

TOMASZ FALKOWSKI
Toruń

JAK SIĘ DZIŚ PISZE HISTORIĘ. KRÓTKA ANALIZA METODOLOGICZNA KSIĄŻKI PAULA VEYNE’A *IMPERIUM GRECKO-RZYMSKIE*¹

Abstract

Tomasz Falkowski: *Writing History Today: a Short Analysis of Paul Veyne’s “L’empire gréco-romain”*, “Historyka” XL, 2010: 81–96.

In the paper I try to reconstruct the main theoretical assumptions underlying Paul Veyne’s vision of the ancient world that are to be found in his book *L’empire gréco-romain*. First of all, recalling the opposition between two ways of making the past intelligible: “explication” versus “explicitation”, I show how the French historian uses that second type of historical analyse to reveal some ancient phenomena (i.e. “democracy”, “imperialism”, “soul”, “faith”) in their original and singular forms. Then, I pass to the question of causality and genesis in history. It seems that in Veyne’s book we can distinguish three different “models” of becoming: 1) “time of a project”, 2) “epigenesis” and 3) “discourse effectiveness”. All these findings lead me to the conclusion that Veyne’s writing of history is essentially “essayistic”.

Key words: Veyne, empire, explication, explicitation, genesis, causality, epigenesis

Słowa kluczowe: Veyne, imperium, eksplikacja, eksplicytacja, geneza, przyczynowość, epigeneza

Imperium grecko-rzymskie ukazało się we Francji w 2005 r. jako tom serii wydawniczej „Prace” („Des Travaux”), stworzonej w ramach wydawnictwa „Seuil”. Oto w jaki sposób przeszło ćwierć wieku temu Michel Foucault kreślił jej założenia programowe:

Celem serii jest ugruntowanie stosunków pomiędzy homogenicznymi elementami: chodzi o połączenie pracujących z pracującymi. [...] Będą w niej publikowane trzy rodzaje tekstów. Prace zakrojone na szeroką skalę [w oryg. dosłownie: o szerokim oddechu], których wydawcy często się obawiają. Prace o niewielkiej objętości, które na kilkudziesięciu stronach wskazują najważniejsze kwestie badawcze i pozwalają rozwinąć im się w cykl. Wreszcie przekłady dzieł obcojęzycznych, których nam potrzeba, aby poszerzyć horyzont francuskich badań².

¹ P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 904 (dalej cyt. w tekście).

² M. Foucault, *Dits et écrits*, n. 324, t. II, Paris 2001, s. 1185. Por. również D. E. R. ibon, *Foucault*, przeł. J. Levin, Warszawa 2005, s. 363.

Deklaracja ta pojawiła się pierwotnie na początku innej książki P. Veyne'a, inaugurującej całą serię. Mowa o wydanej w 1983 r. pracy zatytułowanej *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*³ O ile jednak w jej przypadku mamy raczej do czynienia z tekstem podpadającym pod drugą kategorię w przytoczonym przed chwilą „programowym” rozróżnieniu⁴, o tyle *Imperium grecko-rzymskie* w pełni przynależy do pierwszej. Świadczą już o tym najbardziej powierzchowne i najłatwiej dostrzegalne aspekty tego dzieła: jego objętość (blisko tysiąc stron), zakres wykorzystanej w nim literatury (od starożytnych źródeł poprzez nowożytną filozofię aż po współczesne opracowania z teorii sztuki i estetyki) lub choćby jego rozpiętość tematyczna (wystarczy rzucić okiem na tytuły trzynastu rozdziałów-esejów składających się na *Imperium grecko-rzymskie*, by się przekonać, że właściwie każda z dziedzin tego, co zwie się cywilizacją, została w ten czy inny sposób poddana refleksji: sztuka, religia, filozofia, zróżnicowanie społeczne, obyczaje, władza, kwestia tożsamości itd.). Świadczy o tym również ambicja samego Veyne'a: „Niniejsza książka pragnie zaproponować za pomocą obrazów cząstkowych pewną wizję całości – oby nie nazbyt niepełną – Cesarstwa grecko-rzymskiego”⁵ (s. 7). W końcu tym, co czyni z tego dzieła książkę „zakrojoną na szeroką skalę”, książkę „o szerokim oddechu”, jest swego rodzaju strategia badawcza, jaką stale, w każdym kolejnym rozdziale i w stosunku do każdego poruszanego przez siebie zagadnienia wykorzystuje Veyne. Strategię tę można by określić jako w pełni i konsekwentnie „anty-pozytywistyczną”, pod warunkiem wszakże, iż pod terminem „pozytywizm” będziemy rozumieć, tak jak na gruncie francuskim choćby Georges Duby⁶, historiograficzną tendencję do ustalenia faktograficznej dokładności zjawisk, powiązania ustalonych faktów w łańcuchy przyczynowo-skutkowe i gdzie wartość historycznych przedstawień mierzona jest wiernością wobec tego, co z całą pewnością „rzeczywiście” miało miejsce, co empirycznie niepodważalne albo, mówiąc dokładniej, erudycyjnie ściśle. Historyczne piśmarstwo Veyne'a jest bowiem swoistą „eseistyką”, nigdy nie dąży ono asymptotycznie do prawdy faktów, nie narzuca sobie ograniczającego „scjentyistycznego” gorsetu, lecz zawsze zmierza jak gdyby w przeciwną stronę, ku oryginalnym, otwartym, dyskusyjnym (w znaczeniu: nieostatecznym, ryzykownym, poddającym się krytyce) i wielowymiarowym ujęciom. Przy czym, dodajmy dla porządku, rzecz nie rozgrywa się tutaj tylko na poziomie poetyki. Jeżeli każdy rozdział *Imperium grecko-rzymskiego* jest „esejem”, a więc pewną „próbą” (w sensie Montaigne'a), to nie wynika to z osobistej i estetycznej preferencji Veyne'a, przedkładającego jedną historiograficzną formę nad drugą. Stawka tego wyboru wydaje się być dużo poważniejsza: „eseistyczność”

³ P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983.

⁴ Książka ta liczy niewiele ponad 100 stron, pełno w niej roboczych hipotez i odważnych spekulacji, które w późniejszych pracach Veyne będzie rozwijał i korygował. Por. np. autokrytykę w: P. Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris 2008, s. 101, p. 1: „Na temat tej książki podzielam obecnie sąd Bernarda Williama [..], który mówi o obecnym w niej «ekstrawaganckim relatywizmie odnośnie do prawdy, albo jeszcze gorzej» i wspaniałomyślnie dodaje: «Wiele interesujących idei zawartych w tej książce jest niezależnych od tej [relatywistycznej] retoryki»”.

⁵ Główna teza tej książki, odzwierciedlona w samym jej tytule, w największym skrócie brzmi: to, co zazwyczaj określa się mianem „cesarstwa rzymskiego”, tak naprawdę było grecko-rzymskie, ponieważ łaciński Zachód był kulturowo zhellenizowany (na podobnej zasadzie, jak współczesna Japonia jest kulturowo zokcydentalizowana). „Rzym to naród o kulturze innego narodu, Hellady” – pisze we wstępie Veyne (s. 5).

⁶ G. Duby, *Bitwa pod Bouvines*, przeł. M. Tournay-Kossakowska i A. Fałęcka, Warszawa 1988, s. 10–11.

stanowi samą istotę Veynowskiej historiografii, to podstawowe rozstrzygnięcie w sporze o współczesny kształt praktyki historycznej oraz kierunku, w jakim winna ona zmierzać, by móc się rozwijać, a zarazem coś, co decyduje nie tylko o sposobie dyskursywnego ujęcia, lecz przenika także to, co dyskursywnie zostaje ujęte, ukazując tym samym, że przeszła rzeczywistość, nawet w swych, zdawałoby się, oczywistych przejawach, jest daleka od jednoznaczności i bezpośredniej zrozumiałości.

O czym konkretnie mowa? Poniżej spróbujemy wyróżnić główne narzędzia teoretyczne, które naszym zdaniem tkwią u podłoża konkretnych ustaleń zawartych w *Imperium grecko-rzymskim*, a jednocześnie objawiają to wspomniane przed chwilą „eseistyczne” nastawienie, tak charakterystyczne dla twórczości Veyne’a. Ścisłej rzecz biorąc, nasza analiza poruszać się będzie w granicach wyznaczonych przez dwa obszerne i złożone zagadnienia. Pierwszym z nich jest kwestia wyboru samej procedury analitycznej, jaką należy stosować w historii. Sposób problematyzacji i rozstrzygnięcia tej kwestii przez Veyne’a zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ decyduje on o specyfice jego historiograficznych dzieł, w tym także interesującego nas tu *Imperium grecko-rzymskiego*. Drugie zagadnienie, któremu przyjrzymy się bliżej, wiąże się z genetycznym wymiarem dziejów i jego różnorodnymi ujęciami, jakie można odnaleźć na kartach tej książki. Tym samym niniejszy tekst nie pretenduje do rozwikłania wszystkich problemów, które w ramach analizy metodologicznej *Imperium grecko-rzymskiego* trzeba by postawić. Pominięty zostanie na przykład wątek wzajemnych relacji pomiędzy „wydarzeniem” a „strukturą” – praca Veyne’a zdaje się bowiem ustanawiać swoisty sposób powiązania i rozróżnienia obu tych historycznych realności. Zostawiamy również z boku problem występującej niekiedy w książce francuskiego historyka nieco paradoksalnej oscylacji pomiędzy myśleniem „hiper-historyzującym” a myśleniem w kategoriach „antropologicznych stałych”. Nie odpowiadamy też choćby na pytanie, jaka wizja Cesarstwa wyłania się z nakreślonych przez Veyne’a „obrazów cząstkowych”. Wyczerpanie jednak wszystkich tych (i innych) teoretycznych kwestii *Imperium grecko-rzymskiego* wymagałoby prawdopodobnie osobnego studium. Nie chcąc zaś być posądzonym o ich powierzchowne potraktowanie, zdecydowaliśmy się w niniejszym tekście dokładnie przeanalizować tylko te, które wydały nam się najistotniejsze.

„Wyjaśnienie” a „wytlumaczenie” (*explication vs explicitation*). W rozmowach, jakie z Veyne’em przeprowadziła Catherine Darbo-Peschanski, francuski historyk przeciwstawił sobie dwie historyczne procedury, które czynią przeszłość inteligibilną. Z jednej strony istnieje procedura eksplikacji kauzalnej, układająca ludzkie działania w pewne intrygi, pokazująca ich przebieg w czasie i wyjaśniająca to, co jawne i bez trudu dostrzegalne, fenomenalistyczne. W ten właśnie sposób „dyskutuje się na temat przyczyn Rewolucji Francuskiej, Shoah albo upadku Zachodniego Cesarstwa”⁷. Z drugiej strony istnieje jednak, zdaniem Veyne’a, ważniejsza, bardziej spójna i owocna, logicznie uprzednia względem eksplikacji procedura tłumaczenia, „eksplifytacji” albo typologii, która polega na próbie skonstruowania „typu idealnego” (à la Weber) analizowanej realności, pozwalającego ją uchwycić w jej pierwotnej i w dużej mierze niewyartykułowanej swoistości hi-

⁷ P. Veyne, *Le quotidien et l'intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*, Paris 1995, s. 157.

storycznej. Wykreślić osobliwą strukturę badanego obiektu w tym, co uchodziło dla jemu współczesnych za zrozumiałe samo przez się – oto cel tej procedury. Bez jej zastosowania wyjaśnienie przyczynowe okaże się nieadekwatne: „eksplikacja zakłada wcześniejszą eksplicytację. [...] Jeżeli fakt historyczny nie zostaje wytłumaczony (*n'est pas explicite*), rozumiany w swej milczącej rzeczywistości, w swych niedostrzegalnych różnicach, wówczas eksplikacja kausalna będzie fałszywa”⁸.

Pokażmy, w jaki sposób funkcjonuje to na poziomie *Imperium grecko-rzymskiego*. Otóż kiedy Veyne zajmuje się takimi starożytnymi „obiektami” lub „faktami”, jak „demokracja”, „polityka”, „imperializm/imperator”, „szaleństwo cesarów”, „uzurpacja”, „władza”, „bóg”, „wiara”, „ateizm”, „medycyna”, „dusza” albo „najazd”, to za każdym razem, mniej bądź bardziej wyczerpująco, stara się objawić ich oryginalną, osobliwą i historycznie jednorazową formę. Demokracja antyczna nie ma nic wspólnego z demokracją współczesną: wyznacznikami tej pierwszej były, zdaniem Veyne’a, takie elementy, jak zróżnicowanie społeczne wśród obywateli (a nie idea równości, egalitarność), wolność działania, debatowania, rozstrzygania i oceniania na poziomie *polis* (ale wynikająca z obywatelskich obowiązków, nie zaś z koncepcji jednostkowych praw), wreszcie niepodległość, brak zależności od obcej potęgi (a nie pewna forma ustroju politycznego: starożytna „demokracja” mogła być na przykład oligarchiczna) (s. 15, 76–77, 179). Weźmy pogańskiego boga: „Bóg ów miał tylko nazwę wspólną z gigantycznym bytem większym niż świat, jakim będzie Bóg chrześcijaństwa” (s. 420). Bogowie starożytni przynależą do tego świata, są bytami materialnymi, cielesnymi, mają płeć, stanowią pewien gatunek żywy, rodzaj fauny, prowadzą własne życie, interesują się przede wszystkim sobą i wcale nie są wszechmogący – widać, że mamy tutaj do czynienia z osobliwą konstelacją, diametralnie różną wobec „obektu”-Boga żydów i chrześcijan. I analogicznie będzie w pozostałych przypadkach. Pogańska wiara nie polega na posiadaniu pewnych wierzeń, na stosunku myślowym pomiędzy wierzącym a bogiem, na mentalnej „wierze w” – implikowana jest ona w praktykach obrzędowych, w składaniu bogom ofiar. Robić to wierzyć, wierzyć to robić. „Gdy niektórzy cesarze chcą zmusić chrześcijan do przyjęcia bogów rzymskich, nie żądają od nich pogańskiego wyznania wiary ani bluźnierstw przeciw ich Bogu; domagają się od nich spełnienia obrzędów” (s. 442). Stąd rozumiała również oryginalność, wyjątkowość starożytnego ateizmu: „Ateizm ograniczał się do przeczenia pożytkowi kultu bogów. [...] Uderzające, że przez dobre osiemset lat niewiara częściej będzie polegać na przeczeniu pożytku z religii niż na negacji istnienia samych bogów” (s. 480). Spójrzmy jeszcze na antyczną duszę: jak pisze Veyne, to, co kryło się pod tym słowem, przypomina już bardziej współczesne neurony niż świadomość, myślące „ja”, *cogito*. W starożytności dusza jest pewnym „organem”, „narzędziem”, dzięki któremu ciało może myśleć i żyć; „to pewna zdolność, zdolność samorzutnego poruszania się (samobieżne gwiazdy i słońce też mają swoje dusze)” (s. 707). Co więcej, jest ona „elementem odrębnym, różnym od jednostki, w której przebywa, różnym od «ja», od tego, czym się czuję być” (s. 708). Dlatego też, porównując starożytną „duszę” i „duszę” wywodzącą się z myśli św. Augustyna, Veyne stwierdza: „To nie koncepcja duszy się zmieniła, lecz desygnat słowa, to, co przez nie rozumiano” (s. 707).

⁸ *Ibidem*, s. 158.

Spróbujmy teraz pokazać, co wynika z tej specyficznej modalności historycznej analizy, jakie ma ona założenia i implikacje.

Po pierwsze, procedura ta objawia z w o d n i c z o ś ć j ę z y k a, zwodniczość nazw⁹. Veyne stale powtarza: pomiędzy jednym „obiektem” a drugim, pomiędzy „bogiem” a „Bogiem”, „demokracją” *polis* a „demokracją” współczesnego państwa (etc.) nie istnieje żadna inna wspólnota poza łączącym je słowem. I jeżeli dostrzegamy w antycznej demokracji załączek, niedoskonałą prefigurację dzisiejszego modelu demokratycznych rządów albo pierwsze stadium demokracji *tout court*, jeżeli wyobrażamy sobie, że na linii politeizm-monoteizm zachodzi stosunek ewolucyjny, jeżeli uznajemy duszę w ujęciu starożytnych za pewną wariację na temat duszy „jako takiej”, wówczas za każdym razem dajemy się zwieść właśnie tożsamości danego słowa, które wywołuje w nas przekonanie o istnieniu „odwiecznych fantomów”: demokracji, religii, duszy itd. Tymczasem przy pomocy procedury wy tłumaczenia czy eksplicytacji Veyne próbuje dowieść, że w historii nie mamy do czynienia z odmianami „tego samego”, z różnymi koncepcjami i realizacjami tej samej „rzeczy”. To, co wydaje się być historyczną deklinacją, tak naprawdę stanowi nieciągłą serię oddzielnych historycznych „wyrazów”. Veyne jest historykiem-nominalistą.

Po drugie zatem, nie wystarczy powiedzieć, że chodzi tutaj o proces uhistoryczniania. To ostatnie jest kategorią nazbyt ogólną, doskonale może oznaczać właśnie poszukiwanie historycznych wariacji „tego samego” (w tym sensie uhistorycznienie, dajmy na to, „seksualności”, polegałoby na pokazaniu, że nie jest ona wyłącznie faktem naturalnym, należącym do porządku psychofizjologicznego, lecz że w różnych epokach i u różnych społeczności „seksualność” objawia się na mniej bądź bardziej odmienne sposoby). Veynowska eksplicytacja byłaby raczej tym, co Foucault nazwał „uzdarzeniowaniem” (*événementialisation*)¹⁰. Zerwać z oczywistością, uniwersalnością i koniecznością istnienia badanej rzeczywistości, ukazać jej wyjątkowość, szczególną, osobliwą i niepowtarzalną „pozytywność”, dokonać jej analitycznego rozbioru na konstytuujące ją składniki i tworzące ją praktyki – oto, mówiąc w skrócie, podstawowe elementy procedury, która czyni z danej „rzeczy” pewnego typu wydarzenie historyczne (w tej optyce „seksualność” okazuje się względnie niedawnym, wysoce problematycznym i osobliwie złożonym historycznym wynalazkiem¹¹). Dokładnie taki status¹² uzyskują wszystkie wymienione wcześniej „fakty” czy „obiekty”, które Veyne próbuje w y t ł u m a c z y ć w *Imperium grecko-rzymskim*:

⁹ Jest to stały wątek w twórczości Veyne'a. Por. choćby jego pracę napisaną w 1978 r.: *Foucault rewolucjonizuje historię*, Toruń 2007, np. s. 26 i 34–35.

¹⁰ M. F o u c a u l t, *Dits et écrits...*, n. 278, t. II, s. 842–844.

¹¹ Mamy tu oczywiście na myśli obraz „seksualności”, jaki wyłania się z: M. F o u c a u l t, *Wola wiedzy*, [w:] t e n ż e, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, Warszawa 2000.

¹² Zgodnie z tym, co Veyne pisał już w *Comment on écrit l'histoire*, Paris 1971, s. 16: „Zdarzenie odcina się na tle jedyności, jest różnicą, czymś, czego nie mogliśmy poznać *a priori*: historia jest córą pamięci”. Por. również: t e n ż e, *Sexe et pouvoir à Rome*, Paris 2005, s. 26, gdzie francuski historyk pisze o swej zgodzie z następującą ideą Foucaulta i francuskiego socjologa Jean-Claude'a Passerona: „Oboje sądzili – i wierzę im z wielką chęcią – że zarówno w historii, jak i socjologii, istnieją jedynie wyjątkowe wydarzenia. W żadnym momencie nie można podciągnąć wydarzenia pod określony gatunek, którego analiza pozwałaby stwierdzić: oto drugie tworzy to pierwsze. Nie istnieje na przykład system polityczny, który nazwalibyśmy monarchią. Występuje wiele reżymów podobnych do siebie, ponieważ rządzi nimi jedna osoba – w tym sensie imperium rzymskie posiada pewne pokrewieństwo z rządami Ludwika XIV. Ale nie można z tego wyprowadzać ogólnego prawa, które byłoby bez różnicy ważne dla nich wszystkich”.

starożytna demokracja to zupełnie odrębny, jednorazowy, zdarzeniowy twór, jedyny w swoim rodzaju efekt pewnych praktyk i pewnego dyskursu, nie zawierający w sobie jakiegoś trans-historycznego demokratycznego rdzenia, obecnego również w naszej demokracji; antyczny bóg nie jest ucieleśnieniem jakiejś quasi-universalnej formy „boga”, lecz tworzy swoisty i niepowtarzalny układ cech i elementów, charakterystyczny tylko i wyłącznie dla epoki starożytnej. Więcej nawet, to, co mogłoby się nam wydawać jedną i tą samą historyczną odmianą czy wariacją (np. religijną), w wymiarze długiego trwania rozpada się na wielość zdarzeniowych obiektów („bibelotów”¹³). Z historycznego punktu widzenia, pisze Veyne:

nie ma co twierdzić, że chrześcijaństwo to fundament naszej cywilizacji i naszej moralności. [...] Doktryna zmienia się bowiem w ciągu wieków, domniemane fundamenty się przekształcają, religia ulega w ciągu tysiącleci metamorfozie, zachowując tylko swą nazwę i swoje święte księgi, co pozwala wierzyć w trwałość jej tożsamości. Daleko jej od tego, by kształtować przyszłość. To ją kształtują, przy jej pełnej nieświadomości, epoki i czasy, przez które ona przechodzi. [...] Chrześcijaństwo takie, jakim je pojmujemy, jest dzieckiem dziewiętnastego wieku (s. 591–592).

Po trzecie, jeżeli zrozumieniu wyjątkowego, zdarzeniowego charakteru danych historycznych realności stoi na przeszkodzie język i tożsamość słów, wówczas uzasadnione staje się niekiedy poszukiwanie, na określenie tych swoistych „wydarzeń”, odrębnych i hasłowo zdających sprawę z ich osobliwości terminologicznych zwrotów. Jak stwierdza Veyne odnośnie do „medycyny”:

medycyna antyczna była tyleż warta, co ta z czasów Moliera ([...] tylko naiwna teleologia historyczna może wpisywać je do rodowodu naszej, wyobrażając sobie, że istnieje nieprzerwana ciągłość postępu wiedzy. Tymczasem medycynie sprzed XIX wieku należałoby nadać specjalną nazwę, analogiczną do „alchemii” i „astrologii”, przeciwstawionych „chemii” i „astronomii”) (s. 664).

To właśnie z tego rodzaju historiograficzną „onomatopeją” (w dosłownym sensie tego słowa¹⁴) mamy do czynienia w przypadku takich nazewniczych propozycji Veyne’a, jak „obywatelskość wojująca” na określenie „polityki” starożytnej *polis* (s. 76–77) albo „przepych”, „propaganda” i „charyzma” na rozróżnienie trzech historycznych typów relacji pomiędzy „rządzącymi” a „poddanymi” (s. 380)¹⁵.

Po czwarte (i jest to prawdopodobnie punkt najważniejszy), procedura eksplicytacji nie ma na celu ukazania sposobu, w jaki ludzie z badanej epoki postrzegali i rozumie li takie czy inne realności. Nie chodzi tutaj zasadniczo o dotarcie do poziomu myśli, mentalności, świadomych przekonań starożytnego człowieka na temat „demokracji”, „wiary”, „boga”, „polityki” etc. Nie chodzi o rekonstrukcję jawnych i wyartykułowanych sądów, opinii czy idei. Wręcz przeciwnie, procedura ta w założeniu powinna wytłumaczyć „to, co samo przez się oczywiste, nie zaś widziane oczyma zainteresowanych” (s. 713,

¹³ Por. P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje...*, s. 23.

¹⁴ Onomatopeja (gr.) – tworzenie nazw.

¹⁵ I tutaj również jest to pewna stała w myśli Veyne’a. Por. np. specyficzne określenia („ludzka fauna”, „plemie”, „populacja”), które językowo różnicują fantomatyczny obiekt „poddani” (w: P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje...*, s. 18).

p. 3), to, co milcząco przyjęte, nie wymagające żadnej artykulacji, a więc nieświadome, naturalne, nieproblematiczne, niemniej w pewien sposób „aktywne”, strukturyzujące ludzkie działania i leżące u ich podłoża. Innymi słowy, zdarzeniowy obiekt „wiara”, tak jak go wykreśla czy też tłumaczy Veyne – że jest ona milcząca, implikowana w praktyce obrzędowej, że nie jest „wiarą w”, a więc stosunkiem na linii osoba-osoba, że pobożność uaktywniała się podczas uprawiania kultu, nie była zaś „płomyczkiem wiary, który należało stale podtrzymywać” (s. 443) itd. – nie pokrywa się (i nie ma tego robić) z tym, co na ten temat można by odnaleźć w starożytnych pismach¹⁶.

Oznacza to, że efekt zastosowania omawianej procedury – np. zdarzeniowy obiekt „wiara starożytna” – nie stanowi czegoś w rodzaju całościowego obrazu złożonego z poświadczonych źródłowo informacji odnoszących się do rzeczywistości wiary. Stanowi on natomiast pewną próbę ujęcia tego, co bezpośrednio niewypowiedziane, co dopiero dzięki niemu się wyłania, nadając badanym rzeczywistościom historyczną intelligibilność.

Historyk nie osiąga momentu syntezy po dwudziestu latach żmudnej i ostrożnej analizy jednoznacznie ustalonych faktów. Rzeczywistość psychiczna jest o wiele mniej cnotliwa: nie pisze się historii przy pomocy cierpliwości i rygoru, lecz przy pomocy inwencji – tej jej formy, którą mogą jedynie opisać, odwołując się do takich metafor, jak zgłębienie, próba rozróżnienia bądź próba dostrzeżenia abstrakcyjnej struktury¹⁷.

Być może, sens tej procedury historycznej eksplicytacji można objawić również z innej strony, wskazując na to, co pod tym nieco barbarzyńskim terminem określa się w obszarze badań translatorskich, gdzie zostaje ona zdefiniowana jako rozwinięcie wprowadzające do tekstu docelowego pewne informacje semantyczne, wprawdzie nie istniejące w tekście źródłowym, ale wprowadzone w tłumaczeniu w celu osiągnięcia większej jasności.

Możemy już w tym momencie lepiej zrozumieć, na czym polega „eseistyczna” istota historiografii Veyne’a. Ponieważ każdy skonstruowany przez niego obiekt zdarzeniowy nie stanowi reduplikacji tego, co znajduje się *explicite* sformułowane w warstwie źródłowej, co pomyślane i skonceptualizowane przez samych starożytnych, lecz – przynajmniej w dużej swej części – ma on na celu objawić, jak by to powiedział Foucault, „historyczne *a priori*”¹⁸, w efekcie zawsze jest on pewną pojęciową propozycją, pewną próbą, tworem źródłowo niepotwierdzonym (choć, rzecz jasna, w możliwie największym stopniu źródłowo uzasadnionym), a przez to prowizorycznym, nieostatecznym, czymś, co z natury daje się zakwestionować przez bardziej heurystycznie płodną „inwencję”. Być może antycznych „bogów” jakiś inny historyk będzie w stanie lepiej wytłumaczyć, niż to zrobił Veyne przy pomocy takich kategorii, jak „gatunek żywy”, „potężni cudzoziemcy” czy też „jedna z trzech faun płciowych” (s. 420–421).

¹⁶ I bynajmniej nie wynika to ze skąpości źródeł, lecz stąd, że pogaństwo nie było religią konfesyjną, w której nie wystarczy „wierzyć”, lecz trzeba „wiarę” deklorować i wyznawać. Zgodnie z wywodami Veyne’a, gdyby polegać na tym, co piszą sami starożytni, należałoby w zasadzie wziąć pogaństwo za czysty rytualizm: „Kwestia pogańskiego rytualizmu to problem pozorny, zrodzony ze złudzenia perspektywy: pogaństwo widzimy przez pryzmat chrześcijaństwa, zdumiewamy się, że nie słyszymy pogan głośno deklarujących, że «wierzą» w swoich bogów i wyobrażamy sobie, że składali oni ofiary, nic przy tym nie myśląc” (s. 441).

¹⁷ P. Veyne, *Le quotidien et l'intéressant...*, s. 175.

¹⁸ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 162.

W każdym razie to właśnie na poziomie tych niepewnych, wahlowych, „eseistycznych” konstrukcji, bazujących raczej na pomysłowości niż ścisłej erudycji, francuski historyk dostrzega możliwość progresu wiedzy o przeszłości, a nawet podstawę jej naukowego charakteru. Odwołując się do idei Passerona, Veyne pisze, że „tym, co najbardziej przekonujące zarówno w historii, jak i socjologii, jest ukazywanie w obserwacji historycznej faktów albo relacji, których «rzeczowość» (*la pertinence*) nie istniała przed wyabstrahowanym z nich typem idealnym. Historia jest nauką, ponieważ nie zadowala się prawdą, lecz poprzez swoistą radioskopię szuka tego, co niewidoczne¹⁹. Dostrzec ogólności (*généralités*), znaleźć dla rzeczy jakiś sens, smak, intelligibilność, oto, na czym polega progres poznania historycznego. [...] Intelligibilność oznacza tutaj określoną ogólność (*la généralité non confuse*), a więc różnicę²⁰. Innymi słowy, historia jako pewien typ dyskursu naukowego nie rozwijałaby się dzięki tworzeniu przedstawień przeszłości coraz to bliższych prawdzie rzeczy ani dzięki coraz lepszemu jej (przeszłości) rozumieniu²¹, lecz na skutek coraz bogatszego jej pojęcia albo „przeświecenia”, by użyć terminu Heideggera²². Powróćmy jeszcze na moment do cytowanej na początku niniejszego artykułu deklaracji programowej serii „Prace”, w której ukazało się *Imperium grecko-rzymskie*, i przywołajmy jej końcowy fragment, otwierający polskie wydanie tego dzieła: „Praca: to, co zdolne jest wnieść do dziedziny wiedzy pewną znaczącą różnicę za cenę pewnego trudu autora i trudu dla czytelnika, z możliwą rekompensatą w formie pewnej przyjemności, mianowicie dostępu do innej postaci prawdy” (s. 3). Dokładnie o to chodzi w omawianej procedurze eksplicytacji: wprowadzić w obszar wiedzy historycznej „znaczącą różnicę”, wzbogacając nasze pojmowanie przeszłej rzeczywistości nie tyle poprzez dotarcie do jej prawdziwego oblicza, co dzięki wypracowaniu nowej „postaci prawdy” tej rzeczywistości. Innymi słowy, dyskursywnie stworzony przez Veyne’a obiekt zdarzeniowy „bóg” nie jest odnalezioną prawdą Zeusa, Ateny czy Fortuny, lecz pewną jej postacią zbudowaną na ich temat. W jakim jednak sensie można tutaj mówić o prawdzie? W takim, w jakim prawdziwa jest na przykład teoria ewolucji, która z jednej strony w najpełniejszy, najjaśniejszy i najbardziej płodny dziś sposób tłumaczy całą masę zjawisk występujących w świecie ożywionym, czyniąc go intelligibilnym, z drugiej jednak potencjalnie „podlega zaprzeczeniu, jakiego może jej dostarczyć doświadczenie²³ (różniąc się tym samym od magii bądź religii, a zatem zachowując charakter naukowy). I analogicznie (*mutatis mutandis*) sprawa wygląda w przypadku stworzonego przez historyka obiektu zdarzeniowego „bóg starożytny”. Po pierwsze dlatego, że tłumaczy on konkretnych bogów i związane z nimi historyczne fenomeny: ogólna kategoria „fauna płciowa” tłumaczy, dlaczego Zeus albo Szczęśliwy Koniec (*Bonus Eventus*) to bóg męski, *deus*, a Atena albo Fortuna to bóg żeński, *dea*; cecha „przynależność do tego świata” tłumaczy, dlaczego człowiek może

¹⁹ Takie przekonanie pokrywa się choćby z wizją nauki, jaką posiadał wielki epistemolog francuski Gaston Bachelard, który twierdził, że „nie ma nauki, jak tylko o tym, co skryte”. Cyt. za: F. B r a u d e l, *Historia i trwałość*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 136.

²⁰ P. V e y n e, *Le quotidien et l'intéressant...*, s. 179.

²¹ „Wrażenie «lepszego rozumienia» stwarza iluzję trzeciego wymiaru, głębi analizowanego pola” (*ibidem*), a więc istnienia w n i m jakiegoś tajemnego sensu, jakiejś fundamentalnej dłań wewnętrzności.

²² M. H e i d e g g e r, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 226.

²³ F. J a c o b, *Historia i dziedzicność*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1973, s. 29.

wznieść się do rzędu bogów, dlaczego cesarze rzymscy mogli zostać ubóstwieni²⁴; kategoria „potężni cudzoziemcy” tłumaczy, dlaczego po spełnionej prośbie i przyznanej łasce składa się bóstwu ofiarę, na przykład w postaci *ex voto* („zasada kontraktu”, „wymiana usług”), i dlaczego w odwrotnym przypadku zdarza się, że starożytni obrzucają kamieniami świątynię nieprzychylnego boga²⁵ (etc.). Jednakże, i to po drugie, wszystkie te ogólne, pozaźródłowe elementy kategoriałne procedury eksplicytacji mogą zostać, przynajmniej potencjalnie, podważone przez nowe spostrzeżenia bezpośrednio oparte na materiale źródłowym. Inaczej mówiąc, gdyby komuś udało się odnaleźć w starożytnych pismach informacje na temat bóstw wykraczających poza podział męski-żeński, wówczas kategoria „fauna płciowa”, odnosząca się do starożytnych bogów, musiałaby ulec daleko idącej korekcie, a może nawet zarzuceniu.

Jeszcze jedna uwaga w tej części naszych rozważań. Kiedy Veyne powiada, iż progres poznania historycznego polega na tworzeniu coraz to bardziej różnicujących przeszłość „ogólności”, sondujących „historyczne *a priori*”, to czy dałoby się tę ideę sprowadzić do przekonania, jakie w swym ostatnim wystąpieniu wyraził Jerzy Topolski, stwierdzając, że rozwój badań historycznych zasadza się na rozwoju interpretacji, na „dywergencji interpretacyjnej”²⁶? Wydaje się, że stajemy tu przed podobnym problemem, na jaki natknęliśmy się przy okazji kategorii uhistoryczniania. „Interpretacja” jest bowiem obecnie kategorią na tyle szeroką, wieloznaczną i „zaborczą”, że nie zdaje sprawy z podziału Veyne'a na bardziej określone pojęcia eksplicytacji i eksplicytacji. Dywergencja interpretacyjna równie dobrze może się odnosić do różnych propozycji wyjaśnień przyczynowych danego historycznego zjawiska, jak i do różnych propozycji jego „typów idealnych”. Tymczasem rozstrzygnięcie francuskiego historyka jest wyraźne: z progresem poznania historycznego mamy do czynienia na tej drugiej osi.

Kwestia przyczynowości i genezy. Nic zatem dziwnego w swego rodzaju podejrzliwości, a przynajmniej sceptycyzmie Veyne'a w *Imperium grecko-rzymskim* wobec ujmowania historycznych zjawisk w klasyczny schemat relacji kauzalnych, funkcjonujący na zasadzie: „ponieważ miało miejsce A, B i C, skutkowało to zajściem D”. W tym kontekście Veyne przywołuje słowa Nietzschego z *Woli mocy* o błędzie historyków, którzy „wychodzą od aktualnych danych i patrzą wstecz; obecna rzeczywistość to rzecz nowa, której się wywnioskować nie da z jej rzekomych przyczyn” (s. 417, p. 120); a także słowa Henri Bergsona z jego *Le Possible et le Réel* o możliwości swobodnego doborzenia antecedencji do tego, co się zdarzyło (tamże). Nie jest oczywiście tak, że w *Imperium grecko-rzymskim* w ogóle nie znajdziemy śladów tradycyjnego wyjaśnienia przyczynowo-skutkowego, ale pojawia się ono sporadycznie, jak

²⁴ „Nam wydaje się zagadką, jak można było uznać za boga człowieka; dla nas, chrześcijan czy postchrześcijan «Bóg» to wielkie słowo. Przed epoką chrześcijańską nie było ono tak wielkie, oznaczało wówczas byt wyższy niż śmiertelni, ale nie transcendentny jak gigantyczny Byt monoteizmów. [...] Gdy wymawiano słowo «bóg», nie zwracano się do nieskończoności, lecz wznoszono się do pewnego stopnia; zakwalifikowanie człowieka jako boga było przesadą, ale nie absurdem” (s. 66–67).

²⁵ Por. P. Veyne, *Le quotidien et l'intéressant...*, s. 206: „Bogowie i ludzie są niczym dwa narody, jeden wyższy, drugi niższy, które utrzymują stosunki dyplomatyczne. Kiedy jest się niezadowolonym z bogów, idzie się obrzucić kamieniami ich świątynie, tak jak u nas rzuca się butelkami z atramentem w ambasady państw łamiących prawa człowieka”.

²⁶ J. Topolski, *Historia jako nauka po postmodernizmie*, [w:] *Pamięć, etyka i historia*, pod red. E. Domańskiej, Poznań 2002, s. 36.

gdyby mimochodem i w odniesieniu do pobocznych kwestii. Dużo istotniejsze są w tej książce inne próby uchwycenia genetycznego wymiaru dziejów.

1. Mamy tu w pierwi na myśli model, który w pewien sposób zakrzywia stosunek pomiędzy (determinującą) przeszłością a (determinowaną) przyszłością. W końcowym fragmencie eseju *Cele sztuki, propaganda i przepych monarchii* Vejne stawia następujący problem: co leżało u podłoża sukcesu Augusta i oznak wyjątkowej przychylności opinii publicznej wobec niego i jego działań²⁷, skoro ani nie roztaczał on wokół swej osoby przepychu, ani nie kazał się ubóstwiać, ani nie prowadził jakiejś zorganizowanej „kampanii propagandowej”? Zdaniem francuskiego historyka, chodzi w tym przypadku o typ władzy „charyzmatycznej”, za którą niejako spontanicznie podąża naród.

[Z]amiast uwielbienia należnego automatycznie każdemu monarsze, August przyjmował swego rodzaju akty egzaltacji, jakich przedmiotem bywają przywódcy krucjat, a świadczą im je entuzjastki przedsięwzięcia. Taki właśnie układ opisuje słowo „charyzma” [...]. Zwycięzca spod Akcjum wygrywał i wykorzystywał z pozycji siły zwykłą mieszaninę autentycznych i szczerých akcesów do swojej partii i skłonności do przystosowania się do ustalonego porządku (s. 413, 415–416).

Skąd jednak wzięła się ta egzaltacja, ten entuzjazm i dobrowolny akces? Otóż według Vejne’a nie były one uwarunkowane przez przyczyny zewnętrzne, przez czynniki już istniejące, zastane, lecz przez „wyobrażoną przyszłość” oraz wolę jej aktualizacji, niezeterminowaną twórczą „siłę wewnętrzną”, przez to, co umożliwiła jakąkolwiek r e c z y w i s t o ś ć, Nietzscheańską wolę mocy albo Deleuzjańskie pragnienie/pożądanie (*désir*)²⁸. Polityka Augusta nie była odpowiedzią albo reakcją, „nie ograniczała się do spełniania oczekiwań i naprawiania dawnego zła. Charyzma cesarza obiecywała niesłyszana przyszłość, złoty wiek” (s. 416). August, głównie za sprawą własnych zasług, wyrósł na wybrańca bogów, którzy mieli obdarzyć go misją politycznej, moralnej i religijnej odnowy Rzymu, gdzie będzie królować pokój i pomyślność. Ale „August tylko rozbudził nadzieje na to wszystko” (s. 414); resztę załatwiła *cupiditas*. Przechodząc na ogólniejszy poziom, Vejne może zatem napisać:

Wąski racjonalizm każe nam wymagać, by wszelkie wydarzenie dawało się objaśnić przez poprzedników, przez przeszłość, kontekst, stan społeczeństwa. Zapomina się przy tym, że pierwszą krucjatę, rewolucję 1789 r., imperializm napoleoński czy impresjonizm wywołały pewne grupy czy tłumy zapalone do jakiegoś planu, jakiegoś chwalebne go przedsięwzięcia, jakiegoś podboju, jakichś niewykorzystanych możliwości artystycznych, co miało przekształcić przyszłość i nie wypływało z przeszłości.

Prawdziwa przyczyna sprawcza, ten niedający się przewidzieć płomień, to wyobrażenie przyszłości; zwykle podawane powody są tylko uboczne, są materiałem niepalnym. Wolność jest faktem empirycznym, a działania ludzkie w swej oczywistej różnorodności mają ambicje wynalazcze, są „twórcze”, odkrywają i wykorzystują potencjały (albo nie).

Ta wynalazcza i mobilizująca wolność tłumaczy, jak August mógł obyć się bez propagandy i jak przyciągnął zwolenników, nie otaczając się przepychem i nie doznając od nich miłości automatycznie przynależnej królowi (s. 416–417).

²⁷ „Miasta, prowincje i *ordines* prześcigały się w wychwalaniu go i w malowaniu jego portretów, że nie wspomnimy o poetach, w oczywisty sposób szczerých” (s. 414).

²⁸ Por. P. Vejne, *Foucault rewolucjonizuje...*, s. 49–51.

Powyższy sposób genetycznego ujęcia charyzmatu Augusta przypomina w swej podstawowej logice to, co Jean-Pierre Dupuy nazwał „czasem projektu”. W przeciwieństwie do linearnego modelu czasowości, w którym uprzednio istniejące możliwości poprzedzają aktualne działanie, model Dupuy jest obwodem zamkniętym między przeszłością a przyszłością: co prawda, „przyszłość jest przyczynowym wytworem naszych czynów z przeszłości”, ale „sposób, w jaki działamy, jest określony przez naszą antycypację przyszłości i reakcją na tę antycypację”²⁹. Z tego punktu widzenia nasze wybory i działania nie wynikają z aktualnie dostępnych możliwości, a więc z przeszłości, lecz z (jeszcze) nieistniejącej przyszłości, która kreuje swoje własne możliwości, „odkrywa swoje potencjały”, mówiąc słowami Veyne'a. Innymi słowy, „powstanie czegoś radykalnie Nowego retroaktywnie zmienia przeszłość – oczywiście nie aktualną przeszłość (nie jesteśmy w powieści *science fiction*), ale przeszłe możliwości albo, ujmując to w nieco bardziej formalnych kategoriach, wartość zdań modalnych dotyczących przeszłości”³⁰. Być może zatem w przypadku takich historycznych wydarzeń jak rewolucja francuska 1789 r., imperializm napoleoński, impresjonizm czy sukces nazizmu³¹ trzeba szczególnie położyć nacisk na ich „moment zerwania” i zamiast kauzalnie zakorzeniać je w uprzednich względem nich czynnikach (politycznych, społecznych itd.) należy podkreślić rolę wirtualnych tworców i libidalnych w nie inwestycji.

2. Drugi sposób tłumaczący genezę realności historycznych (pod pewnymi względami pokrewny z pierwszym) wskazuje na jej „samorzutny” albo „epigenetyczny” charakter. W *Imperium grecko-rzymskim* znajduje on zastosowanie przy problemie gladiatury: jak „to zjawisko wykraczające poza wszelkie ramy, rzucająca się w oczy osobliwość, poza Rzymem chyba nieznaną” (s. 546), mogło pojawić się w tej cywilizacji jako w pełni legalna, organizowana przez władze i właściwie powszechnie akceptowana forma rozrywki? Załączkiem walk gladiatorów był pewien element rytuału pogrzebowego: dla uczczenia zmarłej osobistości i okazania żałoby z powodu jego śmierci dwóch lub kilku zbrojnych zapaśników staczało krwawą walkę. Co istotne, tego typu żałobne walki wpisywały się w zwyczajne w starożytności przesadne manifestacje smutku po zmarłym (rozdzieranie szat, odcinanie sobie palca, ranienie policzków etc.), więcej nawet: nie tylko w Rzymie przyjmowały one postać krwawych starć. Veyne przywołuje przypadek analogicznych obrzędów występujących u australijskich aborygenów i starożytnych Macedończyków (s. 551). Krótko mówiąc, wyjątku nie stanowią tutaj okrutne zapaśnicze zmagania jako takie, lecz fakt, że zdołały się one przekształcić z „żałobnej walki w widowisko rozrywkowe” (s. 552).

Jak tę metamorfozę widzi francuski historyk?

Gladiatura mogła [...] istnieć, ponieważ tworzyła się pomału, drobnymi krokami, nigdzie nie napotykać oporu. [...] Nikt i nic nie przeszkadzało publiczności znajdować w tych widowiskach

²⁹ S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 416. Žižek korzysta z: J.-P. Dupuy, *Retour de Tchernobyl*, Paris 2006.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ P. Veyne w *Imperium grecko-rzymskim*: „Znajoma Niemka, jako nastolatka podzielająca entuzjazm dla sukcesów nazizmu, powiedziała mi: błyskiem geniuszu Potwora (w przeciwieństwie do francuskiego demagoga Le Pena) nie było granie na resentymencie (wobec klęski wojennej, «ciosu nożem w plecy», oczywiście niesprawiedliwości traktatu wersalskiego, inflacji, bezrobocia, wyczynów bolszewizmu i innych rzeczy mniej ważnych), lecz rozbudzenie pozytywnego entuzjazmu dla **przyszłości**, nacechowanej potęgą narodową i narodową czystością, co zafascynowało młodzież” (s. 416–417, p. 119).

przyjemności, jaką przynoszą silne emocje, zaspokajając w nich rozpowszechnione upodobanie do okrucieństwa (nie mniej rozpowszechniona jest obojętność na cudzy los). Niektóre zaszczości cywilizacyjne nabierają wielkiej wagi, nie spowodowanej jakąkolwiek ich wielką przyczyną (np. społeczeństwo o wysokim poziomie okrucieństwa), lecz brakiem przeszkód w rozwoju. Pewne rzeczy tak dalece pozbawione są następstw, tak nielicznym interesom zagrażają, że – by tak rzec – dryfują swobodnie (s. 556).

Profesjonalizacja żałobników (obejmująca nie tylko zapaśników, walczących w zastępstwie bliskich zmarłego, ale także płaczkę), oligarchiczne społeczeństwo („gdzie Wielkich dzielił od pomniejszego ludu dystans większy niż w klasycznej Grecji i gdzie mogli oni posyłać ludzi na śmierć prawie bez ograniczeń i wedle upodobania” – s. 552), brutalny charakter ówczesnych sportów, odrębność dziedziny tworzonej przez igrzyska i widowiska, gdzie ulegała zawieszeniu zwykła moralność zakazująca zabijanie – oto, mówiąc konkretniej, główne okoliczności czy też raczej formy i kontury, w obrębie których „wrosła” rzymska gladiatura.

Używamy tych figuratywnych terminów (forma, kontury) nie bez powodu. Kluczową kategorię stanowi tutaj bowiem często używana przez Veyne’a kategoria „wielokąta” (*polygone*)³², który nie jest niczym innym jak analizowanym przez nas wcześniej obiektem zdarzeniowym, ujawnianym dzięki procedurze eksplicytacji. Wyróżnione przed momentem zjawiska, między które wpasowała się gladiatura, są właśnie jej historycznym *a priori*, układem konkretnych i przypadkowych (gdyż również historycznie wykształconych) warunków oraz praktyk umożliwiających jej zaistnienie w postaci, w jakiej zaszła, czymś, co Veyne nazwał „wielokątem możliwości” albo „wielokątem drobnych przyczyn”³³. Te ostatnie nie są jednak przyczynami w ścisłym sensie, nie odgrywają roli czynników sprawczych, a więc motoru gladiatury. Pełnią one funkcję kanalizującą, ograniczającą, ukierunkowującą, „reifikującą”. Gladiaturę? Nie, ludzkie działania, aktywność, afekty i dążenia, a więc – raz jeszcze – wolę mocy, „pragnienie”, siłę aktualizacji. W omawianym przypadku najistotniejsze były propagandowe praktyki oligarchów, którzy zaczęli organizować walki gladiatorów w celach „wyborczych”, i uczestnictwo w nich ludu w charakterze widzów czerpiących przyjemność z widoku okrucieństwa. „Żałobny charakter gladiatury przetrwał do ostatniego stulecia republiki, ale wtedy stanowił już tylko pretekst; walki żałobne stały się widowiskiem otwartym dla ludu i dla wyborców uszczęśliwionych widokiem płynącej krwi. Wielcy prezentujący się jako kandydaci na jakiś urząd publiczny dawali ten spektakl ludowi, pod pretekstem uświetnienia pogrzebu kogoś ze swych bliskich, w istocie zmarłego przed laty” (s. 552). Błędem byłoby jednak stwierdzenie, że przyczyną mi wyłonienia się gladiatury była wola oligarchów chcących przeciągnąć na swoją stronę głosujących oraz pociąg ludu do widowisk przesyconych okrucieństwem. W innym bowiem czasie polityka „rządzących” będzie polegała na organizacji ubezpieczeń społecznych, by odwołać się do przykładu użytego niegdyś przez samego Veyne’a³⁴; z kolei przyjemność czerpana z oglądania krwi i przemocy to, według

³² Por. np. P. Veyne, *Les Grecs...*, s. 45 oraz tenże, *Ostatni Foucault i jego moralność*, przeł. T. Komentant, „Literatura na świecie”, nr 6, 1988, s. 324.

³³ P. Veyne, *Les Grecs...*, s. 47.

³⁴ „W trakcie [historycznego] stawania się wybuchają różne polityczne praktyki, z których jedna skutkuje ubezpieczeniami społecznymi, inna walkami gladiatorów [...]”, P. Veyne, *Foucault rewolucjonizuje...*, s. 48.

francuskiego historyka, pewna antropologiczna stała, „prymarna” postawa większości ludzi, zacierała co najwyżej przez wtórny „cywilizacyjny poler” – tłumy zawsze ciągnęły na takie wydarzenia, jak *autodafé*, publiczne egzekucje, *corrida* etc. (s. 556–557). Mówiąc inaczej, pomiędzy wolą panujących, pociąganiem do okrucieństwa a walkami gladiatorów nie da się ustalić żadnego regularnego stosunku, gdzie trzeci element byłby skutkiem wynikającym z dwóch pierwszych. Więcej nawet: w rzymskich warunkach połączenie działań oligarchów i postawy ludu wcale nie musiało prowadzić do powstania gladiatury. Odwrotne przekonanie to, wedle sformułowania Veyne’a, retrospektywna iluzja. „Wielokąty możliwości” nie są czymś koniecznym, nie determinują z góry tego, co w historii się wyłania. Wola i aktywność oligarchów oraz ludu mogła „wynaleźć” coś innego, czyli wykreślić inną konfigurację, inny wielokąt niż ten, który umożliwił gladiaturę. Nie oznacza to jednak, że mogła wykreślić cokolwiek. Kształt wielokąta może być różny, ale jego boki są w danym czasie ściśle określone.

Nie powinno więc dziwić, że klasyczna metafora bilardowej kuli popchniętej w określonym kierunku przez inną kulę, ukazująca zasadę wyjaśniania kauzalnego, została zastąpiona przez Veyne’a metaforą elastycznego gazu wypełniającego możliwą do zajęcia przestrzeń. „Nie dowiemy się już, co ów gaz uczyni, szukając danej przyczyny (*«la» cause*) tego czegoś czy też raczej znika tutaj wszelka przyczyna: wielokąt nie tyle pozwala przewidzieć przyszłą konfigurację tej energii w trakcie ekspansji, co właśnie jest objawiany (*est révélé*) przez samą tę ekspansję. Ową naturalną elastyczność zwie się również wolą mocy”³⁵. W miejsce „społecznego i ideologicznego funkcjonalizmu” mamy zatem u Veyne’a „energetyzm będący monizmem przypadków (*un monisme de hasards*), to znaczy pluralizmem”³⁶. „Epigeneza” gladiatury – od rytuału pogrzebowego poprzez organizowane przez oligarchów walki na poły żałobne, na poły widowiskowe, aż po wielkie spektakle czysto rozrywkowe, które urządził i którym przewodniczył cesarz – staje się zrozumiała właśnie w obrębie tego energetycznego schematu, ponieważ tłumaczą ją jego trzy zasadnicze wyznaczniki: przedustawna aktywność i afektywność zainteresowanych, a więc wola mocy, pragnienie, *energeia* (dążenia oligarchów, entuzjazm tłumu...); współczynnik przypadku (gladiatura nie musiała wcale powstać); w końcu wielość różnorodnych możliwości, heterogeniczność „drobnych przyczyn”, wszystkie boki wielokąta (profesjonalizacja zapaśników, forma starożytnych sportów, widowiska jako strefa wyjątku w porządku moralności itd.).

3. Ostatnią modalność genetycznego ujęcia fenomenów historycznych, o jakiej chcielibyśmy wspomnieć, odnajdujemy w tym miejscu *Imperium grecko-rzymskiego*, gdzie Veyne stara się odpowiedzieć na pytanie: „czemu Sokrates odmówił ucieczki?” (rozd. 2). Otóż słynny gest Sokratesa, który zdecydował się wypić cykutę zamiast – na wzór Alcybiadesa – skorzystać z możliwości opuszczenia Aten, jawi się tutaj jako „efekt dyskursywny”, zdarzenie wytworzone przez pewną praktykę dyskursywną (w Foucaultowskim sensie tego terminu). „Samobójstwo” starożytnego mędrca posiada ten sam status, co potrójny mord dokonany przez dziewiętnastowiecznego wieśniaka z Aunay, Pierre’a Rivière’a. Pamiętamy, w jaki sposób Foucault określił wzajemną grę

³⁵ P. Veyne, *Les Grecs...*, s. 47.

³⁶ *Ibidem*, s. 48.

pomiędzy dyskursem kramarskim i związaną z nim wiedzą ludową a rzeczywistym czynem matkobójcy³⁷. Konstruując swoją opowieść zapowiadającą ten śmiercionośny czyn, konstruując ów „mord-opowiadanie”, Rivière zajmuje pole „morderczego podmiotu”, które dyskursywnie wykreśla wówczas cała masa nowiniarskich pisemek i jarmarcznych opowiadań opiewających ludowe zbrodnie. Tym samym jednak, pisze Foucault, to dyskursywne „ja” „go ujarzmiła, bo domaga się zbrodni, straszliwej i chwalebnej, po tylu kolejnych zbrodniach. Rivière tworzy z maszynerii opowiadania-mordu nabój i zarazem tarczę strzelniczą – działanie tego mechanizmu pchnęło go jednak ku mordowi rzeczywistemu i umieściło na fatalnej pozycji skazańca”³⁸. Matkobójczy czyn Rivière’a to efekt wytworzony przez tę praktykę dyskursywną, przez ten „aktywny dyskurs”³⁹, który miał następnie uczynić z niego ludowego bohatera.

Wróćmy do gestu Sokratesa. Według Veyne’a, aby pojąć to „zagadkowe postępowanie” (s. 110), trzeba najpierw uchwycić „dyskurs” konstytuujący ideał czy też założenia starożytnej *polis*. A mają one historycznie osobliwy charakter: bycie obywatelem państwa oznacza pełne zaangażowanie w jego sprawy, nie istnieje w nim podział na życie cywilne i życie prywatne, *polis* tworzy całkowicie zaangażowany w sprawy państwowe „korpus obywatelski złożony z działaczy” (s. 81) – bardziej przypomina więc to wojującą partię polityczną niż współczesne formy państwowości. Wśród obywateli nie ma rozróżnienia na aktywne władze i bierną masę. Wszyscy powinni działać w ramach *polis*, to znaczy szanować Prawo. To ostatnie nie sprowadza się jednak do zbioru przepisów, które należy przestrzegać, lecz jest całością obowiązków, które należy wypełniać. „*Polis* to coś innego, co nazywamy społeczeństwem, nie zaistniałaby ona i nie przetrwałaby, gdyby nie Prawo. Ono wychowuje działaczy-wojowników i nakazuje posłuch. [...] Prawo był to *genius* Aten. [...] Być posłusznym Prawu znaczyło – z zapalem poddać się woli grupy. Być posłusznym, nie wysuwać żądania: działacz służy partii, a nie posługuje się nią dla polepszenia własnego losu” (s. 82).

To właśnie w obrębie tego politycznego „dyskursu”, który dla naszych potrzeb odtworzyliśmy jedynie w kilku aspektach, Veyne dostrzega genealogiczny poziom Sokratejskiego aktu. Kluczowy jest tutaj następujący fragment *Imperium grecko-rzymskiego*: „Niesprawiedliwie skazany [Sokrates] mógł uciec, jego przyjaciele przygotowali w tym celu wszystko, lecz Prawa powiedziały mu we śnie, by wcale tego nie robił. «O czym myślisz, Sokratesie? O zgubieniu nas, Praw, i wraz z nami samego państwa?»” (s. 110). Nie chodzi tutaj oczywiście o sugestię, że to właśnie bezpośrednio na skutek tej wypowiedzi, którą znamy z Platońskiego *Kritona*, Sokrates zdecydował się wykonać wyrok ateńskiego sądu zamiast opuścić miasto. Nie chodzi o prostą relację kauzalną między „słowem” a „czynem”. A jednak sytuacja przedstawiona w powyższym fragmencie dobrze oddaje zasadę mechanizmu, jaki tu działa. Jakkolwiek bowiem dziwnie by to zabrzmiało, należy widzieć w Sokratesie „ja” ujarzmione przez ten polityczny dyskurs, który sformował wspomnianą przez Platona wypowiedź (fakt, że formacja ta zdarzyła się podczas snu,

³⁷ M. Foucault, *Morderstwa, o których głośno*, [w:] *Ja, Piotr Rivière, skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego... Przypadek matkobójcy z XIX wieku*, przeł. T. Komendant i G. Wilczyński, Gdańsk 2002, s. 221–230.

³⁸ *Ibidem*, s. 229 (podkr. nasze).

³⁹ *Ibidem*, s. 230.

można potraktować, nieco „z przymrużeniem oka”, jako argument przemawiający na korzyść tak ważnej dla Foucaulta idei samoistości i anonimowości praktyki dyskursywnej). Sokrates, analogicznie do przypadku Rivière'a, zajął pewną wytworzoną przez ten dyskurs pozycję podmiotową, pozycję „wojującego obywatela”, która jednak – jak widzieliśmy – implikuje działanie w służbie całej *polis*, przedłożenie interesu „partii” nad interes własny oraz podporządkowanie się zbiorowej woli. To dyskursywne, związane z określoną wiedzą i pamięcią, „ja” domaga się więc od Sokratesa wypicia cykuty i sprzeciwia jego ucieczce: jako „obywatel” Sokrates nie może „odmówić posłuszeństwa uzurpatorom, nie będąc nieposłusznym państwu i przez to wniwecz obracając jego konstytucję, jego prawa, które są wciąż nim samym. Można tylko wciąż do niego należeć w całości albo, jak Alcybiades, je opuścić” (s. 111). Będąc „członkiem zbiorowości-suwerena”, Sokrates jest „jednocześnie poddanym i suwerenem i jako suweren pozwala się posłać na śmierć; nie chce dawać złego przykładu, podcinając gałąź, na której siedzą wszyscy członkowie suwerennego korpusu obywatelskiego. Czuje się [...] współwłaścicielem dziedzictwa i nie chce przyszłości tego dziedzictwa narażać na niebezpieczeństwo” (s. 112). To „poczucie” przynależności do „dziedzictwa” nie jest niczym innym jak upodmiotowieniem Sokratejskiego „ja” przez „ja” uformowane w ramach dyskursu starożytnej *polis*. Efektem zafunkcjonowania tego zdyskursywizowanego układu był prawdziwie obywatelski akt, który – prawem swoistego paradoksu, a może na skutek przewrotnej mocy, jaką posiadałby dyskurs – unicestwił rzeczywistego Sokratesa, wzmacniając wszakże jednocześnie jego dyskursywną chwałę.

W pewnym momencie swego wywodu na temat wzajemnych związków między Rzymem a Grecją Veyne porusza problem rzymskiego imperializmu i jego genezy, a ściślej: genezy rzymskiej ekspansji na wschód. Dlaczego po rozciągnięciu swej władzy na cały Półwysep Apeniński i po zwycięstwie nad Kartaginą Rzym wchodzi na drogę, jak to ujmują starożytnicy, „ekspansjonistycznego imperializmu”, dążąc do podbojów, które nie są uzasadnione ani obroną własnych interesów, ani sytuacją militarną, ani innymi czynnikami, w których można by dostrzec przyczyny tej ekspansji? „Oczywiste staje się, choćby bez świadomości samego Rzymu, że jedyną godną jego formatu sceną jest teraz scena międzynarodowa, wschodni basen Morza Śródziemnego, grecki Wschód. Nie trzeba więcej, żeby stać się imperialistą. Format każdego tworzy wokół niego świat na jego miarę, mniejszy lub większy. Reszta to kwestia szczęścia” (s. 172). Rzymski imperializm pochodzi z „pewnego rodzaju dynamiki ludzkiej”, cytuje innego historyka Veyne, i „zależnie od okoliczności kieruje się w tę lub inną stronę”; to „pewne arbitralne rozstrzygnięcie, które tysiąc powodów społecznych lub innych umożliwia, lecz go nie narzuca” (s. 173, p. 43). Widzimy zatem bardzo wyraźnie, że mamy tutaj do czynienia ze schematem „energetycznym”, wyróżnionym przez nas w punkcie drugim: *energeia* Rzymian („pragnienie potęgi, ekspansji, ambicja odgrywania ważnej roli”, czyli wola mocy, a nie „wartości, ideologia, religia”, s. 173–174), przy współdziałaniu historycznego przypadku („arbitralność”, „kwestia szczęścia”), wypełniła jedną z otwierających się przed nią możliwości, jeden z historycznych wielokątów (na który składała się nie tylko „scena międzynarodowa”, istnienie greckiego Wschodu, lecz również choćby zachodząca wówczas profesjonalizacja środowiska wojskowego czy bezpieczeństwo zapewnione od zachodniej strony Rzymu).

A oto komentarz, jakim opatrzył swe rozwiązanie problemu pochodzenia rzymskiego imperializmu sam Veyne: „Spotkałem się z zarzutami, że podobne objaśnienie [...] wykracza poza «ściśłą erudycję». Rzeczywiście – wykracza” (s. 172, p. 40). Czy z całą mocą nie objawia się tu raz jeszcze eseistyczna zasada historycznego pisarstwa Veyne’a, o której mówiliśmy wcześniej i która w konsekwencji obejmowałaby nie tylko „obiekty zdarzeniowe” – efekty procedury eksplicytacji, lecz także poszczególne ujęcia genetycznego czy też genealogicznego wymiaru analizowanych zjawisk?

Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy już na wstępie, nasza metodologiczna analiza *Imperium grecko-rzymskiego* miała, poniekąd z konieczności, charakter fragmentaryczny, skupiła się ona bowiem przede wszystkim na dwóch kluczowych dla tej książki zagadnieniach, które hasłowo można by określić jako problem historycznej procedury analitycznej i problem genetycznego wymiaru historycznych zjawisk. W tak ograniczonych ramach staraliśmy się wyróżnić i pojęciowo opracować podstawowe narzędzia teoretyczne, których zastosowanie, jak sądzimy, pozwoliło Veyne’owi na cały szereg konkretnych ustaleń. Tym sposobem powiązaliśmy procedurę eksplicytacji z zaproponowanymi przez francuskiego historyka „obrazami” takich starożytnych realności historycznych, jak choćby „bóg”, „dusza”, „wiara” czy „demokracja”. Na tej samej zasadzie odnieśliśmy też trzy kolejne modele genetyczne („czas projektu”, „epigeneza”, „mechanizm dyskursywny”) do – odpowiednio – rządów Augusta, walk gladiatorów oraz ostatniego aktu Sokratesa. Przy czym, co istotne, właściwie za każdym razem odwoływaliśmy się do koncepcji bądź to stworzonych przez samego Veyne’a w jego wcześniejszych dziełach, bądź wypracowanych przez innych myślicieli. Uważamy bowiem, że *Imperium grecko-rzymskie* nie dokonuje jakiegoś zerwania w myśli francuskiego historyka i zasadniczo wyrasta z tych samych teoretycznych przesłanek, które zawarte były w wielu partiach jego *Comment on écrit l’histoire* czy *Le quotidien et l’intéressant*. Stąd aby zrozumieć niektóre obecne rozwiązania Veyne’a, zwłaszcza te pozbawione szerszego komentarza, należało wykorzystać jego wcześniejsze pomysły i idee. Z drugiej jednak strony, pozwoliliśmy sobie na wytłumaczenie kilku ustaleń, jakie przynosi omawiana książka, za pomocą kategorii i narzędzi względem niej zewnętrznych („czas projektu” Dupuy, „ujarzmiony podmiot” Foucaulta...), albowiem jest to zgodne z jej duchem, a ściślej: z procedurą eksplicytacji, której stosowanie zaleca nam przecież sam Veyne.