

MAREK WOŹNIAK
Lublin

METAFORA JAKO NARZĘDZIE BADAŃ HISTORYCZNYCH.
KILKA UWAG NA MARGINESIE PRACY
R. STOBIECKIEGO: *BOLSZEWIZM A HISTORIA*.
PRÓBA REKONSTRUKCJI BOLSZEWICKIEJ FILOZOFII DZIEJÓW

Abstract

Marek Woźniak, *Metaphor as an Instrument of Historical Research. Some Reflections While Reading R. Stobiecki's Book: Bolshevism versus History. An Attempt to Reconstruct the Bolshevik Philosophy of History.*

In the article the Author tries to show that the particular character of the vision of the world and history is specially revealed in the cultural and historical metaphors prevailing in that culture and history. The Author presents two ways of understanding the term (metaphor) in historical research; the advantages and the limitations of investigation based on one of them.

Bolszewizm, niezależnie od tego jak będziemy go rozumieć¹, stanowi na gruncie historiografii — także innych nauk społecznych — problem dość szeroko opracowany, a przy tym o tyle interesujący i wzbudzający emocje, że nieustannie podejmowane są próby nowej interpretacji czy też oceny tego zjawiska². Jedną z takich właśnie prób refleksji nad zjawiskiem bolszewizmu, a zwłaszcza nad jego filozofią dziejów — historiozofią — czy też pewną „wizją świata i człowieka”, którą operował, jest praca R. Stobieckiego *Bolszewizm a historia*. Zadaniem, którego podejmuje się Stobiecki, jest „pokazanie roli refleksji historycznej w całościowo rozumianej ideologii bolszewizmu.

¹ Zdaniem Stobieckiego może być on pojmowany w przynajmniej trzech znaczeniach: 1. jako doktryna, ideologia czy też myśl polityczna — w centrum uwagi stawia się wtedy zespół wartości, poglądów, opinii stanowiących jej intelektualne zaplecze; 2. jako dzieje czy też historia ruchu/partii bolszewickiej — tutaj w kręgu zainteresowań znajduje się sfera działań, decyzji politycznych, czyli sfera praktyki; 3. jako próba połączenia teorii i praktyki, jako system społeczno-polityczny — R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia*, Łódź 1998, s. 16.

² Z pozycji autorów polskich warto wymienić tutaj przede wszystkim: J. M. Bocheński, *Lewica. Religia. Sowietologia*, Warszawa 1996, A. Flis, *Antynomie wielkiej wizji*, Kraków 1990, A. Walicki, *Marksizm i Skok do Królestwa Wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, M. Bankowicz, *Kulisy totalitaryzmu*, Kraków 1995, L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie. Rozwój. Rozkład*, t. 1–3, Warszawa 1989.

Centralnym zagadnieniem będzie ukazanie dokonanego przez ruch bolszewicki procesu reinterpretacji, a następnie rewizji ortodoksyjnie marksistowskiego poglądu na dzieje i sformułowania przezeń nowej, określonej później mianem marksistowsko-leninowskiej wykładni, która stała się następnie skutecznym narzędziem totalitarnej praktyki partii-państwa³. Warto przy tym podkreślić, iż bolszewizm interesuje go przede wszystkim jako ideologia lub myśl polityczna w jej aspekcie teoretycznym (por. s. 16).

Podstawę źródłową pracy stanowią przede wszystkim teksty twórców doktryny bolszewizmu, a zwłaszcza teoretyków partii: N. Bucharina, W. I. Lenina, J. Stalina, L. Trockiego. Szczególnie cenne, jak podkreśla autor, okazały się różnego rodzaju dokumenty partyjne (programy, materiały zjazdów i konferencji, podręcznikowe opracowania historii partii) oraz prasa. Taki dobór źródeł, jak się wydaje, ma decydujący wpływ nie tylko na sposób pojmowania bolszewizmu, gdzie w centralnym miejscu stawia się jego warstwę ideologiczną, ale także na przedstawiony przez Stobieckiego obraz świata (także jego poszczególnych elementów), jakim posługiwał się bolszewizm oraz interpretację funkcji przezeń spełnianych⁴.

Jak twierdzi autor pracy *Bolszewizm a historia*, u podstaw każdej ideologii zakładającej zmienność rzeczywistości społecznej, leży określona refleksja dotycząca przeszłości, teraźniejszości i przyszłości — pewna historiozofia. Stąd też, jego zdaniem podstawowego znaczenia nabierają pytania o to, co jest fundamentem owej filozofii dziejów oraz w jaki sposób historyk może rekonstruować konstytuujące je treści (por. s. 9). To drugie zagadnienie odzwierciedla fundamentalny problem wyboru określonej perspektywy badawczej, która ma być podstawą prowadzonych badań. Stobiecki, jak pisze, ma do wyboru dwie tradycje, względem siebie konkurencyjne, rozumienia relacji między „światem rekonstruowanym a światem doświadczanym”, i wynikające z nich odmienne sposoby rekonstruowania „wizji świata i człowieka”. A mianowicie model pozytywistyczny⁵ oraz przeciwstawny mu model odrzucający możliwość prostego odwzorowania minionej rzeczywistości, zakładający w konsekwencji „pluralizm wizji świata i człowieka”⁶, Stobiecki opowiada się za modelem drugim. W jego perspektywie, jak słusznie stwierdza, zmieniają się zasadniczo, tak sposób

³ R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998, s. 5.

⁴ W nieco węższym zakresie Stobiecki wykorzystuje również źródła o charakterze wspomnieniowym, żeby wspomnieć prace N. Krupskiej, *Wspomnienia o Leninie*, L. Trockiego, *Moje życie czy też A. Wata, Mój wiek*.

⁵ Zdaniem Stobieckiego, model ów oparty jest na przyrodoznawczym sposobie myślenia, zakłada, że „w akcie poznania historycznego możliwe jest, przy zastosowaniu określonych procedur badawczych, precyzyjne odwzorowanie minionej rzeczywistości jako takiej, dotarcie do „prawdziwego” obrazu przeszłości, (...) cała, prawie cała wiedza o świecie jest nam dostępna i możliwa do osiągnięcia” (s. 9). Dodajmy, że model ten (A. Zybortowicz określa go mianem obiektywistycznego modelu poznania) zakłada zatem, że świat ma określoną postać, od nas wcześniejszą i niezależną, a jego fundamentem staje się teza stwierdzająca dualizm podmiotu (wiedzy) i świata — szczegółową charakterystyka OMP [w:] A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, Toruń 1996, s. 72–85.

⁶ Wydaje się, że jest on bliski (jeśli nie tożsamy) modelowi przez Zybortowicza określanemu jako konstruktywistyczny model poznania. Zakłada on m.in., że fakty i prawidłowości są konstruowane, wiedza jest społecznie wytwarzana, aparat jakim posługuje się nauka, nie może podać adekwatnego opisu świata; patrz A. Zybortowicz, *op. cit.*, s. 58–63, 108–157.

rozumienia dziejów, jak i metody ich poznawania, historia zaś „staje się wyborem, poznanie historyczne przestaje być odtwarzaniem, ale staje się w dużym stopniu kreowaniem (...) takiej czy innej wizji przeszłości”⁷. Zdaniem autora, model ów pozwala m.in. na „bardziej wielostronne ujmowanie relacji między rzeczywistością społeczno-polityczną a myśleniem historycznym. Regułą odwzorowania zastępuje zasada wzajemnego oddziaływania. (...) prowadzi on do ujmowania określonego poglądu na dzieje w kategoriach bardziej dynamicznych, jako rezultatu swoistego przenikania się, dialogu różnych filozofii dziejów czy światów mentalnych”⁸.

Nawiązując do proponowanej przez W. Wrzosek kategorii metafory historiograficznej⁹, Stobiecki na potrzeby pracy konstruuje pojęcie metafor historycznych. Owe metafory to „synonimy fundamentalnych idei, kategorie organizujące nasz sposób myślenia o świecie, umożliwiającą nam jego usensownienie, a w tym konkretnym przypadku konstytuujących badaną przez mnie filozofię dziejów”. Interesuje go metafora przede wszystkim jako kategoria epistemologiczna, umożliwiająca „poszukiwanie głębszych uwarunkowań myślenia historycznego”¹⁰. Ma być owa metafora pojęciem użytecznym nie tylko przy „rekonstruowaniu bolszewickiego mentalnego wszechświata, ale także innych — korespondujących z nim czy konkurencyjnych wobec niego — wyobrażeń o świecie”¹¹. Stobiecki zatem proponuje spojrzenie na bolszewicką filozofię dziejów poprzez pryzmat fundujących ją metafor, gdyż zdaniem autora powstała ona poprzez nadawanie „nowych treści semantycznych kategoriom dotychczas istniejącym, a więc ich metaforyzację” (s. 12). Wyróżnia przy tym dwa typy metafor (konstituujących historiozofię bolszewicką) o różnym stopniu ogólności. Po pierwsze operuje makrometaforą, którą pojmuje jako „fundamentalną dla analizowanej historiozofii kategorię, wy-

⁷ Stobiecki, *op. cit.*, s. 10–11.

⁸ Tamże, s. 11. Nieco inaczej do zagadnienia walorów tego modelu poznania oraz kwestii wyboru perspektywy badawczej pochodzi wspomniany już A. Zybortowicz. Otóż porównując dwa konkurencyjne wobec siebie modele poznania zauważa m.in., że w zasadzie mamy do czynienia ze sporem między dwiema różnymi ontologiami — realistyczną (obiektywistyczną) oraz antyrealistyczną (konstruktywistyczną), odmiennie ukierunkowującymi naszą orientację w świecie i prowadzącymi do różnych konsekwencji społecznych. I tak, na gruncie OMP, jego zdaniem pytamy o to, co powoduje, że pewne przekonania są prawdziwe a inne fałszywe? W perspektywie KMP zaś, stawiane jest pytanie o to, co powoduje, że pewne przekonania są społecznie uznawane za prawdziwe a inne nie? OMP zatem próbuje rekonstruować mechanizm funkcjonowania kategorii prawdy i obiektywizmu, ale w sytuacji gdy próby owe wykraczają poza wymiar społeczny, nieuchronnie tracą swój fundament empiryczny. Na gruncie KMP zaś, podejmuje się próbę rekonstrukcji społecznego mechanizmu funkcjonowania tych kategorii. W opinii Zybortowicza KMP wydaje się być bardziej pojemny i elastyczny niż OMP. Z perspektywy tego pierwszego można m.in. spróbować wyjaśnić sytuacje poznawcze, z którymi OMP sobie nie radzi oraz wskazać na przyczyny tego stanu rzeczy. Zybortowicz, *op. cit.*, s. 69–71. Zob. także rozdział V, który szczegółowo omawia owe problemy.

⁹ W. Wrzosek zauważa, że: „... metafory dominujące w danej kulturze, w tym te które fundują daną dziedzinę nauki, w pewnym sposób modelują dziedzinę badaną”. I dalej: „... dzięki głębokiemu zakorzenieniu w kulturze neutralizują się, wreszcie obiektywizują w myśleniu interpretatora. Oznacza to, że w nie kontrolowany sposób sterują interpretacją zjawiska (...), narzucają więc określone rozpoznanie świata...” Zob. W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, Wrocław 1995, s. 44.

¹⁰ Stobiecki, *op. cit.*, s. 12.

¹¹ Tamże.

znaczącą najbardziej ogólne ramy myślenia o świecie, uzasadniającą jego historyczny wizerunek” (s. 13). Z niej z kolei wyprowadza drugi typ metafor, tzw. metafory operacyjne, które dotyczyć mają procesu „stawania się” historii oraz „sprawców przemian”, czyli aktorów dziejów (s. 13). Prezentując owe typy metafor autor deklaruje odwołanie się do „trójdzielnego schematu” po pierwsze chce ukazać ich genezę (źródła ich inspiracji), następnie przedstawić jej treść (obejmuje przedstawienie i hierarchizację jej elementów składowych) oraz „zjawisko jej dogmatyzacji czy banalizacji” (s. 13).

W rozdziale pierwszym, o charakterze wprowadzającym, prezentuje autor przegląd stanowisk w sporze o bolszewizm, genezę powstania doktryny bolszewickiej i etapy jej kształtowania się. Poza interpretacjami doktryny, jakiej podejmowali się jej twórcy, w centrum zainteresowania znalazły się próby interpretacji zjawiska przez europejską socjaldemokrację (s. 29–36), poglądy dotyczące bolszewizmu, jakie pozostawiła po sobie rosyjska emigracja (s. 36–43), stosunek Zachodu wobec bolszewizmu (s. 45–53) oraz dyskusje wokół bolszewizmu po 1943 roku (s. 43–45). Rozdział drugi jest poświęcony bolszewickiej makrometaforze — metaforze nauki, kolejne zaś prezentują metafory o charakterze bardziej szczegółowym — metafory operacyjne: rewolucji, partii, wodza i wroga.

* * *

R. Stobiecki definiuje bolszewizm jako ideologię „pewnego środowiska określającego się bądź określanego przez innych mianem bolszewików”, a przedmiotem analizy czyni zawartą w owej ideologii pewną propozycję teoretyczną — idee, opinie poglądy dotyczące „natury i sensu dziejów” — swego rodzaju historiozofię, która ufundowana została na metaforach nauki, rewolucji, partii, wodza i wroga (s. 53–54). Zasadnicze, jego zdaniem cechy składające się na bolszewicką historiozofię, to przede wszystkim:

- fakt, iż znajdowała oparcie w zasadzie bezalternatywności dziejów;
- budowana była na zasadzie dychotomicznej wizji świata (historii, rzeczywistości);
- diagnozując rzeczywistość wzywała do działania;
- prowadziła do fetyszyzacji (czyli — jak pisze Stobiecki — metaforyzacji) wszystkich elementów życia człowieka¹².

Sens bolszewickiej historiozofii, w jego opinii nadawały konstytuujące ją metafory, czyli odwołująca się do scjentyzycznej wizji świata metafora nauki oraz „ulegające procesowi dogmatyzacji metafory operacyjne”, których celem była „monopolizacja i unifikacja dyskursu naukowego”. Natomiast „reguła dychotomiczności wyznaczała bolszewicki sposób postrzegania świata, a co za tym — idzie metaforyzowania go. Każda z przedstawionych przez nas metafor nasycona była tendencją do całkowitej eliminacji ze sfery semantycznej dotychczasowego znaczenia pojęcia np. nauki czy partii”¹³. Przyj-
rzyjmy się zatem nieco bliżej owym metaforom.

* * *

Metaforę nauki obecną w myśli bolszewickiej traktuje Stobiecki jako swoistą syntezę wiedzy, najważniejszy składnik bolszewickiej filozofii dziejów, jako makrometaforę (s. 55). Ona bowiem jego zdaniem odpowiadała na pytania dotyczące statusu historii,

¹² Tamże, s. 157–159.

¹³ Tamże, s. 158.

mechanizmu zmienności dziejowej, ale także „aspirowała do nowego odczytania całej przeszłości ludzkości i wytyczenia przyszłego biegu dziejów. Zaproponowała zatem własne kategorie oglądu świata, próbując wykroczyć tym samym poza te, z których wyrastała”. W celu rekonstrukcji bolszewickiej metafory nauki Stobiecki podejmuje się prób dotarcia do źródeł bolszewickich poglądów na naukę oraz sposobów jej pojmowania na gruncie bolszewickiej filozofii dziejów. Przy tak postawionym problemie, jego zdaniem, „najważniejsze będzie zastanowienie się nad tym, jak bolszewicy rozumieli słowa „nauka”, „naukowy”, a więc co stanowiło dla nich właściwą treść wspomnianej metafory”¹⁴.

Źródeł bolszewickiej refleksji nad nauką szuka po pierwsze w „scjentyistycznej wizji świata, ukształtowanej pod przemożnym wpływem pozytywizmu”¹⁵ (s. 55), po wtóre źródłem inspiracji miała być idea postępu¹⁶ (s. 56), trzecim wreszcie źródłem, z którego wyrastała bolszewicka metafora nauki, była teoria materializmu historycznego (s. 57)¹⁷.

Rekonstruując w bolszewickiej metaforze nauki elementy scjentyistycznej wizji świata wymienia m.in. utożsamianie rzeczywistości społecznej ze światem przyrody, przekonanie o możliwości uzyskania przez nią „prawdziwego obrazu świata” (Leninowska teoria odbicia); cele, jakie stawiane były badaniu naukowemu (nauka jako rodzaj inżynierii społecznej, która nie tylko wyjaśnia, ale także przewiduje zjawiska społeczne, za jej pomocą można zapanować nad świadomością ludzi) (s. 59–63). Elementy te, składające się na zawartą w bolszewickiej historiozofii scjentyistyczną wizję świata, łączone były, jego zdaniem, z przekonaniem o ideologicznym statusie nauki (s. 63) oraz z poglądem o praktycznym pochodzeniu i znaczeniu wszelkiej wiedzy (s. 64). Jak pisze: „Bolszewicka metafora nauki wyrastała niewątpliwie w kulcie „naukowości” (...) Odwoływała się do klasycznej definicji prawdy, „obiektywnie” odzwierciedlającej istniejącą rzeczywistość (...) Bolszewicka metafora nauki miała podwójny status łączący sferę metodologii z praktyką życia społecznego. Była zatem jednocześnie instrumentem uprawniającym do działania”¹⁸.

¹⁴ Tamże, s. 55.

¹⁵ Stobiecki charakteryzuje scjentyzm jako światopogląd oparty przede wszystkim na: 1. przekonaniu, że nie ma zasadniczej różnicy między światem społecznym a światem przyrody; 2. możliwa jest rekonstrukcja „prawdziwego” obrazu świata; 3. odkrycie fundamentalnych praw rządzących historią ma być środkiem zapanowania nad żywiołowością dziejów; 4. realne jest stworzenie scenariusza dziejów tak jeśli chodzi o przeszłość, jak i w perspektywie przyszłości. Tamże, s. 56

¹⁶ Jak pisze Stobiecki: „Większość interpretacji dziejów w kategoriach postępu oparta jest na założeniu, że w przyszłości możliwe będzie ujarzmienie historii” (s. 57), w koncepcji bolszewików, zdaniem Stobieckiego, postęp stawał się czymś nieuchronnym, „jak gdyby przynależnym samemu mechanizmowi dziejów” (s. 57). Bolszewicy odrzucili przy tym interpretację charakteryzującą postęp jako proces nieskończony, ich interpretacja, jak pisze Stobiecki, zakładała bowiem pewien obraz społeczeństwa jako „ostateczny, osiągalny cel postępu” (s. 64). Kategoria postępu w takiej perspektywie urastała zatem do miana prawa historycznego, a „zwyćwstwo socjalizmu-komunizmu utożsamiane było ze zwycięstwem postępu” (s. 65).

¹⁷ Wyróżnia Stobiecki dwie podstawowe interpretacje materializmu (opozycyjne względem siebie modele procesu dziejowego), a mianowicie deterministyczną, przy czym w jej perspektywie zasadniczy akcent kładzie się na obiektywną stronę procesu historycznego, oraz aktywistyczną, czy raczej, jak sam ją określa, pluralistyczną, dostrzegającą w dziejach, tak sferę obiektywną (istnieją pewne prawa i prawidłowości), jak i subiektywną, uwzględniającą działania ludzi. Podkreśla przy tym, iż w momencie narodzin bolszewizmu dominującą rolę odgrywała ta pierwsza (s. 57–58).

¹⁸ Tamże, s. 81.

* * *

Kolejnym ważnym elementem bolszewickiej filozofii dziejów, który staje się przedmiotem zainteresowania Stobieckiego jest *metafora rewolucji*. Podkreśla przy tym fakt, iż bolszewicka historiozofia ogniskuje się wokół pojęcia rewolucji, a w sposobie rozumienia tej kategorii, jego zdaniem, odzwierciedlały się podstawowe dla tej filozofii dziejów „problemy dotyczące pojmowania schematu zmiany w dziejach, jego poznawalności, kierunku zmian itd.”¹⁹. Szczególną uwagę zwraca na pojawienie się pierwiastków nowości, początku i przemocy nieobecnych w pierwotnym znaczeniu tego słowa oraz na to, co tkwiło w nim od jego narodzin, a co nazywa za H. Arendt pojęciem nieodpartości, przekształconym później w kategorię konieczności historycznej.

Źródła metafory rewolucji odnajduje po pierwsze w rewolucji francuskiej²⁰. Stwierdza m.in., że Lenin metaforyzował rzeczywistość w oparciu o kategorię rewolucji biorąc za punkt odniesienia wydarzenie wielkiej rewolucji francuskiej. Zdaniem Stobieckiego czynił to po pierwsze dlatego, że środowiska radykalne chętnie przywdziewały kostium rewolucyjny oraz przesiąknięte były wiarą w mającą nadejść rewolucję; po drugie, odwołując się do dziedzictwa rewolucji francuskiej, bolszewicy wpisywali się w europejską tradycję rewolucyjną; po trzecie wreszcie, doświadczenia tejże rewolucji były trwałym składnikiem szeroko rozumianej myśli socjalistycznej (s. 87).

Marksizm — zdaniem Stobieckiego — to drugie po wielkiej rewolucji francuskiej źródło bolszewickiej metafory rewolucji: „W okresie swych narodzin bolszewicka metafora rewolucji nawiązywała (...) do dwu źródeł — tradycji Wielkiej Rewolucji Francuskiej, szczególnie zaś do jej nurtu jakobińskiego oraz do idei rewolucji zawartej w marksizmie. Z tej pierwszej zapożyczyła swoje historyczne uzasadnienie oraz najbardziej ogólne treści znaczeniowe (...). Z marksizmu z kolei zaczerpnęła, pretendującą do miana naukowej, diagnozę rzeczywistości, uzasadniającą nieuchronny upadek kapitalizmu i zwycięstwo komunizmu w skali światowej. W tej optyce rewolucja proletariacka postrzegana była jako, z jednej strony konieczność historyczna, mająca się zrealizować na mocy obiektywnych praw historii, z drugiej zaś jako symbol unieważnienia całej dotychczasowej historii ludzkości”²¹. Zwraca uwagę na fakt, że proces tworzenia bolszewickiej metafory rewolucji odbywał się etapami. I tak wyróżnia dwa okresy — do 1917 i po tym roku, podkreślając przy tym, iż „w każdym z nich odmiennie pojmowano semantykę metafory, w różny sposób hierarchizując obecne w niej treści”²².

Zdaniem Stobieckiego bolszewicka metafora rewolucji była nasycona treściami politycznymi i ideologicznymi, miała uzasadniać cele partii. Jej zasadniczymi funkcjami w jego opinii były: 1. legitymizacja, z początku jedynie ruchu bolszewickiego, potem zaś całego systemu społeczno-politycznego; 2. mobilizacja światowej opinii publicznej i ruchu komunistycznego; 3. wreszcie funkcja profetyczna zapowiadająca nieuchronny upadek świata kapitalistycznego²³.

¹⁹ Tamże, s. 85.

²⁰ Por. tamże, s. 87.

²¹ Tamże, s. 90.

²² Tamże, s. 91.

²³ Tamże, s. 102

* * *

Następną metaforą operacyjną, której analizy podejmuje się Stobiecki, jest bolszewicka metafora partii. Twierdzi przy tym, że „bolszewicka koncepcja partii przeniknięta była dychotomicznym obrazem świata, historii (...) Opierał się on na ciągłym podkreślaniu przeciwieństw i sprzeczności między kapitalizmem a socjalizmem, między obszarnikami a chłopami czy między burżuazją a proletariatem. Owa dychotomiczna metoda myślenia w dużym stopniu sprzyjała metaforyzacji pojęcia partii”. Jego zdaniem „leninowska koncepcja partii wyrastała z przekonania o niezbędności podporządkowania interesów proletariatu działaniom rewolucyjnej elity. Jej personifikacją miała być partia”²⁴.

Odpowiadając na pytanie o tożsamość bolszewickiej metafory partii zwraca Stobiecki uwagę na fakt, iż „wyróżniała ją ustawienie jakościowo innych relacji wewnątrz podtekstów znaczeniowych zawartych w samej etymologii słowa „partia”. Relacje te oparte były na następujących zasadach. Po pierwsze, była to zasada podporządkowania całości (najpierw klasy, następnie społeczeństwa) części (partii). Po drugie, była to reguła pozwalająca dokonać identyfikacji między częścią (partią) a całością (klasą, społeczeństwem, państwem, narodem, socjalizmem-komunizmem), eliminującą wszelkie ewentualne pola konfliktu między nimi. Tym samym w obrębie bolszewickiej metafory dokonywała się swoista synteza treści politycznych z treściami religijnymi”²⁵.

Na poszczególnych etapach dziejów bolszewizmu zmieniały się funkcje owej metafory: „Początkowo jej rola związana była z potrzebą (...) dokonania zasadniczego rozróżnienia między bolszewikami a innymi partiami robotniczymi (...) Pełniła zatem funkcję identyfikującą, kreującą polityczną tożsamość bolszewizmu jako doktryny. Po 1917 r. jej rola uległa zmianie. Metafora partii (...) przede wszystkim legitymizowała władzę bolszewików”²⁶.

* * *

Kolejną metaforą operacyjną będącą przedmiotem zainteresowania Stobieckiego jest bolszewicka metafora wodza. Centralnym punktem tej części rozważań uczynił podstawową dychotomię, jaką zawierała w sobie bolszewicka historiozofia, a mianowicie próby pogodzenia na gruncie kolektywistycznej w swej istocie teorii materializmu historycznego z heroistyczną wykładnią dziejów nawiązującą do idei „wodza”. Pisze m.in., że „Bolszewicka metafora wodza od początku narodzin doktryny, a szczególnie po 1917 r., uwikłana była w opozycję między kolektywistyczną tradycją marksizmu, nakazującą podporządkowanie człowieka-jednostki finalistycznemu celowi historii, a totalitarnymi aspiracjami ruchu opierającego się na mechanizmie kultu przywódcy”²⁷. Podkreśla przy tym fakt, iż bolszewizm w swych zasadniczych

²⁴ Tamże, s. 106–108.

²⁵ Tamże, s. 122.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 139.

ramach przypominał „świecką religię”, z której to koncepcji wywodzi powstanie/wykreowanie metafory wodza-świętego — „Ideologia bolszewizmu przeistaczając się w „świecką religię” tworzyła naturalne warunki sprzyjające wykrystalizowaniu się metafory wodza-świętego, który uosabiałby stojące za nią historyczne i moralne racje”²⁸.

Odpowiadając na pytanie o kulturowe źródła bolszewickiej metafory wodza, stwierdza Stobiecki, iż „w tradycji rosyjskiej, pod znaczącym wpływem prawosławia, ukształtowała się idea, zgodnie z którą człowiek, jego ziemskie bytowanie postrzegane były jako dziejące się poza czasem «zwykłej» historii, realizujące się tu w wymiarze metafizycznym. Cechą charakterystyczną myśli prawosławnej było traktowanie jednostki ludzkiej w kategoriach *богочеловека*” (s. 123). Podobne zjawisko możemy zaobserwować, jak sądzi autor, kiedy badamy kult Lenina czy Stalina²⁹. Właśnie mechanizmy owych kultów jego zdaniem, przyczyniły się do ukonstytuowania się metafory wodza — „Dzięki kultowi, który nabrał form instytucjonalnych i państwowych pojęcie wodza (wodzów) uległo procesowi fetyszyzacji, zaczęło obrastać w dodatkowe konteksty znaczeniowe, stając się stopniowo metaforą”³⁰.

* * *

Ostatnią metaforą o charakterze operacyjnym, której analizą zajmuje się Stobiecki, jest metafora wroga. Bolszewicka filozofia dziejów, jak pisze, w „swoich zasadniczych ramach odwoływała się do dychotomicznej wizji świata. Dla bolszewików historia była procesem nieustannej konfrontacji, postępu z regresem (...) Dychotomiczność owej bolszewickiej wizji świata nie dotyczyła jednak tylko tego, co można określić mianem jej ogólnego planu. Niejako automatycznie przenoszona ona była także w sferę działań człowieka, aktywności mas i jednostek, w dziedzinę *stawania się historii*”³¹. Genezy bolszewickiej metafory wroga, jego zdaniem, należy szukać w okresie narodzin interesującej nas doktryny bolszewików — „Jej korzenie tkwiły niewątpliwie w samym marksizmie. Formułując hasło walki klas jako siły napędowej historii, narzędzia postępu, twórcy materializmu historycznego rozpatrywali historię przez pryzmat nieustannego konfliktu między klasami uciskającymi i uciskanymi”³². W okresie stalinowskim metaforę wroga konstytuuje teza Stalina o zaostrożeniu się walki klas w miarę budownictwa socjalizmu (s. 146).

²⁸ Tamże, s. 133.

²⁹ J. Prokop wyróżniając obszary mitów fundatorskich służących zniewoleniu umysłów, a które, naszym zdaniem, stanowią jedną z dróg rozwoju kultu wodza wymienia m.in.: 1. proces ikonizacji ojców założycieli, jako wzorów osobowych do naśladowania — nowy panteon; 2. wydarzenia fundatorskie przedstawianie np. w malarstwie momentów podejmowania decyzji przez wodzów, narad; 3. symboliczne objęcie we władanie przestrzeni wprowadzaniu nowej symboliki towarzyszy z jednej strony wymazanie wcześniejszych „toposów”, z drugiej zaś przywłaszczenie poprzez reinterpretację — pomniki, nowa toponimia; 4. pojawienie się nowych świąt. Por. J. Prokop, *Wyobraźnia pod nadzorem*, Kraków 1994, s. 21–24.

³⁰ Stobiecki, *op. cit.*, s. 132.

³¹ Tamże, s. 141.

³² Tamże.

Ewolucja historiozofii bolszewickiej — twierdzi Stobiecki — powodowała zmiany tak na płaszczyźnie semantycznej, jak i w charakterze funkcji spełnianych przez metaforę wroga — „W wypowiedziach Lenina wróg był przede wszystkim rywalem w walce o władzę. (...) W okresie dyktatury Stalina (...) metafora wroga rozprzestrzeniła się na wszystkie dziedziny życia — politykę, gospodarkę, kulturę, szeroko rozumianą codzienność obywateli (...) Regułą było to, że działał on zawsze w sposób ukryty, zawoalowany (...) Dopiero jego zdemaskowanie miało odkryć przed społeczeństwem, nie znane mu do tej pory, jego „prawdziwe” zbrodnicze zamiary”³³. Pojmowana w ten sposób metafora wroga, zdaniem Stobieckiego, zasadniczo pełniła trzy funkcje: 1. legitymizującą — wszechobecność wroga uzasadniała terror, dawała możliwość zrzucenia odpowiedzialności za wszelkie niepowodzenia; 2. mobilizującą „aktywizującą społeczeństwo do działań zgodnych z interesami władzy”; oraz 3. edukacyjną wizerunek wroga pełnił w stosunku do społeczeństwa rolę wychowawczą³⁴.

* * *

Po takiej, z konieczności upraszczającej obraz, prezentacji treści pracy R. Stobieckiego, spróbujmy się przyjrzeć bardziej szczegółowo niektórym jej elementom. Otóż autor posługując się w pracy zaproponowaną przez W. Wrzosek ideą metafory historiograficznej (może nieco zmodyfikowanej), próbuje również realizować zadania, jakie, opierając się na tej koncepcji, stawia Wrzosek przed epistemologią historii³⁵. Nie jest jednak jasne, mimo pewnych deklaracji, jaki model uprawiania badań historycznych leży u podstaw pracy Stobieckiego. Decydując się na wybór określonej perspektywy badawczej, której zasadniczą cechą jest fakt, iż, jak słusznie zauważa, historyk nie ma możliwości prostego odwzorowania minionej rzeczywistości, a konsekwencją tego jest, jak sam twierdzi „pluralizm wizji świata i człowieka”, pisze m.in., że w modelu, w którym będzie prowadził swoje badania, historia „staje się wyborem, poznanie historyczne przestaje być odtwarzaniem, ale staje się w dużym stopniu kreowaniem (...) takiej czy innej wizji przeszłości” (s. 10–11). Wydaje się, że konieczne jest jednak pewne, może nieco bardziej szczegółowe dookreślenie owego modelu. I tak możemy dodać, iż perspektywa badawcza, pewien ogólny model poznania, który Stobiecki deklaruje respektować, jak można sądzić, pociąga za sobą założenie, że rzeczywistość, którą postrzegamy, konstruowana jest w ramach kulturowo uregulowanych praktyk społecznych, a przekonania nasze, ich „prawdziwość”, zależą

³³ Tamże, s. 155.

³⁴ Tamże.

³⁵ Wrzosek formułując ideę metafory historiograficznej, wysuwa tezę, iż historia kultury może być w pewnych okolicznościach tożsama historii metafor, którymi kultura owa operuje. W tej perspektywie, twierdzi: „celem epistemologii historii byłoby poszukiwanie, odkrywanie oraz wyjaśnianie genezy i roli metafor tworzących bazę interpretacyjną danej nauki historycznej, a więc w szczególności rekonstruowanie i interpretowanie genezy oraz funkcji metafor historiograficznych konstytuujących wizję świata i człowieka”. Wrzosek W., *Metamorfoza metafor*, „Historyka” XXIV, 1994, s. 5. Por. tenże, *Historia, kultura, metafora*, Wrocław 1995, s. 36.

od kontekstu, w jakim występują. W jego płaszczyźnie poznanie jest formą orientacji w „świecie” polegającą na uzyskaniu ładu, na ustalaniu relacji między światem zdarzeń — obiektów, a ich interpretacjami³⁶. „Nigdy nie poznajemy świata jaki jest sam w sobie, poznajemy świat, który jest kulturowo, społecznie — w tym poznawczo — wytwarzany”³⁷. R. Stobiecki zdaje się o tym czasem zapominać. Owszem, sięga do pewnych uwarunkowań, które, jego zdaniem, miały wpływ na formułowane przez bolszewików znaczenia terminów, pojęć, czy — jak chce Stobiecki — metafor, ale z drugiej strony czytelnik, choć zapewne nie było to zamiarem autora, odnieść może wrażenie, iż świat owych wypowiedzi-metafor o rzeczywistości daje się „zrekonstruować”. Tymczasem, naszym zdaniem, ma rację E. Cassirer, który twierdzi m.in., że „Człowiek nie może dokonać nic więcej w dziedzinie języka, religii, sztuki, nauki, jak zbudować swój własny, symboliczny świat — który pozwala mu zrozumieć i interpretować, formułować i organizować, syntetyzować i uniwersalizować jego ludzkie doświadczenie”³⁸. W swoich analizach zmierza Cassirer do ujawnienia aktywnych sił człowieka, konstruującego z rzeczywistości zastanej, chaotycznej i przypadkowej, obcej i wrogiej, rzeczywistość sensowną i ludzką. Język świat ten nazywa i przedstawia, sztuka i mit wyrażają, nauka określa jego znaczenie. Wszystkie te formy symboliczne to narzędzia wyzwoleń człowieka z przypadkowości. Kultura, jego zdaniem, zatem jest procesem postępującego samowyzwalania się człowieka. Język, sztuka, religia, nauka to kolejne fazy tego procesu. „We wszystkich tych przejawach człowiek odkrywa i udowadnia swoją moc — moc budowania własnego świata, świata ideałnego”³⁹. Historyk w jego opinii „musi obrać swój punkt wyjścia do podwójnego widzenia świata: perspektywicznego i retrospektywnego. Punkt ten może znaleźć jedynie w swoich własnych czasach. Nie może wyjść poza warunki swego aktualnego doświadczenia. Wiedza historyczna jest odpowiedzią na konkretne pytania, odpowiedzią, którą musi dać przeszłość, ale same pytania stawia i dyktuje terażniejszość. Stawiają je i dyktują nasze aktualne zainteresowania (...) i potrzeby moralne i społeczne”⁴⁰. Stąd też, jak sądzi, ostatnim i decydującym aktem pracy historyka jest zawsze akt twórczej wyobraźni⁴¹.

Zasadniczą cechą metafory, w przyjętej przez Stobieckiego koncepcji, jest modyfikacja, czy może lepiej nadawanie zupełnie nowych znaczeń funkcjonującym już pojęciom. Przedstawiając rozwój, czy może ewolucję w rozumieniu pewnych pojęć (które nazywa metaforami) wychodzi od genezy ich powstania. Kolejne etapy kształtowania się właściwego znaczenia danego pojęcia, które w jego opinii polegają na doczepianiu do wersji wyjściowej metafory kolejnych, nowych treści, rozszerzania ich zakresu semantycznego, stanowią drogę osiągania przez nie właściwej, jak by chciał, treści semantycznej, czyli do pewnego momentu, punktu „szczytowego” lub „doskonałego”. Po jego osiągnięciu

³⁶ Por. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995, s. 59–62.

³⁷ Tamże, s. 35.

³⁸ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, Warszawa 1998, s. 349.

³⁹ Tamże, s. 359.

⁴⁰ Tamże, s. 289.

⁴¹ Tamże, s. 326.

metafory ulegają „dogmatyzacji” czy „banalizacji”. Nie porusza przy tym zagadnienia, na czym owa dogmatyzacja czy banalizacja metafor polega, oraz nie podejmuje kwestii dalszych losów podległych banalizacji metafor⁴², co, naszym zdaniem, stanowi jedno z zasadniczych zagadnień w sytuacji, gdy metodolog czy historyk historiografii próbuje dotrzeć do jakiejś, reprezentowanej przez przedmiot jego badań „wizji świata i człowieka”.

Bez odpowiedzi pozostaje więc pytanie o to czy owa „banalizacja” metafor prowadzi do utraty/zmiany przez nie swoich zasadniczych treści, czy też do zagubienia jednej z podstawowych funkcji metafor, jaką niewątpliwie jest ich „siła oddziaływania” czy może raczej „przekonywania”. Otóż, jak się wydaje, to co Stobiecki określa mianem „dogmatyzacji” czy „banalizacji” metafor, jest niczym innym, jak zjawiskiem swego rodzaju ich „obiektywizacji”, co prowadzi do ich utożsamienia z rzeczywistością, stają się zatem niejako elementami owej rzeczywistości, a więc i kultury, i jak słusznie zauważa Wrzosek, w konsekwencji zaczynają w niekontrolowany sposób sterować interpretacją owej rzeczywistości.

Można przypuszczać, że próby „rekonstrukcji”, jakich podejmuje się R. Stobiecki, są konsekwencją (lub raczej niekonsekwencją) nie respektowania do końca zasad funkcjonowania deklaratorywnie założonego przez niego modelu uprawiania badań historycznych/historiograficznych. Można dostrzec, jak się wydaje, w pracy Stobieckiego przekonanie o istnieniu jakiegoś obiektywnego, niezależnego od człowieka „świata”, a zadaniem historyka jest jego „rekonstrukcja”⁴³. Jest to być może skutek przyjęcia takiej a nie innej koncepcji metafory, która stała u jej podstaw, a prowadzi do pewnych, co będziemy starali się dalej pokazać, niekoniecznie zakładanych przez autora konsekwencji.

Otóż sens bolszewickiej historiozofii, w opinii autora, nadawały konstytuując ją metafory, czyli odwołująca się do scjentyistycznej wizji świata metafora nauki, oraz „ulegające procesowi dogmatyzacji metafory operacyjne”, których celem była „monopolizacja i unifikacja dyskursu naukowego”⁴⁴. Przedstawia Stobiecki przy tym treść czy sposób ich pojmowania, funkcje, jakie spełniały czy miały spełniać takie pojęcia, jak nauka, rewolucja,

⁴² W. Wrzosek, przyglądając się losom refleksji nad metaforą, przyjmuje, że wyrażenie staje się metaforą, „gdy uruchamia proces tworzenia się zespołu implikacji skojarzeniowych między semantykami przedmiotów”, podkreśla przy tym, że implikacje owe „muszą być zaakceptowane przez wspólnotę językową, w której obrębie proces ten zachodzi”. Uznanie początku interakcji interpretacyjnej za narodziny metafory prowadzi, jego zdaniem, do uznania ustania interakcji interpretacyjnej za kres istnienia metafory — wtedy mamy do czynienia, co przyjmuje za P. Ricoeurem, z tzw. metaforą martwą — Wrzosek, *op. cit.*, s. 35–36. Zakorzeniona w kulturze metafora, zwłaszcza kiedy mamy do czynienia z tzw. metaforą żywą, tzn. wtedy gdy owe interakcje interpretacyjne ciągle jeszcze zachodzą, podlegają procesowi neutralizacji, a następnie obiektywizuje się w myśleniu interpretatora. Zdaniem Wrzoska „oznacza to, że w niekontrolowany sposób sterują interpretacją zjawisk, (...) narzucają więc określone rozpoznanie świata”. Tamże, s. 44.

⁴³ Współczesna refleksja metodologiczna unika raczej terminu „rekonstrukcja”. Zdaniem np. J. Topolskiego przeszłość nie poddaje się rekonstrukcji, historyk nie rekonstruuje przecież czegoś gotowego, ale opisuje czy raczej konstruuje taki czy inny obraz przeszłości (czy elementów myśli, historiozofii), historyk nie jest (nie powinien być) „odtwórcą dzierżącym zwierciadło”, w którym odbija się miniona przeszłość, jest twórcą pewnej wizji dotyczącej przeszłości, a w tym sensie także współtwórcą kultury, w której przyszło mu żyć. Por. J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Poznań 1998, s. 13–15.

⁴⁴ Stobiecki, s. 158.

partia, wódz, wróg. Prowadzone analizy, odnoszące się do ich treści i losu, prowadzą do sformułowania/odtworzenia funkcjonującego w bolszewickiej filozofii dziejów wizerunku tych kategorii, które, jak słusznie zauważa, ją fundowały, a które nazywa metaforami. Jego interpretacja owych kategorii metafor dostarcza nam obszernej wiedzy na temat sposobu, w jaki pojmowali je bolszewicy, ale czy konieczne jest określanie ich metaforami? Nadane im przez bolszewików znaczenia czy treści, które w nich umieścili, o czym przekonuje nas przecież praca Stobieckiego, stanowiły, jak można sądzić, ich właściwe znaczenie semantyczne. Szczególnie wyraźnie rysuje się ten fakt w analizach metafory, czy raczej makrometafory. Przytaczane w pracy, ogromnie zróżnicowane, bolszewickie sposoby definiowania nauki miały wymiar pewnego pożądanego ideału. Nauka w tej perspektywie — bolszewickim światoglądzie — miała odpowiadać na określone zapotrzebowanie i, jak się wydaje, w takiej postaci rzeczywiście odpowiadała. Scjentyistyczny charakter nauki (także jej źródeł), jak słusznie zauważa Stobiecki, był jej fundamentalną cechą. Zadaniem stawianym przed nauką było dążenie do odkrycia i opisania obiektywnie istniejącej rzeczywistości a nie do jej metaforyzowania (choć w ostateczności metaforyzacja rzeczywistości była jej finalnym efektem). Jej zasadniczym elementem było przekonanie o istnieniu pewnej „zewnątrznej”, niezależnej od człowieka „rzeczywistości” oraz wiara, że do owej rzeczywistości nie tylko można dotrzeć, ale że bolszewicy opierając się na swojej naukowej metodzie — marksizm-leninizm, do owej „rzeczywistości” i praw nią rządzących dotarli i ją opisali.

Określenie nauki mianem metafory, jak czyni to autor pracy *Bolszewizm a historia*, pomijając nie istotne w zasadzie pewne negatywne skojarzenia związane czasem z tym terminem, prowadzić może, jak się wydaje nie koniecznie zgodnie z prawdą czy intencjami autora, do twierdzenia, że mamy w tym wypadku do czynienia z tzw. interpretacją adaptacyjną, z jednym z wariantów tego, co Wrzosek nazywa imputacją kulturową⁴⁵. Polega ona generalnie na przenoszeniu, świadomie lub nie, systemu wartości i wiedzy historyka (jemu współczesnych) w epokę, czy dziedzinę badaną, w tym wypadku w badaną historiozofię. R. Stobiecki, jak można by sądzić, konfrontuje współczesne mu rozumienie nauki z tym, którym posługiwali się bolszewicy.

Dostrzeżone różnice, bo i tak można by to odczytać, upoważniają go do określenia ich koncepcji nauki mianem metafory. Naszym zaś zdaniem, u źródeł koncepcji Stobieckiego leży przekonanie, iż taki a nie inny sposób postrzegania nauki przez bolszewików jest niczym innym jak świadectwem ich sposobu doświadczania świata.

⁴⁵ „Przeszłość interpretowana przez historyków tworzona jest przez ludzi. Co więcej, to ludzie tworzyli i tworzą kategorie myślowe, które pozwalają ją ujmować. Ludzie nie mogą postrzegać jej inaczej niż właśnie w świetle kategorii danych im przez kulturę, w której obrębie zmuszeni są być i myśleć. Świat i myślenie o nim uwikłane są w to, co jest ze swej genezy ludzkie, a więc co dla nas znaczy to samo — kulturowe.” — W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, Wrocław 1995, s. 13. Dalej: „Historia jako dziedzina kultury dzieli z nią wszelkie (...) uwikłania. Stosunek współczesnej nauki historycznej do przeszłości (...) to właśnie nic innego jak stosunek kultury do innej kultury, stosunek imputacji kulturowej”. Tamże, s. 14. W badaniu historycznym mamy zatem do czynienia z niczym innym jak tylko badaniem kultury przez kulturę. Z najprostszym przypadkiem imputacji kulturowej (minimalną imputacją poznawczą) jest sytuacja, w której historyk przenosi na obszar badanej kultury logikę, reguły semantyczne własnego, tzn. sobie współczesnego języka.

Bolszewicka interpretacja tej kategorii stanowi więc dla nas świadectwo tego, w jaki sposób radzili sobie z własnym światem, własną przeszłością i terażniejszością, treści, które jej przypisywali są dla nas, jak by powiedział J. Pomorski, „zapisem ich społeczno-subiektywnego doświadczania świata”⁴⁶. Wydaje się, że choć płodnym poznawczo i niezwykle interesującym było posłużenie się modną ostatnio na gruncie historiografii, koncepcją opisu pewnych zasadniczych idei tkwiących u podłoża badanych filozofii dziejów poprzez pryzmat fundujących je metafor, to w przypadku kategorii nauki warto byłoby spróbować innego schematu interpretacyjnego. Można sądzić, że równie interesujące efekty przyniosłoby sięgnięcie do zaproponowanej przez J. Pomorskiego perspektywy teoretycznej, w której „nauka stanowi jeden z typów praktyki społecznej składającej się na całokształt życia społecznego”⁴⁷. Każda praktyka społeczna w tym świetle, zatem także naukowa praktyka społeczna składa się z 1. pewnych reguł sterujących danym typem praktyki, 2. konstytuujących ją działań oraz 3. wytworzonego przez nie globalnego efektu, który stanowić miałby „mniej lub bardziej adekwatną odpowiedź na wysuwane względem danego typu praktyki społecznej zapotrzebowanie obiektywne zarówno ze strony poszczególnych pozostałych jej typów, jak i całości układu (danej struktury społecznej)”⁴⁸.

Właśnie rozpoznanie i zwerbalizowanie owych reguł sterujących naukową praktyką społeczną, było by niczym innym, jak próbą dotarcia do konstytuowanego przez nie doświadczenia społecznego. Dotarcie do owych reguł będzie oczywiście jakimś, mniej lub bardziej adekwatnym zdaniem sprawy z tych reguł, nie zaś samymi regułami⁴⁹. Przyjęcie takiej perspektywy pozwoliłoby, jak się wydaje na nieco inną, zwłaszcza w kontekście często podkreślanych przez Stobieckiego bolszewickich prób nadania nauce historycznej funkcji technologicznych, interpretację tego co się kryło pod bolszewickim rozumieniem zjawiska nauki⁵⁰.

⁴⁶ Por. J. Pomorski, *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, [w:] *Świat Historii*, red. W. Wrzosek, Poznań 1998, s. 377.

⁴⁷ „Każdy z typów praktyki społecznej konstytuują działania podmiotów indywidualnych i zbiorowych, podejmowane w ramach tej samej sfery aktywności ludzkiej, oraz ostateczne efekty tych działań. Każdy z nich pełni określoną funkcję w ramach całokształtu życia społecznego, zaspokaja określony typ potrzeb” — J. Pomorski, *Historyk i metodologia*, Lublin 1991, s. 15.

⁴⁸ Tamże, s. 17. Na owe reguły sterujące składają się „1. wartości dopuszczone w danej praktyce społecznej jako cele działań oraz 2. dyrektywy, wskazujące na to, jak owe wartości mogą być — w warunkach obiektywnych — urzeczywistnione”. Tamże, s. 16.

⁴⁹ Tamże, s. 17.

⁵⁰ Przykładem ujawniającym owe technologiczne aspiracje nauki mogą być słowa: „Ujawnianie, odkrywanie możliwości utajionych w zjawiskach przyrody i społeczeństwa oraz warunków przekształcenia ich w nową rzeczywistość — to najważniejsze zadanie nauki i działalności praktycznej ludzi. Możliwość na skutek tkwiącej w bycie konieczności, prawidłowości przekształca się w rzeczywistość. Rzeczywistość jest zrealizowaną możliwością”. *Podstawy filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1964, s. 232. I dalej: „Marksizm-leninizm daje znajomość ogólnych prawidłowości rozwoju prowadzącego do socjalizmu. Zadanie partii komunistycznych różnych krajów polega na twórczym zastosowaniu ogólnej prawdy marksizmu-leninizmu w konkretnych warunkach swego kraju. Tylko takie połączenie ogólnego i jednostkowego prowadzi do naukowego pojmowania rzeczywistości oraz zapewnia prawidłowe kierowanie gigantycznym dziełem socjalistycznej przebudowy społeczeństwa”. Tamże, s. 213.

W socjopragmatycznej koncepcji kultury, J. Kmita⁵¹ wyróżnia dwie sfery. Mianowicie, po pierwsze jak twierdzi, mamy do czynienia ze sferą (kulturą) symboliczną, której cechą charakterystyczną jest fakt, iż wymaga od interpretatora działań ludzkich bądź ich wytworów pewnej wiedzy, która pozwoliła by na adekwatne ich odczytanie. Znaczy to tyle, że określone działania ludzkie tylko wtedy będą przynosiły określone skutki, gdy uczestnicy owych działań będą podzielać te same przekonania normatywno-dyrektywne, właściwa zaś interpretacja tych działań przez badacza jest uzależniona od adekwatnego rozpoznania owych przekonań. Po drugie, wyróżnia Kmita sferę (kulturę) techniczno-użytkową, w perspektywie której dostrzegamy, że istnieją czynności, które, aby były skuteczne, nie wymagają powszechnego respektowania przekonań normatywno-dyrektywnych⁵². Otóż wydaje się, że nauką, tak jak ją bolszewicy pojmowali — pamiętając o tym, iż jest ona jedną z praktyk społecznych — sterowały określone reguły będące odmianą przekonań (sądów) normatywno-dyrektywnych. Co więcej, bolszewicki sposób rozumienia nauki, także — co dla nas wydaje się być szczególnie interesujące-historycznej, w kontekście funkcji, jakie nadała jej bolszewicka historiozofia⁵³, pozwala nam umieścić ją w obrębie sfery (kultury) techniczno-użytkowej. Kluczem do takiego jej usytuowania może być, jak na razie hipotetycznie chcielibyśmy założyć, przeniesienie na grunt historiografii — gdyż ona jest zasadniczym obiektem naszych zainteresowań — pewnych ustaleń dokonanych przez M. Głowińskiego w badaniach nad pewnym nurtem literackim, który najczęściej jest określany mianem „sorealizmu”⁵⁴.

Jak zauważa Głowiński, socrealizm ufundowany był na trzech podstawowych zasadach. Po pierwsze możemy mówić o tzw. estetyce mimetycznej, czyli zasadzie głoszącej pragnienie respektowania życiowej prawdy, w zamierzeniach przekazania wiarygodnego obrazu rzeczywistości. Owa konwencja narzucała przekonanie, że mówi się o świecie rzeczywistym lub o świecie odbijającym świat rzeczywisty. Ale socjalistyczny realizm „to nie tylko mimetyczność, to splecenie jej z autorytatywnym głosem oceniającym. Ale też nie można pomijać jeszcze jednego elementu: nieujawniania przed czytelnikiem mechanizmów literackich, które regulowały funkcjonowanie swoiście pojmowanej mimetyczności i łączyły ją z dyskursem oceniającym (...) Czynniki drugi i trzeci ograniczały, rzecz jasna, sferę kompetencji pierwszego”. Te trzy zasady sprawiały świat, jego obraz, ale także wiedzę o nim, jaki socrealizm podsuwał czytelnikowi był „do najmniejszego atomu zinterpretowany, nasycony wyraźnie ukierunkowanymi znaczeniami — jako rzeczywistość istniejąca samoistnie, niezależną, znaną mu z codziennego doświadczenia”⁵⁵. Jak można sądzić, na gruncie historiografii w okresie dominacji bolszewickiej „wizji świata i człowieka” możemy

⁵¹ Kultura w tej koncepcji to zbiór, w danej społeczności powszechnie respektowanych oraz funkcjonalnie zdeterminowanych zapotrzebowaniami owej społeczności przekonań (sądów) normatywnych i dyrektywnych, gdzie przekonania normatywne są wartościami, które należy realizować, zaś przekonania dyrektywne mówią jak owe wartości realizować. J. K m i t a, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982, s. 46–47.

⁵² Tamże, s. 83–84.

⁵³ Jak się wydaje możemy mówić zwłaszcza o funkcjach: 1. perswazyjnej, 2. edukacyjnej, 3. legitymującej.

⁵⁴ M. Głowiński, *Rytuał i demagogia*, Warszawa 1992.

⁵⁵ Por. tamże, s. 10–15.

dostrzec funkcjonowanie podobnych zasad. Jest to szczególnie widoczne w kontekście możliwości zaistnienia odmiennych od bolszewickiej, interpretacji rzeczywistości, także tej przeszłej, historycznej. Połączenie nadanych przez bolszewików naukom społecznym, także historiografii, funkcji technologicznych — swego rodzaju „produkcja wiedzy” — ze wspomnianą wyżej bezalternatywnością interpretacyjną (świat, wiedza o nim, jest taki jakim go opisujemy) prowadzić może do wniosku, że działania jakie są/będą podejmowane na podstawie „wyprodukowanej wiedzy”, będą skuteczne bez względu na to, czy zostaną właściwie zinterpretowane⁵⁶. Możliwość takiej interpretacji wymaga oczywiście uznania nauk historycznych, co wydaje się być zgodne ze współczesnym rozumieniem historii, za jedno z zasadniczych narzędzi kształtujących nie tylko myślenie historyczne człowieka, ale także podejmowane przez niego działania. Historyk w tej perspektywie jawi się jako ten, który ożywia fakty historyczne, umożliwiając przeniknięcie wiedzy o nich do pewnych, sterujących działaniem struktur motywacyjnych człowieka; jako ten, który pobudza i dynamizuje myśl ludzką⁵⁷.

* * *

Nieco inny obraz „wizji świata i człowieka”, która leżała u podstaw bolszewickiej historiozofii, a która ufundowana była na, trzymając się propozycji Stobieckiego, konstytuujących ją metaforach może przynieść sięgnięcie do odmienniej od zaproponowanej przez Stobieckiego koncepcji metafory. W jej perspektywie istotą metafory jest „rozumienie jednej rzeczy w terminach innej”⁵⁸, jedną z zasadniczych funkcji metafory jest zatem ustanawianie podobieństw. Są metafory także pewnymi, nowymi wobec zastanego, projektami znaczenia wyrażenia⁵⁹. Lakoff i Johnson twierdzą, że: „We wszystkich aspektach życia (...) definiujemy nową rzeczywistość w terminach metaforycznych, a potem działamy kierując się tymi metaforami”⁶⁰. I dalej: „Aby język mógł funkcjonować jako instrument zdolny do komunikowania nieograniczonych treści, niezbędne jest ciągłe tworzenie nowych metafor. Nowe treści powstają w skutek nałożenia określonego sposobu postrzegania i oceny, jaką nadawca narzuca odbiorcy w procesie komunikacji (...) Konsekwentne stosowanie przez nadawcę określonych metafor pozwala na ukrywanie przed odbiorcą wielu aspektów prezentowanej rzeczywistości, a zatem i na kształtowanie jego poglądów na temat tejsz rzeczywistości, co doprowadzić może do ukierunkowanego jej przekształcenia”⁶¹.

⁵⁶ Oczywiście możemy również taki sposób myślenia określić jako pewną interpretację bolszewickiego przekonania o istnieniu „konieczności dziejowej”.

⁵⁷ Zagadnienie to rozwijamy kilka stron dalej, kiedy sięgamy do propozycji rozumienia historiografii, jaką oferuje J. Pomorski w pracy *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, [w:] *Świat Historii*, red. W. Wrzosek, Poznań 1998.

⁵⁸ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988, s. 27.

⁵⁹ Por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 239. Autor pisze, że „metafora jest ukonstytuowaniem dysonansu semantycznego między dotychczasowym, zastanym, literalnym, czyli tzw. dosłownym znaczeniem wyrażenia, a tym projektowanym, nowym, metaforycznym. Metafora jest innowacją semantyczną w stosunku do dotychczasowego języka”.

⁶⁰ G. Lakoff, M. Johnson, *op. cit.*, s. 27.

⁶¹ Tamże, s. 108.

Metafora łączy rozum i wyobraźnię, nie jest więc tylko sprawą języka, ale i myślenia i poznania. Lakoff i Johnson szczegółowo uzasadniają i rozwijają myśl, że metafora to nie tylko ornament stylistyczny. Przeciwnie, ich zdaniem jest ona centralnym składnikiem codziennego posługiwania się językiem, wpływa na nasz sposób myślenia, postrzegania i działania. Odgrywa decydującą rolę w kształtowaniu pojęć i systemu pojęciowego. W kulturze, w której ciągle żywy jest mit obiektywizmu, a prawda jest zawsze prawdą absolutną, ludzie, którzy narzucają swoje metafory, definiują też to, co uważamy za prawdę absolutną i obiektywną. A oprócz tego „metafory mogą nam stwarzać pewne realia społeczne, mogą więc wskazywać przyszłe działania”⁶². W. Wrzosek dodaje: „metafory dominujące w danej kulturze, w tym te które fundują daną dziedzinę nauki, w pewien sposób modelują dziedzinę badań”⁶³. I dalej „dzięki głębokiemu zakorzenieniu w kulturze neutralizują się, wreszcie obiektywizują w myśleniu interpretatora. Oznacza to, że w nie kontrolowany sposób sterują interpretacją zjawiska (...), narzucają więc określone rozpoznanie świata”⁶⁴. Tak postrzegane metafory uczestniczą zatem nie tylko w sferze literackiej języka, realizują nie tylko funkcje strukturalne, lecz również stanowią podstawę postrzegania świata, myślenia o nim i konkretyzowania jego obrazów. A co za tym idzie, tak w sferze treści jak i języka, odgrywają istotną rolę i w efekcie decydują (wpływają) na realizowaną wizję przeszłej rzeczywistości. Będąc środkiem poznania określonej rzeczywistości historycznej, uczestniczą w procesie budowania rzeczywistości społecznej, politycznej i kulturowej. Organizując sposób postrzegania i myślenia o przeszłości, narzucają określone rozpoznanie świata. Jako metafory skonwencjonalizowane, uległe „obiektywizacji”, pretendują do ukazywania rzeczywistości historycznej w kategoriach prawdy i fałszu. Metafory, zbiory metafor przenikając do narracji historycznej, stają się narzędziami konstruowania świata (przeszłości)⁶⁵. Jak się wydaje, bolszewicka historiozofia poprzez tak właśnie pojmowane metafory zaproponowała, a nawet narzuciła własne kategorie oglądu świata. Takie rozumienie metafory pozwoliłoby, a czego z założenia jest brak w pracy Stobieckiego, na uchwycenie innych, naszym zdaniem fundamentalnych cech „wizji świata i człowieka” jaką operowali bolszewicy. Przyjęta konwencja pracy i wynikający z niej charakter pytań badawczych, a może również zastosowana koncepcja metafory historycznej nie pozwala — lub jedynie w ograniczonym zakresie — na ukazanie wpływu metafor na całokształt rzeczywistości społecznej czy kulturowej. Można odnieść wrażenie, że bolszewicka historiozofia, czy „wizja świata i człowieka”, która leżała u jej podstaw, uczestniczyła aktywnie jedynie w bolszewickim właśnie sposobie opisywania świata, tak przeszłego, jak teraźniejszego i przyszłego. Koncepcja metafory zaproponowana przez Lakoffa i Johnsona, jak sądzimy mogła by bardziej dobitnie ukazać i podkreślić wpływ bolszewickiej wizji świata na niektóre elementy ówczesnej rzeczywistości⁶⁶. Owa propozycja zdaje się być pomocna w odszukaniu mechanizmów przenikania metafor konstytuujących bolszewicką historiozofię w rzeczywistość

⁶² Tamże, s. 184.

⁶³ Wrzosek, *Historia...*, s. 44.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Poznań 1998.

⁶⁶ Znakomitą próbą zastosowania koncepcji metafory zaproponowanej przez Lakoffa i Johnsona jako narzędzia badawczego jest praca P. Witka, *Kulturowy wymiar spiskowej interpretacji dziejów*, praca w druku, maszynopis w posiadaniu autora.

społeczną czy kulturową. Nie było bowiem tak, że nie miały one wpływu na ową rzeczywistość. Przeciwnie, wynikiem pewnej formy rywalizacji bolszewickich metafor z innymi, konkurencyjnymi wobec nich, wobec zaistnienia, naszym zdaniem pewnej formy korepondencji między tym co proponowały bolszewickie metafory oraz istniejącym w społeczeństwie zapotrzebowaniem na określone wartości, było ich stopniowe zakorzenianie się w owej rzeczywistości.

E. Fromm pisząc o warunkach przyjmowania pewnych wizji rzeczywistości powiada, że „idee mogą stać się potężną siłą, lecz tylko w tym zakresie, w jakim odpowiadają specyficznym ludzkim potrzebom dominującym w danym charakterze społecznym”⁶⁷. I nie ma wtedy, jak można przypuszczać, innej drogi dla jednostki, jak zaakceptować narzucony obraz świata. Alternatywą może być jedynie ucieczka od rzeczywistości. Propozycja Fromma może być uznana za jedną z możliwych prób interpretacji mechanizmu, za pomocą którego bolszewicka historiozofia stała się elementem życia ludzkiego w systemach komunistycznych.

Można oczywiście dyskutować o sposobach w jaki do tej rzeczywistości trafiały te metafory czy też nad stopniem ich zakorzenienia w niej, ale pozostaje faktem, iż można ich obecność w pewnym historycznym momencie dostrzec. Wyjścia, przez bolszewickie metafory, na przeciw istniejącemu zapotrzebowaniu przyjęta przez Stobieckiego koncepcja i samej pracy i metafory nie podejmuje, czy raczej, nie może podjąć. A to, jak się wydaje, może stanowić interesującą perspektywę badawczą, która naszym zdaniem mogła — by w badania leżącej u podstaw bolszewickiej ideologii „wizji świata i człowieka” wnieść wiele nowych, konstruktywnych treści. Wymaga to jednak nie tylko posłużenia się inną koncepcją metafory, ale również wykorzystania źródeł o nieco innym charakterze niż czyni to Stobiecki. Przede wszystkim musiałoby to pociągnąć za sobą konieczność sięgnięcia — w znacznie szerszym zakresie niż u Stobieckiego — do formy opisu rzeczywistości, odmiennej od tej, która powstała wśród twórców czy teoretyków bolszewizmu. Mogą oczywiście to być, co autor pracy w ograniczonym zakresie wykorzystuje, źródła o charakterze wspomnieniowym, ale przede wszystkim konieczne wydaje się być posłużenie się tymi źródłami, które powstały w okresie dominacji (współistnienia) w rzeczywistości społecznej, bolszewickiego światopoglądu ufundowanego na zaproponowanych przez Stobieckiego metaforach. Znakomitą ku temu okazję, w przypadku historyka historiografii, daje (może dać) analiza prac historycznych, które powstając opierały się na „wizji świata i człowieka” jaką operowali bolszewicy. Zakładamy przy tym, że owa „wizja świata i człowieka” steruje mniej lub bardziej bezpośrednio całym procesem poznawczym historyka, interweniując w procedury badawcze decyduje o ostatecznym jego efekcie⁶⁸, oraz przyjmujemy za istotną tezę, która charakteryzuje historyka jako tego, który ożywia fakty historyczne, umożliwiając przeniknięcie wiedzy o nich do ludzkich struktur motywacyjnych sterujących działaniem; jako tego, który pobudza i dynamizuje myśl ludzką⁶⁹.

⁶⁷ Za: J. Topolski, *Historia i życie*, Lublin 1988, s. 54–55.

⁶⁸ Por. J. Pomorski, *Historiografia...*, s. 378.

⁶⁹ Za J. Pomorskim przyjmujemy, że „Historiografia jest przede wszystkim sposobem społecznego, zorientowanego na przeszłość, poznawania świata. Jest społeczną epistemologią dziejów”. Dalej: „Będąc społeczną epistemologią, jest historiografia zarazem zwrotnie kreatorem społecznej ontologii. Zawierając w sobie określone wizje świata i człowieka — rezultat podwójnie zapośredniczonego doświadczenia

Musimy przy tym zaznaczyć, że potrzeba posiadania określonego, całościowego obrazu świata jest niezwykle ważnym aspektem standardu kulturowego. W nim bowiem — twierdzi K. J. Brozi — tkwi sens kultury duchowej i potężna energia wyzwalająca i mobilizująca ludzkie możliwości. Człowiek pozbawiony takiej wizji świata jest pozbawiony możliwości wytworzenia w sobie istotnej motywacji działania, wizji — dodajmy — dostępnej wszystkim uczestnikom poszczególnych kultur, organizującej ich życie wokół pewnych wartości⁷⁰.

Wpływ bolszewickiej „wizji świata i człowieka”, za pośrednictwem organizujących ją metafor, na kolejne etapy pracy historyka, na organizację jego sposobu postrzegania przeszłości, a tym samym na kształt wiedzy, jakiej dostarcza historiografia w świetle zaproponowanego, „aktywizującego” wizerunku historyka, nie ogranicza się zatem jedynie do pewnych modyfikacji wykreowanej rzeczywistości historycznej. Owa „wizja świata i człowieka” właśnie przy pomocy fundujących ją metafor jest dla historyka swego rodzaju narzędziem oddziaływania na „świat”, a więc także na rzeczywistość społeczną i kulturową.

Wpływ bolszewickiego wizerunku świata na wyobraźnię społeczną zaczyna być problemem w sytuacji, gdy mamy do czynienia z „wyobraźnią pod nadzorem”, a jak się wydaje, cała bolszewicka historiozofia właśnie za pośrednictwem konstytuujących ją metafor ową wyobraźnię (zresztą nie tylko historyczną) próbowała zniewolić, czego przecież Stobiecki nie neguje⁷¹. L. Kołakowski podejmując kwestię komunizmu jako źródła inspiracji kulturalnej w naszym stuleciu pisze m.in.: „Komunizm zaplanował siebie od początku jako

świata: przez kulturę przekazów źródłowych i przez kulturę środowiska historycznego — transmituje je dalej, perswadując w społecznym odbiorze dany światopogląd publiczności czytającej. Wpływa tym samym (...) na sam proces społecznego tworzenia rzeczywistości. Przykładowo wykreowana epistemologicznie przez historyka spiskowa wizja dziejów w pewnych okolicznościach staje się przepowiednią samorealizującą się, a metaforyczny kozioł ofiarny przemienia się w siłę sprawczą rewolucji społecznych”. Tamże, s. 375.

⁷⁰ Jak pisze Brozi: „W ramach standardu kulturowego mieści się (...) cały szereg potrzeb niematerialnych, obejmujących ogół zjawisk, jaki nazywamy zwykłe kulturą „duchową”. W skład tej sfery wchodzi wartości sakralne, moralne, artystyczne, naukowe i ludyczne (...) Niezwykle ważnym, lecz często pomijanym aspektem standardu kulturowego jest potrzeba posiadania określonego, całościowego obrazu świata. W nim bowiem tkwi sens kultury duchowej i potężna energia wyzwalająca i mobilizująca ludzkie możliwości”. K. J. Brozi, *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego*, Lublin 1983, s. 202.

⁷¹ O mechanizmach owego niewolenia wyobraźni społecznej, ale także kulturowej pisze J. Prokop w pracy *Wyobraźnia pod nadzorem*, Kraków 1994. Jednym z celów tego symbolicznego niewolenia umysłów miała być unifikacja światopoglądowa społeczeństwa. Głowiński, pisząc o zadaniach literatury, zauważyła, że chodziło o „szybkie wypracowanie i jeszcze szybsze narzucenie pewnego uniwersum symbolicznego, w miarę konsekwentnego i jednokierunkowego, połączonego z arbitralnym, wyrazistym i wykluczającym wszelkie wątpliwości wartościowaniem. Uniwersa tego typu są z reguły nierozzerwalnie związane z aksjologią. Dążenie to miało charakter totalitarny — nie tylko w wymiarze ideowym czy politycznym, także w tym sensie, że zmierzało do symbolicznego uporządkowania wszelkich doświadczeń — społecznych, intelektualnych, artystycznych”. Jego zdaniem w pierwszym dziesięcioleciu Polski Ludowej zaczęto kształtować mity fundatorskie — także instytucjonalnie — „W trakcie tego procesu chodziło tak o wyeliminowanie symboliki tradycyjnej, mającej za sobą autorytet i historii i literatury wraz z utrwalonymi w nich wyobrażeniami, jak o stworzenie nowego uniwersum symbolicznego”. Mamy przy tym, jak twierdzi „do czynienia ze swoistą walką symboliczną, walką w której chodziło zarówno o przekazanie pewnej wizji świata, jak utwalenie nowego systemu symbolicznego wraz z jego aksjologią i zdemontowanie tego systemu, który został uznany za zdezaktualizowany, nieodpowiedni czy wręcz wrogi.” M. Głowiński, *Polska literatura współczesna i paradygmaty symboliczne (1945–1995)*, „Konteksty”, nr 3–4, 1995, s. 134.

władzę wszechobejmującą, której celem jest nie tylko likwidacja zagrożeń, ale pozytywne regulowanie wszelkich przejawów życia zbiorowego, włączając ideologię, język, literaturę, sztukę, nauki, rodzinę, a także sposób ubioru”⁷². Zmusza nas to niejako do wysunięcia tezy, że metafory zaproponowane przez Stobieckiego, nie tylko zresztą za pośrednictwem historiografii, przeniknęły i w jakimś tam stopniu decydowały (kształtowały) większość elementów życia człowieka. Nie tylko bolszewicy opierali na nich swoją „wizję świata i człowieka”, ale przez fakt, iż była ona niejako wspólna większej lub mniejszej części społeczeństwa, również i ono było determinowane przez owe metafory. Narzucone społeczeństwu, w jakiejś jego części zaakceptowane, służyły do opisu świata, rzeczywistości tak przeszłej, jak teraźniejszej i przyszłej. Wydaje się być słuszne podkreślenie faktu, iż owe metafory współtworzyły, w określonym oczywiście stopniu, rzeczywistość tak społeczną jak i kulturową, wpływając w ten sposób nie tylko na wizerunek świata dostępny jej uczestnikom, ale i na podejmowane w jej obrębie działania ludzkie. Bolszewickie koncepcje zakładające stworzenie NOWEGO ŁADU — Nowy Człowiek, Moralność, Kultura nie były jedynie projektami. Projekty owe próbowali realizować poprzez np. wspomniane, dostrzeżone przez Prokopa i Głowińskiego mechanizmy. Pozbawione alternatywnych propozycji (konkurencyjnych metafor) społeczeństwo w jakimś stopniu zaakceptowało nie tylko owe metafory, ale i obraz, wizerunek świata jaki konstytuowały.

Wydaje się, że podjęcie prób dotarcia do podobnych mechanizmów na gruncie historiografii, na podstawie zaproponowanej przez Lakoffa i Johnsona koncepcji metafory, mogłoby przynieść odmienny od zaproponowanego przez Stobieckiego, obraz bolszewickiej filozofii dziejów ufundowanej na oferowanej „wizji świata i człowieka”. Koncepcja owa pozwala, jak można sądzić, na skonfrontowanie dwu kategorii, które są zasadniczymi przejawami, czy może raczej formami życia zbiorowego wszystkich społeczeństw. Otóż, respektowanie założenia, że „nauka” w bolszewickiej wizji społeczeństwa miała odgrywać podobną rolę do tej jaką w innych spełniała religia, niezależnie od jej scjentyistycznych źródeł, upoważnia nas do szukania podobieństw bolszewickiego rozumienia nauki z pewnymi formami religii. Stobiecki zresztą takiego podejścia nie przekreśla, więcej, sam wskazuje na podobne próby interpretacji niektórych treści bolszewickiego światopoglądu⁷³.

⁷² L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 297.

⁷³ Na gruncie historiografii polskiej podobieństwa takie zauważa m.in. J. Tazbir. Pisząc o związkach religii i stalinizmu podkreśla wpływ pobytu Stalina w seminarium na jego sposób myślenia i postrzegania świata, zwraca uwagę na podobieństwa *Krótkiego kursu ze Starym Testamentem*. Stalin — „Nasz Mojżesz” — obaj dla ostatecznego celu rozprawiają się z przeciwnikami (s. 307). Słusznie zauważa: „Poglądy historyków nie mogły kolidować z wykładnią zawartą w biblii stalinizmu na tej samej zasadzie, na jakiej przez całe wieki ustalenia nauki o człowieku i przeszłości nie mogły być sprzeczne z Pismem Świętym (...)” J. Tazbir, *Polska na zakrętach dziejów*, Warszawa 1997, s. 315. Także M. Eliade, choć mówi o podobieństwach między mitem, który jest przeciwieństwem jedną z form religijności a marksizmem, zauważa, że: „bezklasowe społeczeństwo Marksa i konsekwentny zanik napięć historycznych odnajduje swój wierny pierwowzór w micie o Złotym Wieku, który według licznych tradycji charakteryzuje początek i koniec Historii. Marks wzbogacił ten szacowny mit o mesjanistyczną ideologię chrześcijaństwa: z jednej strony rola profetyczna i funkcja soterologiczna przypisywana proletariatu, z drugiej zaś ostateczna walka Dobra ze Złem, którą bez trudu można porównać do apokaliptycznego starcia między Chrystusem a Antychrystem (...) Marks podejmuje ze swej strony eschatologiczną nadzieję judeochrześcijaństwa na absolutny kres Historii”. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1994, s. 13–28.

W takiej perspektywie słuszną wydaje się być teza mówiąca o tym, iż nauka, tak jak ją bolszewicy pojmowali, miała zastąpić inne formy religijności. Była, a może miała być ich świecką odmianą. W takiej perspektywie zupełnie nowego, acz zgodnego z bolszewickim projektem nauki, nabierają słowa L. Wittgensteina — „Wierzę w fakty, geograficzne, chemiczne, historyczne itd. Tak właśnie uczę się nauk. Oczywiście *uczenie oparte jest na wierze*.”⁷⁴. Funkcje bolszewickich prób zastępowania tradycyjnego światopoglądu religijnego nowym, projektowanym światopoglądem naukowym, opartym jednak na jakiejś formie wiary, oddają dosyć wyraźnie słowa A. F. Grabskiego. Otóż analizując podstawy bolszewickiej filozofii dziejów zawarte na kartach „biblii stalinizmu” — *Historii Wszechzwiązkowej Partii Bolszewików*, pisze, że *Krótki kurs* „dostarczał elitom władzy przekonania o naukowej — a więc nieomyślnej — słuszności polityki partii, z drugiej umacniał w społeczeństwie aprobatywne nastawienie do tej polityki, jako opierające się o naukowe rozpoznanie dziejowych konieczności”⁷⁵. Nauka, w postaci zaproponowanej przez bolszewików, stanowiła zatem formę autorytetu o charakterze religijnym, czy quasi-religijnym, a centralnym punktem, wokół którego koncentrowały się także problemy natury ontologicznej, epistemologicznej oraz aksjologicznej, była wiara.

M. Głowiński, w swoich badaniach nad zjawiskiem nowomowy, analizując znaczenie słów „rzeczowy” i „naukowy”, pisze m.in.: „Rzeczowością i naukowością odznaczać się ma polityka partii, a także jej światopoglądowa podstawa — jedynie słuszna ideologia Marksa, Engelsa, Lenina. Określenia takie są uwznioślającym ozdobnikiem mającym podnieść autorytet wypowiedzi (...)”⁷⁶. W świetle takiej definicji bolszewickiego sposobu postrzegania nauki, nie ona, ale właśnie kategorie m.in. te, które Stobiecki określa mianem „metafor operacyjnych”, tzn. rewolucja, partia, wódz oraz wróg, konstytuują nie tylko bolszewicką „wizję świata i człowieka”, ale także wpływają na obraz rzeczywistości (również przeszłej), jaki istnieje w świadomości społecznej. Kategorie te uzyskały naszym zdaniem szczególnie wymiar także na gruncie badań historycznych. Jak bowiem zakładamy, to one właśnie były elementami tak organizującymi pracę historyka — a L. więc i narrację, która była jej efektem, jak również determinującymi obraz „świata”, jakiego dostarczała historiografia. Na tych właśnie kategoriach (metaforach) historycy, jak przypuszczamy, budowali swoje obrazy przeszłości. To one decydowały o tym jak historiografia przedstawiała przeszłą rzeczywistość. Z drugiej strony były one centralnymi elementami rzeczywistości społecznej i kulturowej, nadane im przez bolszewików treści miały decydujący wpływ lub próbowały taki uzyskać na dominujący w społeczeństwie „obraz świata”. Przekonują nas o tym tak prace Głowińskiego, jak i przedstawiony przez nas wyżej wizerunek historyka, jako tego, który ma wpływ nie tylko na świadomość historyczną społeczeństwa, ale i na działania w owym społeczeństwie podejmowane, sugeruje podobne rozwiązania. Znakomitym przykładem, potwierdzającym skuteczność takiej interpretacji mogą stanowić rozważania nad zjawiskiem swego rodzaju totalizacji terminu (metafory) „rewolucja”.

⁷⁴ L. Wittgenstein, *O pewności*, Warszawa 1993, s. 47.

⁷⁵ A. F. Grabski, *O Krótkim kursie — nie całkiem krótko. Z problematyki filozofii dziejów stalinizmu*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” III, 1993, s. 112.

⁷⁶ M. Głowiński, *Marcowe gadanie*, Warszawa 1991, s. 118.

Można sądzić, że totalizacja „rewolucji” oparta była na podobnych mechanizmach jak to miało miejsce w przypadku literatury, o czym pisze M. Głowiński. Jej zadaniem, pisze, było symboliczne uporządkowanie wszelkich doświadczeń społecznych, intelektualnych, artystycznych. Za Głowińskim możemy powiedzieć, że: „chodziło tak o wyeliminowanie symboliki tradycyjnej, mającej za sobą autorytet i historii i literatury wraz z utrwalonymi w nich wyobrażeniami, jak o stworzenie nowego universum symbolicznego (...) mamy tu do czynienia ze swoistą walką symboliczną — walką w której chodziło zarówno o przekazanie pewnej wizji świata, jak utrwalenie nowego systemu symbolicznego wraz z jego aksjologią i zdemontowanie tego systemu, który został uznany za zdezaktualizowany, nieodpowiedni czy wręcz wrogi”⁷⁷. Przy czym, wydaje się być możliwe odróżnienie dwu przynajmniej możliwych znaczeń tego zjawiska. Po pierwsze z totalizacją mamy do czynienia wtedy, gdy rozważania odnoszą się do wewnętrznej struktury pojęcia rewolucji, która została zdominowana (zdeterminowana) przez narzucone jej sensy, treści (i właśnie ten typ „totalizacji” jest, jak można sądzić, przedmiotem zainteresowania Stobieckiego) poprzez metafory. Oraz po wtóre, gdy odniesiemy tą poddaną totalizacji strukturę na zewnątrz, tzn. wtedy gdy obserwujemy rozszerzanie (przenoszenie) jej sensów, treści na wszystkie, prawie wszystkie dziedziny, elementy życia człowieka. Próby dotarcia do mechanizmów tak rozumianej „totalizacji” można podjąć opierając się np. na badaniach języka, jakim posługiwali się z jednej strony sami bolszewicy, z drugiej zaś, przyjmując założenie, że ich „wizja świata i człowieka”, a więc także i język, który służył jej artykulacji, znajdowały odbicie także w historiografii — również historycy.

B. Malinowski pisze, że „zasadniczą funkcją języka nie jest wyrażanie myśli lub powielanie procesów intelektualnych, ale raczej odgrywanie aktywnej, pragmatycznej roli w zakresie ludzkich zachowań. Dlatego też język w swojej najbardziej pierwotnej funkcji jest jedną z głównych sił kulturowych i dodatkiem do działań fizycznych. Jest więc on składnikiem wszelkich wspólnie podejmowanych działań ludzkich”⁷⁸. I dalej „(...) słowa w ich pierwotnym i zasadniczym sensie robią, działają, wytwarzają i osiągają. Dlatego też, aby zrozumieć znaczenie musimy raczej zbadać dynamikę słów, a nie ich czysto intelektualną funkcję”⁷⁹.

Zdaniem M. Marody język właśnie jest głównym narzędziem intencjonalnego kreowania rzeczywistości, tzn. zabiegów na obrazach rzeczywistości społecznej, podejmowanych przede wszystkim w celu zmiany zachowań jednostek, grup czy całych społeczeństw⁸⁰. Zastanawiając się nad rolą języka w procesach poznawczych człowieka, M. Marody podkreśla m.in. jego rolę jako budulca, z którego konstruowane są pożądane obrazy rzeczywistości. Język może pełnić funkcje kreacyjne nie tylko jako budulec takich obrazów, lecz również jako narzędzie kreowania rzeczywistości społecznej czy poszczególnych jej fragmentów. W sytuacjach, gdy nasze działania są ukierunkowane

⁷⁷ M. Głowiński, *Polska literatura współczesna i paradygmaty symboliczne (1945–1995)*, „Konteksty”, nr 3–4, 1995, s. 134.

⁷⁸ B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia*, [w:] *Dziela*, t. 5, Warszawa 1987, s. 35.

⁷⁹ Tamże, s. 100.

⁸⁰ Por. M. Marody, *Technologie intelektu*, Warszawa 1987, s. 254.

poprzez wartości przez nas uznawane, a część naszej wiedzy jest przyjmowana od otoczenia, język użyty do opisu rzeczywistości wywiera wpływ na jej postrzeganie, a pewne terminy tego języka są trwale związane z wartościowaniem lub wręcz denotacją wartości. Zdaniem Marody najskuteczniejszym sposobem wywołania określonych zachowań są zmiany na poziomie języka, a nie na poziomie rzeczywistości. Manipulacje językowe za swój bezpośredni cel uznają redefinicję pojęcia lub redefinicję rzeczywistości⁸¹.

J. Bartmiński uważa, że człowiek poprzez język uzyskuje wyobrażenie o świecie, które formuje określone i zależne od niego sposoby myślenia o świecie, od potrzebnych i ważnych, aż po przesadne i zabobonne. Każdy członek wspólnoty przyjmuje nieświadomie w czasie przyswajania języka pewien językowy obraz świata. Jeśli chce coś on przekazać, o czymś mówić, musi posługiwać się słowami i strukturami zdaniowymi języka, które zawierają już wcześniej określony porządek oraz ocenę świata⁸².

Oczywiście kierując nasze zainteresowania w stronę języka nie możemy pominąć (także biorąc pod uwagę historiografię, która stanowi dla nas podstawę dyskusji) zjawiska, które określane jest jako „nowomowa”⁸³. Możemy już teraz ustalić, iż jedną z zasad rządzących nowomową była reguła, która pozwalała kreować świat fikcyjny i traktować go tak, jakby był światem rzeczywistym. Nowomowa nie została pomyślana po to, by relacjonować fakty i wydarzenia, jej zadaniem było przekazywanie interpretacji i komentarzy, narzucanie w sposób apodyktyczny sensów i wartościowań⁸⁴. Zdaniem Głowińskiego posługiwanie się „słowami” wbrew ich normalnym użyciom i znaczeniom, jak czynili bolszewicy, stanowiło środek za pomocą którego próbowano „narzucić własną wizję świata, całkowicie zinterpretowaną i jednoznacznie, konstruowaną nie tylko wbrew codziennemu doświadczeniu ale i wbrew językowi”⁸⁵.

R. Stobiecki słusznie zauważa, iż następowało w nowomowie zastąpienie tradycyjnych znaczeń nowymi, unieważnianie na poziomie języka, istniejącej rzeczywistości i wykreowanie na jej miejsce nowej, idealnej; „fakty” zostały zastąpione „słowami o faktach”⁸⁶. A w innym miejscu pisze: „Świat stalinizmu to (...) świat dyktatury słowa, pojęć dekretujących rzeczywistość, wyznaczających ramy myślenia o przeszłości,

⁸¹ Por. tamże, s. 251.

⁸² Językowy obraz świata, zdaniem Bartmińskiego stanowi „... zawartą w języku interpretację rzeczywistości, którą można ująć w postaci sądów o świecie. Mogą to być sądy bądź to utrwalone w samym języku, w jego formach gramatycznych, słownictwie, kliszowatych tekstach (np. przysłowia), bądź to przez formy i teksty implikowane. Słońce, księżyc, woda, wiatr, (...) to nie tylko etykiety denotujące obiektywnie istniejące rzeczy, lecz wyrażenia i przyporządkowana im określona treść semantyczna oparta na swoistej segmentacji i kategoryzacji zjawisk, dokonywanej przez umysł człowieka”. J. Bartmiński, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, s. 110–111.

⁸³ Na zjawisko to zwraca uwagę także autor pracy *Bolszewizm a historia*, zob. R. Stobiecki, *Stalinizm w opiniach Aleksandra Wata. Próba interpretacji*, [w:] *Świat Historii*, red. W. Wrzosek, Poznań 1998.

⁸⁴ M. Głowiński, *Rytuał i demagogia*, Warszawa 1992, s. 17–18.

⁸⁵ M. Głowiński, *Marcowe gadanie*, Warszawa 1991, s. 118.

⁸⁶ Stobiecki R., *Bolszewizm a historia*, Łódź 1998, s. 83.

teraźniejszości i przyszłości”. Jego zdaniem, Aleksander Wat charakteryzując stalinowską nowomowę „po pierwsze zwracał uwagę na fakt, że wyrażała ona pierwotną wiarę w potęgę słowa, przekonanie o istnieniu wewnętrznej więzi między rzeczami i aktami. Po drugie wskazywał na jej rygorystyczną logikę, opierającą się na uzależnieniu każdego słowa i każdej rzeczy od momentu czasu i miejsca w przestrzeni. Umożliwiało to dowolne zmienianie ich znaczenia i wzajemnych relacji (...). W ten sposób język nabierał cech antyetycznych — czarne mogło uchodzić za białe i odwrotnie”. Język, jak twierdzi Stobiecki, opierał się na metaforach-sloganach, które „zastępowały wywody, dowody i argumentacje”. Należały one „do świata słów sakralnych, nie podlegających konfrontacji z rzeczywistością”⁸⁷.

Wydaje się, że zaproponowane perspektywy, czy możliwości jakie za sobą niosą, próby dotarcia do leżącej u podstaw bolszewickiej filozofii dziejów „wizji świata i człowieka” ufundowanej na konstytuujących ją metaforach, dla których inspiracją była praca *Bolszewizm a historia*, pozwolą nie tylko na nieco inne spojrzenie na zjawisko bolszewizmu. Przedstawiona przez R. Stobieckiego koncepcja metafory, czy też wskazane kierunki dalszych badań nad narracją historyczną (np. nad językiem jakim się posługuje) mogą być odpowiedzią na wyzwania stawiane przed współczesną refleksją nad historiografią. J. Topolski pisze: „Nowa, kształtująca się filozofia historii każe badać narrację w całym jej — także literackim i retorycznym — bogactwie. (...) trzeba sięgnąć w głąb narracji. To sięganie (...) polega z jednej strony na badaniu perswazyjnego aparatu narracji, a z drugiej na odkrywaniu filozofii wyznawanej przez historyka konstruującego narrację. To zaś dotyczy zarówno jego struktur świadomościowych, jak i stosunku do życia, jego problemów, do rzeczywistości w ogóle”⁸⁸. Zadaniem metodologa w takim kontekście, zdaniem J. Pomorskiego, jest „poszukiwanie tego co poprzedzało samo badanie i było respektowane w jego trakcie, (...) implicity w nim tkwiące”⁸⁹. Stąd też, odtworzenie tych wartości, którym hołduje historyk w swoim badaniu, a które mają (mogą mieć) istotny wpływ na myślenie historyczne, kształtowane m.in. przez wyniki pracy historyka jest, jak sądzimy, problemem niezwykle istotnym. Myślenie historyczne bowiem, jak to zostało powiedziane wcześniej, wpływa na podejmowane przez człowieka działania przez tak czy inaczej zakodowany obraz rzeczywistości dziejowej, przez takie czy inne interpretacje historycznych zjawisk, które kształtują w określonej wspólnotie konkretne myślenie historyczne. Opinia ta zaś jest konsekwencją przyjęcia tezy, która mówi, że: „historiografia wpływa nie tylko na kształt świadomości historycznej wspólnoty (...), ale także na sam proces społecznego tworzenia rzeczywistości”⁹⁰.

⁸⁷ R. Stobiecki, *Stalinizm w opiniach Aleksandra Wata. Próba interpretacji*, [w:] *Świat historii*, red. W. Wrzosek, Poznań 1998, s. 390.

⁸⁸ Z wprowadzenia do pracy: E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem*, Poznań 1994, s. 4.

⁸⁹ J. Pomorski, *Wizja świata i człowieka jako kategoria badań metodologicznych*, rękopis w posiadaniu autora, s. 6–7.

⁹⁰ Tamże, s. 1.

METAPHOR AS AN INSTRUMENT OF HISTORICAL RESEARCH.
SOME REFLECTION IN PASSING THE BOOK OF R. STOBIECKI:
BOLSHEVISM VERSUS HISTORY. AN ATTEMPT TO RECONSTRUCT
THE BOLSHEVIK PHILOSOPHY OF HISTORY

Summary

In contemporary thinking on historians working we can see attempts to analyse historiography on the basis of the metaphors which are characteristic of it. One of the most interesting examples of such approach is the book by Stobiecki: *Bolshevism versus History*. The author attempts to reconstruct the view of Bolsheviks philosophy of history in the light of metaphors which constitute their concept. Stobiecki understands these metaphors as the basic synonyms of concepts, which are fundamental and which organise the human pattern of thinking about the world, thus enabling people to comprehend the world. According to Stobiecki historical metaphors constitute derivatives of metaphors of culture, and make up a specific form which refers to the area of history. Stobiecki is particularly interested in metaphor as a category of epistemology, what makes it possible to search for deeper conditions of historical thought. From this point of view Bolshevik theory of history developed on the basis of imbuing the already existing categories with a certain new meaning. The historiography analysed by Stobiecki has been divided into two categories which represents a varying degree of generalisation. The first of the two deal with so called macro-metaphor (i.e. The metaphor of science); the other comprises operational metaphors (i.e. metaphors of revolution, party, leader and enemy).

In my opinion a different view of Bolsheviks vision of the world and the man, which could help us manifest how historians are embroiled in both culture and language, is the concept of metaphor proposed by Lakoff and Johnson. They claim that in all aspects of social life we define new reality in metaphorical terms, and then we act according to the directions of these metaphors. In their opinion the metaphors combine mind and imagination; they are not only the matter of language, but also the matters of thinking and cognition. The metaphors, which constitute the central components of using the language, influence our way of perceiving things and acting. They play a fundamental role in creating both concepts and system of concepts. Wrzosek thinks that the metaphors prevailing in the concrete culture thanks to deeply ingrained are neutralised, and then objectivise in the interpreters thinking. This means that in uncontrolled way metaphors steer the interpretation of the phenomenon. The historical schools impose their own perception of world phenomena. Fundamental metaphors, which create the past, determine all cognitive processes, and, as a result, a certain view of the historical world emerges. If they pervade to historical narration, they become the instruments of construction of the past image.