poprzednich prac, wraca więc pytanie o kryteria takiej oceny zjawisk z przeszłości.

Rauszer pisze jednak, że chłopci sami kwestionowali dominację w kontekście moralnym. „Znamy wiele przypadków w historii Polski, kiedy chłopci wyrażali przekonanie, że prawo do ziemi powinien posiadać ten, kto ją uprawia. Podważało to prawa szlachty”¹²⁸. Niestety nie wymienia konkretnych przypadków ani źródeł takich informacji. W przypisie natomiast jedynie dodaje: „Przekonania takie mogą wskazywać na istnienie pamięci okresu, kiedy ziemia nie należała wyłącznie do szlachty, a tym samym potwierdzać tezę o wewnętrznej kolonizacji, w której chłopskie prawo do ziemi zostaje zniesione w imię szlacheckich interesów”¹²⁹. Szczególnie ciekawa wydaje się teza o istnieniu i ciągłości chłopskiej pamięci zbiorowej, która wymagałaby rozwinięcia i osobnego opracowania.

Zadanie to nie będzie łatwe. Oczywisty jest problem ograniczonej dostępności lub po prostu braku źródeł. Być może jednak badania nad folklorem, pieśniami,

¹²³ POBŁOCKI 2021, s. 102.

¹²⁴ RAUSZER 2020a, s. 119.

¹²⁵ RAUSZER 2020a, s. 124.

¹²⁶ Cf.: KOCHANOWICZ 1997; MIKULSKI, WRONISZEWSKI 2003, s. 27; KOCHANOWICZ, SOSNOWSKA 2011, s. 32.

¹²⁷ RAUSZER 2020a, s. 124.

¹²⁸ RAUSZER 2020a, s. 93.

¹²⁹ RAUSZER 2020a, s. 93, przypis 49.

opowieściami pozwolą zrekonstruować mechanizmy i treści pamiętania. Warto jeszcze zauważyć, że być może trudno jest mówić o ciągłości kulturowej chłopów również ze względu na brak ich ciągłości osadniczej. Zazwyczaj przyjmuje się, że chłopci z pokolenia na pokolenie zamieszkiwali jedną wieś, „małą ojczyznę swoich przodków”. Wciąż mamy chyba za mało danych, by zdecydowanie podważyć tę tezę, natomiast wydaje się, że w kontekście zarówno zmian granic, wojen przetaczających się przez państwo — a w związku z tym i migracji — ale również konieczności późniejszego ponownego zaludnienia ziem czy wreszcie nowych lokalizacji i osadzania chłopów na zdobytych terytoriach, a także zbiegostwa geograficzna mobilność społeczna (choćby wymuszona) była jednak wysoka. Prace takie, jak wspomniana książka Mateusza Wyżgi, zdają się potwierdzać ten pogląd. Zmiany miejsc zamieszkania i mieszanie się ludności z różnych okolic miałyby bardzo istotny wpływ zarówno na ciągłość kulturową, jak i wytworzenie się ludowej pamięci zbiorowej bądź ich brak.

Najpoważniejszą próbą odtworzenia i przywrócenia ludowej pamięci społecznej jest świeżo opublikowana praca Jana Wasiewicza *Pamięć — chłopci — bunt. Transdyscyplinarne badania nad chłopskim dziedzictwem. Historia pamięci pierwszego powstania ludowego na ziemiach polskich*¹³⁰. Zarówno w książce, jak i w osobnych artykułach badacz przeanalizował starannie proces marginalizowania dziedzictwa tej grupy, a w związku z tym i zanikania jej pamięci oraz pamięci o niej, co prowadziło do przyjmowania skrajnych postaw wobec ludu — demonizacji bądź idealizacji, chłopomanii i chłopofobii¹³¹. Nie ujmując badaniom Wasiewicza, w znacznej mierze pionierskim, a na pewno najszerzej zakrojonym, trzeba jednak zauważyć, że historyczna część jego książki o „pierwszym ludowym powstaniu” także dotyczy raczej pamięci o chłopach niż pamięci ich samych. Jest to oczywiście kwestia braku źródeł i zasadniczego pytania postawionego w nurcie badań postzależnościowych: „czy podporządkowani inni mogą przemówić?”¹³². Jak zauważa historyk, dopiero „na przełomie XIX i XX w. pojawił się jeden z pierwszych głosów dotyczących wczesnopiastowskiej chłopskiej rebelii pochodzący ze środowiska chłopskiego”¹³³. Jego opowieść jest jednak znaczącym wkładem — „dziś już jednym z wielu — do odpomnienia losu polskich chłopek i chłopów”¹³⁴. Dlatego z nadzieją i niecierpliwością można oczekiwać kolejnej książki Wasiewicza, którą zapowiada we wstępie — „analizy (historii) pamięci poddaństwa i pańszczyzny, buntu Kostki Napierskiego i rabacji, *Chłopów* Reymonta czy wozu Drzymałów”¹³⁵.

Na koniec chciałbym jeszcze odnieść się do jednej kwestii, która przewija się przez wszystkie trzy książki, a wprost dyskutowana jest dość obszernie przez Michała

¹³⁰ WASIEWICZ 2021a.

¹³¹ Np.: WASIEWICZ 2020; WASIEWICZ 2021b.

¹³² SPIVAK 1999; SPIVAK 2010.

¹³³ WASIEWICZ 2021a, s. 447.

¹³⁴ WASIEWICZ 2021a, s. 576.

¹³⁵ WASIEWICZ 2021a, s. 29.

Rauszera i Adama Leszczyńskiego. Często pojawia się też w społecznym odbiorze „zwrotu ludowego” jako zarzut o demagogię autorów i nieuprawnione analogie historyczne. Chodzi mianowicie o porównanie sytuacji chłopów w nowożytnej Rzeczypospolitej i czarnych niewolników w obydwu Amerykach¹³⁶. Żaden z autorów nie stawia jednak znaku równości pomiędzy tymi systemami a funkcją chłopą i niewolnika. Michał Rauszer proponuje takie ujęcie: „Niezręcznie, ale dość obrazowo, można to pokazać przez stwierdzenie, że chłop nie był niewolnikiem, ale niewolna była jego praca, którą wykonywał na rzecz pana”¹³⁷. Relacje osobistego podporządkowania lepiej opisuje przywoływany wielokrotnie termin patriarchy/paternalizmu.

Debata na temat sytuacji chłopów trwa przynajmniej od ukazania się artykułu Andrzeja Wyczańskiego¹³⁸, który postawił pytanie, czy było im źle w Rzeczypospolitej. Często odpowiedzi były uwarunkowane bardziej ideologicznie niż merytorycznie. Tego rodzaju problemy i dyskusje zawsze będą wracały przy próbach zastosowania kryteriów czystko ekonomicznych do oceny zjawisk niedających sprowadzić się jedynie do ich wartości gospodarczej¹³⁹. Należy też pamiętać, że pozycja chłopów nie była stała i pogarszała się z czasem, także w związku z czynnikami zewnętrznymi. Stan rzeczy różny był w czasach prosperity XVI w., w śródoku pustoszących wojen połowy wieku XVII i ostatecznego upadku państwa pod koniec XVIII stulecia.

SILA HISTORII LUDOWEJ

W tej części chciałbym spojrzeć na historiografię wykluczonych przez pryzmat myśli Waltera Benjamina, którego z omawianych autorów cytuję jedynie Pobłocki, choć jego interpretacja prac niemieckiego filozofa różni się od mojej. Dyskusja nad każdym zwrotem w nauce, także ludowym, nie powinna ograniczać się do wytknięcia autorom i autorkom błędów merytorycznych i faktograficznych, a w konsekwencji odrzucenia ich koncepcji i pomysłów jako całości — debatę należy podjąć także na poziomie ogólnym. I choć — jak wynika z poprzedniej części artykułu — jakość argumentacji i pojedynczych prac oceniam zdecydowanie krytycznie, uważam paradoksalnie, że zwrot ludowy jest potrzebny i wciąż jeszcze może wnieść wiele ciekawych i ożywczych idei do polskiej humanistyki. Już sam fakt, że proponuje alternatywę wobec tradycyjnego sposobu pisania o przeszłości, wywołując tak szerokie dyskusje wykraczające poza spory profesjonalnych historyków, stanowi o jego sile. Może warto wykorzystać koniunkturę, by debaty te skanalizować i uzupełniać także akademicko, np. w nowym czasopiśmie naukowym poświęconym konkretnie ludowym historiom, sposobom ich pozyskiwania, metodom badawczym i komunikacyjnym.

¹³⁶ LESZCZYŃSKI 2020, s. 13, 232–239; RAUSZER 2020a, s. 136–142.

¹³⁷ RAUSZER 2020a, s. 140.

¹³⁸ WYCZAŃSKI 1978; vide także WYCZAŃSKI 1969.

¹³⁹ Cf.: CONRAD, MEYER 1958; O’SULLIVAN 2018.

Na początek warto zwrócić uwagę na podstawową sprawę, związaną z ostatnią refleksją dotyczącą książki Rauszera. W „zwrocie ludowym” brak *de facto* kontekstu międzynarodowego i globalnego. Jeśli pojawiają się odniesienia do innych części świata, to jako kontrowersyjne analogie (do amerykańskiego niewolnictwa, do karaibskiego zombie) bądź w kontekście teorii powstałych na podstawie badania np. chłopów w południowo-wschodniej Azji. Wszystkie odwołania pozostają jednak bardzo punktowe i nie próbują nawet tworzyć sieci globalnych lub europejskich zależności ani prezentować większego obrazu. Pod tym względem historia ludowa pozostaje historią narodową. Cały czas narracja prowadzona jest, jak gdyby historia Polski czy Polszczy była wyjątkowa, odrębna i niezależna od dziejów powszechnych. A przecież, poza pogłębieniem analizy, to znakomita okazja do pokazania prymatu podziałów klasowych nad narodowymi, „jedności kulturowej podporządkowanych” i powszechności doświadczeń ludowych oraz uniwersalności wyzysku. Ciekawe, że istniejące prace wskazujące na niesłuszność i ograniczenie takiego założenia są pisane głównie przez historyków zagranicznych¹⁴⁰. Autorzy omawianych znają i powołują się na opracowania z zakresu historii globalnej, ale nie wykorzystują ani ich metody, ani perspektywy.

Podobnie jak w krytykowanej przez autorów zwrotu ludowego „historiografii narodowej”, również w omawianych pozycjach motywem przewodnim pozostaje cierpienie i walka z przeważającym wrogiem. Zwłaszcza Adam Leszczyński przedstawia lud jako mniej lub bardziej bierny obiekt przemocy. Mimo opisywania taktyk oporu również Michał Rauszer nie uniknął fatalizmu — próba buntu oznacza samobójstwo. A choć Kacper Pobłocki przedstawia alternatywy, to także w jego opowieści wyrwanie się z wszechobecnej spirali przemocy okazuje się koniec końców niemożliwe i prowadzi jedynie do powielania schematów opresji¹⁴¹. To bardzo pesymistyczne wizje, zwłaszcza jeśli mają służyć za analogię czy genezę współczesności. Tym bardziej że dziś neoliberalny porządek również zdaje się być jedynym możliwym — według sloganu przypisywanego Slavojowi Žižkowi łatwiej wyobrazić sobie koniec świata niż koniec kapitalizmu¹⁴². Mimo nawarstwiających się kryzysów związanych z katastrofą klimatyczną, pandemią, sytuacją geopolityczną itp. nie widać liczącej się społecznej alternatywy dla obecnego systemu, a minione i niespełnione wizje odrzuca się jako mrzonki. Jak dowodzi Mark Fisher, „ostatnie czterdzieści lat stanowiło próbę wypędzenia owych «widm świata, który mógłby być wolny»”¹⁴³. Raz jeszcze, tak jak u Benjamina, remedium może być studiowanie historii — „pierwszym krokiem do odwrócenia procesu redukcji świadomości (*consciousness*-

¹⁴⁰ Np. PORTER-SZUCS 2021; dla epoki nowożytnej np. CERMAN 2012. Niektóre z tych wątków pojawiły się w poprzedniej książce Kacpra Pobłockiego (POBŁOCKI 2017). Nie są to zresztą nowe pomysły, vide np. PACH 1990.

¹⁴¹ Cf. MOLL 2021

¹⁴² Vide FISHER 2020, s. 10.

¹⁴³ FISHER 2021, s. 178.

deflation) jest jego zrozumienie”¹⁴⁴. W tym celu jednak trzeba zerwać z linearną i teleologiczną wizją historii prowadzącej nieuchronnie do tu i teraz, a także z ciągłością panujących stosunków społecznych i bezsilnością wobec nich.

Każdy z autorów zastrzega, że podporządkowanych nie należy idealizować. I słusznie. Pokazujący życie dzisiejszych wykluczonych Artur Domosławski zauważa, że „oczekiwanie sytych, żyjących w dostatku, zadowolonych z życia, że prześladowani, gwałceni, odczłowieczani pozostaną aniołami i będą walczyć o swoje prawa w sposób szlachetny, to zabobon ponad podziałami”¹⁴⁵. W odniesieniu do osób z przeszłości można byłoby jeszcze dodać do listy różnic życie w świecie zindustrializowanym, naukowym, demokratycznym, znającym ideę praw człowieka. Mimo wszystkich zastrzeżeń jest jasne, po czyjej stronie znajduje się sympatia autorów, co akurat należy poczytywać za przejaw ich uczciwości i samoświadomości, a więc i traktować jako zaletę napisanych przez nich książek. Problem w tym, że na sympatii się nie kończy. Z omawianych prac wyłania się jednocześnie obraz wytrwałych pracowników, uroczych drobnych cwaniaczków tworzących szerokie sieci społeczne wzajemnego wsparcia, wrażliwych humanistów kochających zwierzęta, miłujących wolność i równość anarchistów, a czasem nawet dzielnych wojowników i „drożdże narodu ludzkiego”. Źródłem tej legitymizacji jest bycie ofiarą, podporządkowanym i związane z tym cierpienie. O ile ludowa historia na pewno robi dużo dla uczłowieczenia wykluczonych, o tyle zbyt często próba rehabilitacji przemienia się w idealizację.

Nie należy więc w przeszłości szukać gotowych rozwiązań i popadać w drugą skrajność, przeciw której występują autorzy. Pobłocki np. wytyka, że w etnograficznych pracach Oskara Kolberga ponad 85% zapisów z terenów Mazowsza poświęconych jest zabawie i czynnościom radosnym¹⁴⁶. W ludowych historiach Polski ujawnia się druga, zdecydowanie mniej wesoła i spokojna, strona medalu. Znów, niczym w szesnastowiecznym przysłowiu i wierszu, tworzone są dwie skrajne, radykalnie odmienne wizje — może i warunki życia stworzone przez panów były okrutne, ale poddanych cierpienie tylko uszlachetniało. Parafrazując Marka Blocha, chciałoby się zawołać: „po jałowych mowach oskarżycielskich następują równie bezpłodne rehabilitacje. Robespierriści, antyrobepierriści! Błagamy Was o łaskę, zlitujcie się i powiedzcie nam po prostu, jaki był Robespierre!”¹⁴⁷. Nie znaczy to jednak, że wyciągnięcie średniej z sielankowej i mrocznej wizji historii polskiej wsi odsłoni jej „prawdziwe oblicze” ani też, że historycy mogą zdobyć się na pozytywny obiektywizm i powiedzieć, jak było naprawdę.

¹⁴⁴ FISHER 2021, s. 198.

¹⁴⁵ DOMOSŁAWSKI 2016, s. 210.

¹⁴⁶ POBŁOCKI 2014, s. 140–141.

¹⁴⁷ BLOCH 2009, s. 133–134. Polemicznie do tego hasła Blocha podszedł Carlo Ginzburg, który argumentował, że historyk jednak, nie tylko przez swoje podejście do dowodów, podobny jest sędziemu (GINZBURG 1991; GINZBURG 1999).

Jeśli jednak celem zwrotu ludowego jest m.in. przywrócenie pamięci o chłopskich przodkach, a tym samym zbudowanie ludowej tożsamości, to zasadne jest pytanie o atrakcyjność takich wzorów dla szerokiego kręgu pozbawionych w dużej mierze sprawczości i górnolotnych ideałów odbiorców, których życie jest udręką — nie walczą o wolność, ojczyznę ani honor, a najczęściej po prostu o przetrwanie. A także, czy opowiedzenie przeszłości na nowo w ogóle jest w stanie zmienić teraźniejszą rzeczywistość polityczno-społeczną i przygotować do zmagania o lepszą przyszłość?¹⁴⁸ Biorąc pod uwagę deklaracje autorów oraz ich działalność pozanaukową, nie mam wątpliwości, że celem „zwrotu ludowego” nie jest jedynie przeobrażenie historiografii, lecz całego publicznego dyskursu i narracji historycznych czy wręcz sposobu patrzenia na przeszłość i myślenia o niej. Można więc rozszerzyć pytanie z początku akapitu: kto ma być odbiorcą zwrotu ludowego? Kim jest „ważny czytelnik”, do którego zwraca się Adam Leszczyński¹⁴⁹? Lewicowa inteligencja, dla której to nie są odkrywcze ustalenia, liberalna klasa średnia krytykująca solidarność społeczną, wyższe podatki i beneficjentów programu 500+? Czy właśnie ta ostatnia grupa, której antyelitarne uczucia i sentymenty historyczne są już w dużej mierze ukształtowane (oddolnie) i zagospodarowane np. przez kult tak zwanych żołnierzy wyklętych?¹⁵⁰

„Nic nie przyczyniło się bardziej do demoralizacji niemieckich robotników niż przekonanie, że to oni płyną z prądem”¹⁵¹. Demoralizacja ta była według Benjamina podwójna. Z jednej strony popchnęła lud w objęcia populistycznej, a wkrótce totalitarnej władzy, która trafnie i na masową skalę potrafiła wygrać jego sentymenty i uprzedzenia oraz snuć wizje przyszłej wielkości. Zwrot ludowy w swej próbie zawładnięcia wyobraźnią historyczną ludu jest wtórny i reakcyjny. Podkreśla martyrologię i konieczność dowartościowania, uznania tego cierpienia, ale nie widać w tym konstruktywnej propozycji zdolnej konkurować z ugruntowaną już narodową narracją, która skutecznie owo cierpienie zagospodarowała. To właśnie drugi wymiar tej demoralizacji. Jak pisał Benjamin, „w tej szkole klasa robotnicza oduczyła się zarówno nienawiści, jak i chęci ponoszenia ofiar. Obie bowiem karmiły się obrazem zniewolonych przodków, a nie wyzwolonych wnuków”¹⁵². Taka wizja postępu i emancypacji widoczna jest szczególnie u Leszczyńskiego — zgodnie z nią poprawa sytuacji i zwiększenie praw nadejdą, gdy rządzącym potrzebne będzie poparcie mas, natomiast aktywność ludu niewiele jest w stanie zmienić. A nawet jeśli lud zna się dziś na nienawiści i jest gotów do poświęceń, pozostaje pytanie do czego i w imię czego. Kluczowe wydaje się zatem, kto i w jaką stronę (np. za pomocą przekazu medialnego) nastawia żagle, w które wieje wiatr historii powszechnej¹⁵³.

¹⁴⁸ Cf.: BAUMAN 2018; DERRIDA 1994.

¹⁴⁹ LESZCZYŃSKI 2020, s. 530.

¹⁵⁰ GOSPODARCZYK, KOŻUCHOWSKI 2021a; cf. PACZKOWSKI, ZAREMBA 2021.

¹⁵¹ BENJAMIN 2012a, s. 317.

¹⁵² BENJAMIN 2012a, s. 319.

¹⁵³ Cf. BENJAMIN 2005, N 9, 6–8, s. 521.

Na ewentualne długofalowe efekty rozgorzałych dyskusji przyjdzie jeszcze poczekać. Niezależnie od ich rezultatów historia i odwołania do przeszłości będą pełniły centralną rolę w argumentacji wszystkich stron. W związku z tym pojawia się pytanie o sposób ich wykorzystania. To zresztą bardzo delikatna, a często indywidualna kwestia, której nie sposób tu jednoznacznie rozstrzygnąć. Czy jednak rzeczywiście przedstawianie podporządkowanych wynika, jak pisał Walter Benjamin, z „tajemnej umowy między minionymi pokoleniami a naszą generacją”, z chęci przywrócenia im reprezentacji, pamięci i świadomości, że „nic, co się kiedyś wydarzyło, nie powinno się uważać za stracone dla przeszłości”¹⁵⁴ Czy może zwrot ludowy stanowi klamrę uprzedmiotowienia i wyzyskiwania wykluczonych, a teraz także ich przeszłości w naszej walce politycznej?¹⁵⁵ „W każdej epoce trzeba od nowa starać się wydrzeć tradycję konformizmowi, który pragnie nad nią zapanować”¹⁵⁶ — niezależnie od tego, jakie barwy polityczne przybierze dzisiaj ten konformizm.

W tradycji uciśnionych Benjamina, do której odwołuje się Póblocki, nie chodzi o zastąpienie bohaterów narodowych bohaterami ludowymi, Jana Pawła II księdzem Ściegiennym, a żołnierzy wyklętych bezpieczeństwa czy Jakubem Szlą. Celem jest natomiast takie „metodologiczne przesunięcie, po którym historia, zamiast tworzyć kolejne gładkie i funkcjonalne wobec obowiązującej linii politycznej opowieści, stałaby się rezerwuarem napięć, sprzeczności i konfliktów, zdolnych zmienić nie tylko sposób widzenia przeszłości, ale także aktualne stosunki społeczne”¹⁵⁷. Zadaniem tradycji uciśnionych nie jest więc zdobycie hegemonicznej pozycji i ustanowienie nowej hierarchii, tak jak to miało miejsce np. w bezpieczeństwach. W historii ludowej nie należy szukać ani instrukcji, ani gotowych wzorców — Polszcza niekoniecznie byłaby lepszym miejscem, gdyby powstanie Chmielnickiego zwyciężyło. Pojedyncze rewolucje, jeśli nawet byłyby wygrane, zapewne nie wyrwałyby historii z jej biegu, nie spełniłyby pokładanych w nich (zwłaszcza dzisiaj) nadziei. Jednak nie w tym tkwi dziś ich siła i wartość pamięci o nich.

Epoki historyczne często prezentowane są jako jednolite bloki charakteryzujące się określonymi stosunkami społecznymi i ekonomicznymi, które są wszechobjmujące i które stopniowo ewoluują w stronę współczesności. Z prostym szukaniem w przeszłości przyczyn i źródeł czasów obecnych wiąże się duże ryzyko — zawsze da się je znaleźć. Zawsze można powiedzieć — jak na początku tego artykułu — „już w XVI w. ...”. Ale właśnie taka perspektywa tworzy iluzję linearnego postępu i historii toczącej się z góry ustalonym torem niezależnie, czy jest on determinowany boską opatrnością, czy walką klas. Oczywiście do sytuacji, w której się znajdujemy, doprowadziły przeszłe zdarzenia, ale w każdej chwili mogły potoczyć się i skończyć inaczej. Do jakiego stopnia, pozostaje kwestią dys-

¹⁵⁴ BENJAMIN 2012a, s. 312.

¹⁵⁵ Cf. WĘŻOWICZ-ZIÓLKOWSKA 2020.

¹⁵⁶ BENJAMIN 2012a, s. 314.

¹⁵⁷ POSPISZYŁ 2016, s. 16.

kusji. Potencjalne alternatywy ujawniały się w utopiach, prognozach, wróżbach, przepowiedniach i projektach lub próbach zmiany rzeczywistości. Jeśli przegrały, stawały się, jak nazwał to niemiecki historyk Reinhart Koselleck, minioną przyszłością (*vergangene Zukunft*)¹⁵⁸. Dlatego przeszłość, jak zauważa Mark Fisher, wcale jeszcze się nie wydarzyła. „Przeciwnie, musi być nieustannie narratywowana na nowo; politycznym celem powstałych w ten sposób reakcyjnych narracji jest zaś stłamszenie potencjałów tkwiących wciąż w dawnych historycznych momentach, czekających wciąż na ponowne przebudzenie”¹⁵⁹.

Siła i wartość minionych przyszłości także dzisiaj tkwi jednak nie w ich utopijnych wizjach, a w samym fakcie pojawienia się na horyzoncie oczekiwań. Kiedy więc Fisher nieco prowokacyjnie przywołuje „kwasowy komunizm”, czyli kontrkulturę i ferment intelektualny przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, to nie po to, by szukać tam gotowych rozwiązań, a raczej, by pokazać, że alternatywa była możliwa (a na pewno wyobrażalna) oraz podjąć refleksję, dlaczego jednak została zwyciężona i wyparta. „Podobne potencjalności mogą wpływać na świat, niekoniecznie doczekując się aktualizacji. Istniejące formacje społeczne kształtowane są przez formacje potencjalne, których aktualizacji starają się zapobiec”¹⁶⁰. Podobne potencjalności za każdym razem, w każdym momencie historycznym udowadniają, że istniejący porządek nie jest jedynym możliwym, a jednostki i grupy są w stanie stworzyć wobec niego alternatywny system. „Sednem Benjaminowskiej koncepcji historii było konstruowanie obrazów dialektycznych, w których ściągana jest pokrywa policyjnej historiografii”¹⁶¹. Historia ludowa powinna więc nieść w sobie ogromny ładunek — nie wybuchowy, a rozbrajający. Powinna służyć podważaniu istniejących struktur i hierarchii, które klasy rządzące przedstawiają jako jedyne możliwe i konieczne, odwieczne, tradycyjne i stałe. „Odchodząc od zachodniego, teleologicznego modelu [historii] przechodzimy też z czasu konieczności do czasu możliwości, czasu przypadku, otwartego w każdej chwili na niespodziewane wdarcie się nowego”¹⁶². Dlatego studiowanie porażek, błędów, nieudanych prób i minionych przyszłości¹⁶³ (tak na poziomie jednostkowym i społecznym) może powiedzieć nam zdecydowanie więcej o przeszłości i teraźniejszości niż „kroczenie w pochodzie zwycięzców” i legitymizowanie ich triumfów. Nie może jednak sprowadzać się do poszukiwania nowych herosów, a musi „wciąż od nowa kwestionować każde zwycięstwo, jakie kiedykolwiek odnieśli panujący”¹⁶⁴.

¹⁵⁸ KOSELLECK 2008.

¹⁵⁹ FISHER 2021, s. 181–182.

¹⁶⁰ FISHER 2021, s. 183.

¹⁶¹ POSPISZYL 2016, s. 204. Tej historii, która pokazuje odznakę Scotland Yardu głoszącą „było sobie pewnego razu” (cf. BENJAMIN 2005, N 3, 4, s. 509).

¹⁶² LÖWY 2005, s. 102.

¹⁶³ Np. FREY 2012.

¹⁶⁴ BENJAMIN 2012a, s. 313.

Gdy na kryształ procesu dziejowego, o którym pisze Benjamin, padają promienie słońca, które akurat wschodzi na niebie historii¹⁶⁵, zaczyna się osobliwa gra między minionym a teraźniejszym. Jej efektem są refleksy rozbłyskujące przed historykiem w chwili niebezpieczeństwa, które układają się w przesycone napięciami konstelacje. Materialista historyczny musi uchwycić ten obraz i ocalić go, zanim zniknie na zawsze. Musi też pamiętać, że kryształ ów działa jak pryzmat — rozszczepia promień światła na mniejsze, mieniające się wszystkimi barwami. Dlatego jego zadaniem jest zauważenie wszystkich niuansów, napięć i konfliktów między nimi oraz konstelacji, które tworzą. „Materializm historyczny nie dąży do uzyskania jednorodnego ani ciągłego obrazu dziejów”¹⁶⁶, nie udaje obiektywizmu ani nie szuka prawdy leżącej po środku — stara się ukazać przeszłość w całej jej złożoności i niejednoznaczności, odejść od prostych, monokausalnych i jedno-skutkowych zależności na rzecz ukazania skomplikowania i wielowymiarowości rzeczywistości, jej wewnętrznych konfliktów. Tylko tak będzie w stanie wyzwolić przeszłość spod policyjnej pałki historiografii.

WYKAZ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ I LITERATURY PRZEDMIOTU

- ANTOSIK, ŁUCZYŃSKI 2020 = Grzegorz Antosik, Michał Łuczyński, *Badania nad wierzeniami Słowian. Wczoraj, dziś, jutro*, Owidz 2020
- ATAMAN 1936 = Julian Ataman, *W.H. Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936
- ATRAN 2001 = Scott Atran, *The trouble with memes. Inference versus imitation in cultural creation*, „Human Nature”, XII, 2001, s. 351–381
- ATRAN 2013 = Scott Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. Małgorzata Kolan, Kraków 2013
- AUGUSTYNIAK 2008 = Urszula Augustyniak, *Historia Polski 1572–1795*, Warszawa 2008
- AUGUSTYNIAK 2018 = Urszula Augustyniak [rec.], „Historia — tradycja — mit w pamięci kulturowej szlachty Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku”, Joanna Orzeł, Warszawa 2018, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, LXII, 2018, s. 209–216
- BARANOWSKI 1981 = Bohdan Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź 1981
- BAUMAN 2018 = Zygmunt Bauman, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, tłum. Karolina Lebek, Warszawa 2018
- BENITEZ BRIBIESCA 2001 = Luis Benitez Bribiesca, *Memetics: A dangerous idea*, „Inter-ciencia: Revista de Ciencia y Tecnología de América”, XXVI, 2001, 1, s. 29–31
- BENJAMIN 2005 = Walter Benjamin, *Pasaże*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków 2005
- BENJAMIN 2012a = Walter Benjamin, *O pojęciu historii*, w: Walter Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. Adam Lipszyc, Anna Wołkovicz, Kraków 2012

¹⁶⁵ BENJAMIN 2005, N 3, 4, s. 509; BENJAMIN 2012a, s. 313.

¹⁶⁶ BENJAMIN 2005, N 7 a, 2, s. 518.

- BENJAMIN 2012b = Walter Benjamin, *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*, w: Walter Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. Adam Lipszyc, Anna Wołkowicz, Kraków 2012
- BERGER 2005 = Peter Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Kraków 2005
- BIENIARZÓWNA 1972 = Janina Bieniarzówna, *Jacek Liberiusz (1599–1674)*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. XVII, Wrocław–Kraków–Warszawa 1972
- BLOCH 2009 = Marc Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, tłum. Wanda Jedlicka, Kęty 2009
- BŁOŃSKI [w druku] = Jan J. Błoński, „Zwycięstwo sławnej cudami w swoich obrazach...”. *Tradycje o cudownych ocaleniach miast południowo-wschodniej Rzeczypospolitej w czasie powstania Chmielnickiego*, Toruń 2022 [w druku]
- BOSIACKA 2014 = Anna Bosiacka, *Religijność na Podlasiu w świetle ksiąg cudów z XVI–XVIII wieku*, Warszawa 2014
- BOURDIEU 2004 = Pierre Bourdieu, *Męska dominacja*, tłum. Lucyna Kopciwicz, Warszawa 2004
- BOURDIEU 2008 = Pierre Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, tłum. Maciej Falski, Kraków 2008
- BOURDIEU, WACQUANT 2001 = Pierre Bourdieu, Loic Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Warszawa 2001
- BROWN 1991 = Donald E. Brown, *Human Universals*, Philadelphia 1991
- BUCZEK 1963 = Karol Buczek, *Dzieje kartografii polskiej od XV do XVIII wieku. Zarys syntetyczno-analityczny*, Wrocław 1963
- BURKE 2004 = Peter Burke, *What is Cultural History?*, Cambridge 2004
- BURKE 2009 = Peter Burke, *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, tłum. Robert Pucek, Michał Szczubiałka, Warszawa 2009
- CERMAN 2012 = Markus Cerman, *Villagers and Lords in Eastern Europe 1300–1800*, New York 2012
- DE CERTAU 2008 = Michel de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków 2008
- CHIBBER 2013 = Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Londyn 2013
- Chłopska (nie)pamięć* 2019 = *Chłopska (nie)pamięć. Dziedzictwo chłopskości w polskiej literaturze i kulturze*, Red. Grzegorz Wołowicz, Dorota Krawczyńska, Grzegorz Grochowski, Warszawa 2019
- COCCHIARA 1971 = Giuseppe Cocchiara, *Dzieje folklorystyki w Europie*, przeł. Wojciech Jekiel, Warszawa 1971
- CONNERTON 2012 = Paul Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. Marcin Napiórkowski, Warszawa 2012
- CONRAD, MEYER 1958 = Alfred H. Conrad, John R. Meyer, *The Economics of Slavery in the Ante Bellum South*, „Journal of Political Economy”, LXVI, 1958, 2, s. 95–130
- CUNHA 2015 = Daniel Cunha, *The Anthropocene as Fetishism*, „Mediations”, XXVIII, 2015, 2, s. 65–77
- DARNTON 2012 = Robert Darnton, *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kultury*, tłum. Dorota Guzowska, Warszawa 2012

- DAWKINS 1993 = Richard Dawkins, *Viruses of the Mind*, w: *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, red. Bo Dahlbohm, Oxford 1993, s. 13–27
- DENNETT 1995 = Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York 1995
- DERRIDA 1994 = Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, tłum. Peggy Kamuf, New York 1994
- DOBROWOLSKI 1966 = Kazimierz Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966
- DOMOSŁAWSKI 2016 = Artur Domosławski, *Wykluczeni*, Warszawa 2016
- FEDERICI 2004 = Silvia Federici, *Caliban and the Witch. Women the Body and Primitive Accumulation*, London 2004
- FISHER 2020 = Mark Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. Andrzej Karalus, Warszawa 2020
- FISHER 2021 = Mark Fisher, *Kwasowy komunizm. Nieukończony wprowadzenie*, „Praktyka Teoretyczna”, XL, 2021, 2, s. 177–200
- FREY 2012 = James W. Frey, *Prickly Pears and Pagodas: The East India Company's Failure to Establish a Cochineal Industry in Early Colonial India*, „The Historian”, LXXIV, 2012, 2, s. 241–266
- GIEYSZTOR 1980 = Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1980
- GINZBURG 1991 = Carlo Ginzburg, *Checking the Evidence: The Judge and the Historian*, „Critical Inquiry”, XVIII, 1991, 1, s. 79–92
- GINZBURG 1999 = *The Judge and the Historian. Marginal Notes on a Late-Twentieth-century Miscarriage of Justice*, Londyn 1999
- GOŁDONOWSKI 1629 = Andrzej Gołdonowski, *Krotkie zebranie Świętobliwego Żywota S. Isidora Rolnika Z Madryki, Od świętey pamięci Grzegorza XV. między święte wpisanego. Przy nim Przydane są krotkie nauki abo powinności każdego Gospodarza Chrześcijańskiego*, Kraków 1629
- GOSPODARCZYK, KOŻUCHOWSKI 2021a = Marta Gospodarczyk, Łukasz Kożuchowski, *Nowa ludowa historia: charakterystyka i społeczno-polityczne korzenie współczesnych narracji o historii chłopów polskich*, „Studia Socjologiczne”, 2021, 2, (241), s. 177–198
- GOSPODARCZYK, KOŻUCHOWSKI 2021b = Marta Gospodarczyk, Łukasz Kożuchowski, *W odpowiedzi Adamowi Leszczyńskiemu (w sprawie artykułu Nowa ludowa historia: charakterystyka i społeczno-polityczne korzenie współczesnych narracji o historii chłopów polskich)*, „Studia Socjologiczne”, 2021, 3 (242), s. 183–187
- GRZEPSKI 1566 = Stanisław Grzeński, *Geometria To iest Miernicka Náuká: po polsku krótko napisána z Greckich y z Łácińskich Książ. Teraz nowo wydaná*, Kraków 1566
- GUZOWSKI 2005 = Piotr Guzowski, *A changing economy: models of peasant budgets in fifteenth- and sixteenth century Poland*, „Continuity and Change”, XX, 2005, 1, s. 9–25
- GUZOWSKI 2008 = Piotr Guzowski, *Chłopi i pieniądze na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych*, Kraków 2008
- HALBWACHS 1978/2008 = Maurice Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Warszawa 1978/2008
- HANOWER 1914 = Natan Hanower, *Jawein mecula, t. j. Bagno głębokie. Kronika zdarzeń z lat 1648–1652*, w: *Sprawy i rzeczy ukraińskie. Materiały do dziejów kozaczyzny i hajdamaczyzny*, tłum. Majer Bałaban, Lwów 1914

- Historia chłopów polskich 1970* = *Historia chłopów polskich*, t. I: *Do upadku Rzeczypospolitej szlacheckiej*, red. Stanisław Ingłot, Warszawa 1970
- Historiographic 'Turns' 2012* = *Historiographic 'Turns' in Critical Perspective*, AHR Forum, „The American Historical Review”, CXVII, 2012, 3
- JAKOWENKO 2010 = Natalia Jakowenko, *Różne oblicza wojny. Chmielniczyzna oczami współczesnych*, w: Natalia Jakowenko, *Druga strona lustra. Z historii wyobrażeń i idei na Ukrainie XVI–XVII wieku*, tłum. Katarzyna Kotyńska, Warszawa 2010
- JANION 2008 = Maria Janion, *Wampir: biografia symboliczna*, Gdańsk 2008
- KAGARLITSKY 2008 = Boris Kagarlitsky, *Empire of the Periphery: Russia and the World System*, London 2008
- KAJKOWSKI 2017 = Kamil Kajkowski, *Mity kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Bytów 2017
- KALETA 2009 = Roman Kaleta, *Sensacje z dawnych lat*, Warszawa 2009
- Kartoteka materiałów 1959* = *Kartoteka materiałów do dziejów wsi*, red. Wanda Maciejewska, Warszawa 1959
- KAZAŃCZUK 1991 = Mariusz Kazańczuk, *Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich*, Chotomów 1991
- KIZWALTER 2020 = Tomasz Kizwalter, *Polska nowoczesność. Genealogia*, Warszawa 2020
- KOCHANOWICZ 1983 = Jacek Kochanowicz, *Chłoptwo — rozważania wokół definicji*, „Historyka. Studia metodologiczne”, XIII, 1983, s. 53–66
- KOCHANOWICZ 1997 = Jacek Kochanowicz, *Economic History in Communist Poland*, „Studia Historiae Oeconomicae”, XXII, 1997, s. 3–15
- KOCHANOWICZ, SOSNOWSKA 2011 = Jacek Kochanowicz, Anna Sosnowska, *Historia gospodarcza Polski przedrozbiorowej — porzucone terytorium?*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, LXXI, 2011, s. 7–32
- KORCZAK-SIEDLECKA 2021 = Jaśmina Korczak-Siedlecka, *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*, Warszawa 2021
- KOSELLECK 2008 = Reinhart Koselleck, *Miniona przyszłość wczesnej nowożytności*, w: Reinhart Koselleck, *Semantyka historyczna*, Poznań 2008, s. 49–73
- KOWALEWSKI 2014 = Pańszczyzna i poddaństwo w Europie Środkowej — stan badań, w: *Drogi odrębne, drogi wspólne. Problem specyfiki rozwoju historycznego Europy Środkowo-Wschodniej w XIX–XX wieku*, red. Maciej Janowski, Warszawa 2014
- KOZAK 2022 = Łukasz Kozak, *Upiór. Historia naturalna*, Warszawa 2020
- KRZYŻANOWSKI 1975 = Julian Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centurj przysłów polskich i diabelski tuzin*, t. II, Warszawa 1975
- KULIGOWSKI 2016 = Waldemar Kuligowski, *Chamska historia Polski. Tezy i antytezy*, „Czas kultury”, XXXII, 2016, 3, s. 70–79
- LESZCZYŃSKI 2020 = Adam Leszczyński, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu, mitologia panowania*, Warszawa 2020
- LESZCZYŃSKI 2021 = Adam Leszczyński, *Czym jest „nowa ludowa historia”, a czym nie jest? Odpowiedź na artykuł Marty Gospodarczyk i Łukasza Kożuchowskiego zamieszczony w numerze 2/2021 „Studiów Socjologicznych”*, „Studia Socjologiczne”, 2021, 3 (242), s. 175–182
- LEVI-STRAUSS 2001 = Claude Levi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, tłum. Andrzej Zajączkowski, Warszawa 2001

- LINKLATER 2013 = Andro Linklater, *Owning the Earth: The Transforming History of Land Ownership*, Bloomsbury 2013
- LÖWY 2005 = Michael Löwy, *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, transl. Christopher Turner, London 2005
- LUKACS 2013 = Gyorgy Lukacs, *Historia i świadomość klasowa*, tłum. Marek Siemek, Warszawa 2013
- ŁOWMIAŃSKI 1986 = Henryk Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1986
- ŁUCZEWSKI 2012 = Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*, Toruń 2012
- MCNALLY 2011 = David McNally, *Monsters of the Market. Zombies, Vampires and Global Capitalism*, Leiden–Boston 2011
- MIKULSKI, WRONISZEWSKI 2003 = Krzysztof Mikulski, Jan Wroniszewski, *Folwark i zmiana koniunktury gospodarczej w Polsce XIV–XVII wieku*, „Klio”, 2003, 4, s. 25–40
- MOLL 2021 = Łukasz Moll, *Zignorować pańszczyznę*, „Mały Format”, 2021, 4–6, <http://malyformat.com/2021/07/zignorowac-panszczyzne/>
- MOSKOWITZ 2004 = Andrew Moskowitz, *Dissociation and violence: A review of the literature*, „Trauma, Violence and Abuse”, 2004, 5, s. 21–46
- NAJDER 2021 = Łukasz Najder, *ZAMĘT: Zwrot Ludowy*, 2021, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/9447-zamet-zwrot-ludowy.html>
- ONG 2011 = Walter Ong, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, tłum. Józef Japola, Warszawa 2011
- O’SULLIVAN 2018 = *The Intelligent Woman's Guide to Capitalism*, „Enterprise & Society”, XIX, 2018, 4, s. 751–802
- PACH 1990 = Zsoltan Pach, *The East-Central European Aspect of the Overseas Discoveries and Colonization*, w: *The European Discovery of the World and Its Economic Effects on Pre-Industrial Society, 1500–1800*, red. Hans Pohl, Stuttgart 1990
- PACZKOWSKI, ZAREMBA 2021 = Andrzej Paczkowski, Marcin Zaremba, *O nowym szefie IPN i polityce historycznej*, „Polityka”, 3 VIII 2021, <https://www.polityka.pl/tygodnik-polityka/kraj/2128479,1,prof-andrzej-paczkowski-i-prof-marcin-zaremba-o-nowym-szefie-ipn-i-polityce-historycznej.read>
- PARKER 2013 = Geoffrey Parker, *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*, Yale 2013
- PAWLUCZUK 1972 = Włodzimierz Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972
- PETKOVIĆ 1983 = Gajo Petrović, *Reifikacja*, w: *Słownik myśli marksistowskiej*, Cambridge 1983, s. 411–413
- POBŁOCKI 2014 = Kacper Pobłocki, *Wódka jako forpoczta kapitalizmu: propinacja a proces klasotwórczy w perspektywie globalnej*, w: *Od antropologii wsi do antropologii współczesności*, red. Wojciech Dohnal, Poznań 2014, s. 139–148
- POBŁOCKI 2017 = Kacper Pobłocki, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Warszawa 2017
- POBŁOCKI 2021a = Kacper Pobłocki, *Chamstwo*, Warszawa 2021
- POBŁOCKI 2021b = Kacper Pobłocki, *Do przyjaciół historyków i historyczek*, „Krytyka Polityczna”, <https://krytykapolityczna.pl/kultura/historia/historia-chamstwo-poblocki/> (dostęp: 05 VII 2021)

- PORTER-SZUCS 2021 = Brian Porter-Szucs, *Całkiem zwyczajny kraj. Historia Polski bez martyrologii*, Anna, Jan Dzierzgowscy, Warszawa 2021
- POSPISZYL 2016 = Michał Pospiszyl, *Zatrzymać historię: Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Warszawa 2016
- PREJS 2009 = Marek Prejs, *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej*, Warszawa 2009
- RAUSZER 2020a = Michał Rauszer, *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, Warszawa 2020
- RAUSZER 2020b = Michał Rauszer, *What nation? Peasants, memory and national identity in Poland*, „Nations and Nationalism”, XXVII, 2020, 2, s. 1–15
- RAUSZER 2021 = Michał Rauszer, *Siła podporządkowanych*, Warszawa 2021
- Regestr cudów (b.r.) = *Regestr cudów i łask doznanych przy obrazie Najświętszej Marii Panny w kościele parafialnym w Minodze 1676–1700*, na podstawie edycji Jana Wiśniewskiego oprac. Tomasz Wiślicz, w: *Collectanea ad historiam plebeorum*, <https://plebeorum.wordpress.com> (dostęp: 05 VIII 2021)
- ROSIK 1995 = Stanisław Rosik, *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*, Wrocław 1995
- ROSIK 2000 = Stanisław Rosik *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku*, Wrocław 2000
- ROWCROFT 2020 = Andrew Rowcroft, *The Return of the Spectre: Gothic Marxism*, „The City & The City, Gothic Studies”, XXII, 2020, 2, s. 191–208
- SOSNOWSKA 2004 = Anna Sosnowska, *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodniej (1947–1994)*, Warszawa 2004
- SPIVAK 1999 = *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge 1999
- SPIVAK 2010 = Gayatri Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. Ewa Majewska, „Krytyka Polityczna”, 2010, 24–25, s. 196–239
- STERN 1980 = Josef P. Stern, *Manipulacja za pomocą cliche*, w: *Język i społeczeństwo*, red. Michał Głowiński, tłum. Jacek Łukasiewicz, Warszawa 1980, s. 282–298
- STOMMA 2008 = Ludwik Stomma, *A jeśli było inaczej... Antropologia historii*, Poznań 2008
- ŚWIĘTOCHOWSKI 1928 = Aleksander Świętochowski, *Historia chłopów polskich w zarysie*, t. I–II, Poznań–Lwów 1928
- THOMAS, ZNANIECKI 1976 = William I. Thomas, Florian Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976.
- TIPPS 1973 = Dean C. Tipps, *Modernization theory and the comparative study of national societies: A critical perspective*, „Comparative Studies in Society and History”, XV, 1973, 2, s. 199–226
- TOKARSKA-BAKIR 2000 = Joanna Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000
- TOMALSKI, PIETKIEWICZ 2020 = Radosław Tomalski, Igor J. Pietkiewicz, *Złożony zespół stresu pourazowego — przełom w leczeniu zaburzeń osobowości*, „Psychiatria i Psychologia Kliniczna”, XX, 2020, 20, 1, s. 54–60
- TÖRÖK 2007 = Zsolt Török, *Renaissance Cartography in East-Central Europe, ca. 1450–1650*, w: *History of Cartography*, t. III: *Cartography in the European Renaissance*, red. David Woodward, Chicago 2007, s. 1806–1851

- USPIENSKI 1998 = Boris Uspienski, *Historia i semiotyka. Percepcja czasu jako problem semiotyczny*, w: Boris Uspienski, *Historia i semiotyka*, tłum. Bogusław Żyłko, Gdańsk 1998
- WAGNER 2008 = Peter Wagner, *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*, London 2008
- WAPOWSKI 1526–1528 = Bernard Wapowski, *Tabula Sarmatiae & Mappa in qua illustrantur ditones Regni Poloniae ac Magni Ducatus Lithuaniae*, Kraków 1526–1528
- WASIEWICZ 2020 = Jan Wasiewicz, *Orka na ugorze. Praca pamięci nad poddaństwem i pańszczyzną w polskich mediach, humanistyce, kulturze i sztuce drugiej dekady XXI wieku*, „Zeszyty Artystyczne”, XXXVIII, 2020, 38, 2, s. 60–87
- WASIEWICZ 2021a = Jan Wasiewicz, *Pamięć — chłopci — bunt. Transdyscyplinarne badania nad chłopskim dziedzictwem. Historia pamięć pierwszego powstania ludowego na ziemiach polskich*, Kraków 2021
- WASIEWICZ 2021b = Jan Wasiewicz, *Metachłopska wspólnota postpamięci. Poza chłopomanię i chłopofobię*, w: *Historia. Pamięć. Świadomość*, red. Agnieszka Klarman, Wrocław–Warszawa 2021, s. 158–187
- WĘŻOWICZ-ZIÓŁKOWSKA 2020 = Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, *Kultura ludowa — restytucja czy zawłaszczenie*, „Konteksty Kultury”, XVII, 2020, 4, s. 409–422
- WHITE 1973 = Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1973
- WIŚLICZ 2001 = Tomasz Wiślicz, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001
- WIŚLICZ 2007 = Tomasz Wiślicz, *Uczucia religijne pogańskich Słowian w opinii historyków od Długosza do Rosika*, w: *Cor hominis. Wielkie namiętności w dziejach, źródłach i studiach nad przeszłością*, red. Stanisław Rosik, Przemysław Wiszewski, Wrocław 2007 („Acta Universitatis Wratislaviensis”, 2966, Historia, CLXXVI), s. 363–368
- WIŚLICZ 2009 = Tomasz Wiślicz, *Rebelie chłopskie na ziemiach polskich od statutu toruńskiego do rabacji galicyjskiej: podstawowe zagadnienia badawcze i interpretacyjne*, w: *Chłopi na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej do czasów uwłaszczenia*, red. Dorota Michałuk, Ciechanowiec 2019, s. 287–300
- WIŚLICZ 2012 = Tomasz Wiślicz, *Upodobanie. Małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII–XVIII wieku. Wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Wrocław 2012
- WOJTUCKI 2022 = Daniel Wojtucki, *Magia Posthuma. Procesy i egzekucje zmarłych na Śląsku i Morawach w XVI i XVIII wieku*, Wrocław 2022
- WYCZAŃSKI 1969 = Andrzej Wyczański, *Wieś polskiego odrodzenia*, Warszawa 1969
- WYCZAŃSKI 1978 = Andrzej Wyczański, *Czy chłopu było źle w Polsce XVI wieku?*, „Kwartalnik Historyczny”, LXXXV, 1978, 3, s. 627–64
- WYŻGA 2019 = Mateusz Wyżga, *Homo movens. Mobilność chłopów w mikroregionie krakowskim w XVI–XVIII wieku*, Kraków 2019
- WYŻGA 2022 = *W stronę nowej syntezy historii społecznej? Uwagi nad „Ludową Historią Polski” Adama Leszczyńskiego*, „Kwartalnik Historyczny”, CXXIX, 2022, 1, s. 195–229
- ZINN 2016 = Howard Zinn, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych: od roku 1492 do dziś*, Warszawa 2016

ZWIĄZEK 2009 = Jan Związek, *Życie religijne i społeczne ludu wiejskiego w świetle nauk o. Andrzeja Góldonowskiego*, w: Jan Związek, *Rzeczywistość historyczna w kazaniach*, Częstochowa 2009

ZWOLSKI 1973 = Edward Zwolski, *Z historii badań nad religią i mitem. Friedrich Max Müller, czyli dialektyka religii i mitologii*, „Roczniki Humanistyczne”, XXVI, 1973, 2, s. 5–33

ŻYTKOWICZ 1962 = Leonid Żytkowicz, *Studia nad gospodarstwem wiejskim w dobrach kościelnych XVI w.*, Warszawa 1962

<https://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/panszczyzna-przemoc-patriarchat-prof-kacper-poblocki-mit-dobrego-pana-byl-klamstwem/jpeg6y9>

To wrest tradition away from conformism. On people's histories of Poland

In the article I review and discuss recent books on people's history of Poland. The first part is a classic review of the books *Ludowa historia Polski* [A People's History of Poland] by Adam Leszczyński, *Chamstwo* by Kacper Pobłocki and *Sila podporządkowanych* [The Power of the Subjugated] by Michał Rauszer. I draw attention, among others, to the one-sidedness of the narrative (a dichotomous division of society, focus on the violence and its continuity), interpretations that are not supported by the arguments and sources presented (*strzygoń*, the vampire from Slavic folklore), and to the lack of a global perspective. While in the first part the discussion is on the level of content, in the second part the key concepts, ideas and assumptions behind the writing of people's histories are considered — how and for whom such histories should be communicated, what is their purpose. Following Walter Benjamin and Mark Fisher, I propose that people's history should open up the past and remind us that alternatives to the dominant system were and are possible.

