

KAROLINA POLASIK-WRZOSEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

OD ANTROPOLOGII POLITYCZNEJ DO SEMIOTYKI WŁADZY. MARC BLOCH I BORYS USPIENSKI

Abstract

In the paper I intend to compare seemingly divergent strategies of historical studies on the monarch power developed by two prominent scholars Marc Bloch and Borys A. Uspieski. Both investigate the genesis and evolution of the power of monarch and tsar, which emerged in middle ages and shaped the nature of modern political power.

Key words: Marc Bloch, Borys Uspieński, monarchs power, political anthropology, semiotics of power

Słowa kluczowe: Marc Bloch, Borys Uspieński, władza monarsza, antropologia polityczna, semiotyka władzy

Zamierzam zestawić dwie pozornie odmienne strategie historycznego badania władzy monarszej, jakie realizują wybitni badacze: historyk, mediewista Marc Bloch (1886–1944) i filolog, sławista Borys A. Uspieski (ur. 1937). W polu widzenia analizy znalazły się *Królowie Cudotwórcy* Blocha (1924/1998) oraz kilka monografii Uspieskiego: *Car i Bóg* (wraz z Wiktorem M. Żywowem /1992), *Car i samozwaniec* (1982/1998) *Car i patriarcha* (1998/1999), *Car i imperator* (2000/2002)¹.

¹ M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, słowo wstępne J. Le Goff, tłum. J.M. Kłoczowski, Oficyna Wydawnicza Volumen Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa 1998; B.A. Uspieski, *Car i imperator. Namaszczenie władcy i semantyka tytułów monarchy*, tłum. H. Paprocki, Śląsk, Katowice 2002; B.A. Uspieski, W.M. Żywow, *Car i bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, tłum. i wstęp H. Paprocki, PIW, Warszawa 1992; B.A. Uspieski, *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji. Bizan-*

Prace te, to dociekania genezy i ewolucji władzy królewskiej i carskiej, kształtującej się w wiekach średnich i fundującej tożsamość nowożytną i nowoczesną władzy politycznej. Badacze ci operują w dużej skali historycznej, ich kompetencja jest autentycznie interdyscyplinarna. Prace ich cechuje się duża moc interpretacyjna i perswazyjna.

Konfrontowanie ujęć tych wybitnych badaczy jest fragmentem większego zadania polegającego na zrekonstruowaniu teorii i praktyki — poznania i badania historycznego — realizowanej przez Borysa Uspieskiego pod sztandarem semiotyki historycznej². Swoisty ten paradygmat badań nad przeszłością obecny jest między innymi w praktyce studiów historycznych nad dziejami i kulturą Rosji. Punktem odniesienia, swoistym materiałem porównawczym dla interpretacji semiotyki historycznej badacza rosyjskiego stało się dla mnie — w kontekście zagadnienia władzy monarszej —, ujęcie Marca Blocha.

Przyglądając się koncepcjom i praktyce badawczej Uspieskiego zauważam, że swoistym patronem jego poszukiwań jest Marc Bloch. To on zaprezentował w *Królach Cudotwórcach* perspektywę jednoczącą dla różnorodnych zjawisk średniowiecznej kultury. Związał je w akcie analizy mentalności ówczesnych ludzi budując wizję świata i człowieka charakterystyczną dla zachodnioeuropejskiego średniowiecza. Zainspirowany hipotezami m.in. Jamesa Frazera, Emila Durkheima i wielu innych mu współczesnych dopuścił problematykę analizy antropologicznej do roli perspektywy konceptualnej złożonych zjawisk kulturowych.³ W centrum tych analiz znalazła się władza królewska w Anglii i Francji i jej wielowymiarowy sens kulturowy.

Linia interpretacyjną dzieła stała się geneza, upowszechnienie, zmienność, trwałość i gaśnięcie wiary w uzdrowicielską moc władzy królewskiej. Niemniej, przewodnią myślą, stanowienie i ewolucja zaplecza myślowego władzy monarszej od XI po XVIII wiek.

tyjski model i jego nowe rosyjskie ujęcie, opr. i tłum. H. Paprocki, Katowice 1999; *idem*, *Car i samozwaniec. Samozwańcy w Rosji, jako zjawisko kulturowo-historyczne*, w: *idem*, *Historia i semiotyka*, tłum. i przedmowa B. Żyłko, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 95–117 i in.

² Ostatnio u nas przypomniano szkołę tartusko-moskiewską jako lansującą od początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku termin semiotyka historyczna. W kilku tekstach zamieszczonych w Roczniku Antropologii Historii z podtytułem *Semiotyka historii*, redaktorzy tomu, Marcin Brocki i Jacek Kowalewski, zaprezentowali ten nurt interpretacyjny słynnej rosyjskiej szkoły semiotycznej. M. Brocki, J. Kowalewski, *Semiotyka historii*, Rocznik Antropologii Historii, 2014/IV/1(6), s. 9–12; B. Żyłko, *Semiotyka historii w pracach szkoły kartusko-moskiewskiej*, *ibidem*, s. 19–34, oraz I. Kalinin, *Semiotyczny model procesu historycznego. Historia między gramatyką a retoryką*, *ibidem*, s. 49–56; K. Polasik-Wrzosek, *Próba elementarnej fenomenologii Aleksandra Piatigorskiego. Filozof o ewolucji szkoły tartusko-moskiewskiej*, *ibidem*, s. 35–40.

³ Inspiracje Blocha omówił szczegółowo J. Le Goff w *Słowie wstępny do Królów Cudotwórców*.

Pytanie o to, jak to się dzieje, że badacze tacy jak Bloch i Uspienski podążając różnymi ścieżkami i tak w rezultacie spotykają się na wspólnym, wysokim piętrze myślenia o kulturze średniowiecznej, pozostaje zagadnieniem godnym odrębnego namysłu.

STUDIUM ŚREDNIOWIECZNEJ ANTROPOLOGII WŁADZY MONARSZEJ

Bloch sformułował w podtytule swego słynnego dzieła, nazbyt wąski w stosunku do spełnionego w pracy, zakres merytoryczny swej analizy. Przy okazji rozważań na temat wiary w uzdrowicielską moc królów Anglii i Francji, ukazał francuski mediewista znacznie więcej. Naszkicował kształtowanie się postantycznego świata władzy, łączenie się „barbarzyńskich” mitów władcy z rodzącymi się nowymi i starymi „chrześcijańskimi” archetypami monarchy, w tym biblijnymi paradygmatami symbolicznymi władzy i państwa. Powiedzielibyśmy w kategoriach nowożytnych, że francuski mediewista udziela odpowiedzi na pytania o to, jak zasoby myślowe świata rzymskiego i barbarzyńskiego przenicowane zostały przez chrześcijaństwo. Jak religia, magia, „nauka”, teologia, filozofia w ówczesnych swych wcieleniach tworzyły wraz z przeświadczeniami ludowymi świat mentalności średniowiecznej. Tematem zasadniczym tej pracy jest rola przeświadczeń religijno-magicznych w stanowieniu i trwaniu władzy politycznej, w legitymizowaniu politycznych instytucji. Znaczenie pracy Marca Blocha daleko wykracza poza obietnicę zawartą w tytule. To nie jest jedynie powtórzmy rozprawa o długotrwałej wierze w uzdrowicielską moc królów, lecz o wkładzie przekonań magicznych i religijnych — powszechnie i elitarnie żywionych — w stanowienie władzy monarszej, ergo w ideologię państwa, władzy politycznej, aż do zeświecczenia jej legitymizacji.⁴ Ta praca — jak słusznie podkreślał Jacques Le Goff — to nie tylko dzieło prekursorskie antropologii historycznej, ale i propozycja nowej historii politycznej⁵, która okazuje się projektem antropologii politycznej.⁶

⁴ „[...] upadek cudu królewskiego był rezultatem wysiłku elit, zmierzających do wyeliminowania z porządku świata wszystkiego, co nadprzyrodzone i przypadkowe, a zarazem do ugruntowania wyłącznie racjonalnego podejścia do instytucji politycznych”, M. B l o c h, *Królowie Cudotwórcy...*, *op. cit.*, s. 314.

⁵ „Wielką nowością jest to, że w *Królach Cudotwórcach* Marc Bloch staje się antropologiem — jest on, więc ojcem rozwijającej się dziś antropologii historycznej”, J. L e G o f f, *Słowo wstępne...*, w: M. B l o c h, *Królowie Cudotwórcy...*, *op. cit.*, s. 30; „Marca Blocha posłaniem na jutro jest, zatem apel o powrót do historii politycznej, ale w odnowionym jej kształcie: jako antropologii polityczno-historycznej, której pierwszym i wciąż młodym wzorem są *Królowie Cudotwórcy*”, *ibidem*, s. 33.

⁶ Michaił Krom zasadnie zalicza *Królowie Cudotwórców* zarówno do dzieł inicjujących nurt antropologii historycznej, jak i *politieskoj antropologii*. M. M. K r o m, *Istoriceskaja antropologia*, wyd. 3, Sankt-Peterburg–Moskwa 2010, s. 201.

Historyk francuski w sposób przekonujący wykazał w nim synkretyczny charakter średniowiecznego świata mentalnego uzasadniając gdzie indziej wyrażoną opinię, że średniowiecze to mentalność. Jeśli więc *la mentalité* stanowiła, co jakie jest, to ustanawiała przy okazji sens władzy królewskiej. Analizy Blocha ukazały, jakim to kaprysem historii bywają pojedyncze zdarzenia, ale już bynajmniej kaprysem nie jest przeradzanie się ich w powtarzalne praktyki: rytualne, ceremonialne, zbiorowe nawyki myślowe, stereotypy tj. przekonania trwale obecne, mimo, że oderwane już od swej genetycznej semantyki. *Królowie Cudotwórcy* to nie tylko wieloaspektowe studium na temat genezy i historycznej ewolucji wiary w uzdrowicielskie dyspozycje królów. To monografia z dziedziny teologii politycznej i religijności ludowej.

Marc Bloch podejmuje podstawowy dla historyka obowiązek: skupia się na genezie zjawiska badanego, tj. owej wierze w uzdrowicielskie moce królów. Rejestruje on najwcześniejsze wzmianki o namaszczeniu władcy krzyżmem, objęciu tronu, jako praktykach pozostających — w związku z obecnością arcybiskupa lub papieża — z poręki Bożej — sakralizacją władzy, a tę, jako transmisję świętości (czy tylko kapłaństwa) na rzecz króla. To ona w końcu, skutkuje domniemaniem o przysługujących jej zdolności uzdrowicielskich.

Przy czym, zastanawia się Marc Bloch nad tym, od kiedy praktyka namaszczenia stale łączona jest z wiarą w królewskie uzdrowienia. A może być i tak, — suponuje — że królewskie dotykane przysługuje po prostu prawowitemu następcy tronu. Jest jakby — *ex definitione* — zdolnością przysługującą królom Francji i Anglii. Idea ta przeradza się w stałą składową sprawowania władzy, obrasta w rytuał, staje się ceremoniałem dworskim. Przy czym pamiętajmy, że historyk nasz bada genezę wiary, a nie początki praktyki uzdrawiania. Bada — co kluczowe — dla znaczenia dzieła — wiarę w cud, a nie sam akt uzdrawiania. Stąd królewskie uzdrawianie staje się w ujęciu francuskiego mediewisty nie tyle praktyką terapeutyczną na miarę czasów pojmowaną, ale fenomenem wiary w przysługujące władzy monarszej zdolności. Ten świadomy akt ustanowienia sensu kulturowego „królewskiego dotykania” zdecydował o — być może nie całkiem konsekwentnym, — ale dominującym sposobie jego interpretowania. Skupia się ono z jednej strony na ukazaniu procesu „legitymizowania” władzy królewskiej za pomocą instrumentalizowanej „teologii” i potocznych przekonań magiczno-religijnych.

Bloch, — co godne podkreślenia — wskazuje na kolektywny status zjawiska wiary w królewskie dotykane.⁷ Poszukuje powtarzalności owych praktyk,

⁷ Historyk, niebawem ojciec założyciel czasopisma „Annales” i później brany za współtwórcę szkoły Annales ma skłonność do dostrzegania, badania i doceniania zjawisk ponadindywidualnych (społecznych powiedzielibyśmy). Zjawiska występujące w skali masowej, powtarzalne, przysługujące kolektywom, wspólnotom (stąd często spotykane u Blocha określenia:

aby ustalić zasięg wiary. Zbiera poświadczenia woli uczestnictwa w królewskim uzdrawianiu i praktykę tę dokumentuje źródło: przegląda rachunki dworu wykazujące wydatki na zapewnienie wiktury przybyłym chorym, koszty przeprowadzenia ceremoniału, w tym kwoty przeznaczone dla uzdrawianych. Ustalenia te prowadzą do zbadania frekwencji, ergo, pozwalają wraz z innymi wskaźnikami określić zasięg wiary w zdolności uzdrowicielskie królów Anglii i Francji. Przy okazji próbuje Bloch rozpoznać także jej zasięg społeczny.

Dzięki starannej i dociekliwej analizie źródeł, w tym wielu niekonwencjonalnych świadectw i dokumentów dowodzi, że badanie wiary w „nadprzyrodzone moce” królów może toczyć się niezależnie od tego czy historyk sam ją podziela lub czy uważa ją choćby za zasadną z perspektywy towarzyszącego jej systemu przekonań o świecie. Jeśli już wiarę w uzdrowicielskie moce królów nazywa „przesądem”, „zabobonem” lub bierze za „przejaw magii”, to i tak poszukuje źródeł ich powstawania i upowszechniania się⁸. Mało tego, z jednej strony wiarę w skuteczność królewskiego dotykania nazywa zabobonem, z drugiej nie przeszkadza mu to prowadzić „naukowe” historyczne studia nad jego dziejami. Co więcej, jakkolwiek wiara w skuteczność królewskiego dotykania, to wedle Marca Blocha zabobon, to nie zaniechuje on racjonalnych uzasadnień pojawiania się jej, jak i jej powszechności i trwałości? Stosuje perspektywę antropologii kulturowej, bada owe wierzenia tak jak nakazywał James Frazer, który jak napisał Jacques Le Goff, zainspirował Blocha swym napomknięciem o magicznych kontekstach władzy monarszej w Europie.⁹

Zasługą Marca Blocha dla historiografii jest przekonanie wspólnoty badawczej, że tzw. przesady, zbiorowe pomyłki, fałszywe mniemania, legendy, plotki ludowe tworzą rzeczywistość kulturową i współtworzą dzieje, bo są to zjawiska historyczne nie mniej realne niż inne i z tego już to względu godne skrupulatnego badania historycznego. W tej perspektywie nieważne jest to, czy słusznie

collectif lub *commun*), wyobrażenia zbiorowe, wyobrażenia zbiorowa, czy wreszcie świadomość zbiorowa to sfera, jak powiada Le Goff dowód na poszukiwanie określeń na synonimy lub składowe *mentalité*, jednej z warstw przeszłości wniesionych do historiografii przez szkołę *Annales* (spopularyzowane w latach 70.), a obecne w sposób pojęciowy już u Blocha w dziele z 1924 roku. J. Le Goff, *Słowo wstępne...*, *op. cit.*, s. 24. Zagadnienie to posiada obszerną literaturę.

⁸ M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy...*, *op. cit.*, s. 314; „Trudno jest, zatem — konkluduje w ostatnim akapicie swej książki Marc Bloch — dopatrywać się w wierze w cud królewski czegoś innego niż rezultatu zbiorowej pomyłki: pomyłki skądinąd o ileż mniej szkodliwej od tych, jakich wiele w dziejach ludzkości”, s. 345.

⁹ J. Frazer, *The Golden Bough*, cz. I, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, London 1980; J. Le Goff, *Słowo wstępne*, w: M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy...*, *op. cit.*, s. 30–33. Sam Bloch daje świadectwo tej inspiracji w swej pracy *Królowie Cudotwórcy...*, *op. cit.*, s. 77–79, tam też o zasadności porównywania zjawisk wziętych z wysp Tonga czy w ogóle Polinezji z tymi zachodzącymi w Europie starożytnej czy średniowiecznej.

ludzie ufali w terapeutyczne zdolności królów. Stawia on pytanie, dlaczego ufali, dlaczego wierzyć zaczęli, że chorobą królewską są skrofuły.

W tym kontekście wiarę w „królewskie dotykanie” kwalifikuje, jako zabobon. Przy czym orzeczenia tego nie rozciąga na akt namaszczenia, który — w dużej mierze „generuje” przecież królewską zdolność uzdrawiania dłońmi. Nota bene, zauważmy, że podobnie nie zajmuje się nasz badacz interpretacją krytyczną wiary w świętość /boskość czy zdolność kapłańską władców i inne religijne przekonania żywione elitarnie. Podobnie nie obdarza krytycznym sceptycyzmem religijne przeświadczenia ludowe. Z jednej strony rekonstruuje Bloch konglomerat semantyczny pojęcia świętego królestwa i władzy monarszej, z drugiej zaś nie wszystkie jego składowe poddaje weryfikacji racjonalnej. Spostrzeżenie to traktuję jako pointę mojej interpretacji blochowskiej analizy władzy królewskiej, tym samym dla uzasadnienia tezy o prezentystycznym statusie jego antropologii politycznej.

DYLEMATY METODY KRYTYCZNEJ

W księdze ostatniej analizowanej pracy, w jej „rozdziale pierwszym i jedy-
nym”¹⁰, podejmuje Bloch „interpretację krytyczną cudu królewskiego”. Zadaniem tak pomyślanego zastosowania metody krytycznej jest zaskakująca potrzeba udzielenia odpowiedzi na pytanie: „czy królowie rzeczywiście uzdrawiali?”¹¹. „Rzecz jasna nie byłoby kwestii, gdybyśmy zakładali odwołanie się do przyczyn nadprzyrodzonych — deklaruje nasz autor. Jak już jednak powiedziano — kto, w interesującym nas przypadku, będzie się na nie powoływał? Nie wystarczy wszelako odrzucić — rezygnując przy tym z innych metod — starą interpretację, która nie jest do przyjęcia dla rozumu. Należy zastąpić ją taką interpretacją, którą rozum będzie w stanie zaakceptować: nie jest to zadanie łatwe, jednakże unikanie go byłoby intelektualnym tchórzostwem”¹².

Wypada się zgodzić, że nie byłoby problemem odwołanie się do zjawisk nadprzyrodzonych w trakcie wyjaśniania aktu monarszego uzdrawiania. Prawdę mówiąc, sądziłam, że tak byłoby nie tylko łatwiej, ale i w zgodzie z wymową

¹⁰ Liczącym zaledwie czternaście stron wobec ponad 330-stu całości tekstu zwartej wersji polskiej monografii; nie licząc aneksów.

¹¹ *Ibidem*, s. 332. Rodzi się pytanie: skoro cud królewski został rozpoznany, jako przesąd, czy zabobon, to, po co poddawać go interpretacji racjonalnej? Skoro w podtytule pracy Bloch zdolności uzdrowicielskie królów określa jako nadprzyrodzone, to jak wobec nich można stosować interpretację racjonalną. Kwestię tę przeanalizuję bliżej.

¹² *Ibidem*. Właśnie interpretacja odwołująca się do rozumu „nie będzie zadaniem łatwym”. Czy jednak świadomość, że reguły argumentowania racjonalnego nie stosują się do wyjaśniania zjawisk nadprzyrodzonych nie powinna być konsekwencje uwzględniana?

kwalfikacji sensu królewskiego leczenia skrofułów, jakie przyjął nasz historyk już w podtytule swego dzieła. Uzdrawianie królewskie, dotykanie skrofułów, to przypadek cudu, realizowanego dzięki nadprzyrodzonej zdolności. Zauważmy, że termin nadprzyrodzony charakter władzy królewskiej¹³ pojawia się w nomenklaturze Blocha, w narracji dotyczącej czasów, kiedy już pojawiają się koncepcje nazywane filozofią naturalną i wizje świata, które wyróżniają zjawiska *naturel* i *surnaturel*, naturalne i nadnaturalne/nadprzyrodzone. Podtytułowy *nadprzyrodzony charakter* pochodzi więc z czasów, w których dokonuje się już kwalifikacji stanów, w tym fenomenów religijnych, jako nadprzyrodzonych. Nadprzyrodzone znaczy nie tylko nie-naturalne, lecz nad-naturalne. Inaczej mówiąc z perspektywy wyobrażenia tego, co *naturalne* stany *nienaturalne* bywają zwykle *nadnaturalne*.

Wracając do cytowanego fragmentu *Królowie Cudotwórców* objaśnienie zjawiska uzdrawiania królewskiego w kategoriach nadnaturalnych sprowadzałoby się do stwierdzenia: królowie uzdrawiali, bo posiadali zdolność uzdrawiania, co brzmi jak *idem per idem*. Nie mniej nie jest to błąd *to samo przez to samo*, bo za ową zdolnością do uzdrawiającego dotykania stoi uzasadnienie odwołujące się do jej genezy tj. legitymizacja magiczno-religijna¹⁴. Tak, więc uzasadnienie religijne królewskiego uzdrawiania odwołuje się do zjawisk nadprzyrodzonych i dlatego jest „nie do przyjęcia do rozumu”. Bloch nazywa je — jak wiemy — starą *interpretacją*. Przy czym dodawał, że odwołanie się do zjawisk nadprzyrodzonych byłoby łatwe.

W tym samym akapicie stawia nas historyk francuski w kolejnym kłopotcie wtedy, gdy podkreśla, że unikanie sformułowania interpretacji, którą mógłby zaakceptować rozum w odniesieniu do królewskiego uzdrawiania byłoby — zdaniem mediewisty francuskiego — „intelektualnym tchórzostwem”. Ta zaskakująca opinia sugeruje niepokojące możliwości takiego jej rozumienia, że w grę wchodziłoby rozstrzygnięcie za pomocą rozumu problemu: czy królowie rzeczywiście uzdrawiali. Cóż można zrobić z tym, skoro dotykanie królewskie, jak twierdzi Marc Bloch, jako cud królewski, nie poddaje się interpretacji racjonalnej?

Potrzuje jednak Bloch — jak widać z przytoczonej konstatacji — alibi etycznego, aby cud królewski poddać pod osąd rozumu. Z łatwością go sobie zapewnia stwierdzając: „Otóż los sprawił, że w ten doskonale znany i nieby-

¹³ Wyrażenie *nadprzyrodzony charakter przypisywany władzy królewskiej* brzmi po polsku dziwnie, ale co zrobić skoro *Le caractère surnaturel attribué à la puissance royale* brzmi nieco lepiej ze względu na znaczenia terminu *le caractère* w języku francuskim.

¹⁴ „Pojęcie cudu królewskiego w rzeczywistości wiązało się z całą koncepcją wszechświata” — konstatuje Bloch. M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy...*, *op. cit.*, s. 314. Dodajmy, że ten mityczny *wszechświat* wypełniony był — jeśli wolno dorzucić z perspektywy nowożytności — przekonaniem magiczno-religijnymi.

wale trwały cud dzisiaj nie wierzy już nikt. Historyk, który bada go w świetle metod krytycznych, nie musi się, zatem bać, iż urazi pobożnych: przywilej to rzadki i należy go wykorzystać”¹⁵. Czyżby więc nasz historyk uważał za przejaw odwagi powiedzenie tego, co jest nie dość, że jest zgodne z jego przekonaniami, ale i z aktualnie obowiązującą i powszechną opinią? A przy okazji każe nam sądzić, że poddanie osądowi rozumu przekonań ludzi pobożnych mogłoby ich urazić wtedy gdyby były one z owym rozumem niezgodne? I dalej, czy w związku z tym ryzykiem powinno powstrzymać historyka przed interpretacją racjonalną?

Zaskakująca jest ulga, którą odczuwa Bloch wtedy, gdy — jak twierdzi — „nie musi się bać, iż urazi pobożnych...”, kiedy cud królewski podda rygorom metody krytycznej. Czyżby, więc w tym stwierdzeniu odnajdujemy odpowiedź na pytanie, dlaczego inne przekonania magiczno-religijne i religijne, niepoddane zostały interpretacji racjonalnej, bo mogłyby urazić pobożnych? O tej selektywnej postawie Blocha mogłaby świadczyć opinia: „[...] wnioski, do których doprowadzić może studium cudu, każdy może później odnieść do innych faktów podobnej natury”¹⁶. Czyżby wielki mediewista pozostawił decyzję o zastosowaniu rozumu do analizy przekonań religijnych czytelnikom swych prac? W tym także fundamentalnych przesłanek teologicznych stojących za ideą cudu królewskiego?

Powiedzmy, więc wyraźnie: wielki historyk francuski niekonsekwentnie stosuje horyzont antropologiczny w osądzie zjawisk historycznych. Nie wszystkie zjawiska podpadają pod metodę krytyczną (interpretację racjonalną). Poza zasięgiem jej pozostają te przekonania religijne współtworzące świat wyobrażeń człowieka średniowiecznego, które poddane osądowi rozumu póki co mogą „urazić pobożnych”. Podlegają jej natomiast te, w które „dzisiaj nie wierzy już nikt”. Historyk, który bada je w świetle metod krytycznych, nie musi się zatem bać, iż urazi pobożnych: „przywilej to rzadki i należy go wykorzystać” dodaje.

Marc Bloch wykorzystuje, więc tę sytuację, aby odważnie sformułować opinię prezentując drugie wcielenie rozumu, tj. opinię pochodzącą z jego czasów. Rozwija, więc prezentystyczną interpretację. Brzmi ona tak: „Rzut oka na kliniczne dossier cudownych dynastii przyniesie nam szybką odpowiedź. „Królowie-lekarze” nie byli oszustami. Wszelako tak jak śląskie dziecko nie miało złotego zęba, tak i oni nigdy nikogo nie uzdrowili”¹⁷.

Zauważmy, że nie formułuje on pod adresem podobnych praktyk podszytych sensami religijnymi epitetów w rodzaju: *przesąd, zabobon, rezultat zbio-*

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 339.

rowej pomyłki, artykuł wiary, niezgrabna bajeczka, legenda... Określę jednoznacznie pejoratywnych, takich, jakimi obdarzył on wiarę w cud królewski. Przesądem zatem jest wiara w królewskie uzdrowicielskie dotykanie, a nie jest nim wiara w namaszczenie, czy sakralizującą własność krzyżmu, choć przecież owa postponowana zdolność uzdrowicielska bierze się z aktu namaszczenia władzy królewskiej. Mediewista francuski przytoczył liczne świadectwa źródłowe wiary w zachodzenie tego rodzaju związku sprawczego między olejkami użytymi do namaszczenia a uzdrawiającymi dłońmi nimi namaszczonymi.

Nie do końca, więc przekonania religijne poddawane są historycznej i antropologicznej interpretacji, jako to z jednej strony — np. naturalistycznej filozofii, są nadprzyrodzone — z drugiej, jako np. swoiście magiczne. Religioznawczy, antropologiczny punkt widzenia Blocha interweniuje wtedy dopiero, gdy już jest przyzwolenie współczesności na wyjęcie spod kurateli religijnej poprawności określone elementy światopoglądu religijnego. Krótko mówiąc, Marc Bloch w tytule swej pracy poważał się użyć terminu nadprzyrodzony (charakter władzy królewskiej) wtedy, gdy w królewskie uzdrawiania — zdaniem Marca Blocha nikt już nie wierzył¹⁸.

SEMIOTYKA WŁADZY CARSKIEJ W ŚWIETLE SEMIOTYKI HISTORYCZNEJ

Istotnym fragmentem twórczości historyka Borisa Uspienskiego jest cykl studiów nad fenomenem władzy monarszej na Rusi i w Rosji. Uspienskiego kategorie różnią się od sieci pojęć, jakie stosują badacze zajmujący się władzą monarszą na Zachodzie. Nie mniej, wiele jest podobieństw, bo i źródła kulturowe tych dwóch światów bywają wspólne.

Postaramy się wykazać, że Uspienski dysponuje podobnie jak Marc Bloch perspektywą teoretyczną, która zrównuje różnorodność zjawisk kulturowych przez to, że raz to podlegają semiotycznej (znakowej) analizie, raz to historia, jako historia rerum gestarum zakłada semityzację dziejów¹⁹. Ta ostatnia

¹⁸ Być może nie wierzył — elitarnie/ekskluzywnie — Marc Bloch. Pamiętajmy, że nie sprawdziliśmy naszego historyka czy aby w pierwszej ćwierci wieku dwudziestego nie istniały mniejszościowe przekonania, co do uzdrowicielskiej zdolności królów. Czy aby zdesperowani chorzy i ich bliscy nie byłoby skłonni uczestniczyć w rytuale „królewskiego uzdrawiania”, tak jak byli i nadal są skłonni pielgrzymować do świętych wód uzdrawiających, aby zaznać cudownego uzdrowienia?

¹⁹ „Historia w sensie *historia rerum gestarum* jest semiotyczna ze swej natury, ponieważ zakłada określoną semityzację rzeczywistości — przemianę nie-znaku w znak, nie-historii w historię. Tego rodzaju semioza zakłada z kolei dwa niezbędne warunki: I. Ułożenie poszczególnych zdarzeń (odnoszących się do przeszłości) w czasowym następstwie, czyli wprowadzenie czynnika czasu: II. Ustanowienie pomiędzy zdarzeniami relacji przyczynowo-skutkowej, czyli wprowadzenie czynnika przyczynowości. Takie są warunki gwarantujące semiozę historii.”

oznacza de facto „narratywizację” przeszłości, jak powiedzielibyśmy dzisiaj. A więc z jednej strony fenomeny historyczne (np. zdarzenia) traktowane być mogą, jako znaki, dla których istotne są ich odniesienia przedmiotowe, ale i co chyba ważniejsze, jako teksty, a więc znarratywizowane opowieści.

Mało tego, „kulturowo-semiotyczne podejście do historii — dodaje nasz historyk — zakłada zwrócenie się ku wewnętrznemu punktowi widzenia samych uczestników procesu historycznego: za znaczące uznaje się to, co jest znaczące z ich punktu widzenia. Mowa tu, zatem o rekonstrukcji tych subiektywnych motywów, które okazują się bezpośrednim bodźcem do takich czy innych działań [...]. Takie podejście zakłada z kolei rekonstrukcję systemu wyobrażeń, warunkujących zarówno odbiór, jak i reakcję na rozmaite zdarzenia”²⁰. Ta deklaracja to nic innego jak opowiedzenie się po stronie tych, którzy podkreślają potrzebę rekonstrukcji świadomości kolektywnej, przekonani i wartości działających podmiotów.

Tu znajdujemy wyraźną zbieżność z Blochem w strategii odtwarzania świadomości kolektywnej, która naświetla historyczne sensy zdarzeń, działań i zachowań. U Blocha ukazuje oddolny, ludowy sens władzy, jako magiczno-religijnego fenomenu, którego istotnym elementem jest cud królewski oraz jako zespołu praktykowanych czynności, rytuałów komunikujących istotę władzy, tożsamość władcy w tym ceremoniału uzdrawiania. To subiektywna wiara ludzi, którą wnikliwie analizuje historyk francuski pozwala rozumieć postawy i zachowania.

Podobnie tutaj, to subiektywna motywacja ludzi — zdaniem Uspienskiego — pozwala wyjaśniać ich działania. „We wszystkich tych wypadkach ważne jest — przekonuje — w jaki sposób pojmuje się odpowiednie zdarzenia, jakie przypisuje się im znaczenie w systemie świadomości społecznej”²¹.

Semiotyk rosyjski śmiało wiedzie nas do odważnego utożsamienia historii z procesem komunikowania, a to już pozwala mu semiotycznie oglądać i interpretować przeszłość. A więc:

w perspektywie semiotycznej proces historyczny może być przedstawiony, jako proces komunikacji, w którym stale napływająca nowa informacja warunkuje określoną zwrotną reakcję społecznego adresata (zbiorowości)²². [...] Proces historyczny zatem może się jawić jako komunikacja pomiędzy zbiorowością i jednostką, zbiorowością i Bogiem, zbiorowością i losem i tak dalej. We wszystkich tych wypadkach ważne jest, w jaki sposób pojmuje się odpowiednie zdarzenia, jakie przypisuje się im znaczenie w systemie świadomości społecznej. Tak więc z tego punktu widzenia — konkluduje nasz autor — istotny jest nie obiektywny

B.A. Uspienski, *Percepcja czasu jako problem semiotyczny*, w: *idem, Historia i semiotyka...*, *op. cit.*, s. 24.

²⁰ B.A. Uspienski, *Percepcja czasu...*, *op. cit.*, s. 21.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

sens zdarzeń (jeśli o nim w ogóle można mówić), lecz to, jak są one odbierane, czytane. Odbiór danych zdarzeń, jako z n a c z ą c y c h — niezależnie od tego, czy są one wytworem działalności z n a k o w e j — jawi się w tych warunkach jako czynnik kluczowy...²³.

Zauważmy, że w całym dziele Marca Blocha nieważne było, czy słusznie wierzyli ludzie w uzdrowicielską moc monarchów, ważne było, dlaczego, od kiedy i po co wierzyli w cud królewski. Nie chodziło o „obiektywny sens zdarzeń”, lecz o historyczny i kulturowy ich sens. Podobnie deklaruje historyk rosyjski.

Uspienski chce potraktować analizę procesu historycznego jak analizę tekstu. Tekst zaś czytany jest przez zbiorowość. To ona nadaje mu znaczenie. „Można powiedzieć, że w swej elementarnej fazie proces historyczny jawi się, jako proces generowania nowych „zdań” w pewnym „języku” oraz ich lektury przez społecznego adresata (zbiorowość), która właśnie określa jego zwrotną relację”²⁴.

W słynnym artykule *Historia sub speciae semioticae* słowianoznawca rosyjski ciągnie swą semiotyczną interpretację historii i ilustruje ją efektownym przykładem pokazującym gmatwaninę sensów, do jakiej dochodzi, gdy dwie kultury, dwa języki, dwa zasoby semantyczne zetkną się w odniesieniu do jednego wydarzenia. Historyk nasz dowodzi, że do różnicy między kulturami, czy grupami cywilizacyjnymi — przejawiającymi się bywa w ostrym sporze — dochodzi z uwagi na semiotyczne podłoże tych reakcji. Klincznym dla Uspienskiego przykładem takiego semiotycznego wymiaru sporu historycznego są czasy Piotra I. Oto dwa fragmenty z analiz o wysokich walorach perswazyjnych:

W roku 1721 Piotr przyjął nowy tytuł: zaczął oficjalnie nazywać się „Cesarzem”, „Wielkim” i jednocześnie „Ojcem Ojczyzny”. Ta ostatnia nazwa faktycznie była używana w stosunku do Piotra wcześniej: „Ojcem Ojczyzny” (*Otiec Otiieczestwa*) nazywa go Fieofan Prokopowicz już w 1709 roku w swej *Pieśni zwycięskiej*, poświęconej zwycięstwu pod Połtawą. To wyrażenie jest niczym innym jak tłumaczeniem łacińskiego *pater patriae*, honorowego tytułu rzymskich cesarzy. Jednak w kontekście kultury rosyjskiej — kontynuuje Uspienski — brzmi ono inaczej. Ponieważ ojcostwo jest albo cielesne, albo duchowe, a Piotr — rzecz jasna — nie mógł być ojcem ludzi w znaczeniu dosłownym, dlatego nazwa ta była rozumiana, jako pretensja Piotra do ojcostwa duchowego. Lecz ojcem duchowym mógł być tylko kapłan; z kolei tytuł „Ojca Ojczyzny” przysługiwał arcybiskupom-arcybiskupom, a przede wszystkim patriarchom. [...] Ponieważ oficjalnie przyjęcie tego tytułu zbiegło się z likwidacją patriarchatu i ogłoszeniem monarchy „Najwyższym Sędzią Kolegium Duchownego”, wskazana wyżej nazwa mogła być pojmowana w tym sensie, że Piotr stał na czele Kościoła i ogłosił się patriarchą. Tak też społeczność to odebrała, kończy Uspienski”²⁵.

²³ *Ibidem*, s. 21–22.

²⁴ *Ibidem*, s. 22.

²⁵ B.A. Uspienski, *Historia sub speciae semioticae*, w: *idem, Historia i semiotyka...*, *op. cit.*, s. 55–56 (podkreśl. autora).

A więc po pierwsze, zdaniem naszego autora przykładem dialogu kultur, semiotycznych nieporozumień, sporów i konfliktów były różne rozumienia kategorii adaptowanych z innych kultur do kultury ruskiej, czy rosyjskiej. Z uwagi na nieprzystawalność rozumienia znaków pochodzących spoza Rusi, czy Rosji, a to raz z Bizancjum, a to z łacińskiego Zachodu, a to z cywilizacji tatarskiej powstawały specyficzne dla kultury miejscowej znaki niezgodne zazwyczaj z zastanymi. I tak różne tradycje myślowe wchodziły w grę, spór i konflikt. W rezultacie — jak w przykładzie *Otca Otiecestwa* — sakralizacja władzy monarszej polegająca na wzbogacaniu wizerunku i majestatu cara o kolejne właściwości religijne budowała charyzmat władcy/cara mimo i bywało wbrew rozumieniu i przyzwoleniu otoczenia; zarówno elit, jak i ludu. Owe konflikty na styku kultur miały zdaniem Uspienskiego charakter semiotyczny, czy bodaj, ściślej biorąc lingwistyczny. W powyższym przykładzie nieporozumienia (niezrozumienia) binarnej semantyki słowa „ojciec” prowadziło do nieporozumień. Skutkiem tego rodzaju kłopotów w translacji międzykulturowej powstawały konkurencyjne byty, Łżecar, Antychryst, Łżechrystus itp. Określenia te były reakcją tradycyjnego myślenia na kolejne etapy ubóstwiania cara, które jawiły się tradycyjnej mentalności jak bluźnierstwo. Zdaniem Uspienskiego proces kształtowania się władzy carskiej na Rusi i w Rosji przechodził kolejne fazy osławiania tradycji Bizancjum, której nasilenie nastąpiło od czasów koronacji Iwana IV na cara w roku 1547 i ustanowienia Patriarchatu w 1589 roku. Była to — zdaniem Uspienskiego — faza restauracji Bizancjum. Prowadziła ona do ukształtowania się charyzmatu cara, który był połączeniem wielu tożsamości ideowych. W jej wyniku powstała teokratyczna monarchia, imperium rosyjskie. Semiotyczna (lingwistyczna) gra na tradycjach, które składały się na efekt w postaci kultury rosyjskiej była nieustannym naśladownictwem prowadzącym do powstania tożsamości rosyjskiego samodzierżawia. Synteza władzy carskiej, to połączenie starodawnych idei konstytuujących Boga, Chrystusa, świętego, kapłana, patriarchy, imperatora i króla biblijnego. Wątki te w semiotycznym procesie dialogującej tradycji zrodziły fenomeny samozwańca, zjawisko antyzachowania. Wszystkie te znaki kultury rosyjskiej dookreślają władzę cara w sposób budujący dla niej kontekst. Pozostają one w swoistym związku synkretycznych zjawisk, gdzie granice między kościołem i państwem, carem a Bogiem, carem a patriarchą, czy kapłanem, carem a imperatorem zacierają się i wzajemnie tłumaczą oblicze władcy rosyjskiego. „W rezultacie funkcje administracyjne głowy państwa i głowy Kościoła (cara i patriarchy), które w Bizancjum określały specjalne decyzje prawne przekształcają się w pełnomocnictwa charyzmatyczne, a harmonia dwóch władz (świeckiej i kościelnej) przemienia się w harmonię charyzmatów”²⁶.

²⁶ B.A. Uspienski, *Car i patriarcha...*, op. cit., s. 72.

Sformułowanie powyższe oddaje intencję badań wszystkich tych prac. Znajdujemy w nich — siłą rzeczy — wiele powtórzeń. Już sama okoliczność, która wywiodła termin *car* do tytułów kilku książek Uspienskiego²⁷, wskazuje, że idea *cara* pozostaje centralną kategorią jego rozważań na temat władzy na Rusi i w Rosji. Zasadnicze ustalenia dotyczące fenomenu *cara* muszą być brane pod uwagę wtedy, gdy *car* zestawiany jest z poszczególnymi współtworzącymi pary tytułowych relacji.

Uspienski przyjmuje, że idea boskości władcy jest pogańska²⁸. Stawia sobie zadanie ukazania jak została oswojona przez chrześcijaństwo. Przedstawia tzw. paralelizm monarchy i Boga, „jako śmiertelnego” i „nieśmiertelnego” ideę pochodzącą z Bizancjum, jako odpowiedzialną za początek tego procesu. Staroruska *Pczela* zawierała rozdział z dzieła Agapteta, pisarza bizantyjskiego z VI wieku. Wielokrotnie cytowane

spotykane w staroruskich tekstach określenie *cara*, jako „boga” nie zakłada tożsamości *cara* i Boga jakiejś realnej wspólnoty między nimi. Sprawa dotyczy wyłącznie paralelizmu *cara* i Boga, a sam paralelizm jedynie podkreśla nieskończoną różnicę między *carem* ziemskim i Królem Niebieskim: władza *kniazia* i jego prawo sądenia okazują się w tej perspektywie wcale nie absolutne, ale delegowane przez Boga na twardych warunkach, których naruszenie prowadziło jego nosiciela do całkowitej utraty podobieństwa Bożego i Bóg odzęgnywał się od *cara*, osądzał go i zrzucał²⁹.

W jednym z tekstów Uspienskiego znajdujemy wyjaśnienie dwoistości zjawisk konstатовanych przy pomocy bogatych semantycznie kategorii. To one są odpowiedzialne za wspomniane przez rosyjskiego badacza „nieporozumienia semiotyczne”. Analiza poniższa ukazuje metodę badacza semiotyka służącą do zgłębienia synkretycznej zawilosci kultury rosyjskiej w XIV wieku. Wyłącza się tu przy okazji problem dwoistości, który miał na uwadze Bloch, kiedy rejestrował zarówno ciągłość dynastyczną władzy monarszej, jak i skończoność żywota konkretnego króla człowieka. Z jednej strony moc uzdrowicielska dzięki prawowitemu następstwu na tronie przysługiwała spadkobiercy władzy, z drugiej ziemiska cielesność kończyła swój żywot³⁰.

²⁷ *Car i Samozwaniec, Car i Imperator, Car i Bóg, Car i Patriarcha*. Oczywiście pierwszy tekst tworzący wraz innym *Wesele Dymitra Samozwańca*, dwa jedynie krótkie szkice nie mogą równać się z fundamentalną monografią *Car i Patriarcha* z 1998 r., jednak fakt, że głównym bohaterem analiz pozostaje *car*, jako kategoria historyczna (semiotyczna?), polityczno-religijna, teologiczna/teokratyczna czy kulturowa synteza, etc.

²⁸ B.A. Uspienski, *Car i Bóg...*, *op. cit.*, s. 14; podobnie uważa Marc Bloch.

²⁹ *Ibidem*, s. 14.

³⁰ M. Bloch, *Królowie Cudotwórcy...*, *op. cit.*, s. 69 i w wielu innych fragmentach. Problem ten w sposób uogólniony podejmuje Ernst Kantorowicz: E.H. Kantorowicz, *Dwa cia-*

A więc w zapowiadanym już szkicu poświęconym historyczności w dawnej Rusi Boris Uspieski formułuje tezę, o tym, że „w Dawnej Rusi teologia nie była odrębną dyscypliną — odbierano ją głównie poprzez obrzęd, liturgię; mówiąc inaczej, była to teologia liturgiczna (jak przyjęło się ją nazywać). Nie oznacza to, oczywiście — kontynuuje rosyjski semiotyk kultury — że teologia w ogóle nie istniała, ale wyobrażenia teologiczne nie były wykładane w jakiegokolwiek systematycznej czy konsekwentnej formie”³¹. A więc, twierdzi nasz badacz, ci, którzy chcieliby historię teologii uprawiać, zdani są na wydobywanie i systematyzowanie tez teologicznych z praktyk religijnych, rytuałów religijnych i aktów liturgicznych oraz innych nie koniecznie stricte religijnych świadectw pisanych³².

Sytuacja ta nie uniemożliwia Uspieskiemu zrekonstruowania wyobrażeń teologicznych czy filozoficznych na podstawie — jak we wspomnianym tekście znajdujemy, — ówczesnego traktatu polemicznego. Dodajmy, że strony opisywanego sporu to osoby wykształcone i niejako instytucjonalnie upoważnione do orzekania w sprawach boskich i ziemskich. Analizując problem doświadczenia zmysłowego i duchowego w kontekście znanego sporu o wyobrażenia raju w XIV wieku, Uspieski formułuje konkluzje, które sygnalizują kolejne hipotezy badawcze i ciekawe historyczne asocjacje.

Uspieski stwierdza, że „rozdzielenie doświadczenia zmysłowego i duchowego stosowane przez obu polemistów jest niezwykle charakterystyczne dla świadomości prawosławnej. Zarazem wyobrażenie o zmysłowym obrazie rzeczywistości sakralnej w większym stopniu charakteryzuje rosyjską świadomość religijną”³³. Nieco wcześniej wywodzi:

Obecność doświadczenia zmysłowego i duchowego odpowiada dwóm naturom Chrystusa: boskiej i ludzkiej [...]. Wiemy, że Chrystus zrodził się z Boga Ojca „przed wszystkimi wiekami” (Wyznanie wiary); jednocześnie wiemy, iż narodził się On z Marii w określonym czasie i w określonym miejscu. W ten sposób mamy dwie rzeczywistości: duchową i zmysłową; jedna rzeczywistość jest rzeczywistością mistycznego objawienia, druga — rzeczywistością doświadczenia zmysłowego; przy czym rzeczywistość zmysłowa — w odróżnieniu od rzeczywistości duchowej — jest zlokalizowana w przestrzeni i w czasie³⁴.

la króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, red. nauk. J. Strzelczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

³¹ B. Uspieski, *Teologia staroruska: problem doświadczenia zmysłowego i duchowego (wyobrażenia o raju w połowie XIV wieku)*, w: *idem, Religia i semiotyka*, wyb., tłum. i przedmowa B. Żyłko, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 19.

³² Zauważmy podobnie czyni Bloch, gdy z niekonwencjonalnych źródeł rekonstruuje elementy bodaj kultury oralnej, świadomość wiernych i studiuje rachunki, legendy, listy...

³³ B. Uspieski, *Teologia staroruska...*, *op. cit.*, s. 29.

³⁴ *Ibidem*.

Analizując z kolei charakterystyczne dla rosyjskiego prawosławia (w odróżnieniu od greckiego) przekonanie o niezniszczalności ciała świętego, jako wyróżnika świętości³⁵ prowadzi Uspienski do interpretacji ludowego wyobrażenia o tzw. carskich znakach występujących na ciele cara będących świadectwem, że jest on wybrańcem Boga.

W rzeczy samej, wyobrażenie to bezpośrednio wiąże się z sakralizacją władzy cesarskiej, z wyobrażeniem świętości cara; tym samym odpowiednie znaki na ciele występują, jako fizyczny — zmysłowo odbierany — wyróżnik świętości. Warto w tym miejscu zauważyć, dorzuca rosyjski historyk, że stosunek do cara w jakiejś mierze przypomina stosunek do ikony: car może być odbierany, jako widzialny obraz Boga i — zgodnie z tym — sakralizacja cara może się opierać — w tych lub innych momentach — właśnie na praktyce czczenia ikon³⁶.

Przytoczoną powyżej kwestię i interpretację traktujemy jako skromny, ale znamienity przykład postępowania badacza, który stwierdzając brak w rosyjskiej tradycji religijnej zabytków poświadczających obecność systematycznej refleksji teologicznej interpretuje spór między arcybiskupem nowogrodzkim Wasilijem Kaliką a biskupem twerskim Fieodorem Dobrym w poszukiwaniu pryncypiów teologicznych. Uspienski dokonuje reinterpretacji przyjętej w literaturze przedmiotu istoty słynnego sporu z jakoby sporu między „nominalistą a realistą” („mystykiem a realistą”) na interpretowany w duchu kategorii historyczno-kulturowych. Podsuwa nam tym samym możliwe wyjaśnienie, dlaczego powszechnie mieszano poziomy duchowy i cielesny, gdy rozważano ideę *otiec otiecestwa*.

Najpierw, zatem powraca Uspienski do historycznych terminów sporu: „raju myślowego” (pomyślanego) i „raju zmysłowego”³⁷. Następnie, ujmuje wizję rajy nie tyle w duchu nowożytnych kategorii filozoficznych, lecz poszukuje kontekstu „teologicznego” w obszarze językowych ujęć tekstów historycznych. Fragmenty w oryginalnych językach XIV wieku kojarzone są ze zjawiskami opisanymi w języku źródeł ówczesnych. Wykorzystuje skrupulatnie analizy i komentarze obecne w historiografii. Wyobrażenia rajy w dwóch formułach wywodzone są, a już z pewnością korelowane są z rozumieniem Boga, dwo-

³⁵ *Ibidem*, s. 30.

³⁶ *Ibidem*, s. 31. Bogatą egzemplifikację uzasadniającą zasadność takiego rozumienia związków między filozoficznymi (teologicznymi) pojęciami a treścią sporów — o kwestie bywa i przyziemne — dostarczają bogate komentarze Uspienskiego zawarte w przypisach, które — jak to u niego często bywa — dorównują objętością narracji zasadniczej a i zdarza się, że oferują nie mniej godne uwagi hipotezy i pozornie postronne zagadnienia bywa, że są rozwijane, jako główne w innych pracach badacza. B.A. U s p i e n s k i, W.M. Ż y w o w, *Car i bóg...*, *op. cit.*

³⁷ *Ibidem*, s. 20. „Wszyscy przecież wiemy z Pisma Świętego, że zasadził Bóg raj na wschodzie w Edenie i wprowadził do niego człowieka...” cytuje źródło Uspienski, s. 21.

istością pojmowania Chrystusa, a to z kolei uzasadnia rekurs do świętości cara. Uspienski buduje spójną koncepcję rekonstruującą zaplecze teologiczne³⁸ praktyk religijnych.

Wiedzie ona do głośnego zagadnienia sakralizacji władzy cara. Ta zaś kwestia podejmowana w wielu tekstach, w szczególności wprost w pracy napisanej wspólnie z Wiktorem Żywowem *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*³⁹. Na wstępie Uspienski, jako nieodrodny przedstawiciel szkoły tartusko-moskiewskiej, badacz o metahumanistycznej kompetencji określanej, jako semiotyka kultury deklaruje: „Praca, [...] dotyczy filologii i historii społeczeństwa, włączając historię kultury i historię poglądów politycznych. Poruszane kwestie dotyczą, bowiem stosunku do cara w Rosji w różnych okresach historii, a przede wszystkim środków językowych i semiotycznych, w których przejawiał się ten stosunek. Oczywiście, problematyka ta związana jest z historią poglądów politycznych. Ponieważ równocześnie problem dotyczy sakralizacji monarchy, w nieunikniony sposób powstanie szeregu problemów, które mówiąc ogólnie, odnoszą się do dziedziny psychologii religii. „Chcemy dowieść, że taki lub inny stosunek do monarchy związany jest z różnymi etapami rosyjskiej historii politycznej i kulturowej, i wykazać, jak koncentrują się w nim rozliczne aspekty rosyjskiego życia kulturalnego, jak te same teksty w różnych okresach historycznych nabierają różnorodnej treści, aktualnej dla danego okresu”⁴⁰.

Marc Bloch, jak i Borys Uspienski proponują nam kulturologiczne powiedzielibyśmy konteksty analizy władzy monarszej, antropologiczne uwarunkowania myślenia elit i nieelitarnych kręgów społecznych o władzy. Owocem tych starań poznawczych są autorskie projekty, antropologii politycznej mediewisty francuskiego i semiotyki władzy rosyjskiego badacza.⁴¹ Badacze ci pokazują, że w odniesieniu do społeczeństw tradycyjnych nie da się konsekwentnie dzielić i separować kulturę na suwerenne domeny. W poszukiwaniu rozumienia świata historycznego, działań jednostkowych i zbiorowych ludzi

³⁸ Chodzi rzecz jasna o „teologię liturgiczną”, którą ze względu na wskazaną tu proveniencję metodologiczną byłoby lepiej nazwać teologią implicytną albo stosowaną.

³⁹ B.A. Uspienski, W.M. Żywow, *Car i bóg...*, *op. cit.*, s. 12.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Mam kłopot z jednoznacznym określeniem przynależności dziedziczonej twórczości naukowej Borysa Uspienskiego. Niektórzy badacze i sami twórcy słynnej szkoły mówią o semiotyce kultury, choć może bardziej trafne byłoby określenie semiotyka historyczna lepiej określająca twórczość Uspienskiego, a także Władimira Toporowa. Z kolei semiotyka kultury pasuje lepiej jako określenie dorobku Jurija Łotmana. Ostatnio u nas podjęto te kwestie: B. Żyłko, *Semiotyka historii w pracach szkoły kartusko-moskiewskiej...*, *op. cit.*, s. 19–34, oraz I. Kalinin, *Semiotyczny model procesu historycznego...*, *op. cit.*, s. 49–56; K. Polasik-Wrzosek, *Próba elementarnej fenomenologii Aleksandra Piatigorskiego. Filozof o ewolucji szkoły tartusko-moskiewskiej*, *ibidem*, s. 35–40.

rozpocząć trzeba od rozpoznania konglomeratu synkretycznych sensów jakie były do ich dyspozycji. Uwzględnienie swoistej historycznej spójności domen ludzkiego myślenia, to zadanie przed którym stanęli obaj badacze. Zadanie to — jak widać w szczególności na przykładzie arcydzieła Marca Blocha sprzed niemal stu lat — nie jest łatwe. Na przeszkodzie jego realizacji staje nierozdzielność obecności dwóch światów: badającego i badanego współgrających w świadomości badacza. Każdy przecież musi objaśnić przeszłość swoim czytelnikom. Zagościć powinien w imaginarium czytelnika sobie współczesnego. Reprezentuje go w przypadku Blocha między innymi historia polityczna, historia kultury, antropologia, historia praktyk medycznych z początku minionego stulecia. W przypadku Uspienskiego kulturowo, semiotycznie rozumiana przeszłość jako rzeczywistość komunikacyjna.

Summary

Marc Bloch and Borys Uspienski offer a cultural approach to the analysis of monarch's power, as well as anthropological conditions referring to power by high and low classes. In result both produce an original projects: political anthropology (Bloch) and semiotics of power (Uspienski). They indicate that in studying traditional societies it is inaccurate to divide culture into separate independent domains. Instead the scholar ought to start with recognition of syncretic meanings used by individuals and groups in past.