

Wydział „Artes Liberales”
Uniwersytet Warszawski

DEBATY ARTES LIBERALES

TOM VIII

2014

INTELLIGENT, HUMANISTA,
INTELEKTUALISTA

Redaktor
Katarzyna Tomaszuk



Warszawa 2014

DEBATY IBI AL
Wydawnictwo ciągle nieperiodyczne
Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego

KOMITET REDAKCYJNY

Jerzy Axer (Uniwersytet Warszawski), Jan Kieniewicz (Uniwersytet Warszawski),
Andrzej Nowak (Uniwersytet Jagielloński), Krzysztof Rutkowski (Uniwersytet
Warszawski), Piotr Salwa (Uniwersytet Warszawski), Roman Szporluk
(prof. em., Harvard University), Ewa M. Thompson (Rice University), Piotr
Wilczek (Uniwersytet Warszawski)

PRZEKŁAD Z JĘZYKA ROSYJSKIEGO
Nikita Kuznetsov (wypowiedzi Pawła Uwarowa
oraz Iriny Sawieliewej w Debatie II)
Vera Soloviova

PROJEKT OKŁADKI
Robert Przybyś

PROJEKT TYPOGRAFICZNY
Grzegorz Murzynowski

SKŁAD I ŁAMANIE
Zakład Graficzny UW

© 2014 Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski
Nowy Świat 69, PL 00-046 Warszawa
www.al.uw.edu.pl

ISSN: 2081-3228
ISBN: 978-83-63636-29-6

DRUK
ZAKŁAD GRAFICZNY UNIwersytetu warszawskiego
zam. 1148/2014

SPIS TREŚCI

OD REDAKTORA

Katarzyna Tomaszuk

5

DEBATA I: INTELIGENCJA AKADEMICKA A WŁADZA PAŃSTWOWA 1918–1981.

UNIwersytet Warszawski w wieku XX

Koncepcja panelu

Jan Kieniewicz

11

Dyskusja

prowadzenie: Jan Kieniewicz

Jerzy Holzer, Andrzej Krajewski, Karol Modzelewski

13

Inteligencja akademicka i władza: dziesięć lat później.

Głos do debaty

Jan Kieniewicz

37

DEBATA II: NARODOWE NAUKI HUMANISTYCZNE W KONTEKŚCIE GLOBALNYM. DOŚWIADCZENIA POLSKI I ROSJI

prowadzenie: Jan Kieniewicz

Paweł Uwarow, Jan Miernowski, Irina Sawieliewa, Jerzy Axer, Ewa Łukaszyk

49

Obszar, ciągłość, granice czytelności – topologie humanistyki.

Głos do debaty

Ewa Łukaszyk

83

DEBATA III: ROLA UCZONEGO, MYŚLICIELA, INTELEKTUALISTY
W DIALOGU KULTUR I CYWILIZACJI

prowadzenie: Jerzy Axer

Konstantin Morozow, Jan Kieniewicz, Henryk Samsonowicz, Andriej
Jurganow, Taras Finnikow, Andriej Korieniewski, Robert A. Sucharski,
Kunnej Takaahaj, Piotr Wilczek, Irena Groblewska-Andrzejewska,
Hieronim Grala, Kamil Wielecki, Maria Kalinowska

95

KODA:

ACCIDENTAL INTERDISCIPLINARITY:

ON EXPERIENCING THE WORLD AND DISCOVERING THE FUTURE

Jan Kieniewicz

139

SUMMARIES

153

UCZESTNICZY DEBAT

161

OD REDAKTORA

Dyskusje, których zapis tu przedstawiamy, pochodzą z różnych czasów. Najstarsza, *Inteligencja akademicka a władza państwowa 1918–1981. Uniwersytet Warszawski w wieku XX*, odbyła się w 2004 roku; główny jej wątek to uniwersytet jako zadanie podejmowane w sytuacji swoistego kompromisu z opresyjną władzą państwową, podejmowane przez „inteligencję akademicką”, a więc tych, którzy „zdolność «mówienia»” czy też „zbiorowe przekonanie o wspólnotcie losów i jedności celów”¹ posiadli w stopniu równie wysokim co wykształcenie. W tym wypadku chodziło „ratowanie substancji”, zachowanie ciągłości nauczania i badań, zapewnienie im jak najwyższych standardów – o „robienie uniwersytetu”. Jak się okazało, ten budowany na nierównym kompromisie z komunistyczną władzą uniwersytet – przykładem był Instytut Historyczny Uniwersyteu Warszawskiego – wykorzystując nadal obowiązującą środowiskową solidarność i kodeks zachowań, podtrzymywał inteligencki nonkonformizm i chronił członków akademickiej korporacji.

Do zapisu dyskusji dołączona została glosa Jana Kieniewicza, z perspektywy 10 lat odnosząca się i do tego obrazu Uniwersytetu, jaki zarysowali w swoich wystą-

¹ Przywołuję tu sformułowania Jana Kieniewicza, por. idem, *Wyraz na ustach zapomniany. Polskich inteligentów zmagania z Ojczyzną*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2012, s. 90 (rozdz. IV: *Inteligencja, ojczyzna, imperium*).

pieniach paneliści, i do dzisiejszej jego sytuacji, przede wszystkim zaś unaoczniająca – ignorowane zdaniem Kieniewiczza lub dalece zniekształcana w interpretacji – mechanizmy działań i wyborów środowiska uniwersyteckiego po roku 1981. Konkluzje tego komentarza są poruszające i wcale nie oczywiste; przynosi on też świadectwo ciągłości debat, cyrkulowania i zazębiania się tematów, „domysławiania myśli”.

W debacie II – rozważaniach wokół książki poświęconej obecności/nieobecności polskiej i rosyjskiej humanistyki, tej „krajowej”, jak czytamy w tytule polskiej wersji publikacji, czy też „narodowej”, jak ją nazywa tytuł rosyjski, w globalnym dyskursie naukowym – powróciło pytanie o znaczenie i funkcjonalność tych określeń, a także o powody i konsekwencje przekonania, że inaczej niż w wypadku biologii czy matematyki, które zawsze będą „światowe” i „uniwersalne”, w obrębie nauk humanistycznych można wydzielić – wedle klucza geopolitycznego albo choćby geograficznego (historyczno-geograficznego?) – jakieś wersje lokalne, lokalne strumienie, zasilające albo omijające wartki i szeroki nurt światowej humanistyki.

Zwracano też uwagę, iż humanistyka, mimo ogłoszonego zmierzchu wielkich narracji, wciąż kształtuje tożsamość różnych zbiorowości, nie tylko interpretuje ich kultury, ale je współtworzy (być może zresztą działalność uczonego-humanisty uznać należy za wariant działalności artystycznej). Wiąże się z tym spoczywający na humanistach obowiązek ocalania i wzbogacania tradycji wspólnot, z których się wywodzą.

Proponowano, by humanistyki przyszłości – „humanistyki świata” (*per analogiam* np. do muzyki świata, *world music*) – nie wyobrażać sobie jako globalnej uniformizacji i dominacji jednego dyskursu, ale jako koegzystencję humanistyk, których lokalność czy odrębność nie jest odrębnością narodową, lecz np. metodologiczną; być może będą stanowiły swoiste getta, nie jest jednak wykluczone, iż będą się wzajemnie inspirować i tworzyć nowe jakości.

Jednak bez względu na to, jak opisujemy powinności humanistów w kontekście ich kultur (wspólnot) lokalnych, a także jak różnorodna jawi nam się globalna humanistyka przyszłości, złożona z wielu mniej lub bardziej otwartych enklaw „obrotu myśli”, warto pamiętać, że – wciąż – nauki humanistyczne, jak wszystkie inne, mają „dość stałe jądro dyscyplinarne, ogólne zasoby metodologiczne oraz uniwersalny język”. Że „nikt nie kształci się w humanistyce krajowej”, że już na samym początku zostajemy wrzuceni w humanistykę światową, a funkcjonowanie w wydzielonej przestrzeni jakiegokolwiek – bo nie tylko o język narodowy lub przestrzeń geograficzną tu chodzi – humanistyki „lokalnej” nie wynika z przymusowej, lecz dobrowolnej izolacji, za którą stać może choćby lęk przed konfrontacją z ogromem humanistyki globalnej czy też pewna strategia kariery.

Obecność polskiej i rosyjskiej humanistyki w globalnym dyskursie jest nieznaczną – tak brzmi konkluzja książki. Jako jedną z przyczyn tego stanu rzeczy, być może najważniejszą, wskazuje się fakt, iż nauka zachodnia – bo najczęściej ów globalny dyskurs oznacza właśnie „naukę zachodnią” (zresztą te osobliwości semantyczne zostały w książce odnotowane) – okazuje się samowystarczająca: to, co przychodzi z Europy Wschodniej, zostaje wbudowane w naukę zachodnią; wciąż tkwimy w układzie centrum-peryferie. Wrażenie, iż nierównorzędność w komunikacji naukowej Europy Wschodniej i Zachodu jest nieprzezwyciężalna, nasila się, kiedy czytamy w książce o tych ideach i odkryciach uczonych zza żelaznej kurtyny, które w swoim czasie zostały zapoznane, którym nie udało się przebić do „europejskiej” czy „światowej” świadomości i których, mimo podejmowanych starań, już nie da się ani wbudować w tradycję, ani tym bardziej włączyć w żywy obieg nauki.

W dyskusji wzywano jednak, by nie deprecjonować peryferii i peryferyjności: jeśli powróci *respublica litteraria* – tym razem jako globalna „rzecz wspólna” ludzi „wytwarzających wiedzę” – podobnie jak ta dawna będzie miała swoje

centra i peryferie i podobnie jak w tej dawnej to ci z peryferii będą potwierdzeniem żywotności całej wspólnoty.

I debata w tym tomie ostatnia: *Rola uczonego, myślicie-la, intelektualisty w dialogu kultur i cywilizacji*. Można było oczekiwać, iż tocząc się na wysokim stopniu generalizacji i nie stroniąc od podniosłego tonu, dyskusja skupi się na zagadnieniu sformułowanym w temacie. Ale stało się inaczej. Paneliści byli historykami i do sytuacji oraz doświadczeń historyków odwoływali się w swych wypowiedziach; zresztą już na samym początku jako ten, który łączy w sobie wszystkie kwalifikacje i cechy wymienionych w tytule postaci, wskazany został „dziejopis” z wiersza Cypriana Norwida. Jednocześnie, choć rola uczonego/intelektualisty jako tłumacza czy pośrednika (a w każdym razie kompetentnego aktora) w dialogu kultur i cywilizacji nie zniknęła całkowicie z horyzontu dyskusji, pojawiła się w niej kwestia jego funkcjonowania w społeczeństwie konsumpcyjnym, które uczonego/intelektualisty nie chce, oraz jego postawy wobec autorytarnej – czy też „autorytaryzującej” się władzy, która, dla odmiany, chce go, zamierza bowiem przy jego pomocy wpływać na to, co i jak społeczeństwo ma pamiętać, uznawać za swoją tradycję, w czym się rozpoznawać; chce też sterować ponadpaństwowym czy transkulturowym dialogiem elit intelektualnych, a przynajmniej wpływać na to, co jest przekazywane społeczeństwu.

W tej dyskusji uczestniczyli Polacy i Rosjanie i jak w każdej bez mała polsko-rosyjskiej rozmowie, pojawiły się nieuchronnie trudne sprawy wspólnej przeszłości, tym razem również w związku z propozycją przemodelowania wspólnej pamięci, choć postulatowi wyciszenia pamięci zdarzeń bolesnych czy wstydliwych przeciwstawiono dość gremialnie przekonanie o wartości rozmowy i pamiętania, także w takim sensie, jaki zawiera się w rosyjskiej formule *wsio poniat', wsio prostit'*. Zadaniem znacznie trudniejszym niż leczenie „ran historycznych” może się wkrótce okazać podsycanie wzajemnego zainteresowania.

Katarzyna Tomaszuk

DEBATA I

**INTELIGENCJA AKADEMICKA
A WŁADZA PAŃSTWOWA 1918–1981.
UNIWERSYTET WARSZAWSKI W WIEKU XX**

Zapis dyskusji panelowej, która odbyła się 11 grudnia 2004 roku w ramach sesji Międzynarodowej Szkoły Humanistycznej Europy Środkowo-Wschodniej „Tożsamość”.

KONCEPCJA PANELU

Celem panelu jest m.in. przygotowanie współpracy z Uniwersytetem w Rostowie nad Donem, planowana problematyka: geneza i rola inteligencji¹.

Chcemy przedstawić relacje inteligencji z władzą państwową. Do tego celu wybieramy wątek inteligencji akademickiej, warstwy czy sfery, której odrębność nie zawsze jest akceptowana. Posługujemy się przypadkiem Uniwersytetu Warszawskiego, by uniknąć ubocznych wątków, związanych z losami wyższych uczelni w Polsce.

Ramy chronologiczne to lata 1916–1989. Uniwersytet Warszawski był zakładany od nowa, w czasie wojny i bez własnego państwa. W II Rzeczypospolitej gromadził ludzi ukształtowanych w różnych środowiskach naukowych okresu rozbiorowego.

PYTANIA

Jak to wpływało na kształtowanie się stosunków z nowym państwem, przed i po roku 1926? Jaką rolę spełniała autonomia uniwersytetu lub jej ograniczenia? Jak formowała się nowa warstwa i jej postawa wobec państwa i jakie było nastawienie państwa wobec środowiska? Doświadczenie dwudziestolecia jako układ odniesienia dla

¹ Prowadziliśmy wtedy – w 2004 r. – rozmowy o współpracy, m.in. szukając jakiejś wspólnej przestrzeni badawczej. Ze względu na genezę uczelni w Rostowie (przeniesiony w 1915 z Warszawy uniwersytet cesarski) temat inteligencji akademickiej i władzy wydawał się oczywisty.

całej generacji. Jaka rolę spełniało doświadczenie wojny i okupacji w procesie odbudowy uniwersytetu i w formowaniu postaw wobec nowej władzy?

Podstawowe wyzwanie: odbudowa szkolnictwa wyższego czy uniwersytetu jako zjawiska autonomicznego? Udział inteligencji akademickiej w kształtowaniu edukacji socjalistycznej i nauki marksistowskiej.

Czy nowa warstwa w ramach inteligencji pracującej?

Rok 1956 jako wstęp do roku 1968, historia rozwoju inteligencji akademickiej z władzą.

Proces formowania się nowej warstwy pracowników naukowych jako alternatywy ugruntowanej w epoce Gierka.

Inteligencja akademicka jako środowisko opozycyjne.

Uniwersytet Warszawski jako środowisko twórcze wobec roku 1989.

Czym jest inteligencja akademicka w III Rzeczypospolitej, zanik warstwy czy uwiąd postaw?

Panel jest pomyślany jako ciąg 15-minutowych wystąpień, po których wywiązuje się debata, na koniec pytania słuchaczy. Moderator zobowiązuje się nie przekroczyć 5 minut w otwarciu i zamknięciu.

Sugeruję, by nie dążyć do przedstawienia chronologicznego problemu, a raczej skupić się na problemach przekrojowych, to znaczy na elementach stałych określających inteligencję akademicką jako grupę oraz decydujących o jej związkach z władzą państwową. Zarysowany przegląd zagadnień jest zdecydowanie za obszerny, w związku z czym wystąpienia powinny się skupić wyłącznie na jednej lub dwu kwestiach z dowolnie dobraną egzemplifikacją.

Otwierając panel, mam zamiar poprosić uczestników o ustosunkowanie się do kilku tez:

- środowisko akademickie pozostawało w XX wieku związane z inteligencją;

- w relacjach z państwem inteligencja akademicka znajdowała oparcie w tradycji autonomii uniwersyteckiej, ale utrzymywała inteligentne postawy wobec nauki i wykształcenia;

- wysoka pozycja profesora w systemie współczesnych ocen nie jest odzwierciedleniem aktualnej roli inteligencji ani uznaniem zasług w konfrontacji z władzą;
- stosunek do władzy jest konsekwencją zderzenia konformizmu naukowego salariatatu z tradycją inteligenckiej niepokorności.

Jan Kieniewicz

DYSKUSJA

JAN KIENIEWICZ: Dzisiejszy panel jest częścią sesji trwającej już od tygodnia; odgrywa w jej programie rolę bardzo ważną. Spróbujemy zastanowić się nad specyfiką grupy, którą nazwałem – trochę bezczelnie, nie wiem, czy trafnie – inteligencja akademicka. Wiem, że jest kwadrans akademicki, są rekolekcje akademickie, ale czy funkcjonuje w nauce pojęcie inteligencji akademickiej, pewien nie jestem. Prawem kaduka przyznałem sobie prerogatywę nazwania tym mianem grupy, którą dzisiaj będziemy się zajmować. Czy uczestnicy panelu, zaliczeni przeze mnie do tej grupy, potwierdzą moją intuicję, dopiero się okaże.

Postanowiłem – jak to na uniwersytecie bywa – autorytarnie, że paneliści zabiorą głos w porządku alfabetycznym, natomiast prezentacja odbędzie się w porządku niealfabetycznym i niechronologicznym (to znaczy: nie od najstarszego do najmłodszego – żeby nie zdradzać żadnych sekretów), lecz w kolejności, w jakiej nasi goście zasiedli, czyli w porządku całkowicie przypadkowym.

Pan profesor Henryk Samsonowicz, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego oraz Polska Akademia Nauk, nasz były rektor, nasz były minister i nasz – od zawsze – serdeczny przyjaciel, mediewista, a także znaczny fragment historii naszego uniwersytetu.

Profesor Karol Modzelewski, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego (poprzednich miejsc pobytu nie będę tutaj wyliczał, bo trwałoby to zbyt długo; są wśród

nich rozmaite zakłady rozmaitej pracy). Karol Modzelewski to nasz serdeczny przyjaciel również od zawsze; poza tym, że jest wybitnym mediewistą, jest również twórcą historii naszego uniwersytetu, o historii Polski nie wspominając.

Profesor Jerzy Holzer, mylnie został wskazany w naszych materiałach jako pracownik Instytutu Historii Polskiej Akademii Nauk. Otóż od zawsze łączyły go więzi z Instytutem Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego, w tej zaś chwili jest związany z Instytutem Studiów Politycznych PAN. Przepraszam za naszą pomyłkę. Profesor Holzer to specjalista od wielu aspektów historii polskiej i powszechnej XX wieku, a poza tym, jak przystoi członkowi Instytutu Historycznego, czynny uczestnik różnych wydarzeń należących do sfery stosunków inteligencji akademickiej z władzą. W tym zakresie wszyscy jesteśmy doświadczonymi pracownikami.

Doktor Andrzej Krajewski przyjechał do nas z Wrocławia, jest tu przedstawicielem czwartej generacji. Karol Modzelewski i ja to pokolenie – by użyć określenia Tomasa Łubieńskiego – „tubylców”, a profesorowie: Holzer i Samsonowicz pokolenie nieco wcześniejsze (w tej chwili tego po nas nie widać, ale kiedy Karol Modzelewski i ja przyszedliśmy na studia, panowie: Samsonowicz i Holzer byli groźnymi asystentami i adiunktami...); generacja między nami a doktorem Krajewskim nie ma dziś żadnego reprezentanta. Pan Krajewski jest specjalistą od stosunków między władzą a środowiskami twórczymi w okresie poprzedzającym wybuch Solidarności.

Tyle o panelistach.

Pozwoliłem sobie napisać krótki tekst z sugestiami, ale nie będę go odczytywał, bo kiedy profesor uniwersytetu zacznie mówić, to zwykle mówi 45 minut. Nie będziemy rozmawiać o historii Uniwersytetu Warszawskiego. Skupimy się na tym, co działo się między nami – wspólnotą akademicką – a władzą, także wtedy, kiedy tę władzę wyłanialiśmy spośród siebie.

JERZY HOLZER: W temacie dyskusji wyróżnić można dwie płaszczyzny: stosunek do władzy państwowej oraz stosunek do polityki, czyli upolitycznienie inteligencji akademickiej. Nie są to płaszczyzny tożsame, chociaż mają ze sobą związek. Chciałbym wskazać niektóre tylko zjawiska zachodzące w różnych okresach.

Myślę, że w latach 1916–1939 rzeczywiście mamy do czynienia z daleko idącą autonomią uniwersytecką, jakkolwiek fakt, że po śmierci Józefa Piłsudskiego Uniwersytet Warszawski przyjął jego imię, świadczy o tym, że jednak pewna relacja, pewna zależność pomiędzy Uniwersytetem a władzą państwową istniała – w końcu rządy w państwie sprawowali spadkobiercy Józefa Piłsudskiego. Natomiast choć autonomiczny, był to zarazem uniwersytet dość upolityczniony: i dlatego, że wielu profesorów podejmowało działalność polityczną, i dlatego, że polityka miała wielki wpływ na środowiska studenckie. Dzisiaj możemy oceniać ten wpływ bardzo krytycznie, zwłaszcza jeśli chodzi o lata 30., a przede wszystkim ich drugą połowę, kiedy to wśród studentów grupą dominującą – może nie tyle statystycznie (w tamtym czasie nie prowadzono badań opinii publicznej wśród studentów), ile pod względem aktywności – była skrajna prawica nacjonalistyczna. To był okres, w którym także w środowisku studenckim forsowano getto ławkowe wobec studentów żydowskich czy opowiadano się za *numerus clausus*, zresztą przy poparciu części – chociaż tylko części – profesorów. Zatem: autonomia, ale zarazem dość silne upolitycznienie.

Potem przyszła II wojna światowa, na który to okres trzeba spojrzeć jeszcze inaczej, bo Uniwersytet Warszawski funkcjonował wówczas jako uniwersytet tajny, uniwersytet nielegalny. Był oczywiście ściśle związany z polskim władzami podziemnymi. Kadra uniwersytecka brała czynny udział nie tylko w tajnym nauczaniu, które było formą ruchu oporu, ale także w innych działaniach państwa podziemnego. Przede wszystkim z jej przedstawicieli rekrutowało się – odgrywające bardzo istotną rolę – Biuro

Informacji i Propagandy Komendy Głównej Armii Krajowej. Udział studentów tego nielegalnego uniwersytetu w ruchu oporu, zarówno zbrojnym, jak i politycznym, był właściwie powszechny.

Teraz dochodzimy do Polski Ludowej, Polski komunistycznej, i stosunku pomiędzy ówczesną władzą państwową a inteligencją akademicką. Myślę, że na początku trzeba by zwrócić uwagę na to, że inteligencja uniwersytecka, kadra uniwersytecka wyszła z wojny nieprawdopodobnie przetrzebiona. Po pierwsze, została wyniszczona przez okupanta, nie tylko zresztą niemieckiego, bo przecież z tego właśnie środowiska pochodziła duża liczba oficerów, przede wszystkim oficerów rezerwy, którzy zginęli w Katyniu i w innych miejscach; po drugie, jej liczebność zmniejszyła się na skutek emigracji. Zatem moglibyśmy powiedzieć, że ta kadra została nie tyle zdziesiątkowana – bo dosłownie oznaczałoby to, że zginął co dziesiąty – ile właśnie w ogromnym stopniu przetrzebiona. W konsekwencji władza państwowa, władza komunistyczna, mogła, nie przeprowadzając czystek, uzupełniać kadry uniwersyteckie swoimi kandydatami, swoimi ludźmi. Wiadomo, że znaczna grupa profesorów znalazła się w tym gronie z nominacji władzy, właściwie bez większych osiągnięć naukowych, zwłaszcza jeśli chodzi o te wydziały, na których władzom państwowym zależało szczególnie, czyli wydziały nauk społecznych i humanistycznych.

Były też inne konsekwencje. Wyniszczenie kadry przedwojennej dało możliwość bardzo szybkiego awansu naukowego nie tylko tym, którzy w środowisku akademickim znaleźli się z nadania władz państwowych. Okazję szybkiego wejścia do kadry naukowej, a potem awansu miały pierwsze roczniki, powiedzmy: do dziesięciu pierwszych roczników kończących studia zaraz po wojnie. I tu odbywała się selekcja: na niektórych wydziałach miała ona charakter przede wszystkim polityczny, na innych zaś w znacznej mierze merytoryczny, a polityczny – tylko ubocznie.

Co znaczyło w tym czasie uzależnienie czy stosunek do władzy państwowej? Z jednej strony niewątpliwie była to daleko posunięta indoktrynacja części kadry, a później także części studentów, czyli taki związek z władzą państwową, który polegał na przyjęciu ideologicznych i politycznych założeń, jakim owa władza hołdowała. Chodziło tu o fascynację marksizmem w zakresie ideologicznym, politycznym i przenoszenie tej fascynacji do nauki.

Z moich własnych wspomnień uniwersyteckich wynika, że pewne zainteresowanie marksizmem zaczęła przejawiać także ta kadra, która pochodziła jeszcze z okresu międzywojennego. Rzeczywiście istniała moda czy też fascynacja marksizmem, chociaż można tu zawsze dostrzegać drugie dno, na przykład chęć zaakceptowania tego, co wydawało się komuś użyteczne dla jego własnej kariery czy dla własnej drogi życiowej. Ale była także całkiem liczna grupa, która nawiązywała kontakt z władzą państwową na zasadzie „obrony substancji” czy „mniejszego zła”. Inaczej mówiąc, skoro w Polsce rządzą komuniści, skoro to oni stanowią władzę państwową, skoro władza ta wymaga pewnej selekcji, zarówno metod naukowych, jak treści, trzeba się temu podporządkować dla ratowania substancji, bo postawa sprzeciwu oznaczałaby utratę dorobku intelektualnego przeszłych pokoleń. Myślę – odwołując się do własnych doświadczeń – że było to rozumowanie bardzo charakterystyczne dla części kadry historyków w Uniwersytecie Warszawskim, ale oczywiście nie tylko dla nich.

JAN KENIEWICZ: Usłyszeliśmy o procesie przekształcania się środowiska akademickiego od przedwojnia, przez wojnę i perypetie wojenne, których to perypetii, jak do tej pory, nikt jeszcze tak naprawdę ani nie zbadał, ani nie opisał. Nie opisał tego świata, który, moim zdaniem, na ten opis zasługuje. Zasługuje nie tylko na pamięć, ale także na przemyślenie.

Teraz poproszę pana doktora Krajewskiego.

ANDRZEJ KRAJEWSKI: Szanowni państwo, jako że w gronie tak szacownych uczestników panelu czuję się jak uczeń

wyciągnięty do tablicy, postanowiłem tematykę mojej opowieści przenieść na inny grunt. Chciałem powiedzieć o tym, jak władze Polski Ludowej postrzegały środowisko twórców kultury, do którego można zaliczyć intelektualistów i inteligencję, także inteligencję uniwersytecką.

W latach 50. trudno – pomimo terroru epoki stalinowskiej – znaleźć wiele przykładów realnych prześladowań i niszczenia elity intelektualnej kraju (mam na myśli niszczenie biologiczne). Oczywiście ludzie byli odsuwani od życia publicznego, ale przeżyli tę epokę. W krótkim czasie po roku 56, mimo że system polityczny w zasadzie pozostał ten sam, nastąpiła duża zmiana w zakresie woli politycznej, woli wyciągania konsekwencji wobec ludzi, którzy chcieli kontestować system, a należeli do elity intelektualnej kraju.

Symptomatycznym przykładem była sprawa Melchiora Wańkowicza. Słynny dziennikarz, eseista, pisarz wrócił z zagranicy, a w roku 1964 wybuchła sprawa Listu 34, który między innymi właśnie dzięki niemu przedostał się na Zachód, trafił do Radia Wolna Europa. Zrobił się z tego olbrzymi skandal. Gomułka postanowił ukarać jednego z autorów kompromitacji władz. Wańkowicz trafił do więzienia i „postawił się”, odmówił składania zeznań, dopóki nie zostaną mu dostarczone jego materiały, których chciał użyć jako dowodów w sprawie. Starano się go przekonać, aby złagodził swoją postawę. Wańkowicz zażądał spotkania z Gomułką albo z Moczałem. I druga (lub trzecia) osoba w państwie, Mieczysław Moczar, zjawiła się w więzieniu. Długa dyskusja zakończyła się karczemną kłótnią. Według relacji obrońcy Wańkowicza, Władysława Pocięja, Moczar krzyczał do Wańkowicza: „No to będzie pan... (tutaj pada przekleństwo) siedział!”. Na co Wańkowicz odpowiadał: „No to będę siedział!”. Dyskusja się skończyła, pisarz się obraził, proces się odbył. Wańkowicz dostał 3 lata więzienia, na mocy amnestii wyrok złagodzono do roku i 6 miesięcy, po czym pisarza wypuszczono. I Wańkowicz znalazł się w stanie zawieszenia: w więzieniu zamknąć go

nie chciano, gdyż byłaby to kompromitacja władzy, ale przestano go wydawać, przestano o nim pisać, miał zniknąć z życia publicznego. No i Wańkowicz postanowił, że sam się zgłosi do więzienia. Władze dokładnie wiedziały, co Wańkowicz robi, ponieważ mieszkanie było cały czas pod obserwacją, założono w nim urządzenia podsłuchowe, wiedzano, co pisarz planuje. W dokumentach Komitetu Warszawskiego PZPR znalazłem list do centralnych władz partyjnych, w którym stwierdzano dosłownie: „Nie można w żadnym wypadku dopuścić do wykonania kary wobec Wańkowicza ze względu na jego wiek i stan zdrowia”, zakładając, że mógłby umrzeć w więzieniu.

W momencie, gdy Wańkowicz, już zirytowany, zaczął się pakować, żegnać z rodziną i wybierać do więzienia, przysłano po niego samochód i zaproszono na spotkanie z Gomułką. Spotkanie trwało 2 godziny. O czym dokładnie mówiono, nie wiadomo, ponieważ Wańkowicz nigdy nie raczył tego opowiedzieć. Jedynie Andrzejowi Braunowi mówił, że spotkanie było miłe, zadowalające, dobrze je wspomina. Tuż po spotkaniu wszystko wróciło do pierwotnego stanu, jakby cała rzecz się nie wydarzyła. Książki pisarza zaczęły się ponownie ukazywać, pojawiły się o nim artykuły w prasie. Natomiast on sam został bohaterem. Kiedy podczas spektaklu teatralnego aktor zauważył, że w pierwszym rzędzie siedzi Wańkowicz, przerwał granie, pisarz wstał, uklonił się, po czym cała sala zgotowała mu owację. Można powiedzieć, że został bohaterem, stawiając dosyć niewielki opór władzy i płacąc za ten opór niewielką cenę.

Trzeba powiedzieć, że o im sławniejszą chodziło osobę, tym mniejszą ochotę miało kierownictwo państwa, by w jakikolwiek sposób ją karać. Zwłaszcza w odniesieniu do następnego dziesięciolecia można powiedzieć, że stosunek władz Polski Ludowej do elit intelektualnych kraju był pełen sprzeczności.

Z jednej strony, bezpośrednie kontakty z ludźmi z tego środowiska były odbierane jako forma nobilitacji, leczenia kompleksów. W materiałach Franciszka Szlachcica, przez

pewien czas drugiego, po Edwardzie Gierku, człowieka w państwie, zachowało się bardzo dużo korespondencji z najwybitniejszymi twórcami kultury na różne tematy. Widać, że ten człowiek, mający olbrzymie wpływy w państwie, cały czas się doksztalca i stara przypodobać twórcom, bo to jego nobilituje, lecz jego kompleksy.

Z drugiej strony, ci sami ludzie z kierownictwa partyjnego okazywali bardzo wiele pogardy intelektualistom. Uważali, że to środowisko można po prostu kupić, wystarczą odpowiednie profity i będzie można nim sterować. Minister kultury Józef Tejchma odnotował we wspomnieniach rozmowę ze swoim zastępcą i następcą, Januszem Wilhelmim, który mówił, że jego zdaniem twórców trzeba przede wszystkim w różny sposób kupować: pieniędzmi, samochodami, mieszkaniem, działkami pod dachy, zezwoleniami na upolowanie głuszca itp. Opatrzył to wszystko z komentarzem, że twórcy też są ludźmi. „Niestety jest to metoda bezskuteczna, bo ci, którzy są kupowani, najbardziej nas nienawidzą i nie przekonują innych do nas”. To była już uwaga Tejchmy. I trzeba powiedzieć, że trafna. Część kierownictwa partii zdawała sobie z tego sprawę, jednakże polityka tych osób także nie okazywała się skuteczna wobec środowisk kulturalnych.

W pierwszym okresie rządów Gierka ludzie, którzy zajmowali się „kontaktem” z intelektualistami w kraju byli naprawdę na bardzo wysokim poziomie umysłowym. Tejchma kierujący ministrem kultury, Wincenty Kraśko kierujący Wydziałem Kultury Komitetu Centralnego bardzo pozytywnie prezentowali się na tle całej reszty kierownictwa partii i byli zwolennikami liberalizacji polityki, dochodzenia do kompromisów. Jednak okazywało się, że ta polityka też nie daje pozytywnych rezultatów, bo w środowiskach kulturalnych od razu zaczęli dominować kontestatorzy, którzy, dopóki istniał realny terror, realne zagrożenie życia, albo nie mieli odwagi występować, albo byli bardzo osamotnieni. W momencie liberalizacji to oni zyskiwali największe wpływy.

I to też, można powiedzieć, powodowało jedynie słabość polityki partii.

Kierownictwo Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej wręcz obsesyjnie starało się doprowadzić do tego, żeby elity intelektualne państwa służyły oficjalnej ideologii. I tutaj też pojawiała się sprzeczność, bo jeżeli używano zakazów, nakazów i cenzury, jakość dzieł była bardzo mierna. Poza tym wszystko, co miało na sobie piętno socrealizmu, odrzucali odbiorcy, a więc było to kompletnie nieskuteczne propagandowo.

W tej sytuacji w latach 70. założono sobie, że można używać polityki kija i marchewki, zresztą stosowanej już wcześniej, przy czym marchewki używano częściej, a kija w przypadkach, gdy wydawało się, że nagrody są bardzo mało skuteczne. No i też okazało się, że kierownictwo państwa popełnia same błędy. W sztuce manipulacji przegrywało ze środowiskiem intelektualnym. Dopóki używano nakazów i zakazów, jeszcze jakoś to funkcjonowało; kiedy próbowano manipulować, następowała interakcja i tak naprawdę to obie strony manipulowały sobą nawzajem.

Ale sięgano też po metody represji. Mówię już o latach 70., bo proces Wańkowicza oraz kilka innych procesów w połowie lat 60., w których oskarżano znanych twórców kultury, były ostatnimi takimi próbami do czasów stanu wojennego. A więc nie wytaczano luminarzom kultury procesów. Zamiast tego w latach 70. sięgnięto po metody, można powiedzieć, gangsterskie.

Na początku roku 1978 powstało Towarzystwo Kursów Naukowych, w którego działalność zaangażowała się część naukowców ze środowisk uniwersyteckich Warszawy, Wrocławia, Poznania, Krakowa. Władze użyły środków wziętych z filmów gangsterskich. Na przykład do rozprawy z Towarzystwem Kursów Naukowych wyznaczano Federację Socjalistycznych Związków Młodzieży Polskiej. Jak relacjonują w Komitecie Centralnym PZPR, ta właśnie Federacja podjęła decyzję o wprowadzeniu na wykłady TKN-u grup aktywu młodzieżowego. Zadaniem

tych grup było udowodnienie, w merytorycznej dyskusji, bezzasadności prezentowanych na spotkaniach tez, ich antysocjalistycznego i antypolskiego rodowodu oraz dezorganizowanie zajęć, które oceniano jako zabieg dywersyjny, stosowany przez Komitet Obrony Robotników i ośrodki zagraniczne.

W praktyce wyglądało to tak, że jeśli prelegentem był osoba szanowana i uznana, grupa przeważnie ograniczała się do buczenia, do nieuprzejmego zachowania, do zadawania obraźliwych pytań – i na tym się kończyło. Jeżeli prelegentem był ktoś z opozycji, ale spoza grona osób publicznych, wówczas na wykład wchodziła zorganizowana grupa, do której dołączano członków klubów zapasniczych, „bramkarzy” z klubów studenckich, karateków, i po prostu bito prelegentów.

Jednak wobec naukowców takiej metody starano się nie stosować. Znalazłem jeden jedyny przypadek pobicia naukowców. Miało to miejsce we Wrocławiu w marcu 1978 roku. W mieszkaniu Aleksandra Gleichgewichta wykład na temat historii Polski prowadziła Bogusława Blajfer, która przyjechała z Warszawy, i wówczas do mieszkania weszła Służba Bezpieczeństwa, a Milicja Obywatelska aresztowała wszystkich uczestników. Pobito ich pięściami; w jednej z relacji znalazłem informację na temat podduszenia. Uczestników zaciągnięto do nyski, w której stłoczono 27 osób; zawieziono ich wszystkich pod Komendę Milicji i zostawiono na czas dłuższy na mrozie (był marzec). W tej nysce Bogusława Blajfer – dla zabicia czasu – dokończyła prelekcji, przeprowadzono dyskusję naukową. Potem uczestników zwolniono, 17 osób postawiono przed kolegiąmi do spraw wykroczeń.

Jedynymi realnymi karami, jakie stosowano wobec środowisk naukowych, były kary pieniężne, kary finansowe, przede wszystkim kolegia do spraw wykroczeń – kara wynosiła około 5 000 zł, była to wówczas przeciętna pensja. Wielkie nadzieje władze wiązały z czynnikiem ekonomicznym. Tak jak pisał Teichma, przede wszystkim

starano się albo przekupywać, albo odbierać możliwości zarobkowania. Osoby, które kontestowały system, trafiały na specjalne listy proskrybowanych. Taki człowiek był pozbawiany możliwości publikacji, znikał z mediów, czasami jego dzieła wycofywano z bibliotek, tracił więc możliwość zarobkowania, a co za tym idzie – utrzymania. Aby z czegoś żyć, musiał zająć się inną pracą. W wyobrażeniu kierownictwa partyjnego miała to być skuteczna rozprawa z rodzącą się opozycją.

Tymczasem w drugiej połowie lat 70. okazało się, że środki materialne nie mają właściwie aż tak wielkiej siły oddziaływania. Zwłaszcza że gdy Polska Ludowa wpadała w coraz większe tarapaty finansowe, reżim mógł zaoferować coraz mniej. Kary natomiast wydawały się coraz mniej dotkliwe. Dochodził jeszcze jeden czynnik: wiązanie się ze środowiskiem kontestatorów i opozycją stawało się – choć nie wiem, czy to jest dobre słowo – „modne”. Jeszcze raz chciałbym zacytować wspomnienia ministra Tejchmy: „Im ostrzej walczymy, tym ostrzej z nami walczy pewna grupa pisarzy [on ma na myśli tylko literatów, ale uwagę tę można odnieść do całego środowiska twórczego], tym mocniej się do nas przyklejają obleśni pochlebcy, którzy niewiele znaczą w kulturze”.

Stało się tak, że do wspólnoty ze środowiskiem kontestatorskim poczuwały się jednostki najwybitniejsze, cieszące się największym autorytetem. Z władzą blisko współpracowały, wiązały się te jednostki, które chciały zrobić karierę.

W tym krótkim wystąpieniu chciałem naświetlić splot błędów popełnionych przez władzę – to dzięki niemu pod koniec lat 70. stał się możliwy bunt nie tylko środowisk intelektualnych, ale całego społeczeństwa przeciwko systemowi politycznemu w Polsce Ludowej. Wydaje mi się, że bez tego splotu bunt byłby niemożliwy.

JAN KIENIEWICZ: Bardzo się cieszę, że zebrani tutaj – ci, którzy tych czasów nie pamiętają – mogli posłuchać o smaku marchewki. Dzisiejsi amatorzy soku marchwiowego nie zdają sobie sprawy, co to był za smak. To jest kwestia

dość złożona, może kiedyś poświęcimy jej osobny panel, przypominając słowa poety, który pisał w innej epoce i w innych realiach: „Cóż, że nieraz smakował gorzko na tej ziemi więzienny chleb...”. Otóż elitom intelektualnym rzadko zdarzało się kosztować więziennego chleba, ale marchewka, którą otrzymywały od kolejnych ekip, była raczej gorzkawa. Warto podkreślić, że chciano nas kupić za niesłuchanie niską cenę. Obraz, który tu został przedstawiony, wydaje mi się trochę zbyt optymistyczny, ale ja pewnie inaczej to pamiętam, a badacz inaczej rzecz widzi. Chcę powiedzieć, że pod koniec lat 70. znaczna część spośród nas – choć nie wszyscy – bardzo się bała. Ten czynnik też trzeba brać pod uwagę, bo strach ma wielkie oczy, nawet jeśli sprawa kończy się wpakowaniem do nysy. Prawdę powiedziawszy, psychologiczny aspekt tego całego procesu też powinien zostać naświetlony.

KAROL MODZELEWSKI: Zanim przystąpię do komplikowania obrazu, który mają już państwo – zwłaszcza młodszy z państwa – przed oczami, chciałbym się zastrzec: profesora obowiązują jakieś warsztatowe i metodologiczne sumienności, ja nie jestem badaczem tej epoki, o której mówimy. Prawdopodobnie zostałem tu zaproszony dlatego, że jestem jej świadkiem. Ale muszę podkreślić, że przez większą część swojej kariery zawodowej funkcjonowałem raczej na marginesie życia akademickiego albo tak jakby w zawieszeniu.

Byłem wprawdzie doktorantem na Uniwersytecie Warszawskim do roku 1964, kiedy to zostałem skreślony z listy doktorantów, potem jednak miałem długą przerwę, częściowo związaną z odbywanymi na własne życzenie karami więzienia, a częściowo z tym, że w liberalnych – stosunkowo – czasach reżimu, za Gierka, wolno mi było pracować naukowo, ale w Polskiej Akademii Nauk i poza Warszawą – we Wrocławiu. Bardzo dobrze ten okres wspominam. W tym sensie przyglądałem się z bliska relacji inteligencji akademickiej, środowiska uniwersyteckiego i władzy, że byłem jednym z obiektów tej relacji. To, że za Gierka

mogłem wylądować we Wrocławiu, nie wypaść z zawodu, zawdzięczam właśnie owym relacjom. I oczywiście jestem tego świadom. Na Uniwersytet Warszawski wróciłem w roku 1994, do dydaktyki uniwersyteckiej (we Wrocławiu) już w 1991, zaraz po samorozwiązaniu się izb parlamentu (miałem nieszczęście zgodzić się przez jedną kadencję być w Senacie). Na wiele rzeczy patrzyłem więc z zewnątrz.

Moim mistrzem uniwersyteckim był profesor Aleksander Gieysztor, wybitny mediewista, a w związku ze sprawami, o których tutaj mowa, postać bardzo ważna.

Dla historii relacji między inteligencją uniwersytecką a władzą komunistyczną w Polsce szczególne znaczenie, moim zdaniem, miał rok 1945. Właśnie wtedy, w okolicznościach, których wyjaśnienie – kto decydował i dlaczego decydował i jak do tego w ogóle doszło – powinno być wyzwaniem dla moich kolegów historyków współczesności, zwłaszcza historyków Polski Ludowej, zapoczątkowany został pewien nierównorzędny, nierównoprawny – bez gwarancji dla jednej ze stron – kompromis między komunistyczną władzą a inteligencją uniwersytecką. A stroną tego kompromisu było środowisko, o którym wspominał profesor Jerzy Holzer, mianowicie środowisko Biura Informacji i Propagandy Komendy Głównej Armii Krajowej, do którego należał też Aleksander Gieysztor. W 1945 roku Gieysztor zdążył jeszcze objąć na krótko funkcję szefa Biura Informacji i Propagandy. Podobno Tadeusz Manteuffel, gdy się o tym dowiedział, powiedział mu: „Ty powiedz Rzepeckiemu” – bo stało się to na rozkaz pułkownika Rzepeckiego – „że my teraz nie będziemy robić żadnej partyzantki, tylko uniwersytet”.

Zwracam uwagę na te słowa, one chyba są prawdziwe, a jeśli nie, to *ben trovato*, to znaczy nastąpił zwrot w nastawieniu środowiska z żołniersko-romantycznego na organicznikowsko-pozytywistyczne w warunkach dla pracy organicznej niezmiernie trudnych. Spotkał się on z zachętą i z pewnym warunkowym „tak” ze strony władzy komunistycznej, która kierownictwo odbudowy

życia uniwersyteckiego w Warszawie (do pewnego stopnia i w Polsce) powierzyła tym ludziom – nienależącym do partii, niebędącym komunistami – świadomie, z wyboru. Można domniemywać, iż uważano, że w ten sposób wyciąga się to środowisko z kręgu wpływów podziemia i w ogóle przeciwników politycznych władzy ludowej, że chodziło o to, aby pojawili się tak zwani pozytywni bezpartyjni, którzy razem z władzą ludową będą pracować nad odbudową kraju.

Jest jasne, dlaczego nazywam tę sytuację nierównoprawną, nierównorzędną: żadnych gwarancji nie było. Ale chciałbym podkreślić, że ten nierównoprawny i kulawy kompromis, mimo różnych zawirowań, na dobrą sprawę dotrwał do roku 1989 i chociaż komuniści traktowali tych ludzi jako „paputczyków”, czyli chwilowych towarzyszy drogi, okazało się że to oni pozostali na drodze, zniknęli natomiast ci pierwsi.

Na pytanie o mechanizmy tego zjawiska – a jest to ważne pytanie – powinna odpowiedzieć historia współczesna. Chciałbym tutaj podkreślić, że nie tylko ze strachu nie wojowali z władzą ludową w pierwszych jej latach liczni przedstawiciele świata intelektualnego, szczególnie młodzi pisarze czy artyści. Bardzo często nie wojowali z przekonania. Wiem, że w świetle dzisiejszej wulgaty historiograficznej młodym ludziom trudno w to uwierzyć, ale tak było: po doświadczeniach II wojny światowej, w warunkach atmosfery intelektualnej i ideowej panującej wówczas w Europie było to możliwe.

Podkreślić trzeba, że również wśród inteligencji uniwersyteckiej recepcja marksizmu dokonywała się nie tylko pod przymusem i że należy ją traktować nie tylko jako mimikrę, zresztą nie było to zjawisko wyłącznie polskie. Zainteresowanie marksizmem – bo to raczej nie była, moim zdaniem, recepcja, lecz właśnie zainteresowanie – okazywała wówczas w znacznej mierze na przykład francuska szkoła *Annales* i rozliczne inne, bardzo znaczące, środowiska intelektualne i naukowe w Europie Zachodniej.

Niewątpliwie najtrwalszym skutkiem października 56 roku było utrzymanie rolnictwa chłopskiego w Polsce – dzisiaj dla niejednego ból głowy, ale wówczas wielki sukces – oraz zniknięcie – co zresztą dokonało się w całym obozie radzieckim – masowego terroru. To zmiana o kolosalnych konsekwencjach; niby nie była systemowa, ale w gruncie rzeczy przekształcała stopniowo totalitaryzm w autorytaryzm. Dość trwałym efektem okazała się też autonomia uniwersytecka, zagwarantowana ustawą z 1958 roku, a przedtem zarządzeniem ministerialnym z roku 56, jeżeli dobrze pamiętam. Autonomia z obieralnością rektora, dziekana, faktyczną obieralnością dyrektorów instytutów, z kształtowaniem programów nauczania w znacznej mierze przez samo środowisko akademickie. Sytuacja była oczywiście taka, że nie można było wybrać na elektora człowieka, którego partia traktowała jako wroga. To się raczej nie zdarzało. Ale forsując czy akceptując kandydatów na rektorów, partia musiała się liczyć z opinią środowiska, bo w końcu to środowisko wybierało. Gdyby zaproponowano człowieka przez środowiska odrzucanego, nieakceptowanego, przegrałby on w wyborach, nie zostałby rektorem. Podaję ten przykład, aby pokazać ów osobliwy *modus vivendi*, stanowiący warunek funkcjonowania w ówczesnej Polsce takich oaz czy nisz ekologicznych względnej swobody słowa. Słowa naukowego, słowa w nauczaniu, w badaniach, krótko mówiąc, w tych dziedzinach, w których swoją pracę zawodową prowadziła inteligencja twórcza, inteligencja uniwersytecka.

O wydarzeniach marca 68 roku mówi się u nas najczęściej albo w kategoriach rozgrywki między koteriami – bo „frakcje” to chyba nie jest właściwe słowo – rządzącej partii, albo w kategoriach problematyki polsko-żydowskiej. Taka właśnie optyka jest z wielu względów silnie nagłaśniana, przede wszystkim na Zachodzie przez co najmniej kilkanaście tysięcy osób, które wówczas emigrowały z Polski na tak zwane żydowskie papiery. Dla nich to głęboka trauma i nic dziwnego, że właśnie przez aspekt marca

patrzą i na Polskę, i na całość tamtych wydarzeń. Tak też z różnych powodów traktują te wydarzenia środowiska polityczne, w tym kadra aparatu czy nomenklatury, która awansowała w 68 roku, bo wielka czystka jest zawsze szansą awansu dla młodych, którzy mają powody, by później – przez pewien czas – ją wspominać.

Naprawdę jednak marzec nie był rozgrywką partyjną ani wybuchem antysemityzmu odgórnie sterowanego, lecz konfliktem społecznym. Ten konflikt przeciwstawił inteligencję uniwersytecką i młodzież akademicką środowisku masowej już partii i władzy ludowej z przyczyn dość prostych. Ponieważ w warunkach powracającego napięcia społecznego i pewnego społecznego kryzysu władza ludowa uznała, że te wszystkie nisze względnej swobody pozostawione inteligencji twórczej po październiku 56 roku przestały działać jak wentyl bezpieczeństwa, stały się natomiast szczelinami, przez które wydobywa się kontestacja, lawa społecznego niezadowolenia.

Symbolicznym wyrazem tej sytuacji są losy przedstawienia *Dziadów* w Teatrze Narodowym. Miałem przyjemność przeczytać akta śledztwa prowadzonego przeciwko mnie i moim kolegom (Polska Ludowa pewnych norm przestrzegała: oskarżony zawsze był zapoznawany z aktami śledztwa). Czytałem w więzieniu na Mokotowie notatkę służbową funkcjonariusza Służby Bezpieczeństwa, która powinna się znaleźć w podręcznikach historii literatury, a w każdym razie recepcji literatury romantycznej, ponieważ w całości składała się ona z wyrwanych z kontekstu wersów *Dziadów*, po których następowały okłaski publiczności, reagującej na *Dziady*, co dzisiaj trudno zrozumieć, jak na współczesny pamflet polityczny.

Tam, gdzie była szczelina, to, co się kotłowało pod pokrywą, mogło wydostać na zewnątrz. I się wydostawało. Stawało się niebezpieczne. Lecz o ile dawnej szczelina służyła upustowi pary, o tyle teraz wydobywało się przez nią wrzenie. Postanowiono zamknąć owe szczeliny. Projekt ustawy o szkolnictwie wyższym – kagańcowy, likwidujący

te wszystkie zberezeństwa: obieralność rektora, obieralność dziekanów – był gotowy jeszcze przed marcem 68 roku. Detonatorem wydarzeń stało się relegowanie z Uniwersytetu wbrew obowiązującej wówczas ustawie o szkolnictwie wyższym dwóch studentów: Adama Michnika i Henryka Szlajfera. Opowiedzieli oni francuskiemu dziennikarzowi – który chyba nie był wart rozmowy, ale nie wymienię jego nazwiska, bo on nadal mieszka w Polsce – co się działo po ostatnim przedstawieniu *Dziadów*. Za to zostali zatrzymani. Przedstawiono im zarzuty, ale pozwolono odpowiadać z wolnej stopy. Wtedy rektor ich relegował, a na pytanie, dlaczego ich releguje wbrew ustawie (bo w takiej sytuacji należało powołać komisję dyscyplinarną), odpowiedział: „Traktuję to jako wyjątek, ale w razie potrzeby potraktuję jako precedens; będzie to początek nowych reguł”. Wszyscy rozumieli, co to znaczy, nie mogło się obyć bez protestu. Władza grała tym, czy ma być to protest o większym zasięgu, czy o mniejszym. Grający, jak zwykle, przeliczyli się, bo zasięg protestu kształtował się spontanicznie. Paliwa było dużo i przez trzy tygodnie we wszystkich znaczących ośrodkach uniwersyteckich w Polsce trwały rozruchy, strajki, wiece. Krótko mówiąc, została poważnie naruszona stabilność polityczna systemu.

To, co się stało po marcu, uznano za ciemną noc, może z pewną przesadą, ale takie jest prawo psychologii społecznej; na niektórych jednak wydziałach skutki były rzeczywiście fatalne. W życiu uniwersyteckim to, co raz zniszczone, już nie odrasta. Mimo to powiedziałbym, że poszukiwanie *modus vivendi*, pewnego kompromisu, miało miejsce również w latach 1968–1970. A także za Gierka.

Mechanizm tych reakcji obronnych środowiska akademickiego, tej w gruncie rzeczy samoobrony korporacyjnej, wyjaśnię na własnym przykładzie. Swoją prywatną (choć miała też ona pewien rosnący rezonans społeczny) wojnę z władzą ludową, wojnę tylnej części ciała z kijem, jak to wtedy mówiono, zacząłem dość wcześnie, bo w latach

1964–1965, z głupoty, z ideologicznych przesłanek, którymi się wtedy kierowałem. Mam na myśli list otwarty do partii, wcześniej pomyślany jako broszura do podziemnego... Nieważne. W każdym razie trafiłem do kryminału. I co miał zrobić Aleksander Gieysztor, mój mistrz, a także inni profesorowie Uniwersytetu Warszawskiego, kiedy doktorant tegoż uniwersytetu, mający za sobą parę publikacji, młody wychowanek korporacji, trafia do kryminału? Gieysztor i wszyscy inni uważali, że doszło do nierozważnego narażenia substancji narodowej na szwank. I mieli niemało racji. Ale jednocześnie Gieysztor, broniąc substancji narodowej, sobie zdawał sprawę, że kultura, która nie rodzi kiełków myśli buntowniczej, jest niewiele warta. To wiedział, był intelektualistą, historykiem, nie musiał sam być buntownikiem, aby zrozumieć, że skoro te kiełki się rodzą, kultura żyje. A poza tym miał poczucie lojalności wobec doktoranta. Co zrobił? Poszedł do ministra sprawiedliwości, w którego gestii znajdowało się więzienie. Ministrem był wtedy profesor Stanisław Walczak, specjalista prawa karnego z tegoż Uniwersytetu Warszawskiego. Gieysztor powiedział: „Panie profesorze” – po to wymyślono ten tytuł, aby profesorowie wiedzieli, jak się do siebie zwracać, na pewno nie mówił do niego „panie ministrze” – „to mój doktorant siedzi właśnie u pana, p o t r z e b o w a ł b y m mieć z nim kontakt” – nikt nie zawiesił mojego doktoratu – „posłać mu książkę, zobaczyć się z nim”. Profesor Walczak odpowiedział: „Ależ oczywiście, panie profesorze” i wydał zgodę. Gomułka dowiedział się o tym dość szybko, pieniał się podobno strasznie, polecił zakazać; potem, tak aby Gomułka już się nie dowiedział, choć widzeń nie przywrócono, pozwolono przysyłać książki – niektóre książki – i korespondować.

Proszę zwrócić uwagę na zachowanie ministra. Minister rozumiał, że będzie ministrem przez parę lat. Nie wiem, co sobie wtedy myślał, jaki był jego system wartości, ale to rozumiał. I dla niego infamia w oczach takich ludzi jak Gieysztor, w korporacji akademickiej przez cały czas

znaczących, była czymś groźniejszym, czymś budzącym większe obawy niż wściekłość Władysława Gomułki.

W tym układzie kulawego, nierównorzędnego kompromisu między środowiskiem akademickim a władzą ludową jedna strona wydawać się mogła bardzo słabiutka, a jednak tak nie było. Musiały być powody, dla który układ ten dość długo przetrwał.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję profesorowi Modzelewskiemu za przybliżenie co najmniej trzech bardzo istotnych aspektów problemu. A chociaż ja sam nie zajmuję się okresem po roku 1945, kieruję pretensję o niepodjęmowanie tego tematu także do siebie. Cała korporacja historyczna, bez względu na specjalizację, powinna się zastanowić, czy czegoś naprawdę ważnego nie opuszczamy, czy pewnemu ważnemu zobowiązaniu nie możemy lub nie potrafimy sprostać. Nawiązuję do tej części wypowiedzi profesora Modzelewskiego, w której przypomniał on o roli i wpływie tej grupy akademickiej inteligencji, która zaraz po roku 45 wyznaczyła w tym kraju kanon postępowania. To było rzeczywiście bardzo istotne, a na nas, ich uczniach, spoczywa zobowiązanie, by dać temu świadectwo. Może jeszcze zdążymy coś zrobić.

HENRYK SAMSONOWICZ: Chciałbym zająć się kolejnym etapem. Rok 1980. Wielka solidarność i wzburzenie społeczne ogarniające wszystkie warstwy społeczne żyjące w Polsce. Jak wyglądały relacje między władzą i inteligencją akademicką na przykładzie tego, co działo się w Senacie Uniwersytetu Warszawskiego – a może nie tylko w Senacie – w latach 1980–1981, do stanu wojennego.

Pierwsze pytanie: o czym my właściwie mówimy? Co to znaczy „inteligencja akademicka”? Czy chodzi o elitę, elitę kulturalną, intelektualną, czy chodzi o profesję, innymi słowy: o to, co wpisujemy w rubryce „zawód” (jestem chłop, robotnik, czy inteligent pracujący)? Zwracam uwagę na domniemanie, że jest też inteligent niepracujący, czemu trudno się dziwić w kontekście wypowiedzi Karola Modzelewskiego... Zatem termin to wieloznaczny.

Jest jeszcze dodatkowa komplikacja. Pozwolę sobie sformułować tutaj taką prywatną, siermiężną teorię socjologiczną. Otóż w Polsce Ludowej możliwości kariery dla ludzi niezwiązanych z władzą – niezwiązanych także za względu na nieprzynależność do stosownych organizacji – były dosyć ograniczone. Jeśli ktoś chciał zostać działaczem społecznym, gospodarczym, nie mówiąc już działalności o politycznej czy samorządowej, musiał przebyć utarty szlak, który wiódł przez organizację partyjne, organizację młodzieżowe i tak dalej. Ale istniały też wąskie ścieżki dające pewną samodzielność. Jeśli na przykład ktoś pięknie śpiewał, mógł zrobić karierę jako piosenkarz. Była też ścieżka kariery duchownej; jak wiadomo, niektórzy zaszli na niej bardzo wysoko.

I była droga dosyć szeroka, droga działalności akademickiej. Oczywiście należało zrobić magisterium, potem w odpowiednim czasie – doktorat, wreszcie – habilitację. Z habilitacją bywało już trudniej, a nawet bardzo trudno. Zbyt wiele osób (proszę mi wybaczyć tę herezję) wybierało ścieżkę kariery naukowej dlatego, że była to ścieżka umożliwiająca stosunkowo niezależną działalność nie tylko zawodową, pozwalającą robić różne rzeczy bez oglądania się na kolejne decyzje Biura Politycznego PZPR. To sprawa dosyć istotna. Pewnie państwo nie wiedzą, że w momencie wybuchu „Solidarności” mieliśmy w Polsce – w tym akurat zakresie mam dane dosyć dokładne – 29 000 adiunktów podlegających ustawie, która przewidywała, bez żadnych politycznych podtekstów, że ten, kto w ciągu 9 lat nie zrobi habilitacji, powinien odejść. Trudno było takich ludzi wyrzucać: część z nich brała urlopy, część przenoszono na stanowiska wykładowców. Ci ludzie, niezadowoleni z istniejącego stanu rzeczy, stanowili niewątpliwie materiał zapalny, do którego wystarczyło przyłożyć iskrę... Czy oni wszyscy chcieli walczyć z systemem politycznym, czy chcieli po prostu zmiany krzywdzącego, ich zdaniem, systemu zatrudnienia, trudno powiedzieć.

W Senacie Uniwersytetu Warszawskiego widoczne były dwie grupy: jedną tworzyli ci, których zaliczyłbym do elity intelektualnej, drugą – ludzie po prostu wykonujący profesję akademicką. Ta pierwsza grupa, dotychczas stroniąca od spraw publicznych, uznała w swojej większości, że obowiązkiem uczonego jest zabieranie głosu i w takich sprawach. Tak się złożyło, że recenzowałem niedawno, jako ostaniec historii, pracę magisterską poświęconą działalności Senatu UW w latach 1980–1981. Otóż sam byłem zaskoczony, jak dalece osoby bardzo wybitne w swoim fachu, dotychczas całkowicie niezaangażowane w sprawy publiczne, uznały za konieczne zabieranie głosu w sprawach dotyczących interesu wspólnego.

Jak funkcjonowała ta druga grupa? Nie była ona jednolita, należeli do niej ludzie jak najściślej związani z aparatem władzy. Mówiłem tutaj o adiunktach, którzy czekali na wyrotowanie, ale znaleźmy też dyplomantów-magistrów, którzy przez ćwierć wieku nie robili kariery, byli natomiast na etatach Komitetu Uczelnianego PZPR lub jeszcze wyżej, może zresztą mieli kilka etatów – trudno powiedzieć... *Nota bene*, także wśród nich nie wszyscy zachowywali się jednakowo. Powiedzenie: „Ten, kto widzi rzeczy proste, tylko upraszcza sprawę” w tym przypadku okazuje się wyjątkowo celne. Nawet ci, których podwójne etaty nie budziły żadnych wątpliwości, zachowywali się bardzo rozmaicie. Nie zapomnę sytuacji już po wprowadzeniu stanu wojennego: grupy kontestujące chcą walczyć do ostatniej kropli krwi, rezydują w pewnym pokoju Pałacu Kazimierzowskiego i taka właśnie osoba przychodzi do mnie i mówi: „Panie rektorze, tak mi przyszło do głowy, że dzisiaj w nocy służby bezpieczeństwa mogłyby przeprowadzić nalot, może by uprzedzić tych spod siedemnastki, żeby się gdzieś przenieśli”. Uprzedziłem, przenieśli się – i była rewizja. To niesamowite, jak człowiek potrafi przewidywać niektóre wydarzenia...

Wśród tych, którzy uważali, że trzeba zabierać głos w sprawach publicznych, byli zwolennicy najrozmaits-

szych opcji. I ja, i pan profesor Axer byliśmy świadkami zdarzeń, które mnie osobiście unaoczniły działanie sejmików w dawnej Rzeczypospolitej, a profesora Axera pewnie wprowadzały w tajniki funkcjonowania ateńskiej agory lub senatu rzymskiego. Zapamiętaliśmy przede wszystkim to, że obrady trwały bardzo długo, zaczynały się rano, kończyły późnym wieczorem. Z punktu widzenia psychologii zbiorowej wszystkie głosy można by podzielić na kilka kategorii. Była więc kategoria księdza Skargi, to znaczy „o naprawie Rzeczypospolitej uwagi generalne”; były wystąpienia z gatunku „spowiedź szczera”: „Przez dwadzieścia lat nie występowałem, nie protestowałem, sam popełniałem błędy, moja *maxima culpa*, teraz to się zmieni i ja jeszcze pokażę...”. Były „przestrogi dla Rzeczypospolitej”: „Słuchajcie, uważajcie, bo jak...”. Wiemy, jaki był wtedy problem: wejść czy nie wejść. Karol Modzelewski jako rzecznik Solidarności zna bardzo dobrze z autopsji to zastanawianie się, do jakiego momentu można się posunąć. Byli tacy, których można określić mianem hamulcowych, ale byli też „rajdowcy” chcący iść na całego. Ci, którzy z urzędu lub z przekonania bronili dotychczasowego układu politycznego i społecznego, w Senacie Uniwersytetu stanowili zdecydowaną mniejszość.

Szczerze mówiąc, z czysto ludzkiego punktu widzenia należało im współczuć. Nie tylko dlatego, że stali w tych debatach na straconej pozycji, lecz dlatego, że nie mieli argumentów. Ich argumentem – i to jest rzecz dosyć interesująca – była groźba niebezpieczeństwa interwencji, „bratniej pomocy”, takiej, jakiej w 1968 roku sami udzieliliśmy Czechosłowacji, oraz całkowita destabilizacja życia politycznego, gospodarczego i wszelkiego innego.

Z punktu widzenia profesjonalnego historyka rzeczą ciekawą jest i to, że dyskutanci sięgali do źródeł, czyli do tekstów swych wystąpień w Senacie: bądź odwołując to, co kiedyś powiedzieli, bądź przywołując swoje stanowisko, w nowej wszakże, właściwej, interpretacji.

W każdym razie w roku 80 i 81 poczucie tego, że inteligencja akademicka jest współodpowiedzialna za losy kraju, za losy społeczeństwa stało się dość powszechnym wyznaniem wiary; co ciekawe, później zostało ono nieco uśpione.

W roku 1981 odbyły się – w gruncie rzeczy nielegalne – wolne wybory władz rektorskich we wszystkich, praktycznie rzecz biorąc, uniwersytetach, aczkolwiek nie we wszystkich szkołach wyższych, bo pamiętajmy, że właśnie niektóre wyższe uczelnie władza powoływała dla określonych środowisk. Nie będę tutaj informował – jak mówił mój opiekun z czasów stanu wojennego, pewien pułkownik, bardzo wobec mnie życzliwy: „Panie profesorze, ja nie donoszę, ja tylko informuję” – nie będę więc informował, jakie to były uczelnie, ale na wszystkich liczących się uniwersytetach: warszawskim, krakowskim, poznańskim, toruńskim, lubelskim wybory dały władzę tym osobom, które, po pierwsze, nie były skompromitowane jakimiś czynami niegodnymi, po drugie, należały niewątpliwie do grupy kontestujących. Stąd też 4/5 rektorów mogło spokojnie oddać się pracy naukowej zaraz po wprowadzeniu stanu wojennego lub w chwilę później...

JAN KIENIEWICZ: Byłbym śmieszny, próbując porządkować dotychczasowe wypowiedzi, a zwłaszcza kreślić perspektywy badawcze czy perspektywę refleksji intelektualnej, która tu się rysuje. Liczę, że tę refleksję będą państwo podejmowali we własnych rozważaniach. Chcę zwrócić uwagę na rzecz taką: to, co zaczęło się w roku 1945 i co wynikało z doświadczenia wcześniejszego, po upływie czasu jednego pokolenia – w tym wypadku już nie naukowego, lecz biologicznego – przynosi zdumiewający efekt. Można by powiedzieć, że rok 1980 i 81 przyznają rację tym, którzy w roku 45 podjęli decyzje tyleż trudne, co niepopularne. Często płacili za to wysoką cenę, różnie przecież było. Znaczna większość z nas nie do końca wie, jak się te sprawy układały wtedy, w pierwszych latach po wojnie. Dużo więcej potrafimy powiedzieć o zdarzeniach z czasów ostatnich, w których mieliśmy już jakiś

udział. Ale nie zatrzymujemy się na anegdotach, zacytujemy je w pamiętnikach.

Pytanie brzmi: czym jest, czym była, czym powinna lub czym może być ta część inteligencji, która związana jest z nauczaniem, badaniem, z uniwersytetem.

Wydaje mi się, że nasze zainteresowanie tożsamością i inteligencją wyraźnie skłania nas do podkreślania aspektu akademickiego. To nie wyłącza ludzi nauki zaangażowanych w instytucjach, które nie prowadzą pracy dydaktycznej. Historycy w drugiej połowie XX wieku, podzieleni instytucjonalnie, łatwo się odnajdywali w chwilach wyboru. Łączyła ich wierność zasadom. To jest – odwołam się do Bohdana Cywińskiego – „ogniem próbowanie”. Może nie zawsze, nie dla każdego z nas był to żywy ogień, ale przecież, jak mi się zdaje, najgorzej i najciężej przeżywa się wyrzuty sumienia. Większym ciężarem jest pamięć zaniechania i braku odwagi niż pamięć represji.

Mówiliśmy tu o procesie, który prowadził od kompromisu do kontestacji. Ta kontestacja była równocześnie odpowiedzią na żądanie, żądanie dość masowe, nie tylko zresztą studenckie: ma być inaczej. A zaczynało się od tego: niech przyjdzie ktoś i powie, co to demokracja. Z takim żądaniem jesienią 1980 roku zwrócili się studenci do weteranów uniwersyteckich, profesorów Instytutu Historycznego: niech przyjdą i niech powiedzą, co to demokracja; oczywiście niech przyjdą ci, którzy pamiętają czasy przedwojenne, bo ta cała reszta wydaje się nam niedostatecznie kompetentna. Wiem coś o tym, bo sam pośredniczyłem w organizowaniu spotkań, które miały przybliżyć młodych ludzi do wiedzy o demokracji.

JERZY HOLZER: Myślę, że kwestię stosunków pomiędzy środowiskiem uniwersyteckim a władzą państwową opisują cztery zjawiska, cztery elementy: indoktrynacja, kompromis, kariera i terror. Problem polega na tym, że w różnych okresach odgrywały one różną rolę. Na samym początku był przede wszystkim kompromis i terror, później w znacznej mierze indoktrynacja i terror, po

roku 1956 indoktrynacja i kompromis, nastąpiło natomiast znaczne zmniejszenie roli terroru i zwiększenie roli kariery, wreszcie, po okresie Solidarności, indoktrynacja przestała odgrywać jakąkolwiek rolę, została, z jednej strony, sprawa kompromisu, z drugiej – kariery oraz najpierw potencjalnego, a później, w okresie stanu wojennego, pewnego zrealizowanego terroru.

W tym ostatnim okresie kariera za cenę kompromisu w środowisku akademickim stała pod znakiem zapytania, bo jakąż karierę może zrobić naukowiec, który przed własnym środowiskiem kompromituje się posłuszeństwem wobec władz państwowych przez środowisko nieakceptowanym? To bardzo względna kariera... Zatem elementy są trwałe, zmienia się natomiast ich waga, ich znaczenie. Myślę, że istnieją one w stosunkach pomiędzy środowiskami uniwersyteckimi a władzą w każdym systemie niedemokratycznym.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję za próbę klasyfikacji. Dodałbym tylko, że ten blamaż i załamanie się systemu, jakie nastąpiło po stanie wojennym, widoczne były nie tylko z perspektywy „kierownictwa”. Łajba tonęła, ratowaliśmy kierownictwo, jak mówił Wojtek Młynarski, ale przecież topiliśmy się także i my.

Kto nie dostrzega tego, czym były – w niedobrym sensie – lata stanu wojennego i po stanie wojennym, kto chce widzieć tylko heroizm postaw, ten nie zrozumie wielu rzeczy, które stały się po roku 89. Tak mi się wydaje...

INTELIGENCJA AKADEMICKA I WŁADZA: DZIESIĘĆ LAT PÓŹNIEJ. GŁOSA DO DEBATY

Dyskusja nad stosunkami między światem uniwersytetu a władzą państwową, rozpoczęta w grudniu 2004 roku, miała dalsze ciągi i następstwa. W kolejnych latach temat ten wracał podczas spotkań w Rostowie nad Donem,

w Warszawie i w Moskwie. Trzeba tu wspomnieć ze szczególnym naciskiem wypowiedzi podczas warszawskiej konferencji „Autonomia uniwersytetu, społeczeństwo obywatelskie, misja nauczycielska” (grudzień 2006). Spotkanie otwierające w dniu 4 grudnia 2006 roku zatytułowaliśmy „Autonomia uniwersytetu. Jej przyjaciele i wrogowie”¹. Miała wówczas miejsce dyskusja „Cnoty republikańskie a uniwersytet” z udziałem Dona Harwarda, Elizabeth Minnich, Jerzego Axera i Marka Wąsowicza². Zostały w niej zaprezentowane stanowiska i przedstawione propozycje uzupełniające debatę z 2004 roku. Z kolei 1 października 2007, w wykładzie inaugurującym rok akademicki w Uniwersytecie Warszawskim, Jerzy Axer mówił o „lekcji wolności”, o tym że „rezygnacja z edukacji na rzecz instrukcji w istotny sposób ogranicza szansę przyszłych wyborów dokonywanych przez najambitniejszych młodych ludzi”³. Podobny tenor znaczył kolejną debatę w grudniu tegoż roku w Warszawie („Obecność i nieobecność Polski w międzynarodowym dyskursie naukowym”). Jak wspominały w innym miejscu, miała ona kontynuację w spotkaniach, dyskusjach i publikacjach⁴. Okazała się też zaczął współpracę z kolegami rosyjskimi w programie „Academia in Public Discourse” w latach 2010–2013.

Wspominam o tym nie tylko z potrzeby zaznaczenia ciągłości debat prezentowanych w tym tomie. Mam na uwadze stawiane przy okazji pytania i zgłaszane propozycje. Nasze dyskusje prowadziły do podejmowania prób badawczych, w których staraliśmy się dopowiedzieć to,

¹ *Autonomia uniwersytetu. Jej przyjaciele i wrogowie*, red. nauk. J. Kieniewicz, Warszawa: Fundacja „Instytut Artes Liberales”, 2007.

² *Ibidem*, s.137–152.

³ *Ibidem*, s. 176.

⁴ Dyskusje w Warszawie, a potem w Moskwie, pozwoliły na opublikowanie wspólnej książki: *Humanistyka krajowa w kontekście światowym. Doświadczenie Polski i Rosji*, pod red. J. Axera i I. Sawieliewej, Warszawa: Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” – Wydawnictwo DiG, 2011.

co uważaliśmy za istotne w zakresie stosunków między inteligencją a władzą państwową⁵.

Są dwie zasadnicze racje, by wracać do kwestii inteligencji i uniwersytetu w kontekście władzy państwowej. Pierwszą jest wrażenie, że w dzisiejszym globalnym kryzysie to humanistyka okaże się zasobem idei niosących nadzieję, a uniwersytet pozostanie przestrzenią praktykowania wolności. Drugą jest przekonanie, że w trudnych chwilach momentem zwrotnym staje się odwołanie się do wartości. To jest tegoroczne świadectwo kijowskiego Majdanu Niepodległości. W świetle tych wydarzeń trzeba rozpatrywać nasze wahania wokół przyszłości humanistyki w Polsce. I w tej perspektywie warto czytać wypowiedzi z 2004 roku.

Było zrozumiałe, że w piętnastolecie odzyskania suwerenności myśleliśmy i mówiliśmy przede wszystkim o związkach świata Akademii z władzą państwową. Ciągle jeszcze pamięć o nich była ważniejsza od refleksji nad ich teraźniejszym stanem. Z naszego doświadczenia wynikało, że to władza była zagrożeniem dla wolności badań i nauczania, ona ograniczała autonomię uniwersytetu. Stąd eksponowanie kwestii wyborów, jakie ta część inteligencji podejmowała dla zapewnienia funkcjonowania uniwersytetu. Było też oczywiste, że mniej uwagi poświęciliśmy okolicznościom zawieranych kompromisów. Czy, tym bardziej, cenie, jaką wypadało płacić za „robienie uniwersytetu”. Rządy zawsze miały wiele do powiedzenia w kwestii kształtu uniwersytetu, składu jego kadry nauczycielskiej czy programów studiowania. Bywało tak w Polsce niepodległej, gdy tracili katedry profesorowie politycznie niewygodni⁶. Jednak dopiero po 1945 roku nastąpiło upaństwowienie, a następnie i w konsekwencji ideologiczne podporządkowanie uniwersytetu.

⁵ Np. realizowany w latach 2006–2008 projekt badawczy „Milcząca inteligencja. Studium opresji cywilizacyjnej”.

⁶ Przykładowo Feliks Koneczny w Wilnie, Adam Żółtowski w Poznaniu, obaj ze względu na powiązania z Narodową Demokracją.

Trzeba też podkreślić wagę, jaką dla stosunków z władzą miały lata 1939–1956. W czasie „wojny i okupacji” zaczęło się od fizycznej likwidacji uczelni i ludzi nauki, natomiast po wyzwoleniu przyszedł przewrót podporządkowujący nauczanie i badania koncepcji przebudowy społecznej w duchu komunistycznym. Ludzie podejmujący w tych warunkach zadanie odbudowy uniwersytetu byli skłonni uznawać, że przedwojenne struktury i tryb nauczania wymagają zasadniczej zmiany. Chcieli natomiast zachować ciągłość w nauczaniu i badaniu przez podkreślanie roli tajnego uniwersytetu i uznanie jego dokonań. Z racji swych zaangażowań konspiracyjnych i świadomości klęski uznawali także, że świat przedwojenny nie wróci, a nowy ład przyniesie całkowite przeformowanie społeczeństwa. Godzili się także z nieuchronnością likwidacji klas posiadających (czy tylko podstaw ich istnienia) i z perspektywą pracy w państwie uzależnionym od Związku Radzieckiego. Nie przewidywali natomiast, że Uniwersytet i jego kadry naukowe staną się częścią programu budowy socjalizmu. Okresy przywracania choćby ograniczonej autonomii były traktowane przez władze jako zjawiska przejściowe. Po 1956 roku Partia nie rezygnowała ani z monopolu rozstrzygania o najważniejszych parametrach wyznaczających tok życia akademickiego, ani z przewodniej roli w zakresie twórczości naukowej. Było to rzeczą doskonale wiadomą, tak jak oczywista była zależność Polski od Związku Radzieckiego. Ta świadomość jednak w różnej spełniała się postaci. Stąd przekonanie o roli humanistyki oraz o szczególnych zadaniach stojących przed historykami.

Przywołanie doświadczenia historyków było uzasadnione przekonaniem o znaczącym sukcesie, jaki odnieśli w tworzeniu warunków do względnie niezależnego studiowania oraz do pracy naukowej nieodciętej od kontaktów i standardów światowych⁷. Do całkiem obszernej

⁷ Aczkolwiek dopiero teraz otwarła się perspektywa dyskusji nad ceną kompromisu, por. T.P. Rutkowski, *Nauki historyczne w Polsce 1944-*

już literatury przedmiotu chciałbym dodać kilka refleksji. Zainspirowała je przede wszystkim debata nad stanem humanistyki w Polsce, w której historycy nie są szczególnie obecni. Tak jakby tamto doświadczenie należało do przeszłości, nie upoważniając nas do zajmowania stanowiska. I może istotnie w stopniu niewystarczającym staraliśmy się o zrozumienie procesów zainicjowanych transformacją ustrojową po 1989 roku.

Dziesięć lat po tamtej debacie wydaje się, że w centrum uwagi znajdują się okoliczności, a nie postawy i dokonania humanistów. Spór dotyczy nakładów na naukę, w tym zwłaszcza dyscypliny humanistyczne, trybu oceny osiągnięć i dróg awansu, kryteriów podziału środków, wpływu polityki państwa realizowanej przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego na proces dydaktyczny, zasadności tworzenia lub zamykania kierunków na uniwersytetach. Nie ma sporu o kształt uniwersytetu, w szczególności nie widać, by środowiska akademickie podejmowały zgodnie wysiłek uświadomienia władzom państwa, na czym polega uniwersytecka autonomia. Tak jakby nie wierzono w wagę argumentu. Nie ma też w istocie sporu o znaczenie humanistyki nie tylko w kształceniu, ale także w formowaniu społeczeństwa obywatelskiego. Niezwykle rzadko spotyka się refleksję nad konsekwencjami obecnego kryzysu dla kondycji narodu. Owszem, argumenty wyprowadzone z przeszłości są nadużywane w mediach, ale najwyraźniej nie chodzi tam o kwestie nas interesujące. Te populistyczne igraszki mają wymiar dramatyczny, jeśli je zestawić ze znaczeniem uniwersytetu.

Może to jest powód, by raz jeszcze powrócić do doświadczeń, jakie zebrali historycy w latach 1945–1989? Do wypowiedzi w tamtej debacie chciałbym dodać kwestie mające moim zdaniem znaczenie właśnie w kontekście dzisiejszych sporów. Myślę o kosztach „utrzymania

substancji", o odpowiedzialności za standardy uprawianej dyscypliny oraz o dialogu między historiografią w Polsce a historiografią w świecie.

Gdy w różnych momentach pojawiał się argument chrońnięcia substancji jako uzasadnienie przyjmowania kolejnych ograniczeń, pojawiała się też wątpliwość. Czy za tym rozsądkiem nie krył się oportunizm, karierowiczostwo lub zwyczajnie słabość charakteru? Takie zarzuty podnoszono już w latach 70., a zwłaszcza po roku 1981. Jakkolwiek często uzasadnione, nie miały sensu ekstrapolacje na czas bezpośrednio powojenny. Czy zastanawiamy się nad ceną tej postawy? To miał na myśli Henryk Samsonowicz, mówiąc o rozwiązywaniu koszmarnych dylematów w czasie dyrektorowania w Instytucie Historycznym UW w latach 1976–1980: „Jak dalece stawać po stronie studentów, domagających się liberalizacji politycznej, prawa do głoszenia poglądów, jakie nie mogły się podobać władzy. Całkowicie się z nimi zgadzałem, ale zależało mi przecież na tym, żeby ochronić i studentów, i instytut, i wydział przed represjami”⁸.

Z obecnej perspektywy, w dziesięć lat po tamtej debacie, szczególnego znaczenia nabiera przekonanie o odpowiedzialności. Nie tylko za substancję, czyli za stworzenie kolejnym rocznikom możliwości dobrego studiowania. Za równie istotne uważano zachowanie poziomu badań. Uważano, że utrzymanie standardów jest obowiązkiem wręcz patriotycznym. Ludzie robiący uniwersytet czynili wiele ustępstw, podejmowali kontrowersyjne decyzje, byle tylko móc prowadzić badania według kryteriów, w jakich się ukształtowali. Czuli się odpowiedzialni za przekazanie tych standardów swoim uczniom, którzy mieli stworzyć kontynuację zasad. Często w kamuflażu ideowym, nieraz prowadząc grę. Nie wszyscy, nie zawsze. Wystarczająco wielu, by można było zauważyć, jak ten wysiłek przynosił efekty.

⁸ *Bywałem człowiekiem reżymu. Rozmowa z profesorem Henrykiem Samsonowiczem*, w: M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu*, Warszawa 2005, s. 176.

Dariusz Kołodziejczyk, szkicując obraz polskiej historiografii po komunizmie, utrzymuje, że „dzisiejszy polski historyk ma szczęście i nieszczęście żyć w cieniu legendy «polskiej szkoły historycznej»?”⁹, a w przeciwieństwie do tamtej epoki nie jest w stanie dyktować tonu debaty światowej. Rzeczywiście, przed półwiekiem byliśmy przekonani o zainteresowaniu naszą specyfiką. Do tych kwestii obszernie włącza rodzinną pamięć i dokumentację Marcin Kula¹⁰. Ale czy rzeczywiście była to „polska szkoła historyczna”? Była bardziej czy mniej polska od lansowanych w tym samym czasie naszych szkół w filmie, boksie czy lekkiej atletyce? Zastanawiając się nad tym, zgodziłbym się z Aleksandrem Gieysztozem, że historiografię w Polsce w tamtych, dziś tak odległych, czasach charakteryzował raczej ton „za troskania o odpowiedzialność społeczną dziejopisarstwa i odpowiedzialność indywidualną historyka”¹¹. Z tej formacji środowiska wyprowadzałbym zdolność do uczynienia własnych dokonań atrakcyjnymi dla świata. I z takich postaw wywodzi się zdolność do dialogu. Dopiero w tym kontekście dostrzec można znaczenie faktu, że dialog ten prowadzony był wtedy w Paryżu, Rzymie i Wiedniu. To znaczy, że dla humanistyki powszechnej polskie osiągnięcia nie dlatego były ciekawe, że zgodne z ówczesnymi trendami, ale dlatego, że polskie postawy okazywały się istotniejsze od zachodniej promarksistowskiej naiwności. Istotniejsze z powodu wierności zasadom warsztatu i oryginalności postępowania poznawczego. Na tym poziomie dochodzenia do prawdy dialog okazywał się możliwy i twórczy. Humanisci nie zamykali się w „wieży z kości słoniowej”, a nie mieli jeszcze dostępu do „supermarketu”.

⁹ D. Kołodziejczyk, *Historiografia polska po „polskiej szkole historycznej”*, w: *Humanistyka krajowa w kontekście światowym*, op. cit., s. 159.

¹⁰ M. Kula, *Mimo wszystko bliżej Paryża niż Moskwy. Książka o Francji, PRL i o nas, historykach*, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2010, s. 19–22.

¹¹ A. Gieysztor, *Ethos polskiego historyka*, w: *Tradycje i współczesność. Księga pamiątkowa Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego 1930–2005*, Warszawa 2005, s. 342.

W latach 80. pojęcie „świata supermarketu” jeszcze nie funkcjonowało, w warunkach PRL było abstrakcją. Elementy obfitości, znane z kontaktów z Zachodem, tylko wyostrzały poczucie dyskomfortu wynikające z gospodarki niedoboru. Z kolei „wieża z kości słoniowej” nie pasowała do rzeczywistości akademickiej, nie tylko z powodu ogólnej mizerności i politycznego podporządkowania. Ludzie uniwersytetu, pracownicy i studenci, byli szeroko zaangażowani w ruch określonym jako społeczeństwo niezależne. Czuli się jego rdzeniem.

Z tych refleksji wyprowadzam wnioszek, że uniwersytet współczesny wyrasta z poprzedniej epoki, jest kontynuacją tamtej formy, którą można określić jako uniwersytet peerelowski. Jest to widzenie rzeczywistości przeciwne do wizji uniwersytetu jako instytucji ciągłej, przechodzącej przez różne epoki. Wbrew naszym własnym przekonaniom uniwersytet, jako ciągłość instytucji i tradycji, nie był w Polsce w latach 80. przestrzenią obywatelską.

W świecie realnego socjalizmu uniwersytet wydawał się jedyną przestrzenią obywatelską, publiczną instytucją pozostawioną wspólnocie akademickiej przez władzę. Miało to swoją cenę, którą społeczność akademicka była gotowa zapłacić.

W latach 80. uniwersytet dysponował dużą swobodą w zakresie treści i form nauczania, relatywnie dużym zakresem samorządności, choć trudno byłoby mówić o autonomii¹². Prowadzona w uniwersytecie aktywność „niezależna”, choć miała istotne znaczenie dla wspólnoty, nie wydawała się władzy zagrożeniem.

Wprowadzając stan wojenny, System rozbił Solidarność, pozostawiając Mit, którym żywiły się także środowiska akademickie. W uczelniach wyższych kwitły różne formy działalności niejawnego i półjawnego i nie były zbyt gorliwie

¹² Por. nieoceniony materiał zgromadzony przez Marka Goldfingera-Kunickiego *Samorząd Studencki Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1980–1989 (dokumenty, relacje i inne materiały)*, Warszawa: Neriton, 2010.

prześladowane. Działy struktury „Solidarności”, i różne inne, starając się o wpływ na władze uczelni i ciesząc się sporym autorytetem. Nie zagrażały one w niczym władzy, a także jej pozycji na uczelni. Wprowadzały natomiast pewien rodzaj moralnego nacisku na ludzi tworzących kierownictwo, szerzej: na środowisko partyjne, natomiast nie miano większego pojęcia o stopniu penetracji uczelni przez wszelkiego rodzaju agenturę.

W świecie realnego socjalizmu, w atmosferze kontestacji i jednocześnie w poczuciu beznadziejności mogło się uformować przekonanie o wyjątkowości uniwersytetu jako przestrzeni publicznej, w której niezależna myśl i autonomiczne działania kreują miejsce spełniania się społeczeństwa obywatelskiego. Trzeba zauważyć, że władzy państwowej nie zależało specjalnie na demaskowaniu tego dobrego samopoczucia. Realna rozgrywka o przyszłość toczyła się w innym wymiarze.

Stan uczelni w latach 80. można określić jako gnicie. Pozornie harmonijnie współistniały dawne hasła „ochrony substancji”, troski o to, by „dzieciaki nie zrobiły sobie krzywdy”, z wzniosłym poczuciem sprzeciwu, odwagi, godności. Takiej wizji nie naruszała ani świadomość samoograniczenia, ani odczucie materialnej mizarii. Nie było pieniędzy, ale jakoś się żyło, ewentualne szykany nie wydawały się tak groźne, by zepsuć dobre samopoczucie. Zastój w badaniach, blokady inicjatyw wydawniczych wydawały się całkowicie poza zasięgiem wszelkich działań autonomicznych. Wyjazd zagraniczny stanowił najwyższą nagrodę, choć nadal dostępną przede wszystkim dla kręgów posłusznych władzy. Środowiska uniwersyteckie nie za bardzo brały do siebie krytykę, jaka się przecież pojawiała. Być może dlatego, że przybierała formę radykalną. Tymczasem uniwersytet żył w pewnym kompromisie z władzą, która nie miała powodu obawiać się akademickich kontestacji.

Z tego chyba powodu, uniwersytet w Polsce nie stał się podmiotem ustrojowej transformacji. W zmieniającej

się rzeczywistości pozostał reliktem. Samozadowolenie zdecydowanie przeważało blokując tak wewnętrzne jak i zewnętrzne próby reformy.

Dobre samopoczucie pozwalało jednostkom, czy nawet całym środowiskom, na łączenie przeświadczenia o byciu ofiarą systemu z uznaniem potrzeby kompromisu w dążeniu do przejścia naznaczonego przez Okrągły Stół i wybory 4 czerwca 1989. Siłę tego przekonania unaocznia masowy exodus ludzi nauki z uczelni do służby państwowej i do polityki. Uważano to za dowód siły uczelni, ale też traktowano jako wyraz uznania dla ich postawy. Przechodzący do nowych zadań widzieli w tym zasłużony awans, tym milszy, że otoczony aurą służby publicznej. Odpyływ ten w większości wypadków okazał się definitywny. Nie przyniósł natomiast korzyści uniwersytetowi w postaci rozwiązań organizacyjnych czy regulacji ustawowych mających włączyć świat akademicki w wielką transformację. Przeciwnie, znakomita część wysiłku poszła w kierunku budowy alternatywnych form kształcenia, a nie w reformy¹³. Działania reformatorskie w ramach uniwersytetu, na ogół pojawiające się wbrew systemowi, okazywały się za słabe, by dokonać przemiany. W najlepszym razie udało im się przetrwać¹⁴.

Stąd przekonanie, że współcześnie uniwersytet jest kontynuacją. Dziesięć lat po naszej dyskusji widzę bardzo wyraźnie, że teraźniejszość wywodzi się z poprzedniej epoki. Dzieje się tak, ponieważ nie dokonaliśmy rewizji własnej tradycji, zadowolając się przeniesioną z tamtego czasu samouspakajającą autointerpretacją.

Istota procesu dałaby się zamknąć w formule, że naszą rzeczywistością był uniwersytet „peerelowski”, a nie zwyczajnie uniwersytet w PRL. Nie jest to stwierdzenie przyjemne i na pewno zostanie uznane za kontrowersyjne.

¹³ Por. A.K. Koźmiński, P. Sztompka, *Rozmowa o wielkiej przemianie*, Warszawa: Wydawnictwo WSPiZ 2004.

¹⁴ Temat ten wymaga moim zdaniem pilnego zebrania dokumentacji!

Uważam, że trzeba je jednak poważnie rozważyć. Dzisiejszego pytania o perspektywy nie da się postawić bez spojrzenia na całą przeszłość uniwersytetu, poczynwszy od końca wojny. Składa się ona z trzech okresów. Pierwszym była odbudowa. Uniwersytet zamiast konspiracji. Wielkie złudzenie o wymiarze dziejowym. Tworzenie perspektywy normalności wbrew oficjalnie zadekretowanej wizji.

Drugim okresem była normalizacja właśnie. Po fazie represyjnej, około roku 1956 pojawiła się nadzieja na powrót do złudzenia. Wielka nadzieja polskiego Października utknęła jednak w małej stabilizacji. Wróciła obrona substancji, ale już bez złudzeń. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że temu właśnie okresowi przypisywano, i nadal się przypisuje, szczególną rolę w dziejach kultury. To wtedy kwitły sztuki, rozwijała się literatura, a ludzie szeroko uczestniczyli w życiu kulturalnym. Pogląd ten ma jakieś uzasadnienie dla roku czy dwu po Październiku.

Trzecim była stagnacja lat 1960–1970, czas bez złudzeń i bez nadziei. Próba buntu wewnątrz systemu została spacyfikowana w 1968 roku na zasadzie zgody na *s y t u a c j ę*¹⁵. Był to uniwersytet „wiedzący” o ograniczeniach ustrojowych i „rozumiejący” stan niesuwerenności. W tych granicach uniwersytet uczestniczył w *s y t u a c j i*, uznając istniejący stan rzeczy za jedyny możliwy. W tych granicach zawierał się też wydzielony margines swobody, którego przestrzegania uniwersytet pilnował sam, przy żywym zaangażowaniu części uczących. Dekada sukcesu w latach 70. była czasem największej korupcji. Ale skończyła się wielką przemianą, odrzuceniem ograniczeń, nadziejami w latach 1979–1981. Były to znowu nadzieje na możliwość normalizacji, wprowadzie w granicach zakreślonych przez system, ale rozepchniętych do maksimum. Kolejne pokolenie przechodziło wtedy inicjację w zderzaniu marzeń

¹⁵ Odwołuję się do mojej interpretacji tego pojęcia w: J. Kieniewicz, *Wyraz na ustach zapomniany. Polskich inteligentów zmagania z Ojczyzną*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2012.

z realiami. To ono stało się duszą wszelkiej opozycji. Ono też związało swe perspektywy z transformacją. Okazało się jednak zbyt słabe, by przekształcić uniwersytet. Być może tak było, ale nie wiemy, dlaczego?

Złudzenia, nadzieje i kłamstwo towarzyszyły uniwersytetowi przez cały okres powojenny. Polski uniwersytet żył w stanie chronicznych ograniczeń, ale wbrew nim stwarzał szanse kolejnym pokoleniom. Po 45 latach transformacja wydawała się w naturalny sposób wieńczyć ten wysiłek. Takie było chyba powszechne przekonanie. Uważano, że uniwersytet da sobie radę. A może zwyczajnie przetrwa kolejną fazę przeciwności, obroni autonomię i podstawowy system wartości? Stało się inaczej? Czy potrafimy powiedzieć dlaczego?

Odchodzące dziś w cień pokolenie humanistów jest świadkiem tych zmagających o uniwersytet i miejsce humanistyki, o standard badań i zdolność do dialogu. Może w refleksji nad kondycją narodu powinno jeszcze raz się odezwać, by uzmysłwić znaczenie kontynuacji i zerwać ciągłości w stosunku inteligencji akademickiej do władzy państwowej?

Jan Kieniewicz

DEBATA II

**NARODOWE NAUKI HUMANISTYCZNE
W KONTEKŚCIE GLOBALNYM.
DOŚWIADCZENIA POLSKI I ROSJI**

Zapis dyskusji panelowej, inspirowanej książką *Humanistyka krajowa w kontekście światowym. Doświadczenie Polski i Rosji*, Warszawa 2011 (edycja rosyjska: *Nacyonalnaja humanitarnaja nauka w mirowom kontiekszie. Opyt Rossii i Polszy*, Moskwa 2010).

Dyskusja, która odbyła się 11 grudnia 2012 roku, była częścią debaty „Jak zdefiniować nasze wspólnoty” w ramach projektu „Academia in Public Discourse Poland – Russia”.

JAN KIENIEWICZ: W tej książce jest bardzo ważny artykuł Andrieja Poletajewa. Chciałbym prosić, abyśmy uczcili chwilą milczenia pamięć naszego przyjaciela. Jemu dedykuję tę debatę.

W dzisiejszym panelu uczestniczą autorzy i redaktorzy książki. Profesor Irinę Sawieliewą już przedstawialiśmy; dodam tylko, że od dawna współuczestniczy ona w wielu naszych przedsięwzięciach. Jest z nami profesor Paweł Uwarow, członek korespondent Rosyjskiej Akademii Nauk, historyk, znawca średniowiecza i wczesnej nowożytności, autor jednego z tekstów zamieszczonych w naszej książce. Jest także profesor Jerzy Axer, redaktor obu wydań, rosyjskiego i polskiego. Bardzo serdecznie witamy pana profesora Henryka Samsonowicza, który opiniował do druku polską wersję publikacji. Czwartym uczestnikiem panelu będzie profesor Jan Miernowski, romanista, profesor Wydziału „Artes Liberales” i University of Wisconsin-Madison. Nie jest tu obecny fizycznie, jako że przebywa w dalszych stronach tego świata, mamy go natomiast na wizji i witamy bardzo serdecznie.

Praktycznie rzecz biorąc, jesteśmy wszyscy historykami. Profesor Axer to historyk adoptowany, ale z własnej woli. On zawsze uważał, że bycie historykiem to coś lepszego, a ja podzielałam jego pogląd, chociaż w gruncie rzeczy zazdroszczę mu tego, że on jest filologiem klasycznym, ja zaś z filologią nie mam nic wspólnego. Profesor Irina Sawieliewa jest historykiem, Paweł Uwarow jest historykiem, a Jan Miernowski to wprawdzie teoretycznie filolog, ale od kiedy go poznałam, zawsze wydawał mi się pokrewną

duszą. Jest kilku kolegów anglistów, italianistów i romanistów, którzy bez wątpienia powinni byli studiować na Wydziale Historycznym. Nie udało im się, ubolewamy, ale widzimy, że rozwijają się w prawidłowym kierunku. Profesor Miernowski to filar naszego międzynarodowego programu doktoranckiego. Mówię to nie bez powodu, chciałbym bowiem, żeby w naszej debacie znalazło się jakieś echo tego doświadczenia, jakim okazał się dla nas ów program.

Rozesłałem obszerne wprowadzenie do dyskusji, którego nie będę tu państwu przedstawiał. Od książki wychodzimy ku przyszłości. Jesteśmy do tego stopnia przekonani o wadze tego, co zrobiliśmy, że pozwalamy sobie nie dyskutować nad słabościami książki, choć oczywiście o nich wiemy.

Pytania, które z książki wynikły i które kierują naszą uwagę ku przeszłości, brzmią następująco. Co właściwie wynika z obrazu, jaki przedstawiliśmy? Czy istnieje dzisiaj humanistyka narodowa albo, jak pisaliśmy ostrożnie, „krajowa”? Czy jesteśmy skłonni uważać, że istnieje humanistyka światowa, ogólnoludzka? Jakie są wzajemne zobowiązania humanistów i społeczeństw lub narodów. Czy w związku z globalizacją rola humanistyki ulega zmianie, innymi słowy: czy jesteśmy plemieniem skazanym na wymarcie, względnie na troskliwą opiekę w jakimś uniwersyteckim rezerwacie, czy też, wprost przeciwnie, weźmiemy to, co nasze, i z tego zbudujemy przyszłość humanistyki w wymiarze odpowiadającym wyzwaniom świata globalnego. I pytanie ostatnie: czy humanistyka odróżnia się w istotny sposób od nauk społecznych?

PAWEŁ UWAROW: Od czasu konferencji, której wynikiem było rosyjskie, a następnie również polskie wydanie omawianej dzisiaj książki, minęło już pięć lat. Co się zmieniło w sytuacji krajowej humanistyki w kontekście światowym?

W roku 2008 pytaliśmy: czy oni nas potrzebują? Innymi słowy: czy krajowa (polska bądź rosyjska) nauka jest potrzebna w świecie, czy nasi historycy są czytani za granicą?

Rozmowę na ten temat można kontynuować, jednak w ciągu tych pięciu lat, między innymi wskutek sukcesów globalizacji, pytanie otrzymało nowe brzmienie. Byłoby bardziej na czasie przypomnieć sobie plakat, który wisiał w laboratorium Cristobala Junty (jednego z bohaterów powieści radzieckich pisarzy *science fiction*, braci Strugackich): „Czy potrzebujemy samych siebie?”.

W czasach radzieckich istniały dwa zestawy legitymizujących argumentów, które uzasadniały niezbędność naszych zajęć: jeden przeznaczony dla nas samych i naszych najbliższych, drugi dla władzy. Mogły się pokrywać, ale najczęściej się nie pokrywały. Jeżeli na przykład wysuwano tezę, że należy zaprzestać – jako nieaktualnych – badań nad zachodnioeuropejskim średniowieczem, to zapewnienia, iż mediewistyka jest bardzo ciekawym zajęciem, ewidentnie nie pasowały. Skuteczniejsze byłyby wzmianki o znaczeniu praw „formacji feudalnej” dla pojmowania procesów społecznych toczących się dzisiaj w Trzecim Świecie czy też wypowiedzi dowodzące, że mediewistyka była i pozostaje pierwszą linią walki postępowej marksistowskiej metodologii z reakcyjną ideologią burżuazyjną. W razie konieczności coś podobnego można było wymyślić również na użytek filologii klasycznej lub psychologii kognitywnej.

Jednak jakie argumenty za istnieniem krajowej nauki mogą cieszyć się ogólnym uznaniem dzisiaj?

Pierwsza rzecz, jaka przychodzi mi do głowy na podstawie najświeższych wrażeń, to funkcja komunikacyjna. Na wczorajszym posiedzeniu kilkakrotnie zetknęliśmy się z problemem tłumaczenia. Z jednej strony język polski i rosyjski są wystarczająco bliskie – a w dodatku obfitują w zbliżone terminy pochodzenia łacińskiego – by tworzyć złudzenie porozumienia. Z drugiej strony zespół tłumaczy symultanicznych, który pracował bardzo profesjonalnie i wychodził ze słusznego założenia, że nasze języki jednak się różnią, starał się unikać „kalkowania” i dobierał adekwatne pojęcia rosyjskie. Tak więc termin „tożsamość”

oddawany był przy pomocy słowa *тождественность* lub *самобытность*, co z językowego punktu widzenia jest absolutnie poprawne. Jednak chodzi o to właśnie, że nie odpowiada to współczesnej praktyce kulturowej. Nikt nie mówi dzisiaj o poszukiwaniu rosyjskiej *самобытности* czy *тождественности*, tylko *идентичности*. Stąd dzisiaj trudno sobie wyobrazić, jak Puszkina, Dostojewski czy Berdiajew, rozmyślając o kulturze rosyjskiej, mogli się obchodzić bez słowa „tożsamość” i dlaczego minister o tym samym co moje nazwisku nie wykorzystał go w swojej słynnej „trójdzie”¹. Zarazem tylko znajomość kulturowo-historycznego kontekstu może doprowadzić do uchwycenia wymykającej się młodemu pokoleniu różnicy pomiędzy wyrazami „demokracja” i „demokracja ludowa”, które mają się do siebie mniej więcej tak jak w wieku XIX słowa *благородство* („szlachetność”) i *ваше благородие*². To są pierwsze nasuwające się przykłady konieczności wiedzy humanistycznej, bez której tłumaczenie – nawet za pomocą wszechobecnego *school English* – będzie tylko pogłębiać brak porozumienia między przedstawicielami różnych kultur.

Jednak zastanówmy się teraz nad pojęciem „humanistyczna krajowa”. Jego przejrzystość jest złudna. Czy wiedza humanistyczna może być nauką, taką jak fizyka? A jeżeli może, to czy nauka może być krajowa? Wszak termin „fizyka krajowa” brzmi dziwnie. Oczywiście w murach Instytutu „Artes Liberales” jest całkowicie dopuszczalne na przykład traktowanie historii jako sztuki, z czym zgodzi się większość historyków. Jednak ich zgoda potrwa tylko dopóty, dopóki wydatki na badania historyczne nie zostaną wykreślone z budżetu na naukę. Wówczas znajdzie się sporo zastrzeżeń, które będą wskazywać na różnicę pomiędzy historią a sztuką. Możemy porównywać historyków pod względem tego, czy ich koncepcje są przekonujące,

¹ Chociaż hasło „Samowładztwo, prawosławie, identyczność” brzmiałoby niezłe!

² Tak w dawnej Rosji zwracano się do oficerów niskiej rangi (przyp. tłum.).

a nawet czy są bliskie prawdy. Ale zestawienie na tej samej zasadzie poety Puszkina z poetą Mickiewiczem czy też malarza Siemiradzkiego z malarzem Polenowem nie ma sensu. I nawet takie, występujące w tym ostatnim przypadku „obiektywne” kryterium, jak cena ich obrazów na aukcjach, raczej nie będzie właściwym wskaźnikiem ich wartości estetycznej³.

Zatem o wiedzy humanistycznej można mówić jako o nauce w tej mierze, w jakiej jest ona weryfikowalna. Jednak w jakim stopniu nauka może być krajowa?

Utkwiło mi w pamięci pytanie, które, jak się zdaje, Jelena Jerszowa z Południowego Uniwersytetu Federalnego w Rostowie nad Donem skierowała do swojego rektora: „Czym jest uniwersytet: tubą tożsamości narodowej czy wieżą z kości słoniowej?”. To wspaniale, że jako metaforę wybrano nie jakiś „supermarket edukacji”, tylko właśnie wieżę – obraz historycznie sprawdzony. Przecież już na początku XV wieku wielki teolog Jean Gerson nazywał uniwersytet „stróżem wieży chrześcijańskiego świata”.

Myślę, że z zaproponowanej alternatywy większość tutaj obecnych wołałaby kość słoniową. Ale jeżeli odrzuciliśmy tubę, z pewnością podniesie ją ktoś inny – wszak od humanistyki oczekuje się tej właśnie funkcji. Czy te dwie role da się pogodzić? Sądzę, że tak. Książka, w której obala się negatywny wizerunek Rosji, stworzony przez złośliwych cudzoziemców (rozpowszechniających choćby mity o „rosyjskim pijaństwie” i „rosyjskim lenistwie”) ma pełne prawo do istnienia. Może być nawet pożyteczna: gdyby udało się nas przekonać, że pijaństwo nie jest naszą cechą narodową, wskutek czego zmniejszylibyśmy spożycie alkoholu, wszyscy by z tego tylko skorzystali. Jeżeli jednak ktoś usiłuje bronić tej samej pracy jako rozprawy habilitacyjnej

³ W tym kontekście należy wspomnieć tak bardzo bolesną dla rosyjskich humanistów próbę poddania ich działalności „obiektywnej” ocenie za pomocą kryteriów formalnych: Web of Science, Scopus, h-index, impact factor i in. Z przyczyn zrozumiałych humaniści reagują na to bardzo nerwowo, wskazując na rażące braki tych systemów.

z historii, mamy prawo postawić pytanie o zachowanie procedury naukowej, która między innymi nakazuje analizować oryginalne teksty, nie zaś ich współczesne przekłady. I jeżeli ten wymóg nie został spełniony, to taka praca jest najwyraźniej szkodliwa właśnie dla „tożsamości narodowej”, ponieważ podważa prestiż narodowej nauki.

Pod tym względem interesujący jest przykład akademika Andrieja Zalizniaka, który otrzymał nagrodę za badania udowodniające autentyczność *Słowa o wyprawie Igora*. Prasa wychwalała jego „akt patriotyzmu”, ale nie zgodził się z tym:

Rzeczywistym motywem, który skłonił mnie do zaangażowania się w tę trudną i zagmatwaną sprawę, nie był wcale patriotyzm. Nie czuję jakiegoś szczególnego zadowolenia z tego powodu, że *Słowo o wyprawie Igora* zostało napisane w XII wieku, ani też nie czułbym się zasmucony, gdyby zostało napisane w wieku XVIII. Jeżeli byłem niezadowolony i zasmucony, to z zupełnie innego powodu – z powodu poczucia słabości i drugorzędności naszego językoznawstwa, które przez tyle lat nie potrafiło w uzasadniony sposób zdiagnozować leżącego przed nami tekstu. Językoznawcy, jak mi się wydawało, mają znacznie większą niż inni humaniści możliwość opierania się na obiektywnych faktach – ściśle zmierzonych i sklasyfikowanych parametrach tekstu.

To godna odpowiedź, pokazująca, że miejsce humanisty jest jednak w wieży z kości słoniowej, i właśnie stamtąd jego głos – gdyby zechciał skorzystać z tuby – będzie słyszany znacznie lepiej niż z targowiska. Metafora wieży i tuby, jeżeli przyrzeć się jej uważnie, pokazuje, że narodowy charakter nauk humanistycznych nie neguje, a wręcz wymaga przestrzegania międzynarodowych zasad, łączności ze światową nauką.

I tutaj możemy powrócić do tematu sprzed pięciu lat: czy polscy i rosyjscy humaniści są pełnoprawnymi uczestnikami międzynarodowej nauki, czy są czytani za granicą? Ustalenie tego faktu nie jest rzeczą łatwą, zwłaszcza że – jak już wspomniałem – wprowadzane przez władze kryteria oceny humanistów za pomocą indeksów cytowania są na razie bardzo niedoskonałe i dają nieobiektywny

obraz. Niestety instytucjonalna słabość krajowej wspólnoty humanistów (jeżeli nie całkowity jej brak) nie daje podstaw do zaufania takiemu tradycyjnemu regulatorowi życia naukowego jak czynnik reputacji. Niemniej jednak humanistyka (zarówno rosyjska, jak i polska, grecka czy chińska) jest międzynarodowa o tyle, o ile wszystko, co napisano w danych językach, jest weryfikowalne i stworzone z uwzględnieniem określonych, dość surowych reguł.

Oczywiście przy tym humanistyka pozostaje nauką narodową i gra rolę twórcy tożsamości narodowej, niezależnie od tego, jak często się mówi, że czas „wielkich narracji” (również narodowych) minął. Realność „polityki historycznej” pokazuje, że narracje te nadal mają się dobrze i jeżeli nie zajmują się nimi profesjonaliści-humaniści, to czyni to ktoś inny, a wówczas wiedza humanistyczna po raz kolejny, jak za czasów Paula Valéry’ego, może zasłużyć na epitet „najniebezpieczniejszego produktu chemii ludzkiego mózgu”. W rękach ludzi, którzy ignorują naukową procedurę, humanistyka, zamiast ułatwiać dialog międzyludzki, będzie prowadzić do konfrontacji. Dziękuję bardzo. Jeżeli będą pytania, to mam nadzieję, że na nie odpowiem.

JAN MIERNOWSKI: Przede wszystkim chciałbym podziękować panu profesorowi Kieniewiczowi za zaproszenie do tego panelu oraz przeprosić państwa za osobisty ton mojej wypowiedzi. W przeciwieństwie do pozostałych dyskutantów nie uczestniczyłem w pracy nad książką, jestem zatem obserwatorem z zewnątrz. Zaproszenie do dyskusji włączyło mnie jednak w ową *our community*, która widnieje w tytule tych debat, i za to jestem bardzo wdzięczny.

Nie proponuję państwu refleksji na temat humanistyki, ani polskiej, ani rosyjskiej, chciałbym natomiast zastanowić się nad terminami użytymi w tytule panelu: *national humanities* i *global contexts* oraz nad ich historycznością. Otóż kiedy zastanawiam się nad tymi pojęciami, jestem pod wrażeniem ich zmienności historycznej. Przeczytawszy książkę i mając w pamięci to, co pan profesor Uwarow

przed chwilą powiedział, rozumiem, że pytania stojące u początków tej książki mają pewną przeszłość, pewien bagaż przeszłości, który można byłoby zreasumować pod pojęciem wykluczenia. Postawiono te pytania w kontekście refleksji nad wykluczeniem polskiej i rosyjskiej humanistyki z dialogu międzynarodowego, wykluczeniem, do którego doszło w imię internacjonalizmu za sprawą ideologii realnego socjalizmu i w konfrontacji z tą ideologią. Z tego punktu widzenia pojęcie nauk narodowych prawdopodobnie mogło się jawić jako swoista przestrzeń wolności, przestrzeń wymiany intelektualnej.

Wydaje mi się, że ten stan rzeczy należy już do przeszłości. Wystarczy otworzyć okno naszej akademickiej wieży z kości słoniowej, aby przekonać się, że pojęcie narodowej humanistyki, pojęcie czegoś, co jest narodowe, ma obecnie inne konotacje. Że można się dosłuchać takiego wydźwięku, który nie kojarzy się z dialogiem ani wolnością wymiany myśli. Wprost przeciwnie, kojarzy się z właśnie wykluczeniem, ze strachem, mówiąc szczerze: kojarzy mi się z nienawiścią.

Dlatego też pojęcie narodowej humanistyki uważam za anachroniczne. I tutaj w dużej mierze zgadzam się profesorem Uwarowem, którego profesor Sawieliewa cytuje we wstępie do książki. Profesor Uwarow zwraca uwagę na śmieszność pojęcia „polskiej” nauki. To pojęcie nadal funkcjonuje. Mamy w Polsce Fundację na Rzecz Nauki Polskiej, Foundation for Polish Science. Tak jakby nauka mogłaby być bardziej lub mniej polska. Oczywiście nie chodzi w tym wypadku o kwestie czysto instytucjonalne, formalno-administracyjne: na przykład pojęcie „nauki polskiej” nie odnosi się do tego, czy nauka w Polsce jest finansowana przez polskich podatników, czy też nie tylko przez polskich podatników. Chodzi tu o kryteria ideologiczne, które ze swojej natury są historyczne, kryteria, które miały głęboki sens w przeszłości, ale które obecnie mają sens inny. Dlatego też wydaje mi się, że pojęcie humanistyki narodowej jest anachroniczne.

Oczywiście, jeżeli mamy przed sobą dwie prace doktorskie, z których jedna jest krytycznym wydaniem eposu rycerskiego, filologiczną edycją eposu rycerskiego, a druga – odczytaniem, dajmy na to, średniowiecznej teorii gramatycznej w świetle refleksji feministycznej, zachodzi duże prawdopodobieństwo, że pierwsza praca będzie obroniona na przykład na uniwersytecie włoskim, a druga na uniwersytecie amerykańskim. Ale czy to znaczy, że jest coś specyficznie włoskiego w filologii albo specyficznie amerykańskiego w *gender studies*? Nie sądzę. Raczej mamy tu do czynienia z tym, co, jak mi się wydaje, zasugerował w jednym ze swoich pytań profesor Kieniewicz: z „plemiennością” naszych zainteresowań naukowych. Humanisci, a być może w ogóle ludzie nauki, grupują się wokół pewnych zagadnień, mówią wspólnym językiem terminologicznym, zespalają się wokół pewnych metodologii i w ten sposób tworzą coś w rodzaju plemion intelektualnych, które przekraczają swoim zasięgiem granice narodowe. Frapująca jest różnorodność owych metodologicznych plemion humanistów. Różnorodność, która właśnie nie ma nic wspólnego z granicami narodowymi.

I tu dochodzimy do drugiego pojęcia – globalnego kontekstu, który pierwotnie określany był jako „nauka światowa”. Otóż, znowu, pojęcie „światowej humanistyki” wydaje mi się nieco anachroniczne. Zamiast pojęcia „światowej nauki” proponowałbym pojęcie „nauki świata”, *world science*, przez analogię do „muzyki świata”, *world music* – tego działu sklepu muzycznego, w którym możemy sobie wybrać portugalskie fado albo muzykę klezmerską albo nagrania z Afryki Zachodniej. A więc znowu: pewna etniczność kulturowa, pewna plemienność kulturowa i jednocześnie pewna różnorodność.

Dlatego też przeciwieństwem globalnego kontekstu wydaje mi się nie tyle narodowa humanistyka, ile – jak w końcowych uwagach do książki piszą profesor Kieniewicz i profesor Axer – humanistyka lokalna, humanistyka, która wypływa z pewnych wspólnych przestrzeni dialogu.

Ta wspólna przestrzeń dialogu może odznaczać się jakimiś kulturalnymi cechami narodowymi, ale przeważnie takiego nacechowania nie ma.

Wreszcie, jeśli państwo pozwoli, jako konkluzję tych kilku uwag na temat terminologii chciałbym zaproponować pewną wizję przyszłości. Przyszłość ta wydaje mi się naznaczona właśnie różnorodnością. Tym, co się otwiera przed nami, jest różnorodność. Znowu muszę odwołać się do metafory użytej przez profesora Uwarowa, metafory supermarketu, w którym idzie się do działu *ethnic food* i w którym można kupić polski dżem i polską kiszoną kapustę, a równocześnie tajski sos i chińskie potrawy.

Podobnie sytuacja się kształtuje, i będzie się kształtować, w humanistyce. Podziały nie będą przebiegać według linii narodowych, nie będzie czegoś takiego jak globalna unifikacja i dominacja jakiegoś globalnego standardu, ale koegzystencja lokalnych, etnicznych, plemiennych humanistyk. Koegzystencja, która oczywiście może prowadzić do tego, że te humanistyki będą się zamykać w pewnych gettach – gettach obrotu myśli, gettach języka, gettach metodologicznych, ale też, co wydaje mi się bardziej optymistyczną perspektywą, będą wchodzić w różnego typu interakcje, tworzyć pewien melanż, będą się inspirować i tworzyć jakości nowe, właśnie dzięki swojej różnorodności, która jest przeciwieństwem do monokultury.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję. Korzystając ze swojej roli, chciałem powiedzieć, że nie boję się przymiotnika „narodowa”, choć w pełni się zgadzam z wywodami profesora Miernowskiego. Właśnie dlatego nie użyliśmy w polskim przekładzie słowa „narodowy”, żeby nie wywoływać niepotrzebnych kontrowersji.

Natomiast w polskiej tradycji zobowiązanie humanistyki wobec wspólnoty było zawsze obecne i nie wiem, czy od tego zobowiązania musimy się uwolnić. To, że dokonano nadużycia, nie znaczy, że mamy się wycofać. Raczej bym powiedział, że trzeba odzyskać przestrzeń, która została zawłaszczona. Odróżniam historiografię narodową od

historiografii nacjonalistycznej. To są rzeczy ze sobą całkowicie niezestawialne.

Chciałbym przypomnieć – o czym zresztą wspominali obaj przedmówcy – o bogactwie dialogu, o wielości kultur, wielości języków. Ja w jakimś sensie uważam się za kogoś, kto – chyba podobnie jak Henryk Samsonowicz – wychował się w atmosferze sekcji szóstej Maison des Sciences de l'Homme. Przez ostatnich 50 lat spotykaliśmy tam, pod kolejnymi adresami, ludzi z całego świata, historyków i nie tylko historyków, wszelkich humanistów i nie tylko humanistów. I nauczyliśmy się tam tego, co w Warszawie nie było tak łatwo dostępne. Nie możemy prowadzić dialogu bez wyraźnie zarysowanej tożsamości.

Proszę teraz Irinę Sawieliewą o zabranie głosu.

IRINA SAWIELIEWA: Dziękuję. Chciałabym zaznaczyć, że praca nad tą książką była dla mnie niezwykle ciekawa od samego początku, od momentu, gdy przyjechałam tutaj na sesję poświęconą kwestiom współdziałania polskiej i światowej nauki. Wtedy, podczas sesji, zrozumiałam, że to zagadnienie jest bardzo ważne właśnie dla nauk humanistycznych – nie tylko w Polsce, ale też w Rosji – i że możemy przeprowadzić wspólne badania i napisać książkę. W trakcie pracy odkryliśmy dla siebie naszą humanistykę, naukę całego XX wieku, inaczej spojrzeliśmy na wiele problemów, z którymi nasza humanistyka zetknęła się w ciągu stulecia, i na transformację tych problemów.

Teraz, by nie wdawać się w rozważania o wewnętrznej sprzeczności definicji krajowej nauki, o czym tak dobitnie powiedział prof. Kieniewicz, chcę podkreślić inny aspekt. Tak naprawdę w tej książce nie pisaliśmy o jakiejś „rosyjskiej” narodowej nauce, bo „nasza” radziecka historiografia wcale nie była „rosyjska”. „Rosyjskość” jako taka była w niej praktycznie nieobecna. Wręcz odwrotnie, była to całkiem międzynarodowa nauka – po prostu opóźniona o 40–50 lat funkcjonowania za żelazną kurtyną. I zaprawiona marksizmem. Tam, na Zachodzie, nauka była już inna,

tam inaczej traktowano historię, pojawiały się ciekawe, zupełnie nowe koncepcje, radykalnie zmieniała się tematyka. A u nas trwał pozytywistyczny marksizm. Żadnej „rosyjskości” wtedy nie było, „rosyjskość” stała się raczej zjawiskiem lat 90. bądź początku nowego stulecia. Dążenie, by stworzyć jakąś specyficzną rosyjską naukę, jest u nas dzisiaj obecne – często lokalnie. Na przykład w jednym z zabajkalskich uniwersyteckich miast istnieje rosyjska socjologia. Nie wiem, czym jest, ale ta szkoła wyraźnie zaznacza, że nie uważa uniwersalnych koncepcji socjologicznych za miarodajne. Jest też rosyjska filozofia, a być może również rosyjska historiografia. Ale jeżeli nawet coś takiego istnieje, to akurat w tych społecznościach, o których dzisiaj mówiłam – o nietypowym podejściu do nauki uniwersalnej. Gdy mówię o nauce, chodzi mi oczywiście o tę część naszej naukowej społeczności, która jest już zintegrowana lub integruje się z nauką światową, określaną czasami jako zachodnia. Wydaje mi się jednak, że lepszym określeniem jest „nauka uniwersalna”. Taka nauka jest jedna dla wszystkich. Przecież o naukach przyrodniczych wszyscy wiedzą, że są uniwersalne, że żadne narodowe albo partyjne wersje tych nauk nie istnieją.

Teraz chciałabym odpowiedzieć na propozycję Pawła Uwarowa, by porozmawiać o tym, co wydarzyło się od czasu, gdy zakończyliśmy badanie tego tematu, publikując książkę. Przecież w Rosji praca została oddana do druku już trzy lata temu. Minęło wystarczająco dużo czasu, by zastanowić się nad złożonymi problemami, które, jak mi się zdaje, w żaden sposób nie zostały rozwiązane w naszej publikacji. Problemy te nadal są aktualne, przynajmniej w społeczności rosyjskiej.

Chciałabym przeanalizować, jak dokonuje się uniwersalizacja nauki, która długo znajdowała się w stanie autarkii i atrofii; w jaki sposób dokonuje się jej uniwersalizacja kognitywna i instytucjonalna. Wydaje mi się, że akurat teraz jest to bardzo ważne, więc, wykorzystując to doświadczenie, jakim była praca nad naszą książką, będę

kontynuowała „domyślanie myśli do końca”, jak powiadał Siergiej Awerincew.

Może na początku krótko wyjaśnię, że „nauka światowa” oczywiście nie jest pojęciem operacyjnym w tym sensie, w jakim zdefiniował je socjolog Herbert Blumer, który rozróżniał pojęcie „rozstrzygające” (*definitive*) i pojęcie „uwrażliwiające” (*sensitizing*). To pierwsze odnosi się do stałych i mierzalnych fenomenów, drugie zaś – do możliwych punktów widzenia i sposobów odbioru. Pojęciem rozstrzygającym jest na przykład „natężenie prądu elektrycznego” lub „ciśnienie atmosferyczne”, czyli pojęcia, co do których istnieje całkowita zgoda. Ale możliwe są także pojęcia „uwrażliwiające”, których treść jest niejednoznaczna i ciągle się zmienia. „Nauka światowa” niewątpliwie należy do takich właśnie pojęć – nie ma zgody co do tego, czym jest (jeżeli przyjąć, że w ogóle istnieje) albo jak ją mierzyć, co ma być przedmiotem czujności badaczy i jakiego rodzaju to ma być czujność. Można mówić, że jest to nauka zachodnia albo światowy mainstream; niektórzy uważają nawet, że jest to prosta suma nauk narodowych (choć według mnie to dość dziwna definicja) lub dominacja anglosaska albo też fenomen uniwersalny. A zatem już same definicje wyjściowe są różnorodne – w naszej książce przedstawiono je w artykułach różnych autorów.

Wydaje mi się, że aby wybrać pojęcie najbardziej użyteczne, punktem wyjścia należy uczynić kognitywną charakterystykę nauki, a więc domniemanie, że każda dziedzina ma dość stałe jądro dyscyplinarne, ogólne zasoby metodologiczne oraz uniwersalny język. Na tej podstawie ludzie, którzy pracują w różnych krajach i w różnych tradycjach narodowych, rozumieją siebie nawzajem i są zdolni do produkowania nowej, powszechnie akceptowalnej wiedzy. Wykorzystują te same pojęcia, ten sam język (naukowy) i te same teorie, wybierając oczywiście z dość dużej puli.

W naszej książce zrobiliśmy następującą rzecz: metodą analizy porównawczej spróbowaliśmy zestawić naukę krajową z uniwersalną albo, jak ją częściej nazywaliśmy,

„światową”. Główną metodą była analiza porównawcza, która *implicite* (jak zrozumiałam później, *explicite* nigdzie tego nie wyraziliśmy) działała na gruncie teorii centrum–peryferii. W latach 80. ubiegłego stulecia, kiedy koncepcja centrum i peryferii (oraz hegemonii centrum) Immanuela Wallersteina była u szczytu popularności, to podejście zaczęto stosować również do analizy nauk narodowych. Centrum w tym wypadku jest rozumiane jako skupienie nauki światowej w danym okresie historycznym w określonych krajach (dyscyplinach, instytutach). Nauka pozostałych krajów, odizolowanych przez bariery geopolityczne i socjokulturowe, między innymi językowe, jest traktowana jako peryferyjna w stosunku do centrum. Jasne, że zgodnie z teorią centrum i peryferii peryferie są zmuszone kopiować doświadczenia centrum albo w każdym razie orientować się na nie, zwłaszcza jeżeli chcą same znaleźć się wśród krajów centralnych. Monopol wpływu naukowego jest rozpatrywany w tym wypadku jako kapitał symboliczny, oparty na naukowej kompetencji i społecznej władzy, pozwalających naukowej elicie centrum określać główne konwencje, na których podstawie uznaje się nową wiedzę. Kontynuując tę logikę, można przypuszczać, że peryferyjne nauki, jak zresztą i peryferyjne kraje, nigdy nie znajdują się w centrum – najwyżej, przy odrobinie szczęścia, będą przodować na peryferii.

Teoria ta była bardzo popularna w latach 80. i 90., ale przeoczyliśmy to w trakcie pracy nad książką. Tymczasem większość naszych autorów rozumowała, kierując się tą właśnie logiką, i upatrywała centrum w całokształcie zachodniej nauki, natomiast humanistykę swoich krajów ze względu na różne okoliczności postrzegała jako peryferyjną, najczęściej pozostającą w tyle. Jednocześnie z dumą mówiono o poszczególnych szkołach, zintegrowanych z centrum.

Wydaje mi się, że jeżeli mielibyśmy kontynuować ten temat, to owocniejsze byłoby wykorzystanie teorii transferu kulturowego – nie dlatego, że jest bardziej współcze-

sna i modna, ale dlatego, że daje nowe możliwości interpretacyjne. Teoria transferu kulturowego ukazuje bardzo złożone wzajemne wpływy, sposoby recepcji wyrazistych idei, rolę poszczególnych jednostek (albo, jak teraz mówią, aktorów), łącznie z tłumaczami, którzy są gotowi przełożyć nową pracę z jednego języka na drugi i w ten sposób wzbogacić „swoją” naukę o nową wiedzę naukową. W tym sensie teoria transferu kulturowego jest w naszej książce tak naprawdę obecna, gdyż mamy dosyć dużo artykułów poświęconych takim właśnie nie uogólnionym, lecz indywidualnym przypadkom wtargnięcia albo zachodnich teorii do nas, albo naszej krajowej nauki na Zachód, jeżeli tylko istnieli odpowiedni „przewodnicy kulturowi”. Znamy wszyscy rosyjski formalizm, szkołę lwowsko-warszawską, polską szkołę historyczną, które zadomowiły się w uniwersalnej nauce właśnie dzięki wysiłkom poszczególnych uczonych. Można wymienić również teorię długich cykli koniunkturalnych Nikołaja Kondratiewa, którą Walt Rostow po prostu przeniósł na grunt amerykański. A gdyby nie zainteresował się tym rosyjskim ekonomistą, to być może zachodnia nauka nigdy nie przyswoiłaby – i to z takim entuzjazmem, jaki można było zaobserwować w latach 1970–1980 – teorii cykli Kondratiewa.

Ostatnia kwestia, na którą chciałabym zwrócić uwagę, wymaga najbardziej krytycznego spojrzenia na to, jak wygląda obecnie nasza humanistyka i jej podmiotowa obecność w uniwersalnej nauce. Tak się złożyło, że nasze zainteresowanie tematem krajowej nauki w kontekście nauki światowej zbiegło się w czasie z ofensywą praktyk bibliograficznych w naszym życiu akademickim (*à propos*, to typowy przypadek transferu). Mam na myśli takie praktyki jak rankingi, indeksy cytowań, publikacje w zagranicznych czasopiśmie, które naocznie pokazują, w jakim stopniu jesteśmy obecni w ostatnich latach w światowej nauce.

Przez kilka lat dość intensywnie zajmowaliśmy się tą kwestią z Andriejem Poletajewem. Odkryliśmy między innymi, że w latach 1993–2006 w zagranicznych czasopi-

smach historycznych bazy Web of Science opublikowano tylko 15 artykułów rosyjskich historyków, które następnie miały w tejże bazie danych dwa lub więcej cytowań. Dwa spośród tych artykułów były poświęcone bieżącej sytuacji politycznej w Rosji i nie miały nic wspólnego z historią. Pozostałe 13 prac przedstawia poniższa tabela.

Artykuły rosyjskich autorów, opublikowane w zagranicznych czasopismach historycznych w latach 1993–2006, mające dwa lub więcej cytowań w WoS

(szarym kolorem zaznaczono artykuły, które nie odnoszą się wyłącznie do okresu radzieckiego)

Autor	Tytuł	Czasopismo	Rok	Liczba cytowań
Getty J.A., Rittersporn G.T., Zemskov V.N.	Victims of the Soviet Penal-System in the Prewar Years: A 1 st Approach on the Basis of Archival Evidence	<i>American Historical Review</i>	1993	28
Kolonitskii B.I.	Antibourgeois Propaganda and Anti-Burzhui Consciousness in 1917	<i>Russian Review</i>	1994	10
Danilov V., Berelowitch A.	Documents of the VCHK-OGPU-NKVD on the Soviet Rural World, 1918–1937	<i>Cahiers du Monde Russe</i>	1994	7
Livshin A.Y., Orlov I.B.	Revolution and Social Justice: Expectations and Reality ("Letters to the Authorities," 1917–1927)	<i>Cahiers du Monde Russe</i>	1998	2
Velikanova O.	Reports on the Mood of the Population: Origins of Political Surveillance of the Population in the Soviet Union	<i>Jahrbucher für Geschichte Osteuropas</i>	1999	3
Zubkova E.	The Soviet Postwar Society: The Standard of Living and Public Sentiment of the Russian People 1945–1946	<i>Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte</i>	1999	2

Bonwetsch B., Filitow A.	Khrushchev and the Building of the Berlin Wall: The Summit Conference of the Warsaw Pact Nations, August 3–5, 1961	<i>Vierteljahr-shefte für Zeit-geschichte</i>	2000	2
Budnitskii O.	Jews, Pogroms, and the White Movement: A Historiographical Critique	<i>Kritika: Ex-plorations in Russian and Eurasian His-tory</i>	2001	5
Khlevniuk O.	Stalinism and the Stalin Period after the “Archival Revolution”	<i>Kritika: Ex-plorations in Russian and Eurasian His-tory</i>	2001	2
Etkind A.	Whirling with the Other: Russian Populism and Religious Sects	<i>Russian Review</i>	2003	2
Shevyrev A.	The Axis Petersburg – Moscow: Outward and Inward Russian Capitals	<i>Journal of Ur-ban History</i>	2003	2
Dolbilov M.	Russification and the Bureaucratic Mind in the Russian Empire’s Northwestern Region in the 1860s	<i>Kritika: Ex-plorations in Russian and Eurasian His-tory</i>	2004	2
Sorokina M.	People and Procedures: Toward a History of the Investigation of Nazi Crimes in the USSR	<i>Kritika: Ex-plorations in Russian and Eurasian His-tory</i>	2005	3

Wszystkie artykuły, które miały cytowania, poświęcone są historii rosyjskiej. Nie powinno to dziwić – liczba rosyjskich publikacji za granicą, związanych z problematyką historii świata lub metodologii historii, w zasadzie jest niewielka i, jak wynika z danych WoS, publikacje te nie zwracają na siebie szczególnej uwagi zagranicznych badaczy. Dziwi co innego: większość cytowanych rosyjskich artykułów dotyczy historii tylko jednego okresu, mianowicie

radzieckiego (10 artykułów z 13). Przy czym, jak pokazuje nasza analiza, spośród ogólnej liczby artykułów z zakresu historii Rosji publikowanych przez rosyjskich autorów za granicą prace poświęcone historii ZSRR stanowią mniej niż połowę.

Innymi słowy, pomimo wielkich oczekiwań i naprawdę radykalnej przebudowy, jaką przeszła nasza nauka historyczna, zdobywając zachodni bagaż doświadczeń, wynik obecności jest praktycznie zerowy. Dlaczego? Proponuję cztery odpowiedzi, w dużej mierze dotyczące merytorycznych aspektów rosyjskiej propozycji na światowym rynku akademickim.

Po pierwsze, wciąż w niedostatecznym stopniu opanowaliśmy gatunkowe i komunikacyjne właściwości tworzenia tekstów zgodnie ze standardami zachodnich czasopism naukowych.

Po drugie, po błyskawicznym opanowaniu (jeszcze w pierwszej dekadzie obecnego stulecia) naukowych teorii, idei i haseł wielu rosyjskich humanistów (w tym historyków) wciąż nie przeszło do następnego, koniecznego etapu transferu naukowego – do zdobywania obszernych zasobów bardzo wyspecjalizowanych i różnorodnych „teorii środkowego poziomu”, wbudowanych w samą tkankę i w metody pracy większości zachodnich kolegów.

Po trzecie, efektu obecności naszych badaczy nie ma również dlatego, że w przytłaczającej większości naszych prac brakuje wiadomości o ważnych i stałych dyskusjach oraz o obszernej literaturze, która nagromadziła się dosłownie w ciągu dwóch ostatnich dziesięcioleci i której wciąż przybywa.

Czwarta istotna przyczyna nie polega na treści propozycji, lecz na braku umiejętności wykorzystywania dość skomplikowanych procedur translacji nagromadzonej wiedzy. Okazuje się, że recepcja jest koniecznym warunkiem uczestnictwa, ale niedostatecznym warunkiem uznania.

Jednak istnieje też piąta i nie ostatnia, jeżeli chodzi o wagę, przyczyna, mianowicie pewna samowystarczalność

zachodniej społeczności naukowej. Model komunikacji naukowej, przyjęty dzisiaj w stosunku do nas, świadczy raczej nie o dialogu, lecz o bezpośrednim „wbudowywaniu” w naukę zachodnią. I tutaj mimowolnie wracam do możliwości interpretacyjnych modelu centrum–peryferia. Kraje-hegemoni dyktują standardy pracy naukowej, wyznaczają zarówno system wartości, jak i wzorce „normalnej”, przeciętnej produkcji naukowej. Wydaje mi się jednak, że na tym etapie pozostajemy w sytuacji naśladownictwa albo przejmowania zachodnich praktyk, taktyk i sposobów naukowej pracy. Dziękuję za uwagę⁴.

JERZY AXER: We wprowadzeniu do naszej dyskusji profesor Kieniewicz wyraził życzenie, aby w debacie znalazło się echo doświadczenia, jakim stał się dla nas interdyscyplinarny Międzynarodowy Projekt Badawczy dla Doktorantów zatytułowany „The Traditions of Mediterranean Humanism and the Challenges of Our Times: The Frontiers of Humanity”, który – po wygraniu konkursu ogłoszonego przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej – od roku 2010 realizujemy na Wydziale „Artes Liberales”.

Zacznę od tego, że dzięki profesorowi Miernowskiemu nauczyliśmy się inaczej patrzeć na naszą pracę dydaktyczną i przestrzegać rygorów, do których nie wdrożyła nas tradycja lokalna; nauczyliśmy się też być zespołem gotowym do bardzo otwartej dyskusji. Niedawno zastanawialiśmy się nad tym, jak każdy z nas widzi przyszłość swojej dyscypliny – i tej wyuczonej, i tej, do której mu dzisiaj najbliższej. Okazało się, że samopoczucie przedstawicieli różnych specjalności jest bardzo różne. Dla niektórych z nas problem był egzotyczny: nigdy nie stawiali sobie pytania o przyszłość własnej dyscypliny, ponieważ przedmiot ich badań tradycyjnie zajmował bardzo ważne

⁴ W wypowiedzi wykorzystane zostały wyniki badań prowadzonych w ramach projektu „Institutional Structures and Academic Communities: Factors of Social Sciences and Humanities Dynamics”, realizowanego w moskiewskiej Higher School of Economics w roku 2013 (Program of Fundamental Studies).

miejsce w kulturze narodowej. W Polsce w tej komfortowej sytuacji był do niedawna każdy, kto zajmuje się romantyzmem, a zwłaszcza Mickiewiczem lub Słowackim. Ci badacze, podobnie jak ich nauczyciele, długo wierzyli, iż z poświęcania życia takiej problematyce nikt nie musi się tłumaczyć: to przecież zaszczytna służba na odpowiedzialnym posterunku.

Chcę w tym miejscu nawiązać do wypowiedzi profesora Uwarowa i zwrócić uwagę na dwa jej elementy. Pierwszy to deklaracja, iż będąc obywatelem świata, można jednocześnie być zaangażowanym członkiem wspólnoty narodowej; drugi, to opowieść o reakcji profesora Zalizniaka na wyrazy uznania dla jego patriotycznej postawy, poświadczonej udowodnieniem autentyczności *Słowa o wyprawie Igora*. Choć profesor Zalizniak odżegnuje się od przypisywanej mu „patriotycznej” motywacji, w gruncie rzeczy jego sytuacja jest jednak taka jak polskich badaczy Mickiewicza. Uczony, który zajmuje się analizą *Słowa*, nie musi rozmyślać nad sensownością swojej pracy, ponieważ bez względu na wyniki stanowi ona element wielkiej debaty na temat mitu założycielskiego narodowej wspólnoty.

Wracam do relacji z naszego seminaryjnego doświadczenia i do dyskusji o przyszłości różnych dyscyplin humanistycznych. W przeciwieństwie do badaczy romantyzmu filolog klasyczny, taki jak ja, dorastał (to już z górą czterdzieści lat temu) w atmosferze utraty wiary w autonomię własnej dyscypliny. Już wtedy było jasne, iż społeczeństwo nie potrzebuje tradycyjnie rozumianej filologii klasycznej; sam wybierałem takie studia wyłącznie jako rodzaj ucieczki przed rzeczywistością. Byłem przekonany, że żyję w ustroju, w którym nie można być niezależnym historykiem, wolnym od nieustannego zawierania kompromisów z kontrolującym wszystko systemem, i dlatego szukałem schronienia w świecie tekstów łacińskich i greckich, wyobrażając sobie, że cenzor rzadko odwiedza te rejony. Ale z oczywistych względów uważałem Mickiewicza za ważniejszego od Platona, a Sienkiewicza za ciekawszego od

Tacyta. Do głowy mi nie przyszło, że można uprawiać humanistykę nie po to, żeby być przydatnym narodowi w opresji. Czyli: myśl, że humanista służy wspólnocie narodowej, była dla mnie oczywista.

Profesor Miernowski ma świętą rację: nam się marzyła humanistyka narodowa jako przestrzeń dla niepokornych i niekonformistycznych. Wydawało nam się, że w narodzie podbitym taka postawa wyzwala w człowieku to, co lepsze, a nie to, co gorsze. O świecie zewnętrznym nie wiedzieliśmy w istocie prawie nic i ten świat zewnętrzny nie był dla nas ważnym punktem odniesienia.

Spróbuję teraz odpowiedzieć bardzo krótko na pytanie, co myślę o kondycji humanistyki i o jej przydatności w dzisiejszym świecie. Nie chcę jednak krytykować argumentów ekonomicznych, a zwłaszcza dyskutować z poglądem o nieprzydatności humanistyki dla gospodarki – wiadomo, że to jest teza błędna, o czym jednak bardzo trudno przekonać mało zorientowaną publiczność, jaką stanowią choćby czytelnicy gazet codziennych. Odkładając zatem na bok ekonomiczne kalkulacje, chciałbym usprawiedliwić się z tego, iż ciągle jeszcze, mając do czynienia z utalentowanym uczniem lub uczennicą, nie odradzam im podjęcia studiów humanistycznych.

Nie tracę nadziei, że humanistyka przyszłości będzie podobna do tej, której wizję przedstawił nam profesor Miernowski. To znaczy: powstanie (także za sprawą zmian w dziedzinie nośników informacji) nowa globalna *respublica litteraria*, rzeczpospolita uczonych wytwarzających wiedzę. Chcę wierzyć, że ta *respublica* będzie wewnętrznie zróżnicowana, a nie homogeniczna. Mam też nadzieję, że będzie zarazem demokratyczna i w rozumny sposób zhierarchizowana, tak żeby ambitny człowiek mógł w niej zaspokoić – oprócz potrzeby przynależności – również pragnienie wyróżnienia się. Opisując tę wspólnotę, profesor Miernowski użył słowa „etniczna” w co najmniej dwóch, jak mi się zdaje, znaczeniach. Nie chodziło mu oczywiście o wspólnotę narodu etnicznego, a o przynależność kulturową,

w której bardzo ważnym czynnikiem są – mówimy przecież o środowisku uczonych – nawyki dyscyplinarne; to właśnie w ramach dyscyplin ludzie dobrze porozumiewają się ponad granicami państwowymi i ponad różnicami etnicznymi *sensu stricto*. Czasem, dodam, „patriotyzm dyscyplinarny” jest tak silny, iż upodobnia się do namiętności i motywacji etnicznych.

Jeśli nasza wyimaginowana rzeczpospolita uczonych miałaby się kiedyś ziścić, musiałaby mieć peryferie i centra; profesor Sawieliewa przenikliwie scharakteryzowała ten system. Ale przecież w dawnej *respublica litteraria* także były centra i peryferie, a „bycie z peryferii” nie musiało prowadzić do poczucia niższości. Dla tych z „centrum” ci z „peryferii” byli przecież bardzo cenni, żeby nie powiedzieć: przeceniani, jako żywy dowód siły i żywotności całej wspólnoty.

Inaczej rzecz się ma z naśladownictwem. To istotnie bardzo poważny problem. To oznaka braku żywotności i konformizmu. Z pewnego punktu widzenia trzeba przyznać, że my, z peryferii, jesteśmy na nie skazani. Ale może warto spojrzeć na ten problem w inny sposób. Chciałbym zaproponować, byśmy zaczęli traktować naukę, a zwłaszcza humanistykę, jako część kultury, taką samą jak malowanie, pisanie prozą albo wierszem, lub jak gra na instrumentach. Zastanówmy się, czy nauki humanistyczne nie są po prostu częścią składową tożsamości kulturowej różnorodnych wspólnot. Uznajmy, że wszystkie zbiorowości, które pretendują do wytwarzania i posiadania odrębnej kultury, muszą uprawiać własną działalność naukową, tak jak muszą uprawiać własną działalność artystyczną. Muszą być w tych zbiorowościach uczeni; artyści nie wystarczą, żeby zbiorowość przetrwała. Jeżeli tak jest, to kształcenie humanistyczne musi uwzględniać poczucie przynależności do konkretnej zbiorowości kulturowej. Może ona być szersza niż naród albo znacznie węższa, może reprezentować kulturę dominującą na wielkim obszarze albo taką, która z trudem walczy o przetrwanie. Reasumując: sądę,

że jeżeli humanistyka nie służy także ocalaniu i przekazywaniu ważnych składników konkretnej tradycji danej wspólnoty, to nie służy również wzbogacaniu kultury globalnej.

Z uprawianiem humanistyki jest bowiem tak samo jak z tworzeniem sztuki. Kultura globalna jest tym bogatsza, im więcej składa się na nią kultur zdolnych do zachowania swojej odrębności. Tylko w takiej sytuacji możliwy jest dialog, także między tym, co nazywamy peryferiami, i tym, co definiuje się jako centrum. W dialogu tego typu nie ma w zasadzie znaczenia, czy impuls podjęcia rozmowy wychodzi z centrum, czy z peryferii.

W tym kontekście wielkim niebezpieczeństwem jest to, co wielu, zwłaszcza młodych, w naszym środowisku uważa za łatwe i bezbolesne rozmowy takiej ułatwienie. Chodzi mi o dominację języka angielskiego. Całkowicie mylnie jest wyobrażenie, że istnieje bliska analogia między funkcją angielskiego dzisiaj i łaciny w przeszłości, nie tylko zresztą w średniowieczu. Łacina bowiem, kiedy stawiała się językiem nauki, była niczyja, nie należała do żadnego etnosu, do żadnego państwa, była językiem *respublica litteraria* obejmującej całą naszą cywilizację. Inaczej angielski, który jest ściśle związany z określonym, bardzo żywym, centrum, z określonym systemem władzy, określoną wizją historii, człowieka i Boga. Nie idzie mi tutaj wyłącznie o dzisiejszą potęgę Stanów Zjednoczonych, lecz o cały proces historyczny, który wyniósł język angielski do roli języka powszechnej komunikacji w świecie globalnym na przełomie XX i XXI wieku. Jestem przekonany, że zaniechanie własnego języka naukowego w sferze humanistyki przez kultury lokalne uniemożliwi powstanie globalnej *respublica litteraria* w takim kształcie, jaki wyżej nakreśliłem. Prowadzić będzie do ich obumierania, redukcji, wreszcie eliminacji. Z pewnością należy używać angielskiego, żeby utrzymywać kontakt zarówno z centrum, jak i z innym członkami naukowej globalnej wspólnoty, ale z całą pewnością należy też uważać język kultury, w której się działa, za tworzywo podstawowe. Inaczej kultura ta przestanie

komunikować się na równych prawach z innymi kulturami i przestanie wносить swój wkład do kultury globalnej.

JAN KIENIEWICZ: Bardzo dziękuję. Idea nawiązania do tej wspólnoty z czasów nowożytnych i dawniejszych, która wielokrotnie w naszych dyskusjach powracała, znowu zaczyna mieć oddźwięk. Nie tylko w naszym kręgu środkowo-wschodnioeuropejskim pojawiło się poczucie, że jeżeli nie będziemy zakorzenieni we własnej kulturze, to nie będziemy mieli niczego do powiedzenia. A zatem dialog nie będzie mógł zaistnieć. Gdy zaś nie będzie dialogu, to światowa czy globalna humanistyka obumrze, stając się li tylko kolonialnym transferem pewnych wzorców. Nikomu o to w tej chwili nie chodzi, ale siłą rzeczy może tak się skończyć. I w tym zakresie zgodność poglądów była dość powszechna, co zresztą jest niepokojące.

Nikt na razie nie skrytykował naszego dzieła...

JERZY AXER: Bo nikt go nie zna.

JAN KIENIEWICZ: To oczywiście nasza wina.

JERZY AXER: A powinni znać?

JAN KIENIEWICZ: Nie czytamy książek, ani własnych, ani cudzych. Informujemy się. Już tu ustaliliśmy, że nie chcemy być wspólnotą ekspertów, że w gruncie rzeczy pożądamy dla siebie roli dużo bardziej odpowiedzialnej. Nie chcemy zamykać się w wieży z kości słoniowej. A równocześnie nie chcemy się poddać nakazowi konsumowania produktów standardowych i takiego humanistycznego fast foodu, który często znajduje się pod przykrywkami politycznie poprawnych koncepcji, lansowanych na każdym kroku jako ostatnie osiągnięcia humanistyki. Jest to brednia, ale brednie mają nieprawdopodobną siłę rażenia, wszyscy z nas już tego doświadczyli.

Czy są może jakieś komentarze i pytania do tych wypowiedzi?

EWA ŁUKASZYK: Poniekąd moja wypowiedź będzie głosem adwokata diabła. Profesor Kieniewicz zachęcał jednak do tego, by ktoś takiej roli się podjął. Pozwolę sobie więc na pewnego rodzaju kontrę w stosunku do myśli,

z którą trudno się właściwie nie zgodzić: że humanistyka światowa, podobnie jak nauka światowa, jest czymś danym. Wynika to w pewien sposób z podstawowych uwarunkowań ludzkiej kondycji, z narodzin – nie tylko tych biologicznych, ale i tych intelektualnych. W chwili, kiedy człowiek się rodzi, zostaje wrzucony w świat. Analogia z narodzinami intelektualnymi jest uderzająca: człowiek, który zaczyna się kształcić, zostaje wrzucony w humanistykę światową, zmuszony do podjęcia i ustosunkowania się wobec uniwersalnych punktów odniesienia, choćby Platona i Arystotelesa.

Nikt nie kształci się w humanistyce krajowej; zaryzykowałabym twierdzenie, że w humanistyce krajowej wykształcić się nie sposób, zawsze konieczne jest przekroczenie jej granic. Trzeba więc postawić pytanie, skąd właściwie bierze się ten krajowy wymiar, na jakim etapie on się wyłania. Otóż bierze się z tego, że *post hoc*, w sztuczny sposób zostaje skonstruowana granica, pewna forma wydzielenia fragmentu przestrzeni symbolicznej. Dzieje się tak dlatego, że ludzie czerpią jakąś korzyść z jej istnienia. Nie sposób wykluczyć, że zostaje ustanowiona ze względów, które można byłoby nazwać małostkowymi...

W wypowiedzi profesora Miernowskiego pojawiło się słowo „strach”, strach przed światem, który miażdży swoją złożonością, przytłacza nadmiernym bogactwem. Jakże w tych warunkach zaistnieć? Jakże dodać własną książkę do nieskończonej Borgesowskiej biblioteki? Od biedy może się to udać w perspektywie krajowej. Jeśli zawężymy nasze pole odniesienia, to może uda nam się napisać coś, czego w danym języku narodowym czy w lokalnym kontekście jeszcze nie napisano, nie opracowano, nie wydano. Możliwe stają się różne strategie rozgrywania własnej kariery. Jedną z możliwości jest import metodologicznych nowinek czy idei. Można się wówczas szczycić sławą tego, kto jako pierwszy wprowadził daną problematykę do krajowego kontekstu. Stanowi to nic innego, jak przykład korzyści, jakie można odnieść z istnienia granicy. Kolejną jej funkcją

jest ochrona przed pewnymi rodzajami konfrontacji, na którą nie jesteśmy gotowi, nie czujemy się na siłach. Może chodzić o konfrontację z potęgą cudzych kompetencji; może też chodzić o zmaganie z wartkością światowych rytmów skazujących nasz dorobek na nieuchronną dezaktualizację.

Profesor Miernowski porównał też humanistykę światową do półki w sklepie muzycznym, na której można znaleźć etykietkę *world music*. Pod tym mianem należy rozumieć nie tyle „całość muzyki świata”, co specyficzny jej rodzaj – muzykę etniczną pochodzącą z mniej lub bardziej odległych zakątków. Czy na podobnej zasadzie należałoby wyobrażać sobie *world humanities* jako rodzaj „etnicznej” humanistyki tworzonej w dziwnych i egzotycznych miejscach? Nie ukrywam, że taka wizja osobiście bardzo mnie kusi – w wolnych chwilach bardzo lubię przyglądać temu, co się dzieje na świecie szeroko rozumianym, a nie tylko w uznanych centrach, jakim przypisuje się decydującą rolę w kształtowaniu trendów i ustanawianiu kryteriów.

Przyznam też, że w wolnych chwilach lubię czytać światowe rankingi uczelni – to uczy pokory. W grupie kilkuset najlepszych uczelni świata Polskę reprezentują w najlepszym razie cztery, a w najgorszym – tylko dwa uniwersytety. A tymczasem są kraje, do niedawna uważane za tak zwany Trzeci Świat, reprezentowane w tych rankingach przez więcej niż cztery uczelnie. Pomaga to uświadomić sobie, jak szybko zmieniają się aktualne warunki i że nie sposób już patrzeć na kogokolwiek z pozycji cywilizacyjnej wyższości. Staram się też dociekać, jak to możliwe, jakie mechanizmy kryją się w praktyce za tymi zadziwiającymi zestawieniami. To oczywiście bardzo złożona kwestia.

Profesor Miernowski podsuwa nam także myśl, że to humanistyki krajowe ustanawiają pluralizację dyskursów naukowych. Nie jestem pewna, czy rzeczywiście tak jest i czy spojrzenie w przeszłość ukazuje izolację jako źródło oryginalności. Z kolei profesor Axer zasugerował, że humanistyka krajowa niesie pewną formę komfortu,

możliwość niezadawania sobie pytań o ważność, o istotność tego, co robimy. Aby zmienić humanistykę krajową w żyzne pole, na którym będą się rodzić idiosynkratyczne wartości zasilające spluralizowaną, globalną pulę, trzeba przemyśleć ją na nowo. Symboliczna granica wydzielająca to lokalne poletko nie może służyć temu, by z niej czerpać pocieszenie i poczucie bezpieczeństwa w obliczu własnej słabości, ani też temu, by chronić niewystarczające kompetencje przed konfrontacją ze światem. A może należałoby to wszystko pomyśleć w kategoriach deterytorializacji? Może ta idiosynkratyczna, „mała” humanistyka niosąca obietnicę pluralizacji dyskursów wcale nie jest tożsama z humanistyką krajową? Może się okazać, że to specyficzne pole symboliczne nie ma nic wspólnego z krajem czy określonym językiem narodowym. Przypuszczalnie nie wiąże się z tak czy inaczej wyodrębnionym i nazwanym miejscem, ale raczej z określoną siecią powiązań, w których granica – jakkolwiek rozumiana – nie jest aspektem o decydującym znaczeniu.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję bardzo. Kiedyś już tak robiliśmy, pisząc po niemiecku i po rosyjsku, a jak chcieliśmy lepiej, to po francusku. I niektórzy mieli to nam za złe. Mieli też za złe naszym przodkom, że nie pisali po polsku.

GŁOS Z SALI (GOŚĆ Z ROSJI): Czy można badać to, czego nie ma w kraju?

PAWEŁ UWAROW: Odpowiadając, chcę przypomnieć epizod z filmu *Garaż*, gdzie pracownicę Instytutu Zoologicznego (gra ją Lija Achedżakowa) oskarża się o nienaukowość tematu: bada bowiem gatunek żurawi, który nie występuje na terenie ZSSR. Ale to jest komedia, a oskarżenie rzuca mało sympatyczna postać. Tak naprawdę „to, czego nie ma w kraju”, badać można, a czasem nawet trzeba, albo przynajmniej jest to pożyteczne. Nie chcąc wdawać się w dywagacje o ewentualnych społecznych korzyściach płynących z badań nad językiem Majów czy prawem staroirlandzkim, poprzestanę na wskazaniu jednej z możliwych korzyści jednostkowych takiej działalności.

Swego czasu Thorstein Veblen w książce *Teoria klasy próżniaczej* pokazał, jak badanie egzotycznych i, wydawać by się mogło, niepraktycznych tematów staje się ważnym społecznym wskaźnikiem prestiżu uczelni. Tylko „prawdziwy dżentelmen” (a według Veblena amerykańscy nowobogacy pragnęli naśladować arystokratów „starej Europy”) może pozwolić sobie na zajmowanie się czymś, co nie ma wydźwięku utilitarnego (myślistwo, sport, muzyka, badanie egipskich papirusów...). A skoro na naszym uniwersytecie uczą właśnie tego, prestiż naszej instytucji nie ulega wątpliwości. I na odwrót: ten, kto na nim studiuje, już przez sam ten fakt otrzymuje znak przynależności do grona wybranych.

Pamiętam, że kiedy czytałem Veblena około trzydziestu lat temu, dziwiłem się, jak obce jest to podejście naszej rosyjsko-radzieckiej tradycji, zorientowanej na „sprawę”, „służbę”, „społeczną korzyść”. Jednak później, kiedy zdobyłem doświadczenie w pisaniu wniosków grantowych do amerykańskich fundacji, zrozumiałem, że Veblen wiedział, o czym pisze. Doświadczenie pokazuje, że spośród dwóch wniosków badawczych, z których pierwszy poświęcony jest, powiedzmy, klasie robotniczej w dziewiętnastowiecznej Francji, drugi zaś zapachom Paryża w Wiekach Średnich, ten ostatni ma nieporównanie więcej szans na wygraną.

Zresztą, można znaleźć mnóstwo argumentów na poparcie tego, że warto zajmować się czymś, czego nie ma w naszym kraju, a wszystko, co zostało powiedziane, dotyczy tylko jednego aspektu tego zagadnienia.

GŁOS Z SALI (GOŚĆ Z ROSJI): Czy ma sens pomysł zrezygnowania z obrony dysertacji? Jak należałoby reformować system nadawania stopni naukowych?

PAWEŁ UWAROW: Kiedy na początku lat 50. XVIII wieku zapytano Łomonosowa, czy w Rosji jest uniwersytet, odpowiedział, że nie ma (choć dziś uważa się, że istniał przy Akademii Nauk), ponieważ brakowało podstawowej cechy korporacji uniwersyteckiej – zdolności do przy-

znawania stopni naukowych. Ta zdolność również teraz jest najważniejszą cechą, która odróżnia uniwersytet od nieuniwersytetu. Stąd sama idea rezygnacji z obron nie wydaje mi się realistyczna. Tą drogą poszli bolszewicy po rewolucji, ale musieli przywrócić zarówno obrony, jak i stopnie naukowe już w latach 30. Co innego reformowanie istniejącego systemu obron. Sama procedura ma różne formy. Na przykład my mamy Radę Naukową, która na podstawie opinii recenzentów oraz samego przebiegu obrony podejmuje decyzję o nadaniu stopnia. We Francji tę decyzję podejmuje jury składające się z 5–6 recenzentów, którzy czytali rozprawę. Nie istnieje tam pojęcie „Rady Dysertacyjnej”. Możliwe, że przejście na system francuski byłoby sensowne, jednak w chwili obecnej jest to mało prawdopodobne. Ale trzeba koniecznie uporządkować system wyznaczania recenzentów. Obecnie Rada wyznacza ich tylko formalnie, w rzeczywistości zaś czyni to albo sam autor albo jego promotor. Niestety nie ma żadnych gwarancji, że wybór padnie na najbardziej kompetentne, a nie najbardziej lojalne osoby. W konsekwencji system obron może stać się tylko pozorem.

GŁOS Z SALI (GOŚĆ Z ROSJI): Jak ustosunkowałby się pan profesor do zagadnienia transferów w nauce, z jednej strony, z drugiej do kwestii narodowych tradycji w organizacji edukacji i nauki – czy nie są przeszkodą?

PAWEŁ UWAROW: Bez transferów historia ludzkości w ogóle i historia Rosji w szczególności jest nie do pojęcia. Klasyczny wzór transferu to powstanie w Rosji Akademii Nauk, a następnie uniwersytetów. Transfery odbywają się stale. Jednak tutaj należy wyczuć dość subtelą granicę. Przeniesieniu instytucji do innego środowiska zawsze towarzyszy jej istotna transformacja. Ale jeżeli środowisko nie jest w pełni gotowe, zapożyczane są drugorzędne cechy instytucji, jej samej zaś przypisywana jest niewłaściwa funkcja. Najbardziej konsekwentni w tym okazali się mieszkańcy Melanezji z ich kultem cargo (*cargo cult*). Naśladując Amerykanów, odtwarzali

zewewnętrzne atrybuty dostawy ładunków: budowali bambusowe samoloty, wznosili wieże lotniskowe z antenami i nawet wymyślili imitację słuchawek w nadziei, że duchy przysła im samoloty z towarami, które trafiły do białych ludzi tylko przez pomyłkę. W naszym kraju zapożyczenie wielu technologii edukacyjnych, zasad metodologicznych oraz instytucji politycznych odbywa się w bardzo podobny sposób.

Teraz o tradycjach narodowych – na ile są ważne i czy nie ograniczają otwartości nauki. Podam przykład z życia rosyjskich imperatorskich uniwersytetów z początku XX wieku. Pod wieloma względami mamy podstawy, by postrzegać tamten okres jako „złoty wiek rosyjskiej nauki”, również humanistycznej. Rosyjski system humanistyczny był maksymalnie otwarty na system europejski, a jednocześnie dawno stał się organicznym elementem społeczeństwa rosyjskiego. Jednak w tamtym czasie miał już pewne stałe cechy charakterystyczne: po pierwsze, sztywna centralizacja, wskutek której rola ministra, a tym bardziej kuratorów okręgów edukacyjnych była istotniejsza niż „europejskie standardy”; po drugie, tradycją stała się konfrontacja środowiska uniwersyteckiego z kuratorem i Ministerstwem Edukacji Narodowej; po trzecie, poziom zaangażowania środowiska w batalie polityczne był również nadzwyczaj wysoki. W takich to okolicznościach ministrem edukacji narodowej zostaje Lew Aristidowicz Kasso. To był pierwszorzędnny prawnik, który odebrał wykształcenie na uniwersytetach Paryża, Heidelbergu i Berlina. Wszedł do rządu Stołypina, a zadanie rządowe – obniżenie stopnia polityzacji życia uniwersyteckiego i uczynienie środowiska uniwersyteckiego (którego autonomia wzrosła po rewolucji 1905 roku) bardziej sterowalnym – w pełni się zgadzało z jego osobistymi poglądami. Jednak jego poczynania spotkały się z opozycją studentów, do których dołączyli także niektórzy profesorowie. Nastąpiły zwolnienia, które wywołały szereg dymisji profesorów, wyrażających w ten sposób swoją solidarność z kolegami i sprzeciw wobec

ministerstwa. Kryzys przybrał charakter lawinowy, pod znakiem zapytania znalazło się funkcjonowanie całego systemu rosyjskich uniwersytetów. Jednak Kasso był nieugięty i zaproponował całkiem logiczny plan uzupełnienia kadry nauczycielskiej – poprzez wysyłanie utalentowanej młodzieży na europejskie, przede wszystkim niemieckie uniwersytety. Wymagało to niemałych wydatków, jednak pozwalało zaoszczędzić na finansowaniu buntowniczych uniwersytetów i usunąć grunt spod nóg uniwersyteckiej Frondy. Plan ten nie został zrealizowany – zaczęła się wojna, która przekreśliła nadzieje na otwartość europejskiego systemu uniwersyteckiego, wkrótce zmarł też sam Kasso. Później wybuchła rewolucja. Trudno powiedzieć, jaką dokładnie rolę w tym, że miała miejsce, odegrała polityka Kasso, ale jakąś na pewno odegrała.

Nie chcę tutaj sugerować paralelizmu z dzisiejszą polityką Ministerstwa Edukacji i Nauki Federacji Rosyjskiej, która rzekomo powtarza drogę Lwa Aristidowicza. Chciałem jednak pokazać, że narodowe akademickie i uniwersyteckie tradycje zawsze cechuje znaczna inercja. Być może da się z nimi walczyć. Może jest to nawet konieczne. Ale byłoby ogromną naiwnością nie oszacować związanego z tym ryzyka politycznego.

Dzisiaj dużo mówiło się o *respublica litteraria*. Jeżeli chodzi o „republikę uczonych”, to jej istnienie zarówno w średniowieczu, jak i w epoce oświecenia nie ulega wątpliwości. Wymieniali się listami, w których nie skąpili sobie komplementów i wychwalali bractwo ludzi wykształconych. Ale zarazem nie należy się oszukiwać. Było to środowisko bardzo konfliktowe, przepojone „duchem agonistycznym”, gdzie życzliwość sąsiadowała ze wzajemną wrogością, kosmopolityczna otwartość ustępowała miejsce głoszeniu wyższości własnej nacji, własnej kultury, własnego języka, własnego wyznania, własnego ustroju politycznego. Nie jest to anomalia, tylko immanentna właściwość uniwersyteckiej (lub uniwersytecko-akademickiej) kultury. Tak było kiedyś, tak jest również teraz. Nie ma powodów, by sądzić,

że to się zmieni, jeżeli oczywiście nauka, a zwłaszcza nauka i edukacja humanistyczna w ogóle przetrwają.

JAN KIENIEWICZ: Dziękuję bardzo, żałując, że musimy zamknąć dyskusję. Czy któryś z panelistów chciałby jeszcze coś dodać?

JAN MIERNOWSKI: Jeżeli państwo pozwolą, tylko krótka uwaga, którą, jak się wydaje, można usłyszeć i w wypowiedzi pana profesora Axera, i pani profesor Łukaszyk i która daje się zreasumować w postulatcie *think globally, act locally*, czyli: aby myśleć globalnie, trzeba działać lokalnie, aby sięgać ponad granice dawnych narodowych kultur naukowych, trzeba rozwijać różnorodność metodologiczną, krzyżować sposoby myślenia odmiennych „plemion” naukowych, mnożyć zapożyczenia, które będą kreolizować „gwary” ich lokalnych dyscyplin.

JERZY AXER: Nie mam nic istotnego do dodania. W swojej wypowiedzi miałem na myśli – rzecz oczywista – nie wspólnoty narodowe, lecz przede wszystkim lokalne, od narodowych węższe. A co do języka: rezygnacja z używania własnej mowy w nauce to częściowo przynajmniej rezygnacja z własnego sposobu myślenia.

JAN KIENIEWICZ: Ja też powstrzymam się od podsumowań. A to dlatego, że wciąż myślę, iż to, co zaczęliśmy w 2007 roku, rozmawiając o obecności i nieobecności polskiej i rosyjskiej humanistyki w świecie, teraz zyskuje szerszą perspektywę. Wciąż liczę na to, że powstanie następna książka z tego cyklu i że znajdzie się w niej zapis tej dyskusji. I sposobność do jakiegoś podsumowania.

W tej chwili chciałbym podziękować wszystkim uczestnikom debaty za bardzo ciekawe wypowiedzi. Humanista to ten, który chce z drugim człowiekiem się rozumieć, komunikować i czynić dla niego to, co czyni. Mam nadzieję, że pozostanie to i naszym zadaniem.

OBSZAR, CIĄGŁOŚĆ, GRANICE CZYTELNOŚCI
– TOPOLOGIE HUMANISTYKI.
GŁOSA DO DEBATY

Nikt nie rodzi się (czyli nie kształci się) w obrębie humanistyki krajowej... Każdy z nas, choćby przez czytanie klasyków, ukształtował się intelektualnie w obrębie humanistyki światowej. Samo istnienie humanistyki krajowej postrzeganej jako coś odrębnego nie przestaje mnie zaskakiwać. Jawi mi się ona jako sztuczny twór, jeśli nie *impossible*, które w zasadzie powinno momentalnie rozpuścić się z powrotem w powszechności prawd, metod, założeń i dociekań humanistyki bez podziałów czy dodatkowych przymiotników. Nad czym więc właściwie debatujemy? Skąd się wzięło takie rozgraniczenie obszarów? Jak to się stało, że zaczęliśmy funkcjonować – i być może nieustannie wybieramy to funkcjonowanie – w specyficznym modusie humanistyki krajowej?

Domyślam się, że w pewnym momencie musiało dojść do wytworzenia granicy; działają też siły utrzymujące ją w istnieniu. Podejrzewam więc, że płyną z tej granicy określone korzyści, że istnieje ukryte uzasadnienie jej istnienia; inaczej wszystko byłoby bezmiernym oceanem humanistyki światowej, jednorodną przestrzenią, w której lokalność nie oznaczałaby jakiegokolwiek ograniczenia, a idee przepływałyby swobodnie, nie powodując powstawania kompleksów czy poczucia wykluczenia. Fakt, że w odniesieniu do humanistyki światowej uczestnictwo upragnione często bywa uczestnictwem nieosiągalnym, zaskakuje zwłaszcza dzisiaj, w dobie globalnego obiegu idei za pośrednictwem Internetu, którego powszechność oznacza także wolny dostęp do niemal niewyczerpanych repozytoriów naukowych, i to zarówno w charakterze ich użytkownika, jak i współtwórcy. Współczesny obieg idei nie podlega już ograniczeniom, jakie dawniej mogły narzucać reżimy polityczne kontrolujące słowo drukowane, a zwłaszcza jego import z zagranicy.

A tymczasem między humanistyką światową a krajową nadal rysuje się granica; co więcej, nadal jawi się ona jako trudna do przekroczenia. Wyłania się częstokroć bolesna świadomość odcięcia od udziału w humanistyce światowej, podczas gdy taki udział jest zwykle stawiany jako aspiracja i miara sukcesu indywidualnego uczonego. Skoro fizyczne ograniczenia w dużej mierze przestały istnieć dzięki środkom elektronicznym, to z całą mocą ujawniają się bariery mentalne. Co więcej, coraz trudniej wskazać instancję wykluczającą, sprawcę przemocy symbolicznej, tego, kto odsuwa innych od uczestnictwa, by samemu sprawować dominację w sferze idei. Coraz jaśniej wyłania się więc hipoteza, że sprawcami tej przemocy symbolicznej jesteśmy sami wobec siebie, samowykluczając się, z takich czy innych względów, ze światowej wspólnoty refleksyjnej. Przypuszczam więc, że właśnie przemyślenie granicy i jej uwarunkowań mogłoby doprowadzić do interesujących wniosków dotyczących prawideł i wzorców naszego bytowania w przestrzeni, która, zdawałoby się, w coraz większym stopniu spełnia wszelkie warunki, by sprzyjać otwartemu uczestnictwu i włączeniu każdego, kto do uczestnictwa aspiruje.

Jest to refleksja, która łatwo mogłaby stoczyć się w rodzaj psychologii potocznej, zastosowanej do meandrów działalności intelektualnej. Dlatego ulegam swoistej pokusie geometrii, proponując podjęcie próby namysłu nad topologią humanistyki, tzn. zachodzącymi w niej relacjami ciągłości (bądź zerwania) między różnymi punktami i obszarami. To możliwie abstrakcyjne ujęcie ma pozwolić na ograniczenie emocjonalnego ładunku, jaki mógłby się wyłonić w namyśle nad sytuacją, która jest często odczuwana i pojmowana w kategoriach niepełności, braku, małości czy wykluczenia. Tak czy owak, trzeba postawić hipotezę, że skoro nie uczestniczymy w humanistyce światowej, nie jesteśmy w niej pogrążeni niczym ryby w wodzie, a wprost przeciwnie, odczuwamy często swoją subiektywną sytuację jako bolesne oddzielenie od tego światowego kontekstu,

który jawi się nam jako zewnętrzny i rozłączny w stosunku do obszaru, w jakim sami się znajdujemy, to muszą istnieć siły wewnętrzne, utrzymujące nas w pewien sposób w obrębie humanistyki krajowej i sprawiające, że trwamy w tej zaskakującej, niewygodnej i na dobrą sprawę niemożliwej do utrzymania pozycji: na zewnątrz świata.

Zarysowują się więc dwie sprzeczne tendencje: z jednej strony, do przekraczania bądź anulowania granicy wyodrębniającej humanistyki krajowe ze światowego kontekstu, a z drugiej, do tworzenia i umacniania tej granicy. Każdą z tych tendencji można skojarzyć z całą serią pokus i zagrożeń. Jedną z podstaw zasklepiania się w humanistyce krajowej może być na przykład lęk przed złożonością świata i trudności z intelektualnym ogarnięciem jego zmienności, wielorakości, niejednoznaczności. Granica otaczająca humanistykę krajową działa jak filtr nowości, pozwalając z jednej strony na czerpanie korzyści symbolicznych z faktu sprowadzania „zagranicznych” idei do kraju, a z drugiej, na bezkarne trwanie przy ideach, metodologiach czy punktach widzenia już od dawna przebrzmiałych, które jawiłyby się jako zupełnie anachroniczne, gdyby je umieścić w światowym obiegu. Granica humanistyki krajowej ma więc paradoksalny wymiar chronologiczny; generując opóźnienie, wytwarza odrębną temporalność, dzięki czemu wyhamowuje uciążliwy wyścig nowości, jaki toczy się bez przeszkód w humanistyce światowej. Ustanawia tym samym strefę komfortu. Z czasem staje się ona rodzajem złotej klatki, którą trudno opuścić. Przywyknięcie do tej wyłączanej i spowolnionej temporalności utrudnia bowiem dostosowanie się do przyspieszonych rytmów światowych.

Z tym temporalnym wymiarem łączy się pewien paradoks, a może nagminnie popełniany błąd strategiczny. Aspiracja pokonywania granic humanistyki krajowej często przejawia się w próbach „nadażania” za światem, pogoni za najnowszymi inspiracjami, które olśniewają w swej kalejdoskopowej zmienności. Zwykle takie próby kończą się niepowodzeniem, świat nie daje się dogonić. Być

może bardzo by się tu przydała stara przypowieść suficka, podsuwająca uniwersalną zasadę łapania dzikich koni: „Zamiast biegać za koniem, biegnij naprzeciw niemu”¹. Schwytywanie światowego rumaka może się udać jedynie wówczas, gdy będziemy umieli sprytnie się ustawić na jego drodze. Kondycja lokalna jest wieczną kondycją opóźnienia; jednak przyspieszony rytm humanistyki światowej wymaga nieustannego wizytowania nowych lokalności. Każda z nich zawiera już klucz do wymiaru uniwersalnego; jedynym zadaniem pozostaje być może odnalezienie i wyeksponowanie tego kluczowego elementu.

Nic nie jest jednak ani proste, ani bezpieczne, skoro „złapanie” humanistyki światowej wymaga ustawienia się wobec niej na kursie kolizyjnym. Nie jest to z pewnością zadanie dla ludzi o słabych nerwach. Świat nie tylko toczy się szybciej; jest też bardziej niejednorodny i nieprzewidywalny od krajowego kontekstu jako siedlisko zróżnicowanych ideologii i dyskursów, tworzących nieuniknione interferencje z dyskursami obowiązującymi lokalnie. Mnoży to ryzyko chybionych, błędnych lub tendencyjnych odczytań. Dlatego też włączenie się do humanistyki światowej niesie realne i wyobrażone zagrożenia, mogące się składać na to, co nazwałabym „syndromem lęku przed wrogością obcego czytelnika”. Jego derywatem jest „syndrom lęku przed Internetem”, przed możliwością bycia czytany z dowolnego punktu na świecie, przy czym chodzi mi nie tylko o dowolne współrzędne geograficzne, ale i dowolne umiejscowienie ideologiczne czy wyznaniowe. Perspektywa takiego zróżnicowania i namnożenia odczytań oznacza dla piszącego dodatkowe ryzyko, gdyż czytelnicy w światowym kontekście nie dzielą tego samego horyzontu odniesień, oczekiwań, przekonań – stąd wzrastający potencjał niezgody. Osiągnięcie powszechnej czytelności językowej (pisanie po angielsku) nie oznacza

¹ *Lahu i Kalanki*, w: H. Inayat Khan, 99 *opowieści sufickich*, przeł. M. Tarnowska, Warszawa: tCHu, doM Wydawniczy, 2005, s. 27.

przecież powszechnej czytelności „w głąb” – na poziomie przesłań, ukrytych założeń, zaplecza argumentacji. Stąd lektury globalne są lekturami otwartymi na nieporozumienia. Co więcej, obcy czytelnicy są także bezlitosnymi krytykami, nieświadomymi lokalnych źródeł trudności i niedostatków objawiających się w tekście trafiającym do ich rąk. To wszystko rodzi więc pokusę powrotu do języków narodowych, jakie zawężają krąg możliwych odczytań i ich ideologiczny rozrzut – wyłania się pokusa zwiększenia zarówno wyrozumiałości, jak i „przewidywalności” czytelnika w węższym horyzoncie humanistyki krajowej, schronienia się we względnym bezpieczeństwie „pisania dla swoich”.

Piszący często pragnie schronić się wśród swoich, ale równie często właśnie od nich próbuje się uwolnić. Warto więc pamiętać, że zatarcie granicy między humanistyką krajową i światową oznacza także utratę możliwości „wypowiadania się daleko od domu”, bardzo cennej dla wszelkich dysydentów i ludzi pragnących wyjść poza lokalne uwarunkowania przez „pisanie nie dla swoich”. Często pragną oni ruszyć na poszukiwanie rozumiejącego czytelnika i eksplorować możliwości apelu o odczytanie „gdzie indziej”. Wiele mówiącym świadectwem takich nadziei, jakie można byłoby tu przytoczyć, jest powieść *Le pain des corbeaux* (Chleb kruków) berberskiego aktywisty Lhoussaina Azerguiego². Mimo prostoty środków, a nawet pewnej naiwności, jest to historia niezwykle poruszająca. Opowiada o dziennikarzu więzionym przez władzę państwową za nadużywanie swobody pióra i krytykę *status quo*. Właściwa tragedia zaczyna się jednak wówczas, gdy opuszcza on celę i zostaje wywieziony przez strażników w góry, „do swoich”. Ci jednak nie witają go bynajmniej jak bohatera; przeciwnie, tylko dzięki interwencji kobiety, starej wieszczki, zdoła uniknąć zrytualizowanej egzekucji

² L. Azergui, *Le pain des corbeaux* (Aghrum n ihaqqaren), Rabat: Casa-Express Editions, 2012.

z wyroku miejscowej wspólnoty. *Native intellectual* (nie zadowala mnie polskie tłumaczenie tego terminu: „tubylczy intelektualista”) zwraca się więc do świata, pokładając nadzieję, jaka mu pozostała, w zasadniczej własności pisma, jaką jest zdolność do przekraczania lokalności. Tak więc, w ostatecznym rozrachunku, jedynie zaistnienie w świecie i wobec świata oznacza szansę dla piszącego, a w konsekwencji także dla wspólnoty niezdolnej go przyjąć. Ten promyk nadziei na uzdrowienie lokalnych stosunków pojawia się tylko jako odbicie od zwierciadła świata. Nie przypadkiem więc autor, aktywista walczący o prawa języka *amazigh*³, w końcu tłumaczy swój własny tekst na francuski, apelując niejako do świata jako do instancji rozjemczej między intelektualistą a wspólnotą niechętną wobec wezwania do zmian, jakie on wprowadza.

Jedną z paradoksalnych korzyści granicy jest przecież wykorzystywana od dawna możliwość publikowania z a granicą, a więc „w innym świecie”, co często może znaczyć: bezpiecznie, „na neutralnym gruncie”. Jeśli intelektualista cieszy się dodatkowo przywilejem katedry na zagranicznym uniwersytecie, zarówno jego swoboda wypowiedzi, jak i siła oddziaływania zostają zwielokrotnione. Gdyby sięgnąć raz jeszcze do Maghrebu, symbioza marokańskich intelektualistów i paryskich wydawców byłaby jednym z niezwykle wyrazistych przykładów. Gdyby więc znikła granica zasklepiająca humanistykę krajową, istnienie tego „neutralnego gruntu” mogłoby również stanąć pod znakiem zapytania. Co więcej, wzrastająca przenikliwość granic we współczesnym świecie, a także nośność elektronicznych środków przekazu sprawia, że publikowanie za granicą w coraz mniejszym stopniu niesie gwarancję bezpieczeństwa. Geograficzna lokalizacja miejsca wydania książki ma coraz mniejsze znaczenie w zdeterytoralizowanym świecie.

³ Jako określenie języka Berberów używam terminu *amazigh*, ponieważ taka forma jest w ostatnim okresie preferowana przez nich samych. W polskojęzycznej literaturze przedmiotu pojawia się zwykle synonimiczne określenie *tamazight*.

Pisanie w przestrzeni humanistyki światowej oznacza więc w ostatecznym rozrachunku całkowitą ekspozycję piszącego na ataki z wielu stron, nawet jeśli świat otwiera jednocześnie możliwości ucieczki, schronienia i azylu. Warto jednak pamiętać o tym, że nie wszyscy myśliciele mogą w równym stopniu z takiej ochrony skorzystać. Tym, co zapewnia intelektualistom nietykalność, jest przecież rozgłos. Głośnym, szeroko dyskutowanym postaciom humanistyka światowa stwarza przestrzeń niemal absolutnej wolności słowa; jednakże dla tych, którzy są rozgłosu pozbawieni, może się okazać prawdziwą pułapką. Nieprawomyślni, lecz szerzej nieznani autorzy, próbujący korzystać z dobrodziejstw światowego obiegu idei, często padają koniec końców ofiarą lokalnych prześladowań. Uczestnictwo w światowej humanistyce, choćby tylko w postaci szansy wyjazdu na międzynarodową konferencję, może nieść swoisty „zawrót głowy”, stwarzając iluzję swobód, które są istocie pozbawione jakiejkolwiek gwarancji.

Istnieje jednak pewnego rodzaju pozytywny potencjał całej tej złożonej sytuacji. Wybitny intelektualista, postać niewygodna, wnosząca niepożądane zamieszanie w lokalnych kontekstach, jest z nich w mniej lub bardziej gwałtowny sposób usuwany, wypychany, przeganiany. Raz jeszcze przychodzi mi tu nieodparcie na myśl suficka przypowieść o psie, który pokonał w rekordowym czasie drogę do wielkiej metropolii. Otóż i tajemnica jego sukcesu: „To była długa droga, ale szybkość zawdzięczam uprzejmości moich pobratymców. Odkąd tylko opuściłem rodzinne miasto i chciałem się gdzieś zatrzymać, żeby odpocząć i się posilić, czterech lub pięciu rzucało się na mnie ujadając i próbując mnie ugryźć. Biegłem więc co sił i oto jestem”⁴. To doświadczenie, choć bolesne, może skutkować w ostatecznym rozrachunku wielkim sukcesem w światowym kontekście. Można by rzec, że intelektualista jest

⁴ *Zwierzęca natura*, w: H. Inayat Khan, 99 opowieści sufickich, op. cit., s. 94.

nieustannie przeganiany, nie znajdując dla siebie miejsca w humanistyce krajowej, aż wreszcie, z braku schronienia, musi osiedlić się w przestrzeni humanistyki światowej, leżącej, by raz jeszcze odnotować jej paradoksalną topologię, „ponad jakimkolwiek krajem”.

Nic więc dziwnego, że w *Representations of the Intellectual*⁵ Said tak mocno podkreśla nieuchronność wygnania. Można byłoby wziąć to za biograficzne echo własnego losu Palestyńczyka. Said sugeruje jednak, że nie chodzi tu bynajmniej o nic, co by dotyczyło jego osoby, a więc było czymś osobliwym i wyjątkowym. Przeciwnie, wygnanie jest zasadniczą częścią kondycji intelektualisty. W pewnym sensie sam na siebie wydaje on wyrok banicji, jeszcze zanim wspólnota, którą nieustannie kwestionuje, postanowi o jego wydaleniu (czy też po prostu, jak w opowieści Azerguiego, o dokonaniu na nim egzekucji). Powołując się na Adorno, Said głosi wręcz moralną powinność „czucia się nie u siebie we własnym domu”⁶. Intelektualista od początku ustawia się więc poza wspólnotą; kierowany wewnętrznym impulsem przekracza jej granice symboliczne, a faktyczne wypędzenie może być tylko przypieczętowaniem tego stanu rzeczy. Tak więc pozostawanie w ramach humanistyki krajowej jawiłoby się poniekąd jako sprzeczne z kondycją intelektualisty, mogłoby być albo znoszeniem niewygody, albo paktowaniem tam, gdzie szukanie konsensusu jest moralnie wątpliwe; tak czy owak, byłoby pozycją na dłuższą metę niemożliwą do utrzymania. Intelektualista zachowuje nienaruszalny związek ze wspólnotą, z którą utrzymuje tak zawiśnięte, pełne napięcie stosunki. Jednakże oddziaływanie na jej losy, prowokowanie jej rozwoju, wyciąganie jej ze stanu zapaści może się okazać możliwe tylko pod warunkiem przyjęcia pozycji zewnętrznej, jaką oferuje udział w humanistyce światowej.

⁵ E. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, London: Vintage, 1994.

⁶ Ibidem, s. 47.

Być może należałoby więc mówić o swoistej symbiozie dwóch humanistyk, jaka może się okazać niezbędna dla funkcjonowania danej wspólnoty kulturowej. Z jednej strony mamy humanistykę krajową, dążącą do utrzymania *status quo*, pełniącą rolę swoistego „układu stabilizującego”, oraz udział intelektualistów reprezentujących tę wspólnotę w humanistyce światowej. Ci ostatni używają swego położenia i specjalnych prerogatyw, aby kwestionować, prowokować do zmiany, a może nawet w pewnym sensie te zmiany wymuszać. Ich istnienie tworzy więc „układ dynamizujący”. Dopiero współgranie tych dwóch aspektów kultury, jej zachowawczości i predyspozycji do zmiany, daje w rezultacie funkcjonalną harmonię. Tak więc humanistyka krajowa i światowa nie tylko współistnieją, ale też napędzają się wzajemnie, a kulturowe optimum pojawia się jedynie tam, gdzie współgrają oba te wymiary.

Wyłaniałaby się tu hipoteza, że z prawdziwymi tragediami kulturowymi mamy do czynienia tam, gdzie dana wspólnota okazuje się wykluczona z dostępu do humanistyki światowej, nie posiada w niej swoich reprezentantów. Można byłoby pokusić się o wskazanie konkretnych przykładów takich kultur we współczesnym świecie; przy nieco uważniejszym spojrzeniu na mapę świata nie byłoby to pewnie zbyt trudne. Nie to jest jednak moim celem w tym momencie. Chodzi mi raczej o dociekanie mechanizmów wykluczenia, kryjących się za tą nieobecnością. Jest ona zarazem niepokojąca i zaskakująca. Zaskakująca, gdyż wiele kultur, nawet w warunkach materialnego ubóstwa, jest w stanie produkować idee i wzorce estetyczne, wprowadzając je do globalnego obiegu. A więc skoro jednym kulturom to się udaje, dlaczego inne, w pozornie analogicznej sytuacji, nadal trwają w stagnacji i milczeniu? Ich nieobecność wydaje się zaś niepokojąca dlatego, że najprawdopodobniej stajemy się świadkami wyłaniania się we współczesnym świecie porządku marginalizacji, który nie jest już wynikiem przeszłości kolonialnej, lecz zupełnie nowego zespołu czynników i mechanizmów.

Wiele kultur kolonizowanych zdołało przezwyciężyć skutki dawnej przemocy symbolicznej i zdobyć dla siebie miejsce w świecie zglobalizowanym, gdzie rezultaty gry zależą od uczestnictwa w transnarodowej akademii, świecie wiedzy i technologicznej sprawności, który jest jednak organicznie połączony ze światem refleksji humanistycznej i z obecnością postaci intelektualisty. Nie dotyczy to jednak wszystkich. Warto więc uwzględnić w tym wywodzie jeszcze jeden aspekt sytuacji. Idee tylko na pozór znajdują się w wolnym, światowym obiegu. Ukryte ograniczenia dostępu mimo wszystko się utrzymują.

Pierwszym warunkiem jest uzyskanie językowej i dyskursywnej biegłości, skoro aktywne uczestnictwo w humanistyce światowej jest w praktyce silnie uzależnione od opanowania angielszczyzny, od zdolności i gotowości do uczynienia z niej własnego środka ekspresji. Wyłania się tu w nowym świetle problem Saidowskiej „władzy nad językiem”, tego źródła mocy intelektualisty, które pozwala już nie tylko na wyartykułowanie nowych, pomijanych dotąd punktów widzenia, ale i na wniesienie ich do globalnej debaty. Skoro to językowe mistrzostwo jest źródłem mocy, a, jak sugeruje Said, każdy intelektualista pozostaje nierozzerwalnie złączony ze swoim językiem⁷, to pojawia się tu tarcie, które może tworzyć jeden z mechanizmów marginalizacji. Językowa biegłość dostarcza nie tylko swoistego zezwolenia na wstęp do globalnej przestrzeni, a w pewnym sensie także legitymizacji dyskursów. Uprawnione jest to, co otrzyma przekonującą, zrozumiałą i przejrzystą formę, to, co zaistnieje dzięki doskonałej artykulacji. Sprawa nie kończy się na językowej poprawności; kwestia dotyczy także stylów uprawiania humanistyki, które nie są bynajmniej równouprawnione. Globalna przestrzeń dyskursywna tylko z pozoru jest więc otwarta dla wszystkich. W rzeczywistości obowiązuje w niej swoisty cenzus biegłości, jakim nie wszyscy mogą się legitymować.

⁷ Ibidem, s. 20.

Nawet jeśli zatarło się dawne rozgraniczenie na centra i peryferie, Miłoszowskie „stolice świata” i przybywających do nich „barbarzyńców”⁸, to nadal daleko do sytuacji pełnej pluralizacji humanistyki światowej, zdolnej pomieścić całą różnorodność wyłaniających się lokalnie form wyrazu.

Dochodzę więc do pewnego paradoksu. Okazuje się, że obie geometrie mają swoje ograniczenia, zarówno humanistyka krajowa, jak i humanistyka światowa. Choć jawi się jako rozległa, a nawet przytłaczająca swoim pozornie niewyczerpanym bogactwem i różnorodnością, humanistyka światowa nie jest w rzeczywistości nieskończoną przestrzenią, ale zamkniętym obszarem, w którym nie wszystko może się pomieścić. Niewykluczone więc, że należałoby stawiać przed sobą zadanie nie tyle „wejścia” do humanistyki światowej, co jej przemyslenia, rozbudowy, nieustannego przesuwania jej granic. Kto chce uczestniczyć w humanistyce światowej, musi przede wszystkim podjąć za nią odpowiedzialność.

Powyższy wywód zbiera tylko kilka z możliwych spostrzeżeń dotyczących obosiecznych konsekwencji granicy i tworzenia zamkniętych obszarów pisania i odczytywania. Pokazuje to zaledwie, jak bardzo złożoną i najeżaną paradoksami kwestią są relacje między humanistyką światową i krajową. Wymaga to z pewnością dalszej refleksji, której nie sposób pomieścić w tym tekście. A jednak to samo można byłoby uchwycić w sposób skrajnie prosty. Każdy intelektualista, nawet jeśli nie rodzi się „w humanistyce krajowej”, to jest przecież u zarania jakimś „człowiekiem stąd”, który w pewnym momencie swojej drogi życiowej uświadamia sobie istnienie świata i jego pokus. Istnieją też specyficzne pokusy humanistyki światowej: możliwość zwielokrotnionej nagrody symbolicznej i materialnej za osiągniętą oryginalność, osiągnięcia powodzenia i sukcesu w skali nieporównywalnej z tym, co może oferować

⁸ *Rue Descartes*, w: Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987, s. 363–364.

humanistyka krajowa. Istnieje ryzyko, ale równoważy je pokusa wielkich nakładów i wielkich zysków, choć za cenę starcia z globalną konkurencją, a więc boju zazwyczaj znacznie bardziej zażartego niż batalie na wąskim polu humanistyki krajowej. Nie brak jednak myślicieli i twórców, którzy czują się na siłach, by stanąć w globalne szranki. Być może wszystko sprowadza się, jak głosiła już mądrość starożytna, do tego, by przede wszystkim znać swoją własną miarę. Dla jednych umysłów jest to miara lokalna, krajowa, dla innych – światowa.

W konkluzji należy wszakże podkreślić, że topologia humanistyki krajowej i światowej tylko w ograniczonym zakresie dopuszcza osobisty wybór strategii i indywidualnego „uplasowania się” twórcy zgodnie z subiektywnym wyczuciem jego indywidualnej miary i mocy. Być może o humanistyce krajowej należałoby mówić już tylko w tonie nostalgii. Topologie nieciągłe, a więc wizje świata podzielonego na obszary rządzące się według różnych prawideł, w jaki mogła się wpisywać idea takiej czy innej humanistyki krajowej, ustępują miejsca topologii Sloterdijkowskiej rodem z drugiej części *Sphären*⁹ – jednorodnej przestrzeni globalnej, w której granice obszarów tracą istotność. Ta zmiana ogólnej geometrii jest nieunikniona i wymuszona przez mechanizmy niezależne od piszącego jako jednostki. Niewykluczone, że wraz z kresem druku jako medium poddającego się różnorodnym instancjom kontroli nadchodzi też kres granic i powszechne „rzucenie w świat” wszystkich piszących.

Ewa Łukaszyk

⁹ P. Sloterdijk, *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1999.

DEBATA III

**ROLA UCZONEGO, MYŚLICIELA,
INTELEKTUALISTY
W DIALOGU KULTUR I CYWILIZACJI**

Zapis seminarium, które odbyło się 29 listopada 2013 roku
w ramach cyklu Autumn Open Seminars (projekt „Academia
in Public Discourse Poland – Russia”)

JERZY AXER: Panie, Panowie, witamy na kolejnym spotkaniu cyklu Open Seminar. Tym razem jest ono poświęcone szeroko pojętej sytuacji w świecie współczesnym takiej kategorii ludzi, których nazwaliśmy uczonymi, intelektualistami i myślicielami. Każde z tych pojęć jest samo w sobie nieostre. Ale nie o definicję chodzi. Okazy tego gatunku siedzą za tym stołem i są na tej sali. Ludzie, którzy pracują głową i za to im płacą (okresowo). We współczesnym świecie, w którym dialog między kulturami i cywilizacjami jest zarówno hasłem (które często nic nie znaczy), jak i głęboką potrzebą, wszyscy w Akademii rozumieją, że bez nawiązania i utrzymania tego dialogu świat będzie gorszy, a nie lepszy.

Mamy przyjemność gościć dzisiaj pana profesora Andrieja Jurganowa, którego serdecznie witamy. Jest on wybitnym historykiem, pracuje w Moskiewskim Uniwersytecie Humanistycznym, kieruje tam Zakładem Historii Rosji, Historii Średniowiecza i Historii Nowożytnej. Nie zdradzę tego, co Hieronim Grala prywatnie powiedział mi o zaletach duszy i serca profesora Jurganowa – to w trakcie debaty z pewnością się ujawni. Drugim naszym gościem z Rosji jest pan profesor Konstantin Morozow, który pracuje w Rosyjskiej Akademii Gospodarki Narodowej i Administracji przy Prezydencie Rosji, kieruje Zakładem Nauk Humanistycznych. Jest też zastępcą przewodniczącego Rady Informacji Naukowej i Edukacji „Memoriału”, w osobie pana profesora witamy zatem również „Memoriał”. Ze strony polskiej w rozmowie weźmie udział pan profesor Henryk Samsonowicz. Wszyscy w Polsce go znają, ale

naszym kolegom obecnym w przestrzeni elektronicznej pokrótce go przedstawię. Profesor Samsonowicz był pierwszym wybranym rektorem Uniwersytetu Warszawskiego po „wybuchu” Pierwszej Solidarności; to była wiosna i jesień wolności. Po dziesięciu latach, kiedy upadł system, profesor Samsonowicz został pierwszym ministrem nauki i szkolnictwa. Był organizatorem pierwszego etapu przemian świata, w którym przez blisko pięćdziesiąt lat działali polscy uczeni, myśliciele, intelektualiści. Próbowaliśmy dostosowywać się do nowej rzeczywistości i do nowych ról społecznych.

Profesora Karola Modzelewskiego, który jest chory, zastąpi Jan Kieniewicz, historyk i dyplomata. Musiał on sprostać w życiu różnym próbom, na które bywa wystawiony intelektualista. Ostatnio napisał książkę o sytuacji inteligenta poszukującego swojego miejsca w Ojczyźnie. Profesora Kieniewicza proszę o zagajenie dyskusji.

JAN KIENIEWICZ: Przesiadłszy się z jednego miejsca na drugie, spróbuję sprostać roli, w której nagle obsadziło mnie życie, nie pierwszy zresztą raz, bo kiedy w 1963 roku, jeśli dobrze pamięć, aresztowano Karola Modzelewskiego, jego zajęcia Aleksander Gieysztor powierzył właśnie mnie. Wszedłem w jego buty już przed pięćdziesięcioma laty, teraz więc nic nowego mnie nie spotyka.

W tytule panelu znalazły się określenia: uczony, myśliciel, intelektualista. Próbując opisać jakoś naszą rolę, postanowiłem nie sięgać do definicji, lecz zadedykować wam fragment wiersza Norwida pod tytułem „Historyk”:

Wiele jest – gdy kto pomierzył stary cmentarz
 Albo i genealogiczny – dąb;
 Wiele – jeśli inwentarz
 Skreślił – zajrzał Epokom w głąb
 I upostaciował opis...
 Ale – jeśli on w starca, w męża, w kobietę
 Powrócił strach ów, z jakim dziad ich drżał,
 Patrząc na pierwszego kometę,
 Gdy po pierwszy raz nad globem stał:
 to – Dziejopis!

Myślę – i wierzę, że koledzy siedzący przy tym stole podzielają moje przekonanie – że owe trzy role wymienione w tytule dyskusji łączą się właśnie w roli dziejopisa. Dziejopis musi być kimś więcej niż ten, który zbiera inwentarz, przemierza cmentarz, a nawet zagląda w głąb epok. Musi wypełniać te trzy funkcje jednocześnie.

A teraz druga sprawa: dialog kultur i cywilizacji. Otóż, jak tu siedzimy przy stole, reprezentujemy dwie kultury, rosyjską i polską. Ale równocześnie reprezentujemy jedną kulturę naukową, kulturę historyczną, kulturę humanistyczną. Można by powiedzieć, że jako uczeni, jako myśliciele, jako intelektualiści jesteśmy wszyscy obywatelami *respublica litteraria*. Wszyscy tu obecni należymy do tego samego kręgu cywilizacyjnego, choć różne mogą być nasze korzenie kulturowe, a nawet cywilizacyjne, różne też są nasze drogi zawodowe. Mamy więc teraz dobrą okazję, by zastanowić się nad dialogiem, czyli nad taką relacją, która ludzi łączy, choć dzieli ich kultury; łączy, choć dzieli ich doświadczenie, a często także wrogość lub traumy i złe wspomnienia. Dialog to relacja łącząca ludzi i wydaje mi się, że zadaniem dziejopisa jest właśnie ustanawiać dialog. A jakim to „strach przed pierwszym kometa” miałby przywracać historyk? Można powiedzieć, że lęk boży, ale to staroświeckie i nie każdemu będzie odpowiadać. Myślę natomiast, że owo „przywracanie strachu” łączy się doskonale z tym, co nazywam odpowiedzialnością uczonego – myśliciela, intelektualisty – wobec przestrzeni publicznej, w której się znalazł czy to z własnej woli, czy też z woli losu, i stawia czoła wyzwaniom, zazwyczaj przerastającym go i odciągającym od tego, co sprawia przyjemność: od mierzenia starych cmentarzy, snucia genealogicznych rozważań i zaglądania w głąb epok. Na tym właśnie polega zadanie dziejopisa: aby ów lęk wszystkim uświadomić.

I w tym przekonaniu – i z tą nadzieją – proszę, abyśmy zaczęli dzisiejszą debatę. Pan profesor Konstantin Morozow.

KONSTANTIN MOROZOW: Chciałbym poruszyć jeden, być może osobisty, ale jak mi się wydaje, dosyć ważny problem. Mówiąc o roli uczonego, myśliciela, intelektualisty w dialogu kultur i cywilizacji, zdajemy sobie sprawę z tego, że dialog ten jest ważny sam w sobie – ma wartość własną, ale staje się o wiele ważniejszy jako dialog narodów. Jest niezbędny do lepszego zrozumienia kultur i dziejów narodów, do lepszego zrozumienia, co nas zbliża, a co dzieli. Ale żeby pełnił on taką funkcję, dialog intelektualistów, humanistów musi być transmitowany do różnych warstw społecznych, musi być uwzględniany w polityce historycznej władzy, musi mieć odzwierciedlenie w mediach oraz dyskursie publicznym. Tu właśnie występują bardzo poważne problemy i o tym chciałbym mówić, ponieważ w sytuacji braku takiego przekazu do społeczeństwa dialog intelektualistów toczy się na biegu jałowym.

Zakłócenia w transmisji dialogu uczonych do społeczeństwa występują, jak by to nie brzmiało paradoksalnie, i po stronie władzy – mam teraz na myśli przede wszystkim władzę rosyjską – i po stronie społeczeństwa. Na tym właśnie chciałem się skoncentrować. Ile mam czasu?

JERZY AXER: Wieczność. 5 minut.

KONSTANTIN MOROZOW: Tak, to rzeczywiście wieczność, choć nie dla prelegenta...

Władza rosyjska autorytaryzuje się, niewątpliwie dąży do stworzenia ideologii typu uwarowskiego, ze znaną nam triadą „prawosławie, samowładztwo, ludowość (narodowość)”. Niedawno uchwalono jednolity standard historyczno-kulturowy, na którego podstawie zostanie opracowany jeden lub kilka – ale o mniej więcej identycznej zawartości – podręczników szkolnych do historii Rosji. Ale to nie wszystko, już bowiem wiadomo, że wielotomowa historia Rosji (półżartem nazywana „historią wielce zawiłą”), która ma powstać w Instytucie Historii Rosji Rosyjskiej Akademii Nauk, również będzie oparta na tym samym jednolitym standardzie historyczno-kulturowym.

Czym on właściwie jest? W czym tkwi jego niebezpieczeństwo? Przecież stworzyli go historycy. Władza przedstawia całą sprawę jako inicjatywę historyków, którzy półtora roku temu na spotkaniu z prezydentem postulowali stworzenie jednego podręcznika szkolnego. Prezydent wyszedł im naprzeciw, odbyły się spotkania struktur akademickich z ministerstwem edukacji i nauki oraz z ministerstwem kultury. A więc społeczeństwu mówi się, że to inicjatywa historyków...

Zespół autorski standardu składa się z historyków, w większości z Instytutu Historii Rosji i Historii Powszechnej Rosyjskiej Akademii Nauk, nadzorowany jest przez Radę, do której należy i minister edukacji, i minister kultury; na jej czele stoi prezes Rosyjskiego Towarzystwa Historycznego („odtworzonego” ze starego, jeszcze z carskich czasów stowarzyszenia historycznego), Siergiej Naryszkin (będący też przewodniczącym Dumy); jest tam wielu historyków – znanych, wybitnych, bardzo szanowanych, prawdziwych profesjonalistów. Problem polega na tym, że każdy z owych profesjonalistów opracowywał dla tego standardu swój odrębny fragment. Niektóre są naprawdę dobrze pomyślane, pominięto jednak w standardzie cały ruch wyzwolenczy Rosji od XIX do początku XX wieku. Nie znajdują państwo wzmianek o pracy u podstaw, ani o „Woli Ludu”, ani o „Ziemi i Wolności”. Dopiero na ostatnim etapie w standardzie pojawiły się partie socjalistyczne (przedtem wymieniano tylko partie prawicowe i liberalne), zresztą w tekście nie ma wzmianek ani o partii socjalistów-rewolucjonistów, ani o partii mieńszewików.

Jak to możliwe: zabrać Rosji XIX i początków XX wieku ruch wyzwolenczy? To oznacza: usunąć ideę walki o wolność, o osobę ludzką, o prawa polityczne. To wszystko zostało wyrzucone, bo nie dało się wkomponować w ten dyskurs, który władza świadomie tworzy. Przy czym o ile w minionych latach umizgiwano się do Stalina (te sprawy są powszechnie znane), o tyle teraz sięgnięto do jeszcze wcześniejszej epoki i podjęto próbę wykazania związku

z władzą carską, władzą monarchii absolutnej, władzą autorytarną. Władzą, która była całkowicie oderwana od społeczeństwa i, prawdę mówiąc, z tego powodu upadła. Obecnie, kiedy w Europie nie ma żadnej monarchii absolutnej, ponieważ istniejące wcześniej albo upadły, albo przekształciły się w monarchie konstytucyjne, powrót Rosji do tradycji samodzierżawia, do jego ideologii i retoryki oznacza powrót na kraju na drogę do nikąd. Oczywiście jest jasne, dlaczego dzisiejsza władza postsowiecka i dzisiejszy „samowładczy”, „suwerenny” prezydent uciekają do ideologii i praktyk władzy carskiej. Są im one bliższe niż ideologia i praktyka demokracji i wolności.

Problem ma wiele aspektów, nie będę ich teraz poruszał. Historycy, w tym również stowarzyszenie „Memoriał”, w którym działałam od ponad dziesięciu lat jako kierownik jednego z programów naukowo-badawczych, muszą przeciwstawiać się temu stanowi rzeczy i starać się zjednoczyć historyków. W sytuacji powszechnej atomizacji i „rozpełźnięcia się” społeczeństwa oraz postępującego zaniku profesjonalnej uczciwości trzeba próbować mówić o konieczności służenia prawdzie historycznej i społeczeństwu, nawoływać do niepopelnienia czynów, które społeczeństwu mogą wyrządzić szkodę.

Stworzenie podręcznika, o którym mówiłem, to wyrządzenie społeczeństwu rosyjskiemu wielkiej szkody. Być może należałoby przygotować list otwarty, nie tylko zresztą w imieniu historyków, ponieważ podręcznik historii nie jest sprawą wyłącznie historyków, jest to sprawa nas wszystkich. Należałoby więc zwrócić się z listem otwartym – do społeczeństwa w ogóle i do potencjalnych autorów tego tworzonego na zamówienie podręcznika w szczególności, uprzedzając ich, że wyrządzając szkodę społeczeństwu – a jest to oczywista szkoda – muszą zdać sobie sprawę, iż zapłacą za to swoim nazwiskiem, spoją reputacją naukową.

Problem tkwi również w społeczeństwie. W tym zresztą wypadku przeciwdziałać władzy jest jeszcze trudniej.

O co chodzi? Chodzi o to, że w okresie pierestrojki nastąpił ogromny wzrost zainteresowania historią sowiecką – historia najnowsza budziła zainteresowanie milionów ludzi. Historycy bardzo się spóźnili z zaspokojeniem tego zainteresowania i na pierwsze miejsce wysunęli się dziennikarze i publicyści. Ale nieco później, w latach 90., kiedy udostępniono archiwa, historycy wydali bardzo dużo dokumentów, wykonali badania i opublikowali monografie, na przykład poświęcone represjom, historii chłopstwa czy partii politycznych. Spośród tych historyków, nie tylko zresztą młodych, mogę wymienić choćby Wiktora Pietrowicza Daniowa, który w ostatnich latach życia starał się wydać jak najwięcej dokumentów dotyczących kolektywizacji, w tym udziału chłopów w powstaniu tambowskim. Albo Alberta Pawłowicza Nienarokowa, który będąc już w podeszłym wieku, stara się opublikować jak najwięcej, ponieważ nikt nie wie, czy za pięć lat publikacja dokumentów z niektórych archiwów będzie w ogóle możliwa. Są obawy, że wszystko wróci na stare tory.

W ciągu ostatnich 25 lat historycy przeprowadzili szereg ważnych badań w zakresie historii Rosji XX wieku, badań, które można uważać za przełomowe. Ale nagle się okazało, że społeczeństwo, a przynajmniej jego znaczna część, nie wykazuje zainteresowania tymi badaniami. Okazało się (dotyczy to zwłaszcza represji), że wielu – jeśli wypada użyć takiego określenia – „filistrów” powiada, że nie chce już o tym słyszeć, że ma dosyć okropieństw. Ludzie nie tylko nie rozumieją wielu rzeczy, ale też nie są w stanie poświęcić czasu i siły, aby to zmienić. Mogą posłuchać, powiedzmy, o represjach stalinowskich lub o przyczynach zwycięstwa bolszewików w roku 1917 pomiędzy pierwszym a drugim kieliszkiem, ale nie więcej niż pięć minut, a może się okazać, że nawet i pięć minut to zbyt wiele. Jak można wytłumaczyć wszystkie te skomplikowane procesy społeczne w pięć minut, skoro dla historyków wiele tu niejasności?

I ostatnia rzecz. Ta część społeczeństwa, o której mówię, oraz władza uznały (jakby dogadując się ze sobą), że mit

jest dla nich znacznie wygodniejszy niż rzeczywistość historyczna, prawda historyczna. Co do władzy, sytuacja jest mniej więcej jasna, ponieważ władza z zasady traktuje historię bardzo instrumentalnie, nie mówię też o poziomie kultury i ambicjach intelektualnych znacznej części postsowieckiej elity władzy, nieinteresującej się historią własnego kraju i, na co wygląda, niebędącej w stanie jej zrozumieć. Wielu z nich nie czyta prac historyków, bo nie odczuwa takiej potrzeby, nie uważa tego za niezbędne – oni sami tworzą mity lub są one tworzone na ich rozkaz. Ale dla czego wielu zwykłych ludzi ma problem z poznaniem prawdy historycznej? Otóż nie tylko dlatego, że to trzeba umieć, ale i dlatego, że to obciąża pewnymi zobowiązaniami. Wymaga samookreślenia się i podejmowania decyzji, a w konsekwencji zmusza do konfrontacji z rzeczywistością, pozbawia beztroskiego istnienia w świecie złudzeń i mitów. Egzystowanie w micie, mitotwórstwo jest bardzo powszechne...

Na koniec chciałbym przywołać problem bardzo bolesny – dla Polski i Rosji, dla stosunków polsko-rosyjskich... Chodzi o Katyń. W moim przekonaniu jako historyka, jak również w przekonaniu moich kolegów z „Memoriału” w kwestii faktów historycznych już dawno postawiono kropkę nad „i”. Problem jest jasny. Znane jest stanowisko władz, ale nie do końca zrozumiałe, jak gdyby istniały jakieś motywy, dla których nadal są w tym stanowisku pewne niedopowiedzenia i niedomówienia. Ale jest też stosunek do sprawy pewnych warstw społeczeństwa, może i stosunkowo nielicznych, lecz dosyć głośnych. Wiele osób nie jest w stanie przyjąć wyjaśnienia tych wydarzeń i nie chce ukształtować sobie ich klarownego obrazu.

W przypadku Katynia w ustawieniu spraw na właściwym miejscu pomagał wspaniały film Andrzeja Wajdy. To film nie tylko o rozstrzelaniu polskich oficerów, o polskiej tragedii, to film o czymś więcej. Oglądając scenę rozstrzelania, myślałem o moich rodakach, którzy zginęli w stalinowskich egzekucjach i zmarli w więzieniach,

o makabrycznej przemocy, do której doszło w naszym kraju, o swoim dziadku, którego znałem tylko z opowiadań matki. Unaocznienie represji stalinowskich potrzebne jest również narodowi rosyjskiemu – aby można było wyciągnąć wnioski i nie dopuścić do powtórzenia się czegoś takiego w przyszłości.

Film był pokazywany w telewizji rosyjskiej, jest też dostępny w Internecie. Opinie, które można znaleźć w sieci, są bardzo zróżnicowane, niekiedy – bardzo ostre, a nawet obraźliwe, ostrzejsze od tych, które wyraża dzisiejsza władza. To jasne: pewna część ludzi po prostu nie chce znać prawdy, upiera się przy swoim stanowisku. I to jest ogólny – bo związany nie tylko z Katyniem – bardzo wielki problem. Być może większy i ważniejszy niż zagadnienie polityki historycznej władzy państwowej. Jak go rozwiązać? Myślę, że jedyną drogą jest edukacja i kształtowanie postawy obywatelskiej; na pewno trzeba organizować dyskusje, w których uczestniczyć będą ludzie kultury i polityki. Oczywiście potrzebny jest głos Polaków, potrzebny jest ból Polaków, ale dzisiaj, prawdę mówiąc, możliwości przeprowadzenia takiej dyskusji nie ma zbyt wiele.

Ale to właśnie edukacja i kształtowanie postawy obywatelskiej są tym, czym musimy się zajmować. Tylko to pomoże. Wszystko, co zostanie wypracowane w dialogu intelektualistów, w dialogu kultur, może być przyswojone przez szerokie kręgi społeczne. Dziękuję. Jeśli swoim wystąpieniem zająłem nieco więcej czasu, przepraszam.

JERZY AXER: Bardzo dziękujemy, prosimy pana profesora Samsonowicza.

HENRYK SAMSONOWICZ: Szanowni państwo, chciałbym poruszyć dwa tematy, oba w tonacji optymistycznej. Pierwszy dotyczy nauki: czy stanowi ona jedność, czy są to różne dziedziny, inaczej organizowane, inaczej oceniane.

Jako badacz średniowiecza chcę przypomnieć, że w czasach Kopernika, Galileusza, a także później, w czasach Łomonosowa czy innych uczonych, dzięki którym wiemy o świecie to, co wiemy, nie było wielu „nauk”. I sędzę, że

dzisiaj też nie można mówić o wielości nauk, o różnicach, jakie dzielą naukę uprawianą w poszczególnych krajach. Nie będę odwoływał się tutaj do biologii, astronomii czy informatyki, nie czuję się w tym zakresie kompetentny, ale chcę powiedzieć, że w naszej dyscyplinie, czyli w historii, istnieje jedna nauka i dzięki temu możemy badać na przykład zjawiska, przez Fernanda Braudela określone mianem zjawisk długiego trwania, które wpłynęły w sposób zasadniczy i na dzieje człowieka, i na dzieje poszczególnych społeczeństw.

Wierzę zatem, że istnieje nauka wspólna, niezależnie od tego, co, jakie interesy my badacze reprezentujemy.

Ale jest i drugie zagadnienie, dla mnie niesłychanie istotne. Mianowicie: pamięć. Jan Kieniewicz, mówiąc tutaj o pamięci, powołał się na Norwida, a ja pozwolę sobie powołać się na kogoś innego – na Świętego Augustyna, który stwierdził: *Memoria est vis magna*, pamięć jest wielką siłą. Pamięć to siła, bez której nie istnieje żadna wspólnota: ani rodzinna, ani sąsiedzka, ani regionalna, ani narodowa, ani państwowa, a chyba także pamięć ogólnoludzka. W podtrzymywaniu tej pamięci my, historycy, powinniśmy odgrywać rolę szczególną – wzmacniając pamięć i ją organizując. Robili to nasi znakomici poprzednicy. Jan Kieniewicz odwołał się do Joachima Lelewela, ja mogę odwołać się do uczonych – rosyjskich, polskich, niemieckich, włoskich, francuskich – którzy tworzyli podstawy naszej wspólnej pamięci.

To, że łączy nas jedna dyscyplina, jedna nauka i wspólne zadanie, nie oznacza oczywiście, że nie mamy prawa się różnić, że nie mamy prawa przedstawiać odrębnych poglądów. Mamy do tego nie tylko prawo, ale wręcz obowiązek. Bez różnicy zdań nie byłoby w dziejach ludzkości żadnej istotnej zmiany. My te różnice zdań próbujemy wyjaśniać językiem nauki, próbujemy dojść do porozumienia.

Historia i pamięć wykorzystywane były niekiedy w najbardziej niegodziwych celach. Myślę jednak – choć może zabrzmi to zbyt optymistycznie – że my wszyscy tutaj siedzący jako historycy jesteście apostołami dobrej pamięci,

a to, co robimy, umożliwia ludziom wzajemne siebie zrozumienie. W każdym razie, tak jak nasi poprzednicy, dążymy do tego. Dziękuję bardzo.

JERZY AXER: Bardzo dziękuję. Teraz proszę naszego drugiego gościa.

ANDRIEJ JURGANOW: Koledzy, którzy mówili przede mną, określili kierunek naszych rozważań, ja postaram się do niego dostosować.

Jak mi się wydaje, żyjemy w czasach, w których istnieje wprawdzie zapotrzebowanie na intelektualistów, ale ich ideom nikt się nie przysłuchuje. Produkuje my intelektualistów na uniwersytetach i błogosławiąc ich na drogę, mówimy, że dużo od nich zależy. Kiedy to mówię, sam zaczynam się uśmiechać, nie do studentów, rzecz jasna, raczej sam do siebie, sam w sobie. Czy rzeczywiście zależy? To jest pytanie. W Rosji sytuacja jest bardzo skomplikowana. W czasach sowieckich, kiedy Sartre wstawił się do kierownictwa partii za jednym z dysydentów, to choć nikt z tego kierownictwa Sartre'a nigdy w życiu nie czytał i nie przeczytałby, powiedziano im, że to Sartre, oni uwierzyli, dysydenta wypuścili. Teraz, wysyławszy list do Kremla, ani Sartre, ani ktokolwiek inny nie dostanie żadnej odpowiedzi, jeśli odpowiedź ta nie będzie leżała we własnych potrzebach, własnych interesach sprawujących władzę. Nikt, żaden inny autorytet, żaden intelektualista nie będzie w stanie wpłynąć na ich decyzję.

To bardzo skomplikowany moment. Trwamy w stanie braku kluczowych idei. Świat jest w kompletnym zamięcie, poszukuje nowych idei. Jestem głęboko przekonany, że poszukiwanie idei jest równoznaczne z poszukiwaniem rzeczywistości. W filozofii marksistowskiej zakładano: najpierw rzeczywistość materialna, potem idea. Nic takiego! Najpierw idea, a dopiero potem rzeczywistość. I w tej właśnie sytuacji w Rosji odbywa się cementowanie tych mitów, o których mówił mój kolega. Już zostały opracowane, nie trzeba się nad nimi zastanawiać. Kiedy wy się zastanawiacie, czego potrzebujemy, a my was już nie

słuchamy, skorzystajmy z tego, co jest. To wygodne. Dlaczego wygodne? Dlatego że pozwala utrzymać władzę, gwarantuje stabilność i tak naprawdę – powstrzymuje ludzi przed różnymi nierozsądnymi czynami.

Sytuacja, kiedy intelektualista jeszcze sam się nie określił, a europejska społeczność intelektualna jeszcze nie wytworzyła jakichś rozwiązań, to, powiedziałbym, rzeczywistość, która dopiero powstaje, która dopiero będzie. Na razie nie wiemy, jaka rzeczywistość w ogóle mogłaby nam odpowiadać. Wiąże się to na przykład z migracjami: jak odnieść się do sytuacji, w której jakiś kraj europejski nagle zaczyna sobie uświadamiać, że wskutek europeizacji może utracić swoją tożsamość narodową. To problem każdego kraju: co z nami będzie? I tu byłaby potrzebna odpowiedź intelektualisty. Ale nie mam pewności, czy ktokolwiek ją ma. Są raczej obawy o przyszłość, a odpowiedzi na razie nie ma.

Mając na myśli Rosję, staram się rozważać kontekst europejski. Rosja to swoisty kontekst europejski... Chciałbym wprowadzić taką historiograficzną nutkę do naszej rozmowy. Proszę państwa, 100 lat temu na temat przyszłości toczyły się namiętne spory pomiędzy dwoma obozami intelektualnymi. W odróżnieniu od nas środowiska intelektualne miały jasność. W odróżnieniu od nas, którzy nie wiemy, czego potrzebujemy i jakie idee najbardziej by nam odpowiadały, wtedy toczyły zacieklą walkę dwa obozy: modernistów i – jak ich wtedy nazywano – pozytywistów, chociaż byli to raczej marksiści. To było potężne zderzenie, każdy był pewien swojej racji. Moderniści przegrali, zostali później wyrzuceni z kraju. I cóż takiego oni chcieli? Chcieli, żeby szanowano osobę ludzką, żeby wszystko, co jej dotyczy, znajdowało się w centrum uwagi; później nawet Mikołaj Bierdiajew pisał, że byli nieco naiwni. Dyskutowano więc o anarchizmie mistycznym, o tym, że osoba ludzka nie powinna podlegać mechanizmom opresji. Oponenti mówili, że przecież społeczeństwo, państwo – to też ważne elementy. Trzeba, żeby było coś nad człowiekiem.

Chciałbym teraz przedstawić państwu poruszający tekst, wyraziście określający cechy XX stulecia, projekt XX stulecia. Jeden z pozytywistów, wybitna w swoim rodzaju osobowość, Anatolij Łunaczarski, nie będąc w stanie znieść monotonna dyskusji teoretycznej z modernistami, wprowadził do niej swoje opowiadanie-przypowieść. Opowiadanie o przyszłości, o XX wieku! A napisał to w roku 1904, jeszcze nic nie wiadomo o przyszłości, a już mamy projekt na przyszłość. Łunaczarski pisał: wyobraźmy sobie, że jesteśmy na sali operacyjnej, musimy wykonać zabieg chirurgiczny; chory to ludzkość, doktor to pozytywista, a Niejaki N., który cały czas kręci się około chirurga i zadaje mu jakieś głupie pytania, to modernista:

N.: Doktorze, niech się pan przynajmniej zlituje nad życiem tych komórek, które pan zabija. Czy nie zamierza pan użyć metody podobnej do samej choroby? Czy swoim nożem nie zamierza pan zabić wysokorozwiniętych organizmów, komórek mięśniowych, nerwowych?

D.: Ale one i tak by zmarły wcześniej lub później. W tym gnijącym ciele czeka je zgniła pólęgzystencja. Niech umrą niektóre z nich, a całość pozostanie przy życiu. Przecież jeśli zginie całość, nic już nie da się uratować. Zdrowie jest możliwe tylko kosztem ofiary. Sprawa bardzo prosta, nie mamy wyboru!

N.: Jest pan gotów tak samo poświęcić pojedyncze jednostki na rzecz całej ludzkości?

D.: Bez wahania. Poświęcałbym nieudane jednostki, których życie tak czy inaczej jest wegetacją, jeśli nie męką, aby możliwy stał się wspaniały rozkwit życia.

N.: Ale jednostka, jednostka?! Przecież ona żyje tylko jeden raz!

D.: Tym gorzej dla takiej jednostki. Ja, na przykład, żyję nie tu, nie w tym ciele, które jest jedynie niedoskonałym instrumentem mojego wielkiego, prawdziwego „ja”; moje prawdziwe „ja” obejmuje sobą życie całego świata i obumiera w dążeniu do rozwoju, który biegnie od pradawnych czasów ku świetlistej przyszłości. Lubicie

powtarzać wielkie słowa: „Przecież to wszystko jest tobą!”. Ale u was wynika z tego nakaz współczucia dla jednostkowych przemijających ciał, u nas zaś zaś – nakaz miłości do całego strumienia życia oraz do tych przepięknych form, które ono kiedyś uzyska. My lubimy życie w jego biegu i w jego przyszłej doskonałości.

N.: Ale jakie są gwarancje, panie doktorze? Jakie gwarancje?

D.: Nie ma żadnych gwarancji.

N.: I co wtedy?

D.: Musimy być odważni.

N.: Ale, panie doktorze...

D.: Dosyć! Muszę zająć się pracą...

To XX wiek... Myślę, że dzisiaj intelektualista podąża jednak w innym kierunku. Już prawa człowieka nie są dziś aż tak aktualne z teoretycznego punktu widzenia. Każdy dyktator jak dobra bakteria uodpornił się na wszystkie antybiotyki...

GŁOS Z SALI: Wiemy, jak z tym walczyć.

ANDRIEJ JURGANOW: Ale jeśli powiedzieć, że trzeba przestrzegać praw jednostki, będzie w skupieniu zastanawiać się, co to jednak jest. I tu właśnie jest szansa dla intelektualisty. Dziękuję.

JAN KIENIEWICZ: Ucieszyło mnie to przekonanie, że intelektualiści mają jakieś szanse. Lat temu dziesięć, a może i mniej, Frank Furedi napisał taki bojowy esej zatytułowany *Gdzie się podziiali wszyscy intelektualiści?*, ukazując w nim dramatyczny rozziew między powołaniem intelektualisty, w najszerszym europejskim rozumieniu, a społeczeństwem konsumpcyjnym. Nie była potrzebna żadna dyktatura, żadne zakazy wydawane przez władzę, aby stało się mniej więcej tak, jak mówił pan profesor Morozow. Społeczeństwo konsumentów po prostu zapomina o tym, że ma jakieś inne obowiązki poza konsumowaniem. Właśnie do tego chciałbym nawiązać, przypominając, że nasz dzisiejszy temat przywołuje nie tylko postać uczonego, nie tylko postać intelektualisty, ale również myśliciela.

Chciałbym więc zapytać, jaka jest rola myśliciela we współczesnym społeczeństwie, przypominając i ten problem, który tak znakomicie ujął w swojej książce – swojej wizji XX wieku – Karol Modzelewski, zmagający się z dwolistym powołaniem myśliciela. Otóż, z jednej strony, trzeba protestować, w każdym myślicielu musi być ten rewolucyjny duch, bo jeśli go nie ma, myśliciel nie będzie twórczy; musi znaleźć się w nim ta iskra, anarchistyczna trochę, która każe mówić: „Dostyc już żyliśmy w glorii/ praw, które dał Adam i Ewa:/ *zajeżdżimy kobyłę historii...*”. Ale, z drugiej strony, myśliciel powinien być również strażnikiem pamięci. Bo uczony, historyk, zajmuje się poważną pracą: analizą danych, faktów, narracji, obrazów – tu wszystko jest ścisłe, tu nie ma miejsca na fantazje. Intelektualista z kolei występuje w roli tego, kto dostarcza społeczeństwu idee, projekty na przyszłość, bez których społeczeństwo traci swoją tożsamość.

A myśliciel tkwi w środku, pomiędzy nimi, i ma pogodzić dwa, zdawać by się mogło: sprzeczne, zadania. Musi być głosem protestu, głosem nieokiełznanej wolności, jednocześnie zaś tym, który stabilizuje. To naturalne, że „rozliczamy się” z roli myśliciela przeszłością, tym, co było. Ale w żadnym wypadku nie jest to wystarczające, bo myśliciel, o czym mówił profesor Morozow, podlega społecznemu naciskowi, sprzecznemu z jego własnym intelektualnym i naukowym doświadczeniem. Myśliciel nie może rozpamiętywać wyłącznie – czy głównie – swoich przeżyć i dokonań, rozliczać się ze swym życiorysem, musi także patrzeć w przyszłość, to znaczy: jak ów Norwidowy dziejopis wziąć się za bary z tym, co będzie. Jeżeli społeczeństwo z natury swojej nie myśli o przeszłości, a zarazem nie będzie mogło istnieć bez projektu na przyszłość i jeżeli nie chcemy, aby twórcą takiego projektu okazał się towarzysz Łunaczarski, to w takim razie my – jako myśliciele, jako humaniści – musimy wziąć tę rolę na siebie. A ona zaczyna się od udziału w dialogu, najpierw między nami, a potem – coraz szerzej... I wtedy nie zagrozi już nam żadna „światłana przyszłość”.

JERZY AXER: Proszę państwa, pierwsza seria głosów wybrzmiała. Profesor Kieniewicz przywołał książkę *Zajeżdźmy kobyłę historii. Wspomnienia poobijanego jeźdźca* autorstwa Karola Modzelewskiego, wybitnego mediewisty, który równocześnie od 57 lat jest w opozycji. Niedawno uczestniczyliśmy obaj w posiedzeniu Wydziału Humanistycznego Polskiej Akademii Nauk. PAN zmienił się od czasów PRL-u całkowicie, a zarazem wcale. Wszyscy są przeciw, czyli za. Profesor Piotr Sztompka, wybitny socjolog, autor ważnej książki o zaufaniu, poddał surowej krytyce stan ducha środowisk uczonych, myślicieli i intelektualistów. Karol wszedł na mównicę, spojrzał doświadczonym wzrokiem organizatora strajków i rewolucji na tę salę, w której wszyscy myśleli o czymś zupełnie innym i nie zdradzali żadnych objawów „etycznego wzmożenia”, i powiedział: „Jakże się cieszę, że budzi się w was duch nonkonformizmu. Jak przyjemnie zobaczyć, że odradza się raz jeszcze duch nonkonformizmu!”. Podniosło się kilka głów. „Jak dobrze znów poczuć atmosferę sprzeciwu!”. Podniosło się kilka następnych głów. „Czas na bunt!”. Obudziło się dostatecznie wiele osób, żeby uchwalić, iż na krakowskim zjeździe intelektualistów, który miał odbyć się za kilka miesięcy, będzie także sesja poświęcona nonkonformizmowi, a Karol zostanie jej przewodniczącym.

Tak więc nie wszystko stracone, proszę państwa, coś jeszcze tli się pod popiołami, chociaż trzeba dmuchać w nie mocno. Mamy dziesięć minut do przerwy, profesor Finnikow prosi o głos.

TARAS FINNIKOW: Dzisiaj w centrum zainteresowania znajdują się nauki biologiczne, medycyna. Humanistyka jest gdzieś na peryferiach. Zarazem można powiedzieć, że to w tych społeczeństwach nauki humanistyczne są w nienajlepszym stanie, w których nie ma chęci zbudowania nowej ideologii – nie są finansowane, bo nie ma zainteresowania opinii publicznej czy polityków. Dzisiaj obserwujemy to w każdym prawie kraju europejskim. Czy państwa zdaniem istnieje jakiś scenariusz, jakieś działania,

które sprawiłyby, że nauki humanistyczne przesunęłyby się z peryferii ku centrum zainteresowania?

KONSTANTIN MOROZOW: Wydaje mi się, że nauki humanistyczne celowo zostały wyparte na peryferie, że władza, politycy uważają je za swoją konkurencję. Nieprzypadkowo mówi się że działalność intelektualistów, humanistów nie jest działalnością *stricte* naukową, że ich obowiązkiem jest wywieranie wpływu, pomoc społeczeństwu. Politycy i władza tego nie potrzebują. Państwo to ich święta własność. Oni nie mają zamiaru słuchać rad intelektualistów, bo skoro się słucha, to potem trzeba będzie wziąć pod uwagę, a na końcu postępować nie tak, jakby się chciało. Dlatego humanistów wypiera się na peryferie.

Co robić? To banalna rada: skłaniać do słuchania, rozwijać demokrację, tworzyć stowarzyszenia intelektualistów, sojusze intelektualistów i polityków, organizacji pozarządowych, znajdować punkty styczności. A jak można zainteresować społeczeństwo? Społeczeństwo się zmieniło: Internet, portale społecznościowe pozwalają każdemu być dla siebie i uczonym, i prorokiem. Wielu ludzie nie zadaje sobie trudu, by przystąpić do już istniejącej przestrzeni intelektualnej, o wiele łatwiej jest tworzyć swoją izolowaną przestrzeń. Poza tym intelektualiści są podzieleni, część z nich służy władzy i to w taki sposób, że nie tylko traci własny autorytet, ale stwarza również zagrożenie dla prestiżu innych. Skandale, które są świadomie prowokowane, uderzają w całą społeczność naukową: ujawnienie fałszywych rozpraw doktorskich – co ciekawe, były to z reguły prace broniące przez wysokich urzędników i polityków, które podważyło autorytet uczonych, miało miejsce wtedy, kiedy uchwalano ustawę o edukacji, a chodziło o to, aby stłumić jakiekolwiek próby oporu. Uważam jednak, że wciąż musimy podejmować próby wywierania wpływu i na władzę, i na społeczeństwo. Bardzo ważną rolę odgrywa tu edukacja.

JERZY AXER: Może w odpowiedzi na to, co mówił profesor Finnikow, dodam (i byłoby to zgodne z głosem profesora

Morozowa), że w społeczeństwach o ugruntowanych tradycjach demokratycznych ta reakcja pojawia się w sposób organiczny. Dobrym przykładem jest to, co obserwujemy teraz w Stanach Zjednoczonych – tam wszystko się dzieje 20 lat wcześniej niż w Europie – gdzie pojawił się silny ruch oporu wobec marginalizacji humanistyki, zorganizowany w sposób typowy dla społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznego. A mianowicie, nie zrobili tego rektorzy uczelni, tylko zebrała się grupa intelektualistów, znaleźli oni kilkunastu kongresmanów, znaleźli kilku czołowych dziennikarzy z czołowych czasopism i urządzili *retreat*, czyli tygodniową sesję, na której razem z kongresmanami i dziennikarzami rozmawiali o stratach, jakie w perspektywie półwiecza poniesie kultura amerykańska, społeczeństwo amerykańskie, jeżeli marginalizacja humanistyki będzie postępowała, przy czym odwoływano się w tych rozmowach zarówno do pamięci historycznej, jak i projekcji przyszłości.

Napisały o tym najważniejsze gazety, a kilkoro senatorów działało w obronie humanistyki umieściło w swoich programów wyborczych. Potem włączyła się w przedsięwzięcie American Academy of Arts and Sciences, ale to nie ona je zainicjowała, to intelektualiści porozumieli się z osobami, które mają dostęp do mediów i z ambitnymi politykami, którzy jeszcze nie są zainteresowani utrzymywaniem władzy, lecz jej zdobywaniem. Oczywiście w Europie, zwłaszcza w naszym regionie, takie działanie jest bardzo trudne.

Przychodzi mi też na myśl pytanie następujące: czy w obecnej sytuacji uniwersytet jest właściwym miejscem do działania dla uczonego rozumianego inaczej niż „eks-pert”, dla intelektualisty, myśliciela rozumianego inaczej niż „doradca, specjalista w tej czy innej dziedzinie”. Co zrobić, żeby uniwersytet stał się takim miejscem?

HENRYK SAMSONOWICZ: Można? Dlaczego upadło cesarstwo rzymskie? Z nadmiaru biurokracji. Kto decyduje o tym, co się dzieje na uniwersytecie? Uczni, intelektualiści? Nie, urzędnicy, którzy ponoć wiedzą lepiej, co

jest warte czego, co jest cenne, co jest niecenne, komu należą się pieniądze, komu zaś nie należą. Nie będę rozwijał tego tematu, bo wszyscy doskonale go znamy. Chcę tylko przypomnieć rysunek satyryczny sprzed wielu laty, jeszcze z czasów realnego socjalizmu: przed urzędnikiem rozpartym za biurkiem stoi skromny jegomość w sutannie, urzędnik pyta: „A co będzie miała z waszego odkrycia gospodarka narodowa, obywatelu Kopernik?”. Odpowiedzi nie było.

GŁOS Z UŁAN UDE: Temat naszego spotkania dotyczy roli uczonego, intelektualisty w rozwoju dialogu kultur i cywilizacji. W warunkach współczesnego globalizującego się świata dialog międzycywilizacyjny stanowi jeden z kluczowych problemów ludzkości i zarazem jedno z zadań środowisk intelektualnych. Jak budować ten dialog, od czego zaczynać, w jakim kierunku dążyć? Jakie można by osiągnąć efekty? Gdyby i ten aspekt udało się poruszyć, myślę, że nasza dyskusja stałaby się bardziej interesująca i owocna. Dziękuję.

JERZY AXER: Kto z Panów? Cokolwiek zaczniemy i po przerwie będziemy kontynuować. Ale jakaś pierwsza reakcja...

JAN KIENIEWICZ: Czy mamy jakąś konkretną pozytywną myśl, propozycję w tej sprawie? Mówiliśmy o tym w Rostowie-nad-Donem przed dwoma laty: czy mamy się zamknąć nie tyle w wieży z kości słoniowej, ile w uniwersytecie, jak w przytulnym, choć starym baraku, i powiedzieć: niech burza huczy koło nas, będziemy tu siedzieć i wykonywać nasze zadania, nawet jeśli obetną nam dotacje? Czy też mamy opuścić naszą Alma Mater i iść w lud? Już to było praktykowane, niekoniecznie z dobrym skutkiem. A może w odpowiedzi na odwieczne pytanie „co robić?”, należałoby stwierdzić, że rolą myśliciela jest myśleć?

Do myślenia potrzebne są te elementy, bez których nie jest możliwy dialog: wolność i prawda. I jest jeszcze element trzeci, ale chyba powinien go zmilczeć, bo nie zawsze bywa dobrze rozumiany. Chodzi mi o *caritas*. A zatem, czy

można wskazać pozytywny projekt, konkretny pomysł, jak w globalnym świecie urzeczywistnić dialog, wyzwalać dialog? Tak, oczywiście, że można. To scenariusz konwersji myślicieli, to znaczy powrotu do tego, co wybrali sobie jak swój własny los. Jeżeli zaś nie wrócą do swojego losu, do swojego zadania, to pójdą wspólnie ze społeczeństwem ku przyjemnej i wygodnej nowoczesnej konsumpcji: wszechpotężne państwo, czy to demokratyczne, czy niedemokratyczne, czy jeszcze jakieś inne, w swoim dobrze rozumianym interesie będzie dostarczać minimalnych środków na podtrzymanie *status quo* i wszyscy będą żyli długo i szczęśliwie.

JERZY AXER: Teraz profesor Jurganow, a potem idziemy na kawę. Ale zanim pan profesor zabierze głos, chciałbym za pytanie, które przed chwilą usłyszeliśmy, bardzo podziękować; będziemy mieli je w pamięci.

ANDRIEJ JURGANOW: Jak mi się wydaje, humanista posiada pewien warsztat sprzyjający dialogowi i zrozumieniu. Są to nasze narzędzia zawodowe. Kiedy pytamy o konkret i o kontekst, wiele mitów traci aktualność. Humanista zwraca uwagę na kontekst, nie wkraczając w zideologizowaną przestrzeń, w której zawsze będą jakieś groźne niejasności. „Jak to, jest pan przeciw Ojczyźnie?”. Zaraz, jaka Ojczyzna, o co chodzi? Odwołanie się do kontekstu zawsze jest wyjściem z sytuacji, w której nie poradzi sobie człowiek nieumiejący przeciwstawiać się ideologiom. To ideologie, a nie konteksty konkurują ze sobą.

I jest jeszcze jedna umiejętność, którą musi posiadać humanista. Jeśli mój rozmówca będzie mi opowiadał o swoich kłopotach i przeżyciach, a ja będę mu przerywał, powtarzając, że wszystko o nim wiem, że myśli błędnie i że na pewno wszystko jest inaczej, niechybnie doprowadzi to do konfliktu. Natomiast jeżeli uda się wziąć w nawias, jak mówił Husserl, wszystkie swoje przeżycia i interpretacje i postarać się zrozumieć wyjaśnienia drugiego, wtedy rodzi się dialog i zrozumienie. Wtedy człowiek zaczyna nie tylko siebie szanować, ale i odbierać drugą stronę taką, jaka ona jest.

ROBERT SUCHARSKI: Czy to właśnie nie jest *caritas*?

JAN KIENIEWICZ: Profesor Jurganow wypowiedział to, czego nie ośmielałem się wypowiedzieć. Czym jest *caritas*? To są elementy wszelkiego dialogu: wolność, prawda i miłość; trzeba wysłuchać, zawiesić, wziąć w „kawyczki” swoje przesady, swoje „rozumienia”. Dziękuję więc panu profesorowi, że tak śmiało i z bezwzględną intelektualną przejrzystością wypowiedział to, co trzeba.

* * *

JERZY AXER: Zaczynamy drugą część naszego spotkania, kontynuujemy dyskusję. W czasie dyskusji korytarzowych pojawiło się wiele ciekawych myśli, które w ogóle nie wybrzmiały w pierwszej części. Zanim zaczniemy dalej dyskutować, chciałbym prosić, żeby pani Kunnej powiedziała nam to, o czym wspomniała podczas przerwy i co mnie bardzo zainteresowało, a mianowicie, że jedna z kategorii została w naszej dyskusji pominięta. Wymieniony został uczonego, myśliciela, intelektualista, brakuje natomiast postaci swoistej dla kultury, w której wyrosła nasza koleżanka.

KUNNEJ TAKAAHAJ: Dzień dobry, witam wszystkich. Jestem doktorantką na Wydziale „Artes Liberales”, pochodzę z Jakucji. W tytule tego seminarium mowa jest o „dialogu kultur i cywilizacji” i właśnie w tym kontekście chciałabym zwrócić uwagę na rolę, jaką w mojej kulturze odgrywa mędrzec. Uczony, intelektualista, myśliciel – to człowiek wykształcony; tam, skąd pochodzę, takich ludzi jest niewielu, ale są osoby, które choć nie mają wykształcenia uniwersyteckiego, uchodzą za ludzi mądrych i to do nich, do mędrców, zwracają się inni ze swymi problemami. Mnie samą zawsze zachwycała ich niezależność, z którą poruszają wszelkie, także bardzo ważne, kwestie.

JERZY AXER: Dziękuję, to ciekawy wątek. Chciałbym prosić kolegów rosyjskich o komentarz, bo to jest zjawisko obecne również w tradycji rosyjskiej: powszechny szacunek

dla tego rodzaju mądrości, która nie bierze się z wykształcenia, lecz skądinąd. Bardzo proszę.

KONSTANTIN MOROZOW: Wiadomo że mądrość – wrodzona skłonność do analizowania, do obserwowania życia, to, co nazywamy zdrowym rozsądkiem, umiejętność uchwycenia powiązań przyczynowo-skutkowych – często nie ma związku z wykształceniem. Ale osoby, o których teraz mówimy, nie posiadają odpowiedniego statusu. Na poziomie małej wsi jakuckiej są zauważalne, ale gdzie znaleźć tych ludzi w megapolis? Kto o nich wie? Tylko najbliżsi sąsiedzi. W odróżnieniu od doktorów nauk, profesorów, członków akademii oraz różnego rodzaju prezesów oni nie posiadają statusu. Jak ich znaleźć, jak z nimi pracować? Inny problem leży w tym, że bardzo często rządzący, w swoich celach, przedstawiają jako mędrców osoby wygłaszające banały – w obronie władzy, patriotyzmu, ojczyzny. Jeszcze za czasów Stalina promowano takie osoby, mówiące niewyrafinowanym językiem proste rzeczy.

Jeśli państwo pozwolą, chciałbym wrócić do dwóch kwestii. Uniwersytet: czy jest to dobre miejsce dla uczonego i co trzeba zrobić w celu jego zmiany. Słusznie mówiono o biurokracji. W rosyjskich warunkach to problem wyjątkowo trudny, ponieważ tak naprawdę nie istnieją mechanizmy autonomii uniwersyteckiej. Są elementy dekoracyjne lub pseudoelementy w rodzaju rad naukowych, wyborów i tak dalej. Zostały one wbudowane w system władzy absolutnej, niby istnieje autonomia uniwersytecka, istnieją pewne procedury, ale w rzeczywistości pełnia władzy znajduje się w rękach biurokracji. Obecnie Ministerstwo Edukacji i Nauki, reformując i przekształcając Rosyjską Akademię Nauk, ma zamiar przenieść znaczną część nauki do uniwersytetów. Wielu uniwersytetom, przede wszystkim uniwersytetom humanistycznym, mającym tradycje, wyjdzie to na korzyść, ale w innych uczelniach spowoduje wszechwładzę biurokracji, która zajmie się rozdzielaniem pieniędzy, tworzeniem zespołów realizujących duże projekty i tak dalej. Moim zdaniem w wypadku humanistyki

należy myśleć o tworzeniu zespołów badawczych w celu rozwiązania konkretnego problemu. Nie jesteśmy fizykami lub chemikami, nie potrzebujemy laboratoriów i sprzętu, z reguły pracujemy, jak mówiono za czasów NEP-u, jako „niezrzeszony chałupnik z silnikiem”. Każdy historyk jest takim niezrzeszonym chałupnikiem, co pozwala uniknąć presji, dyktatu kierownictwa.

A co do pytania z Ułan Ude, o to, co można zaproponować w celu udoskonalenia dialogu cywilizacji i kultur, powiedziałbym, że trzeba wracać do problemów kontrowersyjnych i trudnych. Potrzebne są stowarzyszenia ekspertów, intelektualistów, historyków, z udziałem – znowu – organizacji społecznych, w rodzaju „Memoriału” w kontekście polsko-rosyjskim, na których forum można byłoby rozmawiać, próbować odnaleźć jakieś wspólne punkty i proponować je społeczeństwom. Na przykład na gruncie historii Polski i Rosji chodzi nie tylko o takie zagadnienia jak Wielka Smuta czy Katyń, lecz również o stosunek Rosjan do walki Polaków o wolność, a nawet własną walkę narodu rosyjskiego z władzą carską – jest choćby szereg pytań związanych z pobytem Borysa Sawinkowa na terenie Polski na początku lat 20., kiedy umożliwiono mu stworzenie tutaj swojej organizacji.

Uważam, że tworzenie właśnie społecznych komisji ma w takich wypadkach sens.

JERZY AXER: Istnieje polsko-rosyjska komisja do spraw trudnych, której współprzewodniczy profesor Adam Rotfeld, umocowana na poziomie rządowym; ma ośrodki w obu krajach i zajmuje się w sposób godny wielkiego szacunku złożonymi problemami w relacjach obu państw i społeczeństw. Ale pan ma na myśli inny rodzaj komisji. Otóż uważam, że i Polacy, i Rosjanie powinni zabiegać o to, aby powstawały takie kręgi, takie środowiska intelektualne składające się przede wszystkim z ludzi młodych, które dyskutują o problemach rozstrzyganych nie na poziomie porozumienia między społeczeństwami *sensu largo*, lecz między konkretnymi grupami, zbliżającymi

ludzi z Ułan Ude, z Rostowa, z Warszawy, z małych miejscowości w Polsce, w Rosji, ale także na Ukrainie czy Białorusi. Bo prawdziwie poważny problem stanowią nie „rany historyczne”, które mogą dzielić, lecz obojętność, brak wzajemnego zainteresowania.

Sytuacja humanistyki w świecie współczesnym – na co zwracał uwagę profesor Finnikow – to problem globalny i problem lokalny, to problem we wszystkich krajach. Warto podejmować działania sprzyjające porozumieniu środowisk pochodzących z tego samego regionu i mających wiele wspólnych doświadczeń – środowisk polskich, rosyjskich, ukraińskich, białoruskich – i angażować w te działania jak największą liczbę ludzi młodych. Bo jeśli oni uwierzą, że humanistyka jest do czegoś potrzebna, urzędnicy nie będą argumentować, że humanistyka produkuje bezrobotnych... Do wspólnego myślenia – razem z uczonymi, intelektualistami, mędrkami – trzeba zaprosić ludzi młodych bez względu na to, czy zechcą oni w przyszłości stać się częścią Akademii, czy podejmą inne zadania. Dzisiejsze środki komunikacji takie wspólne myślenie bardzo ułatwiają, a ten rodzaj represji, na jakie się ewentualnie wystawiamy, nie czynią go niemożliwym, nie zniechęcają.

JAN KIENIEWICZ: Tylko mały komentarz, uściślający myśl profesora Axera. „Żeby młodzi chcieli” – to wieczne marzenie ludzi starszych. W czasach dawno już minionych – Henryk Samsonowicz może to potwierdzić – używano pojęcia „starsi państwo”. „Starsi panowie” w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego to była instytucja sama w sobie, w latach 60. i 70. mająca znaczenie wręcz podstawowe, a to dlatego, że tworzący ją ludzie, nasi mistrzowie, występowali w roli, o którą upomniała się Kunnej, mianowicie w roli mędrców, a nie ekspertów od czegokolwiek, choć w życiu pełnili różne funkcje i byli też ekspertami.

Otóż wydaje mi się, że umieszczając w tytule tej debaty słowo „myśliciel”, mieliśmy na uwadze właśnie ten aspekt mądrościowy, który zresztą jest uniwersalny. Bo jest mędrzec wioski takiej czy innej, ale jest też mędrzec

buddyjski, mamy mędrca i w cywilizacji chińskiej, i w cywilizacji indyjskiej, mamy arabską tradycję mądrości, jest mądrość Starego Testamentu, jest cała mądrościowa tradycja chrześcijańska i tak dalej, i tak dalej. A więc ten tytułowy myśliciel to właśnie mędrzec.

Na czym polegałaby rola takiego mędrca w inicjatywach, o których tu mówimy? W dawnych latach zdarzało się często, że starsi panowie (nie wiadomo dlaczego zawsze panowie, kompletny brak „starszych pań”)...

HENRYK SAMSONOWICZ: „Starsi panowie” brzmi dobrze, a „starsze panie” raczej nie...

JAN KIENIEWICZ: Nieprawda, ja już jestem w tym wieku, w którym mogę sobie na to pozwolić i witam bardzo serdecznie panią profesor Marię Kalinowską... Otóż „starsi panowie” byli takim parasolem ochronnym dla młodych ludzi; młodzi robili brewerie, a starsi ich chronili. W tym wypadku takiej roli nie muszą odgrywać, można natomiast zapytać o warunki, które powinny zaistnieć, żeby dialog pomiędzy generacjami został ustanowiony. Uważam, że jeśli w kręgu uniwersyteckim pielęgnować będziemy *libertas*, *veritas* i *caritas*, to różnicy między starszymi i młodszymi nie będzie.

JERZY AXER: Jedno zdanie w związku z aspektem genderowym...

HENRYK SAMSONOWICZ: To nie ma z genderem nic wspólnego...

JERZY AXER: Dostaliśmy kilka sygnałów, że prowadzimy politykę androcentryczną, to znaczy, że głównie mężczyźni są panelistami...

HENRYK SAMSONOWICZ: Czujemy się nieswojo...

ANDRIJ JURGANOW: Zgoda, potrzebna komisja do spraw trudnych w stosunkach rosyjsko-polskich. A co z nietrudnymi? Czyżbyśmy mieli tylko i wyłącznie trudne sprawy? Rozprawy doktorskie pisze się właśnie na tematy nietrudne, i bardzo dobrze...

Nie pretenduję oczywiście do roli mędrca... Próbuję wyobrazić sobie, co powiedziałaby mędrzec. Zapytałby: czego

państwo chcą? Przez cały czas wspominać, że wszystko było źle czy wspominać, że było jednak i dobrze? Rozumiecie państwo: w tej nierówności jest mądrość, ona polega na tym, żeby nie tylko pamiętać, ale – proszę wybaczyć – czasem również zapominać. Ludzkość jest stworzona w ten sposób, że nowa generacja sama się oczyszcza. Usuwamy warstwy pamięci nie dlatego, że nie chce wiedzieć, po prostu dąży do nowej przestrzeni sensów.

Profesor Axer niewątpliwie ma rację, mówiąc, że jesteśmy pokoleniem odchodzącym, ale nie ma racji w tym, że wypracowując jakieś swoje stanowisko, pozycję, mamy też na uwadze młode pokolenie. Jego pozycja zawsze będzie różnić się od naszej, zawsze. I do tego musimy być przygotowani. To nierówność, której nie da się wyłączyć z kultury. Drobnym przykładem z mojego życia osobistego: kiedy przygotowywałem swoje dziecko do państwowego egzaminu z historii (w rezultacie córka nie miała najlepszych ocen, zrozumiałem, że do niczego się nie nadaje, a ja nie jestem w stanie niczego nauczyć – to też była lekcja mądrości; dzięki Bogu, córka dostała się na Rosyjski Państwowy Uniwersytet Humanistyczny), wywiązała się taka rozmowa. Ja, coraz bardziej zdenerwowany, pytam: „Jak to, nie wiesz, kto to komuniści? Nie wiesz, że był Manifest Partii Komunistycznej? I kto go napisał? Nie znasz hasła?”. Już błędną ze złości, twarz dziecka się zmienia. „Jak to, nie słyszałaś: «Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!»?” Mój głos się urywa na ostatnim słowie, a dziecko, wtapiając się w kanapę, pyta cicho jak myszka: „Tato, a kto to proletariusze?”. I nagle zrozumiałem: trzeba z tego się cieszyć. Bogu dzięki, że ona tego nie wie.

Może więc uwzględnijmy w naszych komisjach tę asymetrię. Działajmy w pozytywnym kierunku. No cóż, było, co było, rozumiemy, że to, co było, już nie powróci. Omawiałem niedawno na Uniwersytecie Jagiellońskim porozumienie z Instytutem Filologii w sprawie studiów magisterskich. Wielu polskich studentów chce studiować roszjznawstwo, u nas zaś, w RGGU, jak tylko powie-

działem, że jest możliwość odbycia międzynarodowych studiów magisterskich w Krakowie, od razu ustawiła się kolejka. Oni chcą żyć w nowy sposób, w nowy sposób kochać i mają w nosie naszą pamięć. I chwała Bogu, niech się rozwija nowe życie. Nic nie zniknie z annałów historii, wszystko w jakiejś postaci pozostanie, ale będzie już inaczej odbierane. Dziękuję.

PIOTR WILCZEK: Proszę państwa, chciałbym nawiązać do tego, o czym mówił profesor Samsonowicz – do zagrożenia, jakie dla uniwersytetu bezpośrednio, dla intelektualistów zaś pośrednio stanowi biurokracja. Znajdujemy się bowiem w bardzo niebezpiecznym momencie, kiedy to biurokracja stara się opanować uniwersytety, a toczącą się na nich debatę umieścić w pewnych ramach.

Uczestniczyłem niedawno w szkoleniu na temat zarządzania uczelnią; prowadzili je absolwenci różnych wyższych szkół prawa, zarządzania itd., którzy mówili o uniwersytecie jak o strukturze korporacyjnej, a wydziały nazywali działami gospodarczymi. I nie chodziło im wyłącznie o sprawne zarządzanie systemami księgowo-płacowo-kadrowymi (to byłoby pół biedy), w ich wizji cały uniwersytet stanowił machiną korporacyjną. Mamy więc funkcjonować jak owe „działy gospodarcze”, przynosić gospodarce zysk, a przynajmniej nie przynosić straty. Są już także uczelnie, na których profesorowie muszą wykazać związek pracy licencjackiej czy magisterskiej, która powstaje pod ich kierunkiem, z otoczeniem społeczno-gospodarczym (w skrócie OSG). Kolega mój skarżył się, że musi wykazywać związek prac swoich studentów z OSG, a tymczasem jego studenci piszą prace kulturoznawcze...

Wszystko zmierza w kierunku, który nie sprzyja humanistyce i takiej debacie, jaką tu dziś prowadzimy. W Instytucie Historycznym były autorytety w czasach, kiedy nie traktowano go jako „działu gospodarczego”, dzisiaj tymczasem dziekan dowiaduje, że jest działem gospodarczym, a Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego głosi oficjalnie, że trzeba podejmować studia na kierunkach

innych niż humanistyczne, bo humanistyczne się nie opłacają... Taka antyhumanistyczna propaganda nie sprzyja ani debacie intelektualnej, ani temu, żeby „pojawiali się” intelektualiści.

Nasza koleżanka mówiła przed chwilą o mędrcach, ja chciałbym przywołać jeszcze inne pojęcie i zapytać, czy ma ono zastosowanie w kontekście polskim lub rosyjskim. Jest to pojęcie amerykańskie: *public intellectual*. Czy również u nas są tacy ludzie? I jak właściwie przetłumaczyć to pojęcie?

JERZY AXER: Intelektualista użytku publicznego...

PIOTR WILCZEK: W polskich dyskusjach uczestniczą sami eksperci: eksperci-ekonomiści, eksperci-amerykaniści... Czy w debacie publicznej jest jeszcze miejsce dla intelektualistów, jak nazwał ich żartem profesor Axer, „użytku publicznego”?

JAN KIENIEWICZ: Trzeba pamiętać, że sami uczestniczymy w tej ekspansji biurokracji – jako uczeni i intelektualiści, nie jako myśliciele, ochno uczestniczymy: chcemy być ekspertami, i nie odmówimy, jeżeli kolejny minister zaprosi nas do grupy roboczej.

Przywołam słowo, którego już dziś użyłem, a które funkcjonowało w latach 80., dość niepoprawne. Użyję go w znaczeniu, które Piotrowi będzie bliskie, w znaczeniu XVII-wiecznym. Konwersja. Bez konwersji uczonych i intelektualistów w kierunku mądrościowym biurokracja nas zje naszymi własnymi ustami.

JERZY AXER: Inaczej mówiąc, profesor Kieniewicz chce przeciwstawić konwersję kolaboracji.

JAN KIENIEWICZ: Właśnie tak. Kiedy w 1986 roku miałem w Paryżu wykład na ten temat i użyłem tego słowa, jeden z moich francuskich kolegów zwrócił uwagę, że mam dość dziwny słownik (ale ponieważ pochodzę z Europy Wschodniej, jestem usprawiedliwiony), on bowiem słowa *conversion* używa do nazwania zwrotu wykonywanego przez narciarza. Zrozumiałem, że mamy problem językowy...

JERZY AXER: Proszę państwa, skoro już dotknęliśmy problemu językowego, chciałbym zapytać, w jakim powinniśmy mówić, rozmawiając w poprzek kultur i cywilizacji. Czy należy używać własnego języka i prosić o pomoc tłumaczy, czy też – języków wspólnych, co oznacza przejście na taki czy inny język imperialny, angielski albo rosyjski.

Jakim kosztem odbywa się zachowanie własnego języka – polskiego, ukraińskiego, buriackiego, jakuckiego – na uniwersytetach? W Kenii czy w całej Afryce Wschodniej – proszę wybaczyć tę odległą paralelę geograficzną – język suahili, który po uzyskaniu niepodległości wszedł na uniwersytety, teraz został z nich usunięty, jest już tylko angielski. Języki narodowe są też wypierane z uczelni w Europie Wschodniej i Środkowej. Jakie są skutki myślenia we własnym języku i myślenia w innych językach?

JAN KIENIEWICZ: Typowym przykładem jest sytuacja w Indiach. To kolonializm i nie można tego inaczej nazywać, aczkolwiek kolonializm ma też swoje zalety.

HENRYK SAMSONOWICZ: Wszystko, o czym tu mówicie, jest, jak myślę, wielką pochwałą humanistyki i dowodzi, że w świecie opanowanym przez specjalistów z zakresu nauk ścisłych czy przyrodniczych przed humanistyką nadal stoją ważne zadania. Zwracam też uwagę, że na najstarszych uniwersytetach europejskich wydział – czy raczej: zespół – *artes liberales*, sztuk wyzwolonych, był wstępem do wszystkich innych nauk: medycyny, prawa, filozofii, nawet do teologii. Innymi słowy, nasza humanistyka jest w pewnym sensie wstępem do wszystkich innych dziedzin, którymi zajmuje się człowiek. Nie nazwałbym ludzi uprawiającymi humanistykę mędrkami – byłoby to chyba przesadne określenie – ale powiedziałbym, że są to ludzie, którzy zadają pytania. Jeden z moich ulubionych autorów z głębokiego średniowiecza, Abelard, napisał, że głównym zadaniem uczonego jest stawianie pytania; pytanie jest kluczem do wszelkiej mądrości. I mnie się wydaje, że dla humanisty stawianie pytań jest ważniejsze niż udzielanie jedynie słusznych odpowiedzi.

JERZY AXER: Dziękujemy bardzo. Czy są komentarze?

GŁOS z ROSTOWA-NAD-DONEM - ANDRIJ KORIENTOWSKI: Chciałbym wrócić do sprawy współdziałania lub co najmniej kontaktu między intelektualistami i władzą albo braku tego współdziałania. Każdy historyk bez trudu znajdzie dużo potwierdzeń tak jednej, jak drugiej sytuacji. Wystarczy wspomnieć pierwszą wojnę światową: jak skutecznie działali intelektualiści w armii Ententy... Ale trzeba pamiętać także o tym, że przedstawiciele władzy nie słuchali intelektualistów, mówiących o tym, że system carski nie jest wieczny, że w krótkim czasie upadnie i wszystkich pod sobą pochowa. Kto ich słuchał? Nikt. Kto słucha takiej współczesnej Kassandry jak Samuel Huntington, mówiący o nieuchronności krwawego konfliktu w Europie?

A zatem – co jest bardzo smutne – współdziałanie między intelektualistą i władzą możliwe jest tylko z inicjatywy władzy. Kiedy władza czuje taką potrzebę i kiedy wzywa intelektualistę, tak, ta współpraca jest możliwa. Ale jeśli to intelektualista wychodzi z inicjatywą, nie bywa zazwyczaj usłyszany.

I jeszcze w sprawie pamięci i zapomniania. Podoba mi się myśl o konieczności zapominania. Pamięć jest traumatyczna, a kultywowanie tej traumatycznej pamięci – jeszcze bardziej niebezpieczne. Może warto rozróżnić między sztuką zapomniania i sztuką pamięci „selektywnej”. Jeśli często sięgamy do pewnej strony internetowej, do pewnego pliku, figuruje on na pierwszych pozycjach pamięci aktywnej. Jeśli nie będziemy do niego wracać, po pewnym czasie z pamięci aktywnej zostanie usunięty. W naszej rosyjsko-polskiej aktywnej pamięci znajdują się pliki takie jak Katyń, jeńcy sowieccy w latach 20. w Polsce, polscy zesłańcy, Polacy na Kremlu w roku 1612. A może warto sięgnąć do innych plików? Polsko-rosyjski pokój wieczysty, stosunki Rosji i Polski w czasie wojny północnej itp. Może warto jakoś modelować naszą pamięć? Dziękuję.

JERZY AXER: Jeszcze Ułan Ude, a potem odpowiedź.

GŁOS Z UŁAN UDE: Rozumiemy, że dialog kultur to przede wszystkim dialog ludzi, i rozumiemy, że należy stworzyć warunki do udziału w tym dialogu jak największej liczby ludzi. Konieczne jest zatem wydawanie książek, popularyzacja wiedzy o innych kulturach i cywilizacjach. Ale dialog kultur to także swobodne obcowanie wolnych ludzi i, jak rozumiemy, rola intelektualistów polega właśnie na tym, żeby tworzyć warunki swobodnego obcowania wolnych ludzi oraz kształtować takich ludzi, którzy naprawdę byłiby wewnętrznie wolni. To jest zadanie intelektualistów, do tego są powołani.

KONSTANTIN MOROZOW: Będę mówił na temat zapomnienia. Kilka lat temu miała miejsce dosyć głośna próba promowania nowych podręczników do historii Rosji XX wieku pod redakcją doktorów nauk historycznych Daniłowa i Filipowa. Użyto w nich sformułowania mówiącego o Stalinie jako skutecznym menedżerze, proponowano też, żeby od nowa oszacować liczbę ofiar represji stalinowskich: „A może będziemy uważać za ofiary za represjonowanych tylko tych, których rozstrzelano” (więc jeśli kogoś skazano na 15 lat łagru i musiał wyjechać na Magadan, to było to coś w rodzaju delegacji pracowniczej?). W czasie jednej z zaciętych debat, w której zresztą uczestniczył także przedstawiciel Fundacji im. Friedricha Eberta, Filipow wystąpił z taką argumentacją: w psychoterapii kobiet, które były ofiarami gwałtu, to bardzo skuteczna metoda – zapominać, zapominać i raz jeszcze zapominać; musimy zapomnieć to, co nastawia młodzież przeciw ojcom i dziadom.

Proszę mnie zrozumieć, zgadzam się ze swoimi kolegami: w stosunkach rosyjsko-polskich prawdopodobnie o jakichś sprawach trzeba zapominać, ale nie dążyłbym do zapominać przez wykreślanie, wzywałbym do uświadamiania, przetrawiania, przemyślenia. Zresztą kto miałby wytyczać granice między tym, co można pamiętać, a tym, o czym trzeba zapomnieć? I nie chodzi mi teraz wyłącznie o pamięć rosyjsko-polską. Mógłbym sporządzić przykładową listę tego, co będzie nam kazała zapomnieć nasza władza.

Będziemy musieli zapomnieć o tym, jak władza używała wobec społeczeństwa przemocy, jak je zabijała. Pozwolą pamiętać tylko o tym, że mamy być wdzięczni państwu i służyć mu.

Profesor Jurganow bardzo dobrze to ujął: młodzież przychodzi ze swoimi zadaniami, swoją agendą, ale czy oznacza to, że musimy się „samolikwidować” i nie wpływać na tę agendę? Czyżbyśmy nie mieli prawa do przekazania naszego bólu, naszych problemów i problemów naszych dziadów i pradziadów? Jeśli od tego odstępimy, agendę dla młodzieży sporządzi się bez nas i zostanie to zrobione w taki sposób, że będziemy naprawdę zaskoczeni...

I jeszcze jedno. Kiedy pada pytanie o rolę uczonego w zarządzaniu państwem, przychodzi mi do głowy dowcip z czasów radzieckich o karmieniu zwierząt w zoo. „Ile mięsa może zjeść tygrys? Ano, zjeść może dużo, ale kto mu tyle da...”.

Uczeni są wykorzystywani przez media, które wyrrywają ich słowa z kontekstu, układają swój przekaz i w rzeczywistości uczoney staje się ich zakładnikiem. Uczeni historycy, w tym również bardzo wybitni, którzy stworzyli ów standard historyczno-kulturowy dla podręcznika, w istocie założą kaganiec na naukę historyczną jako taką. Im mniej będzie przypadków takiego wykorzystywaniauczonych, tym lepiej... Zawód historyka polega również na tym, żeby odnajdywać prawdę i przekazywać ją społeczeństwu, a także władzy, nawet jeśli społeczeństwo i władza nie chcą znać tej prawdy. Nie możemy modelować: tu podczyszczę, tu zapomnę, tu skłamię, przecież tak będzie piękniej, lepiej, dzieci będą bardziej kochały swoich rodziców. Jest wielu chętnych do takich działań, ale to nie jest nauka. Nasze zadanie polega właśnie na tym, aby nie pozwalać tego robić, również władzy.

ANDRIEJ JURGANOW: Wydaje mi się jednak, że uczoney to nie jest istota puszysta i miękka, czworonóg, na którego zakłada się obrożę i gdzieś tam prowadzi. On sam decyduje: iść lub nie iść. Stalinizm panował we wszystkich

przestrzeniach, wszystkich dziedzinach, również w nauce historycznej, ale to my sami tworzyliśmy go.

Czym jest prawda? Cała filozofia europejska zrezygnowała z bardzo kategorycznego ustanawiania jakiejś jedynej, „obiektywnej” prawdy. Prawda zawsze jest względna i „wieloraka”, jak mawiał rosyjski poeta Walery Briusow, jedynie w Kościele funkcjonuje w postaci doktryny religijnej.

Trzykrotnie proszono mnie o wypowiedź w związku z narodowym świętem 4 listopada, świętem mającym wartość prawdy w oczach pewnej społeczności naukowej: jak to jest wspaniałe, że wspólnie wygoniliśmy z Kremla Polaków, to piękne, kiedy jednoczymy się wokół wspólnej nienawiści, to nasze święto, nasza prawda. Trzykrotnie odmówiłem, ale nie uważam tego za czyn bohaterski, po prostu nie uważam siebie za czworonoga. Dlaczego inni nie odmawiają? To jest problem!

Z tych wydarzeń, jak 4 listopada, nie należy robić problemu metafizycznego. Mogę przywołać najwybitniejszych humanistów Europy, którzy udowodniali i odwodniają, że metafizyka w prawdzie, prawda w metafizyce – to jest przeszłość myśli filozoficznej. Filozofia dzisiaj jest problemowa, tworzy pytania, nie tworzy zaś jednolitej nauki filozoficznej, światopoglądu. Ona się zmienia, człowiek się zmienia, rodzą się nowe pytania. Nauka historyczna znajduje się w ramach nie absolutnych, lecz względnych współrzędnych.

IRENA GROBLEWSKA-ANDRZEJEWSKA: Nazywam się Irena Groblewska, jestem poetką i reżyserem filmów dokumentalnych. Czuję się wywołana do odpowiedzi zarówno głosami naszych kolegów z wirtualnej przestrzeni, jak i wypowiedzią pana profesora.

Moja babcia była emigrantką z Rosji (chodziła tam nawet do szkoły dla „błagorodnych dziewcząt”), z roku 1917, a z kolei mój ojciec w roku 1940 wraz z całą rodziną został wywieziony ze Lwowa do Archangielska. Miłości do języka rosyjskiego, rosyjskich poetów i muzyki nauczyła mnie babcia; ona i jej siostra jako jedyne z rodziny ocalały

z rewolucji – uratował im życie oficer-czerwonoarmista, przyzwoity człowiek. Babcia nauczyła mnie miłości do kultury rosyjskiej, a tata, który w latach 90. popełnił samobójstwo, napisał książkę *Nie byliśmy bohaterami. Wspomnienia z sowieckich łagrów z lat 1940–1946*. Książka dostała nagrodę Ośrodka „Karta”. Moje próby zainteresowania nią wydawnictw spełzły na niczym. Jedna z recenzji brzmiała: „Książka jest bardzo ciekawa, ale jest za bardzo prorosyjska”. Wyjątkowość tej książki bierze się stąd, że jest to dziennik, który mój tata prowadził jako dziecko. Kiedy przez pewien czas tata przebywał w rosyjskim domu dziecka, jego ukochana wychowawczyni powiedziała: „Pisz po rosyjsku, bo jak ty będziesz pisał po polsku, to zabiorą ci ten dziennik”. Ta książka to relacja dziecka – same fakty: kto im pomagał, kto im dawał jedzenie, o czym rozmawiali, jak był zbudowany piec...

A więc stoi przed państwem osoba, która zupełnie nie rozumie języka „konfliktu” polsko-rosyjskiego, języka używanego choćby w naszych mediach, a przecież to ja mogłabym być twarzą takiej negatywnej „debaty”. Tymczasem ja myślę zupełnie inaczej; zresztą nie jest tak, że nie ma w Polsce osób, które myślą tak jak ja...

Napisałam poemat, którego ostatnia fraza, „Dziękuję Ci, Rosjo”, sprawiała, że zostałam wykluczona ze środowiska poetów. Pisałam już po katastrofie pod Smoleńskiem, ale nie będę teraz mówić o swoim poemacie, chcę powiedzieć o czymś innym. Należę do pokolenia „50+”, ale poniekąd wciąż jestem tą „młodzieżą”, o której mówił profesor Axer. Znam fakty, także dość drastyczne, nikt przede mną nie zatajał wiedzy o tym, co spotkało moją rodzinę, ale mam też w sobie ogromne pokłady miłości, szacunku, i podziwu dla Rosji, dla jej mieszkańców, dla jej dorobku, jej kultury. Tyle że nie wiem, co z tym zrobić. A mam w domu „młodzież” 38-letnią i 30-letnią. I ta moja młodzież mówi tak: „Mamo, kiedyś mądrość wyrażały słowa «Myślę, więc jestem», a dzisiaj osoba pracująca w korporacji, mająca rodzinę, przyzwyczajona do luksusu, mówi «Jestem, bo nie myślę»”.

HIERONIM GRAŁA: Zastanawiamy się nad tym, czy pamiętać, czy zapomnieć. Historyk nie może powiedzieć, że należy zapomnieć, ponieważ podrzyna gardło swojej profesji. Historyk nie może zajmować się inżynierią umysłów i nie może ociosywać świadomości tradycji. Historyk to człowiek, który ma starać się przekazać społeczeństwu prawdę o tym, jak było. Maksymalnie wierną prawdę i maksymalnie pełną. Zamiast więc zastanawiać się nad tym, czy stosować psychoanalizę, czy metody – po części zresztą już zarzucone – zaczerpnięte z terapii zaburzeń seksualnych, może po prostu przypomnieć sobie mądrość XIX-wiecznych rosyjskich myślicieli, odwołujących się do dziedzictwa świata chrześcijańskiego, zawartą w słynnej rosyjskiej formule *Wsio poniat' – wsio prostit'*. To naprawdę nie znaczy „zapomnieć”. To wcale nie znaczy, że powinniśmy o czymś zapomnieć; to znaczy jedynie, że wybaczymy, ale pamiętamy. I tylko wtedy wybaczenie jest szczere i prawdziwe, i tylko takie wybaczenie, zgodnie z chrześcijańską nauką, się liczy...

KONSTANTIN MOROZOW: Chrześcijańską...

HIERONIM GRAŁA: I nie tylko... A teraz jeszcze kilka innych spraw. Pojawił się w naszej rozmowie wątek platformy, na której mielibyśmy naradzać się co do wspólnej przyszłości, chcę więc powiedzieć, że głównym problemem nie jest brak takiej platformy. Profesor Axer słusznie przypomniał o komisji do spraw trudnych, ale takich platform jest więcej: jest polsko-rosyjska komisja historyków, jest forum intelektualistów i tak dalej. Problem polega na tym, że wysiłki tych środowisk są niezintegrowane, idą w różnych kierunkach, a przede wszystkim – jedyny wyjątek stanowi tu komisja do spraw trudnych – nie odpowiadają one wymogom chwili, nie funkcjonują w mediach, to jest zabawa pięknoduchów.

Kolejny problem – i tu muszę odnieść się z uznaniem do propozycji Jerzego Axera – to włączenie do polsko-rosyjskiego dialogu Ukrainy: nie po to ją sobie wzajemnie wydzielaliśmy przez stulecia, żeby teraz o niej zapomnieć.

Nie w tym momencie, kiedy nasze rozbieżności odbijają się stutysięcznym echem na Majdanie... Zresztą taka szersza dyskusja, poza tym że znacznie ciekawsza naukowo, może okazać się sposobem na zaktywizowanie tej części społeczeństwa Europy Wschodniej.

I jeszcze nawiązanie o charakterze literackim. Profesor Kieniewicz zaczął od strachu bożego i przywołał Norwida. Myślę, że rosyjscy koledzy, też na strach boży się powołując, powinni przytoczyć Puszkina – tekst kanoniczny, święty dla profesji historyka: *Jeszcze odno, poslednieje skazan'je, / I lietopis' okonczena moja*, „Opowieść jeszcze jedna, już ostatnia...”¹⁰. Pimen, Pimen Puszkina i Musorgskiego, symbol profesji historyka, który w swojej celi snuje opowieść o prawdzie, bo jeżeli ludzki sąd doczesny nie skaże zbrodniarza (a, jak wiadomo, żarna opatrności obracają się powoli), to skaże go historyk. Postawa Pimena, drodzy i szanowni koledzy rosyjscy, nie oznacza zapomnienia, bliższa jest raczej zrozumieniu, choć oczywiście każdy rozumie po swojemu, co zaświadczył Puszkiniowski Griszka Otriepiew.

Kiedy mówimy o katalogu spornych i bezspornych wątków w naszej przeszłości, o pozytywach i negatywach, muszę przyznać, że mimo wszystko wolę historyka, który pcha się do mediów, żeby powiedzieć prawdę, niż historyka, który odmawia dania tej prawdzie świadectwa. Bo to właśnie niedawanie świadectwa prawdzie powoduje, że mamy nie tylko złe podręczniki i służebnych historyków (oni byli zawsze), ale również pewną przestrzeń, w którą, z jednej strony, wciska się w Rosji „nowa chronologia” Anatolija Fomienki, z drugiej – podręcznik przedstawiający Stalina jako „skutecznego menedżera”, a z trzeciej – mnożące się jak grzyby po deszczu (o czym mówiliśmy również w Ułan Ude) instytuty bazujące na nauce Lwa Gumilowa, ale z tego okresu, kiedy już przestał być uczonym, potężne instytuty i potężna nauka, która tworzona gdzieś na

¹⁰ Tłumaczenie Seweryna Pollaka (przyt. red.).

rubieżach ekumeny odbija się następnie zdumiewającym echem w świadomości rosyjskiej. I potem młodzież zdająca egzamin na któryś z moskiewskich uniwersytetów jest przekonana, że nie było bitwy na Kulikowym Polu, tylko ktoś dał komuś w mordę przy cerkwi na Kuliczkach, bo przecież: *russskij i tatarin – wiecznyje druzja*, Rosjanin i Tatar – odwieczni druhowie, i co tu nam będą historycy głowę zawracać...

Tymczasem historyk ma dawać świadectwo prawdzie, nawet jeżeli ta prawda przez tych, o których mówiliśmy, na przykład przez biurokratów, jest ignorowana.

Już chwaliłem się niektórym tu obecnym kolegom, że trzymam nad biurkiem jako wyjątkową pamiątkę z mojej rosyjskiej przeszłości dyplom wyryty w metalu, podarowany mi przez władze Kraju Krasnodarskiego po premierowym pokazie *Katynia* Andrzeja Wajdy. Nagrodzono mnie – w głębokim przekonaniu, że jest to gest sympatii i przyjaźni – za „umożliwienie młodzieży zapoznania się z historią alternatywną”. Państwa życzliwy śmiech był najlepszym komentarzem. Dziękuję.

MARIA KALINOWSKA: Chciałabym odnieść się do postulatów zapomnienia. W systemie kultury polskiej, w obrębie tego, co buduje tożsamość polskiej kultury, pamięć jest czymś absolutnie centralnym, zatem proponowanie w obrębie tej kultury zapomnienia oznacza odebranie tożsamości. Przywołam tylko jeden, ale za to najważniejszy utwór polskiej kultury – *Dziady*; przypomnę, że Adam Mickiewicz, najważniejszy poeta (i nie tylko zresztą poeta, także myśliciel) kultury polskiej, nie był nacionalistą, że – mówiąc dzisiejszym językiem – był niesłuchanie otwarty na Rosję, miał tam wielu przyjaciół. Otóż w *Dziadach* pamięć traktowana jest jako samo jądro tożsamości narodowej. Chcę też przytoczyć tytuł książki Marii Janion, opublikowanej po raz pierwszy kilkanaście lat temu: *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*. Pracować, rozmawiać – tak, ale nie: zapomnieć. Zapomnienie to kategoria, która nie mieści się w polskiej mentalności. To bardzo trudna propozycja.

KAMIL WIELECKI: Pocieszę pana profesora Morozowa. Mówił pan, że część społeczeństwa rosyjskiego nie jest gotowa rozliczyć się ze swoją przeszłością, ja myślę, że Polacy są jeszcze mniej gotowi. Wszelkie próby zmierzenia się z ciemnymi kartami polskiej historii bywają odbierane jako obrazoburstwo, wręcz zdrada narodu.

Natomiast w związku z tym, co mówiono o edukacji, chciałbym zauważyć, że mamy tu do czynienia z trzema poziomami: przekazywania informacji, przekazywania wiedzy i na końcu – przekazywania mądrości, o którą upomniała się Kunne. Postawiłbym tezę, że od czasów Oświecenia szkoła europejska jest nastawiona na kształcenie, hodowanie robotników, a więc tych, którzy są przewidywalni i posłuszni. A co z rozwijaniem takich umiejętności jak twórcze i krytyczne myślenie? Czy intelektualistą nie jest ten, kto takimi cechami dysponuje? Jak te cechy, te wartości można propagować? Uważam bowiem, że umiając myśleć twórczo i krytycznie, tym łatwiej odrzucimy wszelkie „śmiecie”, które wkłada się nam do głowy.

JERZY AXER: Kto z panelistów chciałby ustosunkować się do tej wypowiedzi?

KONSTANTIN MOROZOW: Odpowiem krótko, najpierw koledze Jurganowowi. Niewątpliwie pretensje do tego, aby osiąść czy być prawdą absolutną, w jakiegokolwiek dziedzinie, nie wyłączając historii, to są owe kłody, o które potykaliśmy się niejednokrotnie. Hieronim Grala i ja mówiliśmy o czymś zupełnie innym – o uczciwym wykonaniu przez historyka obowiązków zawodowych i obywatelskich: prowadzić badania, zachowując rzetelność, nie fałszować faktów, nie manipulować świadomością społeczną, być odpowiedzialnym za swoje działania. Niestety związek ról: uczonego i obywatela bywa zrywany. Mówi pan profesor, że tych uczonych nikt nie ciągnie na smyczy, ale to nie jest prawda. Ta smycz może być różna: stanowiska, stopnie, wysokie wynagrodzenie, pojawianie się w telewizji w otoczeniu ważnych ludzi – dziennikarzy lub polityków.

Historycy, czy w ogóle – uczeni, którzy postępują w ten sposób, zdradzają historię, zdradzają naukę, niszczą swą zawodową reputację. Zapewne niewiele ich to obchodzi, ale przecież oni wyrządzają szkodę społeczeństwu. To niby indywidualny wybór każdego z nas, podporządkować się władzy czy nie, ale proszę przypomnieć sobie, jak w minionej epoce poddawano ludzi presji, kogo zabito, kto został zmuszony do emigracji, kto znalazł się na zesłaniu lub w więzieniu, jak wyhodowano ludzi bez kręgosłupa, którzy się uginają. Jest taka anegdota: w latach 50. XX wieku jeden z funkcjonariuszy partyjnych na zadane w ankiecie pytanie, czy uczestniczył w jakiegokolwiek działalności antypartyjnej, odpowiedział: „Wahałem się razem z kursem partii”. Takich, co zawsze wahają się razem z kursem partii, jest większość. I co możemy temu przeciwstawić? Może brzmi to nieco naiwnie, ale musimy przeciwstawić przede wszystkim swoje dobre imię, starać się połączyć wysiłki i przekazywać społeczeństwu swój punkt widzenia, działać wspólnie z tymi kręgami, z tymi grupami, które są zainteresowane prawdą.

A co do niegotowości polskiego społeczeństwa na pożegnanie się z bolesnymi momentami historii. O wzajemnych krzywdach i pretensjach nie są też gotowi zapomnieć Ormianie i Azerzy albo Izraelczycy i Arabowie. Jedyne wyjście widzę w tym, o czym przed chwilą mówiliśmy: przechorować, rozmawiać, nie odrzucać, nie lekceważyć – przecież ten ból i pretensje zaostrzają się również z powodu obojętności i niewystarczającej uwagi okazywanej przez drugą stronę. Zresztą trudno się dziwić, że ludzie w Rosji nie rozumieją, dlaczego wzniesła się taki hałas z powodu 20 tysięcy rozstrzelanych oficerów, skoro oni nie pożegnali, nie pogrzebali swoich wasnych zmarłych. Tutaj dochodzi też problem przerzucania winy, działają archetypy swój – obcy. Jedynym wyjściem jest próba rozmowy i dialogu, wypowiedzenie wzajemnych pretensji i zastanowienie się, jak z tym żyć dalej. Na pewno nie można skreślać, zapominać. Żaden naród nie może zapomnieć swojej historii,

także dlatego, aby nie powtórzyły się tragedie, która w tej historii kiedyś się rozegrały.

ANDRIEJ JURGANOW: Wydaje mi się, że chodziło o coś innego. Mimo wszystko relacje rosyjsko-polskie różnią się od stosunków Żydów i Arabów lub Ormian i Azerów. Nie jesteśmy wrogimi narodami, przynajmniej na razie.

Rosja to bardzo duży kraj, choć być może nie odczuwa się tego, kiedy się tu mieszka. Polskę da się „objąć rozumem”, wyobrazić sobie, przedstawić w głowie i zrozumieć. Nie chodzi o to, że jest ona mała albo, jak na Europę, duża. Jest „kompaktowa”. A Rosja to kontynent, nie da się zmieścić go w głowie. W porównaniu z takim kontynentem każdy kraj będzie się wydawał mały. Kiedy ktoś styka się z takim ogromem, w sposób naturalny pojawia się odruch odrzucenia, odepchnięcia się od niego, i samoidentyfikacja. W tym sensie zbliżenie i odpychanie staje się ważnym czynnikiem samoidentyfikacji. Mamy więc kwestię zetknięcia się z imperium, które jest bezmierne, które przygniata. Do tego dochodzi jeszcze problem, przed którym stoi teraz wiele narodów Europy Środkowej, a mianowicie „roztopienie się” w ramach Unii Europejskiej. Można się więc pocieszać, że imperium, choć złe, pomaga w samoidentyfikacji.

JERZY AXER: Jak państwo pamiętacie, ten wątek pojawiał w dyskusjach o imperium. Czy ktoś jeszcze chciałby zabrać głos? Pan profesor?

JAN KIENIEWICZ: Kiedy rozmawiają i debatują intelektualiści, do których w jakiś sposób się zaliczam, to w trzeciej godzinie zaczynamy się „rozjeżdżać”. *A mnie tuda nie nado*, jak śpiewał pewien pan. To oczywista sprawa. Teraz byłoby trzeba dokonać podsumowania, tymczasem ja tego nie lubię, a być może nie potrafię. Chciałbym w zamian przywołać dwie myśli.

Po pierwsze, jeżeli z perspektywy zwłaszcza myśliciela dialog jest esencją tego, czego potrzebujemy, to naszą powinnością jest prowadzenie dialogu. Ponoć nie zależy za dużo mówić, bo mówienie jest tylko srebrem, ale dialog

coś innego niż zwykle mówienie. Od prawie ośmiu lat staramy się prowadzić dialog syberyjski, to nie jest dialog polsko-syberyjski, to jest dialog syberyjski w Polsce. Usiłujemy – uczeni z różnych stron syberyjskich i uczeni z Polski – stworzyć tutaj taką relację, która byłaby dialogiem, tak trudnym, jak bywa tylko wtedy, gdy w grę wchodzi rozmaite cywilizacje. Nie ukrywamy, że chodzi nam o dialog w szerokim w tego słowa znaczeniu, że ma on wielką wartość zwłaszcza dla nas, gospodarzy. Spotykamy innych, którzy są obcy, ale których my otwarcie przyswajamy, próbujemy iść z nimi dialogową drogą, a kiedy zaczynamy zdawać sobie sprawę, że dialog ten nie jest całkiem możliwy, szukamy przestrzeni spotkania. Chodzi o to, że wartości potrzebne dla dialogu mogą jednak zaistnieć. Mówię o tym celowo, bo są teraz z nami nasi przyjaciele z Ułan Ude: z polskiego punktu widzenia to nadzwyczaj ważne doświadczenie i mamy powody, by je kontynuować.

Sprawa druga jest taka. Zamiast gadać, słusznie narzekając na nasz los, powinniśmy – ta myśl już się dzisiaj pojawiała – skupić się na nowym pokoleniu i o tym, co ono ma tutaj robić. A ono ma robić Europę, to znaczy to, co robiły tutaj całe generacje. Między Dnieprem a Łabą, między Bałtykiem a Morzem Śródziemnym istniała Europa: bogata, sporna, krwawa, prawdziwa; nie tylko łacińska – to była Europa wielu narodów, wielu religii, wielu ras. Przez stulecia. Ta idea musi wyjść stąd, bo jedynie tu nie tylko jest poczucie, że dziedzictwo to zobowiązuje, ale że jest ono ocaleniem.

To prawda, musimy, o czym mówiła profesor Kalinowska, pamiętać. Musimy, jak mówił Hieronim Grala, pamiętać i przebaczać. To ważne, ale to nie wystarczy. My musimy wyciągnąć z tej pamięci to, na czym pokolenie już żyjące będzie budować przyszłość, nie: oczekiwać na przyszłość, ale ją budować.

Taką, moim zdaniem, lekcję powinniśmy wyciągnąć z tej debaty i byłoby dobrze, gdybyśmy w grudniu do tych

spraw wrócili przy syberyjskim okrągłym stole. To nie będzie stół polsko-syberyjski, lecz syberyjski – syberyjski okrągły stół w Warszawie w grudniu.

Tyle chciałem powiedzieć. Nie charakterze podsumowania, lecz refleksji pozytywnej i w odpowiedzi na wyzwanie, zakończyć naszą dyskusję pozytywną propozycją.

JERZY AXER: Panie i panowie, podziękujemy panelistom bardzo serdecznie. Wszystkich tu obecnych zapraszam na spotkanie i dyskusję w grudniu. Bardzo nam państwo pomogli w sformułowaniu problemów, którymi będziemy się wówczas zajmować. Dziękuję i do zobaczenia.

KODA

**ACCIDENTAL INTERDISCIPLINARITY:
ON EXPERIENCING THE WORLD
AND DISCOVERING THE FUTURE**

JAN KIENIEWICZ

What is interdisciplinarity? What would we like it be in our scholarly pursuits? Everyone is talking about it, but that has not produced a greater understanding (see Z. Kloch, 2007). We can make a list of what it is not (a favorite method of mine), but this does not lead to desirable conclusions. Hence the idea to present “my view on the best practices of interdisciplinary research” as practical advice, i.e. an explanation why I think the work I do is an interdisciplinary undertaking, and how I came to think that. Naturally, as a scholar humanist, I work in a variety ways. I do not rule out working within one discipline. I respect disciplines, in my case, history. I also try not to renounce my discipline, when I go beyond my field. It also requires that I myself have to be disciplined. Interdisciplinarity does not mean rummaging at will and out of control in other disciplines! I emphasize from the outset that when speaking of interdisciplinarity I do not see it as a collaboration of experts from many disciplines gathered to solve a given problem.

My interdisciplinarity is accidental. What I mean is that it was not shaped by conscious intent. It was not the result of appropriating a specific idea. Interdisciplinarity was fashionable already in the second half of the 20th century, for instance among people interested in Third World topics. In the 60s interdisciplinary seminars were conducted at the University of Warsaw and in the 80s a fully functional interdisciplinary team held “Dialogues on the Third World.” Yet, in principle, nobody went beyond an awareness of the need to join forces of many disciplines with the intention

of dealing with the complexity of issues surrounding the Third World. I participated in these discussions but questioned the soundness of this category (*Dialogi o Trzecim Świecie* I, 29; cf. Solarz, 20).

I created my interdisciplinary program more than forty years ago while preparing my habilitation. I did not possess the same level of awareness that I do today, but that is how I defined my ecological-systems approach to researching non-European societies. Born of necessity, rather than of some methodological premises, it was founded upon three practical considerations.

I was convinced that:

- 1) Systemics (that is systems analysis derived from general systems theory – see von Bertalanffy, Laszlo, Weinberg) applied to the humanities could somehow help overcome Eurocentrism and thus create a possibility of comparing phenomena occurring in distinct and different civilizations;

- 2) regardless of the level of abstraction, most research focuses on human beings, and must therefore take into account the fundamental relationship between society and the environment;

- 3) while studying human history, every time one revisits the past one must have a prospective gaze, that is one must look toward the future.

I implemented this program during the fifteen years that followed my habilitation, which I defended in 1974, and slowly became convinced that my work was interdisciplinary. The results were my books *The History of India* (1980) and *From Expansion to Domination* (1986). But can one truly consider these works to be the result of interdisciplinary research? It is debatable. Here I will discuss both my intentions and the results of my work. An examination of this sort from an interdisciplinary perspective demands the abandonment of the safe niche that an education confirmed by academic degrees affords us, and I was considered successful. I earned my doctorate at 28, obtained my habilitation at the age of 36, and a year later secured

an administrative position at the University of Warsaw, outside my faculty "of origin." And I didn't belong to the party. Interdisciplinarity was probably not necessary to achieve this success, but perhaps was its reason?

At the time it seemed that, functioning in concert; disciplines could expand one's horizons, but could not resolve my fundamental problem. Professionally, one could undertake historical and sociological research, or combine history and economics, as Marcin Kula and Jacek Kochanowicz did. One could also apply knowledge gleaned from various disciplines in historical research. But this was not enough for me. The problem I am talking about is best described as some kind of unease caused by the helplessness vis-à-vis the otherness of the non-European world.

This unease was a direct result of having decided to focus my academic energies on the worlds beyond Europe, something that my time at the École Pratique des Hautes Études only confirmed (1964). My study of history at the University of Warsaw (MA, 1960) gave me a respectable skill set, an interest in economic issues, as well as a readiness to go beyond both Poland and Europe. My doctoral dissertation (1966) was, however, most definitely written within the boundaries of one field of inquiry. The problem arose later, when I definitively decided that I would become a student of the non-European world. This was a result of having become aware of the limitations encountered when using exclusively European sources. I was also well aware of the risk a researcher takes when using even the most refined methods of various disciplines (for example, psychology, anthropology or econometrics), but remains bound by his own cultural frame of reference. For me Paris was a vivid experience of the existence of the "Third World," while at the same time the impetus to give up focusing on the problematic of the "Third World." *Tiers-mondisme* did not become my passion; I was somehow lacking a *progressive* element and I was not particularly attracted to the herd mentality. In fact I was looking for

an effective means of shedding the limitations imposed by Eurocentrism. That was also fashionable, but at least it was not *progressive*. When I began my independent research, I only knew that a familiarity with different tools and a foundation in a variety of disciplines were absolutely insufficient.

India became that strange unknown reality and I had to resolve the problem of its otherness not being an Indologist, and, as it turned out, without the possibility of actually encountering India first hand. This lack of experience sharpened my sense of uncertainty, forcing me to explore intensively my sources. For me, interdisciplinarity was initially an instinct, then later the result of an emotional imperative. Here I have in mind contact with my colleagues outside Europe. Especially female colleagues. My awareness of the necessity of going beyond not only my Eurocentric conditioning, but also the limitations of the authors of my sources, played a deciding role in my endeavors. I had realized that their way of seeing the world differed entirely from my own.

My first step in the direction of interdisciplinarity was the result of my desire to eliminate that which my sources had imposed on the reality understood and experienced in the sixteenth century, that is in a time when *Orientalism* had not even existed (Said first presented his concept in 1978, and I had wanted to research an "Uninvented India" at the beginning of the 1970s). I took that step thanks to my simultaneous introduction to the concepts of ecology and systems.

My interest in biology was the result of socializing, not something I had studied. I became friends with biologists, animal physiologists in particular, who worked on the other side of the wall in the same building, called "the former museum" (because it had been a museum at one point). I spent also a lot of time in the laboratories of the Szkoła Główna, and not only in March 1968, endlessly discussing the bleak reality of the times, among other things.

These conversations and friendships probably led to my initial interest in the environment, which became a hot button issue during the time of the first reports issued by The Club of Rome. I became a self-taught environmentalist, knowing that my knowledge was clearly limited. I had only my intuition, that I was just as much a part of the environment as any foreigner, just as the witnesses of centuries past were. Man is influenced by the environment; influences it himself and he cannot exist outside of it. I also knew that one could describe all of this in terms of material, energy and information. These fascinations led me to the issue of homeostasis. The solutions were provided by another field of inquiry beyond the humanities: systems theory. It is certain that at that time everybody was reading Lem, but not very many had delved into *Summa Technologiae*. My ignorance of mathematics prevented me from making any unfounded historical conclusions. I was simply passionate about Toffler, Dumont, Monod and Mazur.

Such impulses led me to seek out systems interpretations of relations, such as those that bind people from various parts of the world, and this was before Wallerstein's world systems appeared in 1974, but Braudel's work certainly played an essential role. I think that Braudel's influence was a deciding factor in that it didn't block my own intellectual exploration. I accepted world systems naturally, without the baggage that accompanied its various interpretations and the ideological controversies that followed. If at that time I found myself under anyone's influence, it was that of Richard Wilkinson, a relatively unknown British economist. I obtained a copy of his book *Poverty and Progress: an Ecological Model of Economic Development* (Methuen & Co, 1973) before I wrote my work about the origins of backwardness. I cannot avoid mentioning the fact that at the time I was extremely interested in the problems of economic growth and theories of backwardness. It was an intellectual mishmash, and I was reminded of this fact by specialists from a variety of fields. Thankfully

I was stubborn.

In my view, interdisciplinarity was the result of both a holistic approach to reality and the recognition of the limitations of the sources I had available to me at the time. It was based on working on an approach to researching the problems found *between* disciplines, yet not looking for their synthesis. I do not think I ever aspired to become competent in the fields of economics, sociology, ecology or cybernetics. In these fields I was looking for impulses and inspirations that I could somehow connect to my own work in order to move it forward. Forty years ago, this approach was but a possibility on the horizon.

This interdisciplinarity was born of the conditions of the time. I had no chance of receiving a scholarship or fellowship, or of having permanent access to the key archives and libraries – none of this was particularly out of the ordinary for those times. Despite this, I was lucky enough in that Małowist arranged for a scholarship from non-ministerial funds that took me to Paris. I am indebted to Braudel for having arranged for me to work at the Venetian archives, while my family enabled me to spend time in archives in London. It was, however, clear after my habilitation that I would not become a historian of India. I wrote *The History of India* because it was needed in order to teach students. My imagination had to suffice. On the other hand, I addressed the issues of European expansion, assuming that I would be able to describe them differently than it was being done at that time. During the fifteen years after my habilitation, I forced myself to try and reconcile accepted notions of the non-European world with a systems-theory interpretation of the phenomenon of European expansion.

At this stage of my research, I expressed interdisciplinarity as a detachment from my initial fascination with economics, ecology, systems and the Third World. I had the ambition of constructing a new theory, a comprehensive system of research, an interpretation of reality born of moving beyond the borders that separate worlds. I first

tormented my students with this. I took my work ever further beyond the boundaries of various disciplines. I did not follow the main trends of the time, that is post-colonial and postmodern, not so much out of ignorance, but rather out of stubbornness. They flourished in the 1980s, and I also considered them to be interdisciplinary fields of inquiry, yet somehow I never found them terribly convincing.

My interdisciplinary experience was further enriched again and again by returning to the basic problem that haunted me from the beginning of my academic path. It was an attempt to recreate the processes that comprise the phenomenon of confrontation – of multifaceted confrontations, with various etiologies and heterogeneous consequences, between people from Europe and those people living in their own completely different worlds. For me, in the 1980s, the World of the Indian Ocean presented this contrast. My experience indicated that you could not simply apply any version of world systems to the World of the Ocean, i. e. to the hundreds of societies living on the coastline of “The Great Circle.” But that was the dominant trend in academia. My experience dealing with the fate of the Portuguese in Asia and the evolutionary paths of the peoples of Kerala indicated the possibility of an alternative interpretation. In both cases my interdisciplinary approach contradicted the mainstream, but it was also met with some interest. When I finally presented my complete thoughts on the relationships between peoples of disparate civilizations, fate led me in another direction.

At the very moment (after my return from India in December 1989) when I started writing a book about intercivilizational encounters in Malabar, I accepted an offer to become the Polish ambassador to Spain. This was a conscious decision. It was not entirely by chance, as I had had professional ties to Spain for over a decade. This work was not at all interdisciplinary. I conducted rather conventional historical research, writing about Spanish-Polish relations. I did not look for the opportunity to create anything new.

Indeed, when undertaking the task of organizing and writing the independent *History of Poland* (Paris, 1986, as well as numerous underground editions), I did not seek out a space for expressing my thoughts on methodology. When leaving academia for the diplomatic corps, I had not supposed that I would leave my interdisciplinary research for much longer. In August of 1990, while ambassador, I took part in the International Congress of Historical Sciences in Madrid, presenting two papers. This was supposed to be my entrance onto the world stage, but it turned out that it served to close a chapter in my life.

Despite my experience in Spain, in an unexpected way, it turned out crucial for the strengthening my notion of interdisciplinarity. I ought to correct that thought, adding that this reinforcement of my beliefs took place also because of my engagement in public affairs during the 1980s. I think my experience as a humanist scholar led me to focus my attention on Poland after martial law. I approached public affairs from an interdisciplinary perspective, engaging in the world beyond academia as a direct result of my experience as a scholar.

Initially interdisciplinarity was to help me overcome the handicap of the lack of direct contact with the part of the world I had chosen to research. Now it seemed to be the other way around. Understanding Spain was a continuation of my Polish work and it turned out to be fruitful thanks to my experience with interdisciplinary research. I would hasten to say more. My unexpected involvement allowed me to apply my theoretical assumptions "in practice." At that time I was doing both, studying a different culture and representing my own country in that very same culture. This activity proved to be very stimulating and bore unexpected results. It seemed that in halting my work on the concept of the Encounter with people from different cultures that I was ending my intellectual work, though not necessarily my academic work. It turned out differently. I discovered the possibility of testing in the real

world that which Morin calls the Dialogue. In this way I found a place for myself in the Center for Research on Ancient Tradition at the Warsaw University. Here I joined the practice of dialogue between cultures with my research experience on encountering the peoples of different civilizations. Thanks to this I returned to conducting research for which it was necessary to employ interdisciplinarity.

In discussing this experience I want to stress that for me interdisciplinarity presents itself as a practice that does not demand methodological justifications. I believe I was successful in two ways: first, I was able to conduct my research according to my own ideas, which was greatly satisfying; second, the research methods I developed worked well in practice.

It is rather bold of me to call my own way of conducting research in the humanities a form of interdisciplinarity. It is, however, how I worked from the beginning. I would add that after forty years I see the arguments that confirm I was right. The essence of this approach, my understanding of the humanities, is a respect for the disciplines tempered by a freedom to choose one's own approach. For me, history, as a profession and as an art, remains a frame of reference, a test of both the effectiveness and honesty of one's conduct. When I undertake interdisciplinary work, I do not act as an historian. I do not introduce interdisciplinarity to the disciplines. I do not question the disciplines. I do not try to combine them. I am; however, ready to undertake a holistic approach to solving apparent problems. Thanks to my fascination with confrontation, I began to reflect upon the process of change within social systems.

Is this the whole truth? Maybe not completely. I avoid my interdisciplinarity when I write texts that remain within the confines of one field of inquiry, because they otherwise are difficult to understand. An overuse of terminology is not only a barrier, but it also gives the impression of replacing real solutions with mesmerizing words. I, however, think exclusively in terms of these categories. For me in-

terdisciplinarity became a conceptual apparatus, a means of perceiving reality, and not only in research. Perhaps it is the proper approach. I am not, however, certain because translating interdisciplinary thought using natural language is risky, just as it is when translating between cultures.

Interdisciplinarity is not a panacea, and it is best not to treat it as a general theory of everything. In the humanities there are vast areas that are difficult to research within the confines of individual disciplines. It is not always possible to create teams with members from various departments. At the same time it is not uncommon to be lacking a paradigm that would integrate fields of research. Man and his surroundings, people in their environment, those are typical interdisciplinary areas of research. Does this mean that such an approach is either impossible or unnecessary in other cases? Not at all. I believe that interdisciplinary experiences enormously enrich the methods and techniques of a given discipline.

Understood as such, interdisciplinarity is most effective when attempting to reconstruct human events in a broader historical perspective and in a multicultural context. Many roads lead to such a solution. My experience with systems theory and ecology, or a developed conceptual apparatus, does not explain things on their own. They are simply tools to be used in practice.

This results in a variety of consequences of a more general nature. Certainly what I do academically has left its mark on the way I see the world. I have also indicated just how grateful I am for the practical experience gleaned from my own culture, as well as foreign cultures. In the end, however, a well developed and effective conceptual apparatus is not the most important thing. Interdisciplinarity was from the very beginning an instinctive response to a challenge with otherness. At the same time it did, however, leave a lasting focus: man in time and space, and his role in the world. Hence the conviction that "futurology is a consequence of conducting history; it is its essence" (*Ke-*

rala. *Od równowagi do zacofania* [Kerala. *From equilibrium to backwardness*], p. 176). Today I would say it more precisely. The humanities are always concerned with the future of man, but there is no way to secure this future other than through reaching for the resources created in the past. Interdisciplinarity is the practice of learning this process.

List of works cited and of formative importance

- Amin S., *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris: Les Editions de Minuit, 1973.
- Bertalanffy L. von, *General Systems Theory*, New York: G. Braziller, 1968.
- Braudel F., *La Mediterranee et le Monde Mediteraneen*, 1949.
- — *Historia i trwanie*, Warszawa: Czytelnik, 1971.
- Dasmann F. R., Milton P. J., Freeman H. P., *Ecological Principles for Economic Development*, London: John Wiley & Sons, 1973.
- Dubos R., *Tyle człowieka co zwierzęcia*, Warszawa: PZWL, 1973.
- Dumont R., *L'Utopie ou la Mort!*, Paris: Edition du Seuil, 1973.
- Frank G. A., *Capitalismo y subdesarrollo en America Latina*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1970.
- Kieniewicz J., *Kerala. Od równowagi do zacofania*, Warszawa: Wydawnictwa UW, 1975.
- — *Drogi do Indii*, Warszawa: KAW, 1984.
- — *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Warszawa: Czytelnik, 1986.
- — *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa: Dialog 2003.
- — *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa: DiG 2008.
- Klir G. J. [ed.], *Trends in General Systems Theory*, New York: J. Wiley & Sons, Inc., 1972.
- Kloch Z., *Interdyscyplinarność w naukach humanistycznych*. Paper delivered at the seminar „Interdyscyplinarność w naukach społecznych i humanistycznych – możliwości i ograniczenia” (Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, 21 XI 2007).
- Laszlo E., *The Systems View of the World*, New York: George Braziller, Inc., 1972.
- Latil P. de, *Sztuczne myślenie. Wstęp do cybernetyki*, Warszawa: PWT, 1958.
- Leem St., *Summa technologiae*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1967.
- Mazur M., *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, Warszawa: PWN, 1966.
- Meadows H. D., Meadows L. D., Randers J., Behrens III W.W., *Granice wzrostu*, Warszawa: PWE, 1973.
- Monod J., *Le Hasard et la Nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la*

- biologie moderne*, Paris: Editions du Seuil, 1970.
- Morin E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris: Edition du Seuil, 1973.
- — *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1986.
- Odum T. H., *Environment, Power and Society*, New York, Wiley Interscience, 1971.
- Oltmans L. W. [comp.], *Debate sobre el crecimiento*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1975.
- Sachs I., *Stratégies de l'écodéveloppement*, Paris: Les Editions ouvrières, 1980.
- Said E., *Orientalism*, 1978.
- Solarz M.W., *Trzeci Świat. Zarys biografii pojęcia*, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2009.
- Stefański B. (red.), *Dialogi o Trzecim Świecie*, t. 1–3, Warszawa: Instytut Krajów Rozwijających się UW, 1984–1986.
- Tamames R., *La polémica sobre los limites al crecimiento*, Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- Toffler A., *Ekospazm*, Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Wallerstein I., *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press, 1974.
- Weinberg M.G., *An Introduction to General Systems Thinking*, New York: J. Wiley & Sons Inc., 1975.
- White A.L., *The Concept of Cultural Systems. A Key to Understanding Tribes and Nations*, New York: Columbia UP, 1975.
- Wilkinson R., *Poverty and Progress. An ecological model of economic development* London: Methuen & Co, 1973
- Williams C.G., *Adaptation and Natural Selection. A Critique of Some Current Evolutionary Thought*, Princeton: Princeton UP, 1966.

SUMMARIES

DEBATE I

One may say that this time we begin with archival materials, as the first debate of this volume took place in 2004. It boasted a panel of four (including the moderator), and was entitled, “The academic intelligentsia vis-à-vis the state authorities 1918-1981. The University of Warsaw in the 20th century”. As the debate’s initiator Jan Kieniewicz writes in his extensive and moving commentary, it had “further repercussions and consequences”. And this makes it worthy of our attention. Of course, that debate also merits recollection, as reading through it today, 10 years later, brings into sharp relief how we viewed the past then – as well as what expectations we then had regarding the future, although it was agreed that few such expectations would be formulated. However, reviewing that debate is in even more valuable as it recalls certain attitudes and a certain way of thinking about the university as both an institution and a community of people having specific obligations (national?, social?, cultural?). Lastly, this debate from 2004 casts light on mechanisms that have been either ignored or misshapen in interpretation, mechanisms describing people’s actions and choices following 1981. It also reveals – and painfully so – sundry discouragements.

The expression “academic intelligentsia”, which was presented as a kind of conceptual usurpation, was used by participants in the discussion alternately with such other

terms as “university staff” and “academia”. They no doubt did so as to “academia” can be ascribed, at least in some moments, “skill in speaking” and “collective conviction about the community of fates and unity of purposes”¹ in the same degree as education. But despite whatever possible reservations, the concept of academic intelligentsia grasps the university as being in opposition to the ivory tower, as the concept open the milieu up and saddles it with a feeling of influence and responsibility for what is outside itself, as well. At the same time, it prompts the milieu to support intellectual nonconformism and rebellion, to be a shield against the oppression of political authorities and all other pressures. This is what university autonomy, community solidarity, and the behavioral code are to serve. In this situation, the teaching, educational, and formational function of the university takes on great meaning. Of course, this is an idealized vision, but one that sometimes becomes a reality, cases of which the panelists highlighted.

Although the timeframe of the issues taken up also embraced the Second Republic, the discussion focused particularly on the PRL, the People’s Republic of Poland. In conclusion, Jerzy Holzer listed four forms of relations, four phenomena describing the relations between the academic intelligentsia and the communist authorities (along with the relations between the university and all types of non-democratic authorities) as they appeared in subsequent periods and in varying intensity and in varying mutual configurations, namely: compromise, terror, indoctrination, and career. In the context of the discussion as a whole, what turned out to be especially significant (and not only in regard to the personal testimony of participants) was the matter of the compromise, on the basis of which in 1945 the

¹ Cf. J. Kieniewicz, *Wyraz na ustach zapomniany. Polskich inteligentów zmagania z Ojczyzną* [A word their lips have forgotten. The Polish intelligentsia’s conflicted patriotism] Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2012, p. 90 (chapter IV: *Inteligencja, ojczyzna, imperium* [The intelligentsia, homeland, and empire]).

reconstruction (in the institutional, staff, and scholarly sense) began of the University of Warsaw's History Institute. In this informal compromise, the partner of the communist authorities – of course, in all respects an unequal partner – was the group of outstanding historians hailing from the prewar university, who during the Nazi occupation operated within the structures of the Polish underground state. According to an anecdote, the aim they set for themselves was framed thus: “we will not create a group of partisans, but a university”. From the perspective of the university this compromise was to result in harnessing the Institute of History – just as the entire University of Warsaw – to the new political and social system. From the point of view of those scholars this was an effective way to carry out their postulate to “save the substance” and safeguard what had been saved from the war. But it was also about preserving continuity in teaching and research, and about securing for each of those fields the best possible conditions and the highest possible standards. As Karol Modzelewski stated in his address, although the communists saw in those people “temporary partners along the way, it turned out it was they who remained on that road, and the communists who disappeared from it”.

DEBATE II

In the reflections surrounding this book devoted to the presence/absence of the Polish and Russian humanities in global scholarly discourse (whether ‘domestic’ as we read in the Polish title, or ‘national’ as in the Russian title) the question again arose as to the meaning and functionality of those definitions, as did the question regarding the causes and consequences of the conviction that – differently than in the case of biology or mathematics, which will always be ‘global’ and ‘universal’ – in the realm of the humanities we can distinguish, as per the geopolitical key

or even the geographical (historio-geographical?), certain local versions, local currents, ones that either strengthen or flow outside the deep and wide current of the global humanities.

That current, as Irina Savieleva reminded us, was defined by the book's coauthors in their papers above all as "Western science" (although the concept "world science" was also proposed as the sum of national sciences), deeming it to have a hegemonic center imitated by the belated – and not only as a result of the isolation or ideological pressure of communist times – peripheries, and to predetermine the standards of academic work, and foremost what is to be recognized as "new knowledge". Savielieva also drew attention to the fact that the examples the book indicates regarding the presence of the Polish and Russian humanities in "world science" (Western?) can be grasped in categories of cultural transfer, adoption by the center of ideas and methods born in the peripheries, in which process the basic role is played by "translators" and "conveyors", as their individual work not only inspires momentary interest in those ideas, but leads to their inclusion within the dominant currents of reflection (the case of Russian formalism and of the role played by Roman Jakobson in its Western reception).

National humanities, which not so long ago, as a reaction to the ideology obligatory in real socialism and the autarky then compelled, and in any case the limited access to the global exchange of ideas, could appear as a space of freedom, today may provoke us to identify it with "nationalist humanities". Jan Miernowski mentioned this. At the same time, however, we need to remember – and this thread also arose in the comments made by Pavel Uvarov, Jan Kieniewicz, and Jerzy Axer – that the humanities, despite the declared twilight of grand narratives, continues to shape the identity of sundry collectives, and not only interprets their cultures, but co-creates them (perhaps, for that matter, the work of the scholar-humanist needs to be

recognized as a variant of artistic work). Connected with this is the duty resting upon humanists to save and enrich the traditions of communities from which they derive and for which culture, not excluding its language, as Axer argued, will be their equipment and input into the future global *respublica litteraria*.

Jan Miernowski proposed that the humanities of the future – “world humanities” (*per analogiam* e.g., to “world music”) – not be imagined as global uniformity or the domination of a single discourse, but as the coexistence of humanities whose localness or separateness is not a national separateness, but for instance methodological separateness. Perhaps they will represent ghettos, so to speak, but it is by no means ruled out that they will mutually inspire each other and create new qualities.

However, regardless of how we describe the obligations of humanists in the context of their local cultures (communities), and also how diverse the global humanities of the future looms in our minds, composed as it will be of many more or less open enclaves of “thought exchange”, it is worth bearing in mind that the humanistic sciences, like all others, have “a rather stable disciplinary core, common methodological resources, and a universal language” (Savieleva). That, as Ewa Łukaszyk said, no-one educates themselves in just their own country’s humanities, for from the very beginning we are hurled into world humanities, and operating in the separated space of any “local” humanities – for not only does this concern national language and geographic location – does not result from coerced, but rather voluntary isolation, behind which there may be, for instance, fear of confrontation with the vastness of global humanities or also a certain career strategy. Łukaszyk continues this idea in her contribution to the debate (*Obszar, ciągłość, granice czytelności – topologie humanistyki* [Region, continuity, and the borders of readability – topologies of the humanities]) by examining also the uniqueness of the condition of the intellectual, who while always being

“someone from here”, a “local person”, is also someone who is sentenced to leaving their localness, to going into exile – and this, as Edward Said demonstrated in his lecture series *Representations of the Intellectual*, is what poses the most important component of their fate – and to working in the vast space of the world, including in the role of a representative, a voice of the community they have left.

DEBATE III

The broadly, even vaguely framed topic – *The role of the scholar, thinker, and intellectual in the dialogue of cultures and civilization* – might have yielded a discussion at a high level of abstraction, but that did not happen, though a high tone did at times resound in certain remarks. All of the panelists were historians, and in their comments they all referred to the situation and experiences of scholars in that domain, and did not weigh the differences between the concept of the scholar, the concept of the intellectual, and the concept of the thinker – though in fact during the discussion the thinker was identified with the sage who leads us outside the realm of European civilization. However, at the very beginning of the debate Jan Kieniewicz pointed out the *dziejopis* from the poem by Cyprian Norwid as a figure who combines features of the scholar, thinker (sage), and intellectual. For Norwid’s *dziejopis* (which literally means ‘writer of history’), besides the fact that he is a professional and, in keeping with the rules of his trade, carries out specific tasks, is still able to communicate the results of his work to others (i.e., not only to historians, *historycy* in Polish), all the while exerting influence on them and shaping them. Kieniewicz also recalled that the ‘dialogue’ in the debate’s title is “the type of relation that bonds people, though they be divided by cultures... by experience, and often by enmity or trauma and unpleasant memories”.

So it happened that, although the role of the scholar/intellectual as a translator or intermediary (in any event, a competent actor) in the dialogue between cultures and civilizations did not vanish completely from the scope of the discussion, greater attention than we may have expected was given to the matter of how the scholar/intellectual functions in the consumer society that does not want him. Also addressed were the scholar/intellectual's attitudes toward authoritarian power that, conversely, *does* want him – to help, to serve its purpose of shaping society in a way that includes deciding what and how society is to remember, how society is to recognize its traditions, and where it is to see its reflection. In this context Jan Kieniewicz reiterated that the task rests upon the intellectual, and not on the authorities, to provide society with a “project for the future”. In seeking an answer to the question, what to do?, Kieniewicz reminded those gathered that the task of the thinker is to think, and that essential for thinking are: *veritas*, *libertas*, and *caritas*. Great dialogues rest upon them. Perhaps the “conversion” of the thinker from “the pleasure and ease of modern consumerism” on behalf of thinking, on behalf of wisdom, and thus on behalf of what the thinker has always chosen as his fate, offers a kind of solution. At the very least it is voice of opposition to those in authority, for whom maintaining the *status quo* is the priority.

Konstantin Morozov talked about the various “lead ropes” with which those in power used to tether scholars. He also pointed out that dialogue between scholars becomes most weighty when it is conveyed to society, when it becomes “dialogue between peoples” over and against authoritarian power, which endeavors to disrupt the transmission of scholarly dialogue to society.

In nearly every Polish-Russian discussion the appearance of thorny matters from the shared past is inevitable. This time it appeared in regard to the topic of memory and non-memory, or rather: remembering and forgetting. On the one hand it was proposed that attention be focused

not on thorny matters, but on non-thorny ones – this, in order not to burden the memory of subsequent generations with traumas from the past (Andriey Yurganov). It was also proposed that the choice of “selective memory” be considered in the aim of reshaping shared Polish-Russian memory, i.e., by playing down certain matters and introducing others in their place (Andriey Korienievskiy). On the other hand, the value of discussion and remembrance was indicated, including in the meaning we find in the Russian formula *vsio poniat’*, *vsio prostit’* – to understand all, is to forgive all (Hieronim Grala). Also stressed was that memory is “something utterly central” within the system of Polish culture, that it is not to be tampered with, and that encouragement to forget is, at bottom, a bid to undermine identity (Maria Kalinowska).

Another theme was that of the situation of the university, above all the humanities departments, as this is both a global and a local problem. The mantra of state officials about the unprofitability of the humanities, about managing universities like for-profit business enterprises – this is not conducive to the appearance of “sages” (Piotr Wilczek). Jerzy Axer argued that milieux from the same general region, ones having many shared experiences – hence, Polish, Russian, Ukrainian, and Belarusian milieux – should think and act jointly, if only in order to exert pressure on state officials. First and foremost, however, they must involve in their thinking and acting as many young people as possible, so that not only the elites talk with each other, not only societies *sensu largo*, but also specific groups. For what poses a truly serious problem is not that of “historical wounds” that can divide people, but rather indifference and the lack of shared interest in one another.

Young people were also a subject of the closing comments made by Jan Kieniewicz, who said that their task, as inherited from the generations of the past, is to “make Europe” – and to do so in the belief that their inheritance both obliges and offers deliverance.

UCZESTNICY DEBAT

JERZY AXER, filolog klasyczny
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski

TARAS FINNIKOW, historyk
profesor wizytujący na Wydziale „Artes Liberales”
Uniwersytetu Warszawskiego

HIERONIM GRAŁA, historyk
Instytut Historyczny, Uniwersytet Warszawski

IRENA GROBLEWSKA-ANDRZEJEWSKA, poetka, autorka
filmów dokumentalnych
Warszawa

JERZY HOLZER, historyk
Instytut Nauk Politycznych Polskiej Akademii Nauk

ANDRIEJ JURGANOW, historyk
Rosyjski Państwowy Uniwersytet Humanistyczny

MARIA KALINOWSKA, polonistka, historyk literatury
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski
Instytut Literatury Polskiej, Uniwersytet Mikołaja
Kopernika w Toruniu

JAN KIENIEWICZ, historyk
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski

ANDRIEJ KORIENTEWSKI, historyk
Południowy Uniwersytet Federalny, Rostów-nad-Donem

ANDRZEJ KRAJEWSKI, historyk
Wrocław

EWA ŁUKASZYK, literaturoznawca, krytyk kultury
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski

JAN MIERNOWSKI, romanista
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski
University of Wisconsin at Madison

KAROL MODZELEWSKI, historyk mediewista, działacz
opozycji demokratycznej w PRL
Instytut Historyczny, Uniwersytet Warszawski

KONSTANTIN MOROZOW, historyk, Wiceprzewodniczy
Rady Ośrodka Informacji Naukowej i Edukacji
„Memoriał”
Rosyjska Akademia Gospodarki Narodowej
i Administracji przy Prezydencie Federacji Rosyjskiej

HENRYK SAMSONOWICZ, historyk mediewista
professor emeritus Uniwersytetu Warszawskiego

IRINA SAWIELIEWA, historyk
Narodowy Uniwersytet Badawczy „Wyższa Szkoła
Ekonomiczna”, Moskwa
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski

ROBERT A. SUCHARSKI, filolog klasyczny, językoznawca
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski

KUNNEJ TAKAAHAJ, psycholog, etnolog
doktorantka na Wydziale „Artes Liberales” UW

PAWEŁ UWAROW, historyk
Rosyjska Akademia Nauk, Moskwa

KAMIL WIELECKI, etnolog, antropolog kultury, doktorant
na Wydziale „Artes Liberales” UW

PIOTR WILCZEK, polonista, historyk literatury,
komparatysta, tłumacz
Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski