

KRZYSZTOF MORACZEWSKI  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Katastrofa i nieciągłość historyczna

Kategoria nieciągłości historycznej, jeśli próbować określić ją dokładniej, nastęrcza pewnych niewygód. Ich przyczyną jest zapożyczenie terminu „nieciągłość” z matematyki, a jego precyzyjny, matematyczny sens okazuje się trudny do zachowania w naukach społecznych. Pojęcie nieciągłości jest ścisłe, gdy mowa o funkcjach: nieciągłymi nazywamy te funkcje, których dziedzina wykazuje nieciągły właśnie charakter, to znaczy takie funkcje, które dla pewnych argumentów nie mają wartości. Przykładem mogą być trygonometryczne funkcje *tangens* i *cotangens*, co wskazuje, że nieciągłość nie tylko nie jest niczym tajemniczym, ale należy do bazowej matematyki, znanej dzisiejszemu gimnazjaliście lub niegdysiejszemu uczniowi szkoły podstawowej. Możliwości przeniesienia tego pojęcia do nauk społecznych wydają się więc ograniczone: w sensie ścisłym o nieciągłości da się mówić tam, gdzie możliwe są do przeprowadzenia wyjaśnienia funkcyjne, a więc wymogiem podstawowym jest ograniczenie stosowania tego pojęcia wyłącznie do opisu kwantyfikowalnych stanów rzeczy. Paradoksalnie kategoria nieciągłości zrobiła największą karierę właśnie tam, gdzie o kwantyfikacji mowy nie ma: w historii kultury, a zwłaszcza w historii wiedzy. Na tym drugim specjalistycznym polu koncepcje nieciągłości historycznej zostały wypracowane najpełniej, czego przykładami są koncepcje rewolucji naukowej Thomasa Samuela Kuhna, cięcia epistemologicznego Georges’a Canguilhema i koncepcja rozwoju wiedzy Michela Foucaulta, wyłożona w *Słowach i rzeczach*<sup>1</sup>. W tych trzech przynajmniej przypadkach nie można już mówić o niepotrzebnym rozmywaniu ścisłych pojęć matematycznych. Pojęcia „nieciągłość” i „zerwanie” zostały tu wypracowane jako autonomiczne i dokładne pojęcia teoretyczne. Do teje tradycji historii wiedzy odwoływał się będę tutaj, rozumiejąc nieciągłość historyczną — to tylko wstępne określenie — jako zerwanie ciągu genetycznego, to znaczy jako stan rzeczy niewywiedlny ze stanów poprzednich. Nieciągłość jest więc antypodą sławnego *nihil novi sub sol*, historycznym miejscem innowacji.

---

<sup>1</sup> Por. zwłaszcza T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 2009; M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, Gdańsk 2005.

## 1. Katastrofa jako forma nieciągłości historycznej

W pismach historyków kultury można wskazać wiele konkretnych sposobów opisywania zerwań i nieciągłości, a nawet ich klasyfikacji. Oprócz cięcia epistemologicznego i Kuhnowskiej rewolucji naukowej wymieńmy kategorię schizmy w teorii dziejów Arnolda Toynbeego<sup>2</sup>. Schizma tego rodzaju oznacza oddzielenie się części społeczności od własnej cywilizacji (oczywiście oddzielenie pod pewnymi, ściśle określonymi względami), a jej modelowym przykładem jest chrześcijańska schizma w Imperium Romanum w II wieku n.e. W interpretacji Toynbeego cywilizacyjna schizma oznacza zwykle palingenezę — w tym przypadku kształtowanie się przyszłej cywilizacji zachodniej wewnątrz świata antycznego. Innym typem nieciągłości są deklarowane „nowe początki” („śmierć sztuce dawnej, niech żyje sztuka nowa!” — pisał w XIV wieku ojciec europejskich awangardzistów Philippe de Vitry, mając na myśli muzykę Gillaume’a de Machaulta, całą formację *ars nova*), jeszcze innym renesansy, zdolne odbudować jedność z dziadkami tylko kosztem zerwania z ojcami. Szczególnym rodzajem nieciągłości są katastrofy.

Czy nieciągłość, jaką prowokuje katastrofa, da się określić dokładniej? Wydaje się, że warunkiem po temu jest przede wszystkim rozumienie katastrofy jako czegoś, co wyróżniane jest głównie ze względu na stan ludzkiej wiedzy. Katastrofa zastaje nas nieprzygotowanymi, jest nagła i z definicji nieprzewidziana. Przychodzi z zewnątrz w tym znaczeniu, że nie jest konsekwencją porządku rzeczy, w jakim na co dzień działamy i myślimy. Trzęsienie ziemi czy wielka ulewa nie wynikają z naszych poczynań, codziennych przewidywań i pragnień — przychodzą z pozaludzkiego porządku rzeczy. Nie są jednak niewyjaśnialne. Niektóre społeczeństwa, jak na przykład dzisiejsza wspólnota euroatlantycka, dysponują wiedzą, która pozwala na wyjaśnienie katastrofy: to, co z perspektywy ludzkiego świata życia jawi się jako katastrofa, może być właśnie prawidłowością z punktu widzenia wiedzy geologa czy epidemiologa. Geolog czy epidemiolog mogą podzielić się z resztą społeczeństwa swoją wiedzą i umożliwić zrozumienie katastrofy. Jeśli zrobią to na czas i jeśli ktokolwiek ich posłucha, potencjalna katastrofa może nawet zamienić się w zrozumiałe dla wszystkich zdarzenie, do którego można się przygotować. Katastrofa należy więc nie do porządku świata, ale do porządku ludzkiej wiedzy o świecie. Prawdziwa katastrofa przychodzi jednak nieprzewidziana i dopiero *ex post* można ją „opracować”. Precyzyjne określenie katastrofy pozwala rozumieć ją jako interwencję jednej struktury w drugą. Strukturą, która pozwala nam zwykle rozumieć własne działanie, jest system wiedzy o świecie oraz system regulacji celów ludzkich działań, a więc kultura. Katastrofa przychodzi spoza świata ogarnianego przez naszą kulturową konstrukcję świata („kulturowy obraz

<sup>2</sup> Por. A.J. Toynbee, *Studium historii*, Warszawa 2000, s. 325.

świata”, jak nazywał go Aaron Guriewicz<sup>3</sup>). Nieważne, czy chodzi o nierozpoznany mechanizm biologiczny, geologiczny czy inny bicz Boży w postaci najazdu barbarzyńców spoza znanej części świata: wiedza lizbończyka z XVIII wieku nie pozwala mu na przewidzenie trzęsienia ziemi, które zniszczy jego miasto, tak jak wiedza konstantynopolitańczyka z IV wieku nie pozwala mu zrozumieć, skąd się wzięli Hunowie. Zawsze jednak, jak widzimy, można zbudować alternatywny system wiedzy (geologię, historię społeczną stepów azjatyckich itp.), z której perspektywy katastrofa okaże się prawidłowością. Takie rozumienie nieciągłości historycznej nie rości sobie pretensji do wyczerpywania zagadnienia; choćby Fernand Braudel, przeciwstawiając sobie miejsca strukturalne i niestukturalne dziejów („tkankę kostną i miękką historii”<sup>4</sup>), stawiał to zagadnienie zupełnie inaczej. Tutaj jednak skoncentruję się na tej jednej tylko formie nieciągłości, objawiającej się jako katastrofa.

Jeśli katastrofa jest względna wobec wiedzy i zdolności do wyjaśniania, to stanowi zawsze rodzaj intelektualnej prowokacji: można będzie przyjąć ją jako nieciągłość, jako to, co niewyjaśniane i bez precedensu, aby kosztem ciągłości dziejów zachować spójność kulturowego obrazu świata, albo można będzie przebudować własną wiedzę, aby wykazać prawidłowy charakter katastrofy, ponownie uczynić świat zrozumiałym. Odsuńmy na razie na bok pytanie, co decyduje o tym, czy dana społeczność postanowi budować wokół katastrofy narrację ciągłości lub nieciągłości — na razie wystarczy, że w pełni podkreśliśmy, iż opowieść o ciągłości lub nieciągłości jest decyzją, a nie koniecznością. Jeśli katastrofa zastaje nas nieprzygotowanymi, jeśli stanowi prawdziwą nowość, to znaczy, że w całym naszym wyposażeniu kulturowym brak wystarczającego aparatu, by poradzić sobie z tą sytuacją. Wobec katastrofy kultura najpierw zawodzi. Wzorce działania i rozumienia świata okazują się niewystarczające. Coś się stało i coś trzeba zrobić, ale wobec nowości sytuacji nasz kulturowy obraz świata nie mówi nam, co i dlaczego właściwie się stało, a nasze układy normatywno-dyrektywne, na co dzień dobrze organizujące nasze działanie, nie podpowiadają już, jak i co zrobić. Jednostki i instytucje muszą zacząć eksperymentować z własną kulturą, wyszukiwać w niej nowe rozwiązania i odpowiedzi, modyfikować jej elementy, odrzucać te, które się już nie sprawdzają. Ten sprowokowany przez katastrofę stan to, metaforycznie rzecz ujmując, „przebudzenie kultury”. W stanie uśpionym kultura była matrycą działania i myślenia, której szczegółów nie było potrzeby sobie uświadamiać, w stanie przebudzonym staje się narzędziem do radzenia sobie ze światem, narzędziem, którego niezawodności nic nie gwarantuje, w posługiwaniu się nim musimy się wykazać inicjatywą, a więc czymś, czego kultura uśpiona bynajmniej od nas nie oczekiwała. By nie być gołosłownym, wy-

<sup>3</sup> A. Guriewicz, *Antropologia historyczna*, „Polska Sztuka Ludowa — Konteksty” 51, 1997, z. 1–2.

<sup>4</sup> F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1971.

starczy jeden dobrze dobrany przykład. Europejska katastrofa wzorcowa, a więc czternastowieczna czarna śmierć.

## 2. Przykład pierwszy: czarna śmierć

Kanoniczna wersja wydarzeń jest dobrze znana. W 1347 roku dwanaście genueńskich galer zawinęło do portu Messyna na Sycylii. Przywiozły z sobą zarazę. Wbrew wszelkiemu rozsądkowi genueńskie okręty odesłano do macierzystego miasta, a uciekinierzy z sycylijskiego portu zwlekli z sobą zarazę do Katanii. Choroba szybko ogarnęła niemal całą Italię (posiadamy bezcenne świadectwa franciszkanina Michaela Piazzzy) i północną Afrykę oraz ważniejsze wyspy na Morzu Śródziemnym, między innymi Cypr, Korsykę, Sycylię i Baleary. Jeszcze w tym samym roku na północy półwyspu zaraza dotarła do Wenecji. Następny, 1348 rok, to czas ogólnoeuropejskiego triumfu nowej choroby: Francja, która na długi czas pozostanie przybraną ojczyzną zarazy, Półwysep Iberyjski, Bałkany, Niemcy, Niderlandy, Anglia i Szkocja, a poprzez Gdańsk również Inflanty i kraje skandynawskie, ze szczególnie gwałtownym przebiegiem choroby w Norwegii. W 1349 roku choroba ogarnęła ostatnie bastiony w Europie, przede wszystkim Wiedeń. Niewiele miejsc, na przykład Polska, oparło się zarazie, ale wyrównały to jej sukcesy poza Europą, przede wszystkim w świecie islamu. Obecnie liczbę ofiar czarnej śmierci w Europie szacuje się na około 48 milionów istnień, czyli około 50 procent populacji. Choroba utrzymała się w Europie bardzo długo. Za jej ostatni atak uważa się zarazę w Anglii w 1670 roku, po której czarna śmierć w niewyjaśnionych do końca pod względem biologicznym okolicznościach przestała być europejskim problemem.

Biologiczna tożsamość choroby nie ma dla niniejszych rozważań znaczenia, tylko więc dla porządku wspominam, że po wydaniu w Cambridge w 2001 roku książki Christophera Duncana i Susan Scott *Biology of Plagues* (poprzedzonej artykułem w „Nature”) sprawa jest znowu dyskusyjna. Tradycyjna identyfikacja (dżuma dymieniczna wywoływana przez bakterie *Yersinia pestis*) straciła oczywistość, wskazuje się na choroby zbliżone do eboli i kongijskiej gorączki krwotocznej, a więc choroby wirusowe, proponując nawet nazwę „dżuma krwotoczna”<sup>5</sup>.

Jeśli nazwałem czarną śmierć katastrofą wzorcową, to z uwagi na brak około roku 1347 odpowiedniej narracji, która mogłaby wkomponować zarazę w spójny obraz świata. Jednak zarówno świat islamu, jak i chrześcijaństwo podjęły olbrzymi intelektualny wysiłek w celu stworzenia takiej narracji. Zastany obraz świata, dostępne kulturowe imaginaria, traktowano przy tym jako rezerwuar narzędzi, za których pomocą można przekomponować kulturową konstrukcję świata. Choć heroiczny wysiłek nadania sensu tego rodzaju masakrze był po pierwsze zadaniem

<sup>5</sup> Por. S. Scott, Ch.J. Duncan, *Biology of Plagues*, Cambridge 2001.

postawionych wobec jej grozy jednostek, to w skali społecznej musiały go podjąć instytucje mające możliwości upowszechnienia wypracowanych przez siebie rozwiązań, możliwości, by uczyć społeczeństwa nowej wizji świata. W świecie łacińskiego chrześcijaństwa instytucją taką był przede wszystkim Kościół.

Wizja czarnej śmierci jako aktu woli boskiej łączy chrześcijaństwo i islam, na tym jednak niemal kończą się podobieństwa<sup>6</sup>. W interpretacji muzułmańskiej czarna śmierć nie jest tłumaczona jako kara boska lub akt wymierzania zbiorowej sprawiedliwości, a dokładniej: takie rozumienie działania bożego może wyjaśnić tylko obecność czarnej śmierci wśród niewiernych. Posłuszny Bogu nie może być przez Boga poddany ślepej pomście. Muzułmanin może być przez Boga doświadczony, nawet podczas trwania zarazy, tylko jako jednostka. Wybór tego, kto zachoruje, nie jest aktem względem zbiorowości, ale zawsze względem pojedynczego człowieka. Co więcej: brak związku między pobożnością a zdrowiem świadczy o tym, że zaraza nie jest karą, jako kara byłaby bowiem aktem niesprawiedliwym. Dotknięcie przez czarną śmierć jest więc aktem łaski, natychmiastowym uśmierceniem, które otwiera dostęp do raju. W każdym razie czarna śmierć dotyka wybranych.

W przeciwieństwie do świata islamu interpretacje chrześcijańskie koncentrują się na wyobrażeniu kary zbiorowej, choć i tu zachodzi różnica między wykładnią ortodoksyjną a katolicką. W odniesieniu do Bizancjum należałoby bowiem mówić dokładnie o przestrodze, a nie karze, interpretowanej najczęściej jako powiązana z szerzeniem się ruchów heterodoksyjnych we wschodnim chrześcijaństwie. To świat łaciński mówi w sensie dosłownym o zbiorowej karze Boga. Oczywiście utożsamienie zarazy i kary należy do kulturowych struktur długiego trwania i wywodzone jest z tradycji mezopotamskiej, przeciwstawianej w tym zakresie tradycji egipskiej, nieznającej takiego utożsamienia. Struktura ta jednak przed czarną śmiercią była w świecie zachodnim niezwykle rzadko aktualizowana. Przywołanie jej przez Kościół w połowie XIV wieku ma więc posmak kulturowej nowości. Nic zatem dziwnego, że poszukuje się utrwalonych wzorców tego rodzaju działania boskiego przede wszystkim w Biblii. Zwłaszcza dwa fragmenty przywoływane są w kontekście czarnej śmierci szczególnie chętnie. Najpierw oczywiście opis plag egipskich w Księdze Wyjścia, w którym plaga wrzodów interpretowana jest jako tożsama z czarną śmiercią. Następnie Pierwsza Księga Samuela i zaraza, jaką Jahwe zsyła na Filistynów w formie kary za kradzież Arki Przymierza. Cel posłużenia się tymi opowieściami biblijnymi jest jasny: czarna

<sup>6</sup> Cały wywód dotyczący czarnej śmierci, sposobów jej obrazowania i wyjaśniania oparty jest na wynikach badań historycznych przedstawionych przez Jeana Delumeau i nie zawiera moich własnych poszukiwań źródłowych, faktograficznych itp., ode mnie pochodzą jedynie wątki teoretyczne i propozycje interpretacyjne w tym zakresie. Por. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu. XIV–XVII w.*, Warszawa 1986. Wiele materiałów na ten temat zebrali też kilka lat temu moi studenci, pracujący w ramach koła naukowego — korzystam tutaj głównie z materiałów zebranych przez Annę Ćwirko.

śmierć jako akt kary boskiej nie jest zjawiskiem bez precedensu, stanowi nie innowację, ale powtórzenie, należy do znanych i, co najważniejsze, zrozumiałych sposobów działania Boga, który posługiwał się wcześniej nawet tą samą chorobą. W planie historii świętej zatem czarna śmierć traci wymiar katastrofy, a zyskuje charakter prawidłowości, celowego działania rozumnej woli, wkomponowanego w sens dziejów. Jeżeli zatem działanie Boga jest zrozumiałe i nie ma charakteru wyjątku, to i środki zaradcze nie muszą cechować się wyjątkowością. Jeśli zarazę ściągnął grzech, to odwrócić ją może pokuta. O tym, że interpretacja taka rodziła się nie tylko w Kościele, ale także jako reakcja jednostek na nową sytuację (nic w tym dziwnego, bo zarówno Kościół, jak i jednostki stoją wobec podobnego problemu i dysponują podobnymi narzędziami kulturowymi), świadczy pojawienie się bez inicjatywy Kościoła radykalnych ruchów pokutnych, przede wszystkim ruchu biczowników. O tym z kolei, że inicjatywa nie mogła być kościelna, świadczy ostatecznie klątwa nałożona na flagelantów w 1349 roku przez papieża Klemensa VI. Ruchy flagelanckie mają tu zresztą dodatkową wagę teoretyczną: są świadectwem tego, w jaki sposób nowy obraz świata, w którym pojęcia grzechu i pokuty przesunęły się nagle w centrum, owocuje natychmiast nowymi, normatywno-dyrektywalnymi wzorcami działania, a te z kolei przekształcają się w nową praktykę. Nieskuteczność dotychczasowej praktyki pociąga za sobą przebudowę kultury, a nowe sposoby myślenia o świecie — eksperymentalną formę praktyki.

Oczywiście instytucjonalne wytłumaczenie czarnej śmierci, jakie zaproponował światu łacińskiemu Kościół, zdobywało dominację stopniowo, zderzając się z wyjaśnieniami alternatywnymi, stanowiącymi po części pierwsze reakcje na zarazę. Najważniejsze z nich, prawdopodobnie o ludowym rodowodzie, interpretuje zarazę jako skutek intencjonalnej złośliwości, chorobę wywoływaną celowo przez tak zwanych „siewców zarazy”, kierowanych nienawiścią względem rodzaju ludzkiego. Domyślnym siewcą zarazy jest inny, obcy — po pierwsze Żyd. I w tym wypadku przejście od narracji do opartej na niej praktyki wydaje się natychmiastowe. Praktyka ta obejmuje zróżnicowane postępowania: od zamykania Żydów w gettach, w celu izolowania potencjalnych siewców zarazy, po mordy prewencyjne. Uzasadnienie takie i powiązane z nim praktyki musiały pojawić się niemal natychmiast, skoro w 1349 roku, ledwie dwa lata po przybyciu genueńskich galer na Sycylię, papież Klemens VI musiał oficjalnie wziąć Żydów w obronę, sprzeciwiając się zarówno praktykom, jak i samemu przypisywaniu Żydom winy za czarną śmierć. Jeśli Żydzi byli domyślnymi siewcami zarazy, to przecież nie przysługiwała im wyłączność: za Żydami idą czarnoksiężnicy, a przede wszystkim czarownice. Szaleństwo polowania na czarownice, jakie ogarnie Europę na przełomie XIV i XV wieku i zaowocuje tak sławnymi dokumentami, jak *Malleus maleficarum*, ma jako element swojej genezy właśnie strach przed siewcami zarazy, nawet jeżeli Kościół wykorzystuje ów strach do ostatecznej chrystianizacji europejskiego chłopstwa.

Trzeciego ważnego wyjaśnienia dostarczają lekarze<sup>7</sup>. Wedle nich nosicielem czarnej śmierci jest zatrute powietrze, a źródłem zatrucia powietrza z kolei są miazmaty, czyli podziemne wyziewy. Włączenie do medycznego wyjaśnienia elementów astronomicznych, a raczej astrologicznych, wydaje się nieco późniejsze. W dojrzałej postaci pojawia się przede wszystkim u Kopernika, którego zdaniem powietrze ulega zatruciu w wyniku niekorzystnych koniunkcji ciał niebieskich. Wyjaśnienia proponowane przez lekarzy miały oczywiście charakter elitarny i w masowej skali europejskich społeczeństw nie mogły skutecznie konkurować z widmem siewców zarazy i oficjalną wizją kary boskiej. Utrzymały się jednak zastanawiająco długo, przynajmniej po wiek XVIII — być może autorytet uczonych, takich jak Kopernik, zrobił tutaj swoje. Jest to o tyle zastanawiające, że koncepcja astrologicznej genezy zarazy zdołała przytłumić nie tylko konkurencyjne wyjaśnienia lekarskie, oparte na pojęciu zarażenia i kategorii chorób zakaźnych (w świecie islamu choroby zakaźne odkrywa już w XIV wieku Ibn Al Chatiba, wśród lekarzy europejskich koncepcja chorób zakaźnych pojawia się najpóźniej w XVI-wiecznej Italii u Bassiana Landiego i Girolama Fracastoro), ale nawet potoczną świadomość możliwości zarażenia się czarną śmiercią od chorego, aż na zbyt dobrze poświadczoną w źródłach. Szczęśliwie nie przytłumiła rozsądnych praktyk komun miejskich, takich jak kwarantanny, kordony sanitarne itp.

Z czasem wytwarza się niemal jednolita opowieść, będąca wynikiem oddziaływania i przenikania się różnych wyjaśnień czarnej śmierci. Zaraza okazuje się karą boską, ale zapowiadają ją niecodzienne zjawiska w sferze ciał niebieskich, przede wszystkim pojawianie się komet. Wyobrażenie siewców zarazy nie niknie, ale rozumie się ich jako narzędzie w ręku karzącego Boga, siewcą zarazy nie musi być już człowiek, może być nim równie dobrze zesłany anioł zagłady. Ta niezwykła skuteczność Kościoła w podporządkowaniu potocznych wyobrażeń własnej interpretacji, a następnie takim jej upowszechnieniu, że stała się ona dla Europejczyków rodzajem toposu, niemal już bezrefleksyjnie przywoływanego, wymagała odpowiednich narzędzi. Niepoślednią rolę odegrała w tym sztuka, jej sugestywne obrazy, aktualizujące i reinterpretujące wątki antyczne i średniowieczne. Oczywiście nie mogło obyć się bez odwołania do najobfitszego ze skarbców chrześcijańskiej wyobraźni, czyli do *Złotej legendy* Jakuba de Voragine. Zaczerpnięto stamtąd nie tylko kanoniczne przedstawienie Chrystusa niosącego zagładę i dzierżącego trzy włócznie, ale przede wszystkim wykorzystywaną już wcześniej opowieść o spotkaniu żywych i umarłych. Interpretowana przedtem jako moralitet w formie *memento mori*, legła u podstaw przynajmniej dwóch typów ikonograficznych powiązanych z czarną śmiercią: tańca śmierci i triumfu śmierci<sup>8</sup>. Nawet jeżeli temat triumfu śmierci pojawia się przed 1347 rokiem, to dopiero doświadczenie czarnej śmierci pozwala im na pełną artykulację. Wystarczy porównać mające właśnie

<sup>7</sup> Por. J. Ruffié, *Historia epidemii*, Warszawa 1996.

<sup>8</sup> Por. J. Białostocki, *Vanitas*, [w:] *Teoria i twórczość*, Poznań 1961.

charakter moralitetu wyobrażenia sprzed czasów czarnej śmierci, przede wszystkim pizański fresk Buffalmacca z wizjami śmierci wszechwładnej, jakie przynosi nam wiek XV i XVI, od drzeworytniczego *Tańca Śmierci* Hansa Holbeina Młodszego po *Triumf Śmierci* Petera Bruegela Starszego. Zaskakująco jednak, ważniejsze od sięgnięcia do *Złotej legendy* okazało się wyobrażenie zaczerpnięte od Homera z I Pieśni *Iliady*: wizja Apollina łucznika, którego strzały niosą zarazę. Wyobrażenie strzały jako metafora Boga rażącego śmiercią przyćmiło nawet dzierżone przez Chrystusa włócznie. Dopiero uświadomienie sobie tego pozwala zrozumieć, jak ściśle powiązane z czarną śmiercią jest wyobrażenie świętego Sebastiana, którego ciało przeszywają strzały zarazy. Nałożenie na siebie opowieści o męczenniku-żołnierzu Wespazjana i Homeryckiej wizji Apollina-siewcy zarazy dało Europie najważniejszego ze świętych czarnej śmierci. Nie bez racji jego masowy kult, a także związana z nim ikonograficzna eksplozja, przypadają na XV wiek i dominują zwłaszcza w miejscach stałych powrotów zarazy, takich jak Italia.

Swoiste przechodzenie od pierwszej reakcji, od doświadczenia czegoś bez precedensu, niewytłumaczalnej katastrofy, która zrywa zrozumiałą strukturę świata i ciągłość jego dziejów, poprzez wysiłek zrozumienia tego, co się stało i odbudowy obrazu świata, aż po machinalne stosowanie gotowych już wyjaśnień — a więc przebudzenie kultury, jej twórczą aktywność i ponowne uśpienie — są doskonale widoczne w źródłach<sup>9</sup>. W *Kronice norymberskiej* w 1348 roku czytamy opis niezawierający jeszcze żadnej próby wytłumaczenia tego, co się stało, relację, która wydobywa destrukcyjny aspekt doświadczenia: „nikt nie myślał o przyszłości, więc było zostawione samo sobie wałęsało się po polach bez dozoru, stając się celem watah wilków schodzących z gór. Własności ruchome, jak i nieruchome pozostawione na mocy testamentu nie cieszyły się niczym zainteresowaniem”<sup>10</sup>. Petrarka, pisząc do brata do klasztoru w Monrieux, brata, który jako jedyny ze wspólnoty zakonnej przeżył, zdaje mu relację z zarazy w Italii, jednocześnie wydobywając bezprecedensowy charakter czarnej śmierci, podkreślając wyjątkowość tego doświadczenia i interpretując je jako absolutne *novum*, stanowiące nową epokę. Petrarka zatem w pierwszej reakcji poświadczając jednostkowe doświadczenie absolutnej nieciągłości, niezrozumiałości poprzedzającej jeszcze wspólnotowy wysiłek interpretacji:

Wszędzie widać smutek; strach jest wszechogarniający. Bracie, chciałbym się nie narodzić lub umrzeć, zanim nastąpiły obecne czasy. Czy przyszłe pokolenia uwierzą, że nastąpił czas, kiedy na ziemi nie ma prawie żadnych mieszkańców? [...] czy kiedykolwiek zdarzyło się coś takiego; czy w jakichkolwiek kronikach można przeczytać, że domy stoją opustoszałe, miasta są wyludnione, ziemia jest zaniedbana, a pola zbyt małe, aby chować na nich zmarłych, a nad wszystkim unosi się przerażające i powszechne osamotnienie? czy przyszłe pokolenia uwierzą, że te rzeczy się zdarzyły, skoro my, ich świadkowie, z ledwością dajemy im wiarę? Można by myśleć, że śnimi, gdyby

<sup>9</sup> Wykorzystuję tutaj teksty źródłowe zebrane i opracowane w C. Duncan, S. Scott, *Czarna śmierć*, Warszawa 2008. Wszystkie przypisy odsyłają do tego tekstu.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 34.



nie to, co oglądamy na własne oczy, patrząc na miasta pogrążone w żałobie, a wracając do domu widzimy pustkę i wiemy, że nasz lament jest prawdziwy<sup>11</sup>.

Jednak już w 1348 roku poświadczono jest doszukiwanie się w straszliwych wydarzeniach kary boskiej, co prawda najpierw wtedy, kiedy zaraza dotyka nie nas, ale znenawidzonego wroga. W angielskiej kronice z tego roku czytamy o Szkotach: „Myśląc, że straszna zemsta Boga siała spustoszenie wśród Anglików, w lesie Selkirk połączyli oni siły i planowali inwazję na Królestwo Anglii”<sup>12</sup>. Nie trzeba dodawać, że niedługo potem zaraza uderzyła w Szkocję. W relacjach późniejszych, szesnasto- i siedemnastowiecznych, wyobrażenie kary boskiej staje się toposem, oczywistą drogą interpretacji i strukturą rozumienia kilkuset już letniej zarazy. W 1568 roku znajdujemy w *Domestic Annals of Scotland* taki oto rzeczowy opis objawów choroby: „Omdlenia, zimne poty, wymioty, twarde stolce, mocz czarny lub w kolorze ołowiu. Skórcze, drgawki kończyn, wady wymowy i nieświeży oddech, kolka, obrzęk ciała, różnorodne plamy na twarzy, znamiona Boga”<sup>13</sup>. Wizja choroby jako kary boskiej stała się tak oczywista, że określenie „znamiona Boga” zaczęło funkcjonować jako fachowa, lekarska nazwa jej objawów. W tym samym roku prawdopodobnie szkocki kaznodzieja Richard Leake tak oto w swych *Kazaniach o dżumie* tłumaczył wiernym sens choroby:

Ciesz się to Boga, że w ostatnich dwóch latach pokazał naszemu hrabstwu (w jego północnej części) [chodzi o hrabstwo Westmerland] swą władzę, rozdrażniony naszymi rozlicznymi, ogromnymi grzechami; zesłał na nas choroby, gorączkę, krwotoki, a na koniec najstraszniejszą chorobę — dżumę, wymierzoną przeciw wielu. Wstrząsnął całym naszym hrabstwem. Aczkolwiek ani ja, ani żadna osoba pozostająca pod moją opieką nie została zarażona, zapytajmy siebie, czy w głębi naszych grzesznych serc nie jesteśmy winni<sup>14</sup>.

I wreszcie, niemal automatyczne stosowanie wyobrażenia kary boskiej, nagłówek z akt parafialnych Penrith w Anglii z końca XVI wieku: „Rejestr zgonów, Penrith 1597 rok, wrzesień 22. Andrew Hogson, nietutejszy. Początek zarazy (kary boskiej) w Penrith”<sup>15</sup>. Czasami ów automatyzm w stosowaniu gotowej już interpretacji przybiera formy niemal tragikomiczne, jak w tym oto zapisie z Manchesteru: „Rok 1631. Pan zesłał swoich aniołów zagłady do gospody w Manchesterze”<sup>16</sup>.

Olbrzymia droga, jaką przeszły społeczeństwa europejskie w poszukiwaniu wyjaśnienia tego, co pierwotnie doświadczone było jako niewytłumaczalne, na której to drodze przewodnikiem był Kościół, zaowocowała zatem przywróceniem spójności obrazu świata. Paradoksalnie czarna śmierć okazała się nie zerwaniem, ale wręcz, jako powtarzalny i zrozumiały akt boski, dowodem na ciągłość dziejów,

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 26.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 81.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 90.

elementem pojmowalnej i sensownej historii zbawienia. Można by w tym wysiłku jednostek i instytucji, który owocuje przywróceniem kulturze jej funkcjonalności, jej ponowną stabilizacją, widzieć zakrycie i zaprzepaszczenie fundamentalnego doświadczenia, owego spojrzenia w otchłań, które przebija z listu Petrarcki, a które przywracał nam w swojej wizji zarazy Albert Camus. To zagadnienie należy już jednak do antropologii filozoficznej, a nie rozważań kulturoznawczych. Pozostaje zaś bardzo ważne kulturoznawcze pytanie: dlaczego świat łacińskiego chrześcijaństwa zdecydował się na budowę narracji absolutnej ciągłości? Nie z braku narzędzi przecież, aby wyartykułować doświadczenie zerwania i absolutnej nowości. Chrześcijaństwo dysponuje całym potrzebnym wyposażeniem intelektualnym, aby budować opowieści o nieciągłości: wcielenie Chrystusa jest nieciągłością absolutną, jego ewangelia nie miała precedensu, jego narodziny otworzyły nową erę, u kresu dziejów czeka ich eschatologiczne i ostateczne zamknięcie. Opowieść o czarnej śmierci jako dowodzie ciągłości należy zatem interpretować nie jako konieczność, ale złożony wybór i decyzję. Wybór taki, a nie inny wyjaśnić zapewne należy funkcjonalnie, stawiając sobie pytanie, czy wobec sytuacji, w której Kościół jest właściwie jedynym czynnikiem zdolnym zorganizować rozpadające się społeczeństwa Zachodu, jakkolwiek inny wybór byłby samobójczy. Być może Kościół zlikwidował krańcowe doświadczenie otchłani, ale dał Europie ramy do odbudowy, możliwość odzyskania sensowności działania i myślenia.

### 3. Przykład drugi: tradycyjna historiografia chińska

Wysiłek Zachodu, by uczynić dzieje spójną i ciągłą całością w obliczu katastrofy, nie jest wyjątkiem. Wyjątkowe jest otwarcie na różne możliwości interpretacyjne, wyjątkowa jest konieczność decyzji o ciągłości lub nieciągłości opowieści. Poza Europą znajdujemy imponujące zestawy narzędzi intelektualnych pozwalających na konstrukcję ciągłości historycznej wobec katastrofy o dowolnym wymiarze. Być może najbardziej perfekcyjne narzędzia tego rodzaju miały starożytne Chiny — w postaci kanonicznej, oficjalnej historii. Oficjalna historia Chin ukształtowała się jako zespół kategorii służących interpretacji zjawisk dziejowych za panowania dynastii Hanów (202 p.n.e.–I w n.e.), a jej głównym autorem jest Sy-ma Ts'ien. Zadanie było ułatwione o tyle, że wcześniej, jeszcze na rozkaz Ts'in Szy Huang-tiego, zniszczono wszystkie kroniki państw chińskich z wyjątkiem jego rodzimego Ts'in. Sy-ma Ts'ien miał więc niejako czyste pole do stworzenia intelektualnie perfekcyjnej konstrukcji, która nie musiała się liczyć ze zbyt dużą liczbą znanych faktów.

Najbardziej charakterystyczny jest zestaw kategorii<sup>17</sup> służących do opisu przebiegu panowania określonej dynastii królewskiej, potem cesarskiej, okoliczności,

<sup>17</sup> Podstawowe kategorie tradycyjnej chińskiej historiografii omawiam za klasyczną książką Marcela Graneta. Por. M. Granet, *Cywilizacja chińska*, Warszawa 1973, s. 28 nn.

zwykle dość brutalnych, jej upadku oraz zastąpienia przez nową linię władców. Kategorie te ufundowane są w precyzyjnie określonej koncepcji władzy i relacji między władcą a krajem czy nawet wszelkim porządkiem kosmicznym z jednej strony a władcą i Niebem — z drugiej. Kategorie opisu historycznego warunkują się wzajemnie ze starochińską koncepcją władzy, układając się łącznie w perfekcyjnie spójny obraz świata, zdolny do interpretacyjnego ujęcia dowolnych wydarzeń o charakterze naturalnej, społecznej lub politycznej katastrofy. Inaczej więc niż w przypadku wysiłku łańcińskiej Europy w obliczu czarnej śmierci, gdy trzeba było dopiero stworzyć narrację wkomponowującą zarazę w zastany świat — w dawnych Chinach, dzięki wysiłkowi Sy-ma Ts'iena i jego następców, powstało, by tak rzec, uogólnione narzędzie ciągłości, możliwe do stosowania w wielu niepodobnych sytuacjach.

Prawowite panowanie dynastii, która cieszy się łaską Niebios i której przedstawiciele są cnotliwi, przynosi krajowi *T'ai-p'ing* oraz *žen* — Wielki Pokój i doskonały humanitaryzm, jak zwykle się tłumaczył te terminy. Ów pożądany stan harmonii ogarniający kraj nie tylko jako społeczność, ale także jako całość geograficzną, oddziałujący na ludzkie czyny, zapobiegający wylewom rzek, najazdom zewnętrznych barbarzyńców, suszy i przestępczości, możliwy jest dzięki utrzymującemu całość świata w porządku prestiżowi pojedynczego władcy i dynastii. Prestiż ten, określanej *te-in*, wydaje się mieć charakter kosmicznej charyzmy, której fundamentem jest praktykowanie cnoty (*te*) przez władcę. Jego talenty polityczne, gospodarcze itp. nie mają praktycznego znaczenia, jedynym, co utrzymuje prestiż władcy, jest jego cnota. Władca nie musi zajmować się przyziemną praktyką rządzenia, od tego ma swego pierwszego ministra, co więcej — jego praktyczne zaangażowanie w rządzenie może zagrażać jego cnocie. Militarny czy ekonomiczny wysiłek i tak nie zagwarantuje ładu w przyrodzie, odpowiedzialność władcy jest zbyt wielka i zbyt szeroka, by mógł on podjąć tego rodzaju ryzyko. Widzieć z tego powodu w dawnych władcach chińskich jedynie marionetki w rękach potężnych ministrów na wzór japońskiego cesarza pod kuratelą Tokugawów, byłoby jednak anachronizmem: władca panuje w sposób rzeczywisty, mądrość jego ministra też nie ma innego źródła niż cnota władcy.

Kiedy ów idealny stan zostaje osiągnięty, panowanie dynastii osiąga *czeng*, to jest pełnię. Sam władca może być określanej bezpośrednio jako Syn Nieba, czyli *T'ien-tsy*. To usynowienie przez niebiosa nie jest wyłącznie efektem jego cnoty, ale też zasług przodków władcy, ich *kung*, a jego pozycja, a raczej jej wyjątkowość najczęściej potwierdzona jest dodatkowo cudownym pochodzeniem tego z przodków, którego uważa się za założyciela dynastii. To cudowne pochodzenie obrazowane jest najczęściej jako narodziny ze związku kobiety i smoka. Ani jednak zasługi przodków, ani cudowne pochodzenie nie są nadrzędnym i głównym źródłem powodzenia dynastii. Jej panowanie opiera się bowiem po pierwsze na mandacie Niebios — i tylko dzięki temu może osiągać wspomnianą pełnię; tylko Niebiosa mogą dokonać prawomocnej inwestytury władcy, określanej jako *ming*. Z punktu

widzenia dynastii inwestytura ta oznacza jej *ta-fu*, wielkie szczęście, które nigdy nie zdarza się dwa razy; z tego też względu każda próba restytucji dynastii raz obalonej jest z góry skazana na niepowodzenie.

Jeśli porządek świata zależy od cnoty władcy, stanowiąc zarazem efekt jego cnoty i dowód wsparcia niebios, to każda klęska naturalna, powódź, zaraza czy regularna w przypadku Jangcy, a katastrofalna zwykle w skutkach zmiana koryta rzeki, uderza we władcę bezpośrednio. Narastanie tego rodzaju klęsk, pojawienie się najeźdźców z zewnątrz czy wewnętrznych niepokojów społecznych to świadectwa zmięczenia dynastii, nazywanego *ai*. Dynastia, której czas panowania dobiega kresu, może jeszcze przez jakiś czas utrzymać się przy władzy, jej ministrowie zwykłą ludzką zapobiegliwością i roztropnością mogą oddalać upadek, pojedynczy władcy mogą jeszcze uzyskać prawdziwą cnotę i chwilowo przywrócić światu ład, niemniej proces wydaje się nieodwracalny i postępuje aż do momentu, w którym jakaś szczególnie dotkliwa katastrofa będzie mogła zostać zinterpretowana jako *pu T'ien* — wycofanie przez Niebiosą swego mandatu. Dynastia, która utraciła mandat Niebios, nie może dłużej panować. Najbardziej oczywistym następstwem *pu T'ien* jest zatem wygaśnięcie dynastii (*mie*). Niektóre jednak mogą się okazać odporne i odmówić spokojnego zejścia, stając się już nie prawomocną władzą, ale tyranią. Tyrańska dynastia musi zostać obalona — *tsüe*. Wśród dokonujących obalenia znajduje się zwykle ktoś, kto stając się przywódcą rewolty, legitymuje się zarazem cudownym pochodzeniem, i czyja skuteczność pozwala w nim widzieć nowego syna Niebios. W szczególnych przypadkach restytucja porządku wymaga, aby uprzednia dynastia została fizycznie wytępiona (*mie-tsüe*). Droga nowej dynastii może zatem rozpocząć się na nowo i będzie przebiegała identycznie, dając się pojąć za pomocą tych samych kategorii.

Powstaje oczywiście pytanie, na ile kategorie proponowane przez tradycyjną chińską historiografię stały się dla władzy w Chinach narzędziami autointerpretacji. Sytuacja jest o tyle złożona, że ewentualne wypowiedzi władców, zwłaszcza władców wzorcowych, przekazane nam są oczywiście przez ową tradycyjną historiografię. Cesarzowi Wen z dynastii Han, panującemu w latach 180–157 p.n.e. (wedle najbardziej prawdopodobnej chronologii) historycy chińscy przypisali symptomatyczne wypowiedzi. Pierwsza z nich dotyczy relacji pomiędzy sprawnością aparatu biurokratycznego, egzekwującego rzeczywiste rządy, a cnotą władcy: „Wedle tego, co ja wiem o Drodze Niebiańskiej (*t'ien-tao*), klęski są wynikiem złych czynów, a szczęście jest następstwem cnoty. Błędy wszystkich urzędników muszą mieć swą przyczynę we mnie samym”<sup>18</sup>. Wen, cesarz-cywilizator (w tradycyjnej historiografii chińskiej regularnie występuje przeciwstawienie władców o imionach Wu i Wen — wojownika i cywilizatora) we wzorcowy sposób pokazuje, na czym polega realność jego władzy, bez względu na związek z praktycznym sprawowaniem rządów. Cnota władcy jest źródłem sprawności i niesprawności aparatu

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 370.

państwa — cnota, a nie słuszne lub niesłuszne decyzje. Po ataku plemion Hiung-nu Wen w następujący sposób tłumaczył, jak mogło dojść do tego rodzaju katastrofy:

Stało się tak dlatego, że nie jestem doskonały i nie umiem daleko rozciągać wpływów swej cnoty. I to właśnie sprawia niekiedy, iż kraje położone poza moim terytorium nie pozostają w pokoju, a ci, którzy żyją poza Czterema Strefami pustynnymi, nie pędzą w pokoju swego życia<sup>19</sup>.

W świetle wszystkiego, co powiedziano wcześniej, tych zdań Wena nie trzeba osobno komentować; zauważmy jedynie, że utrzymywanie przez cnotę władcy świata w określonym porządku nie dotyczy już w tym wypadku samych tylko Chin: to, że cnota Wena nie wystarcza, by zagwarantować pokój świata jako całości, jest niedoskonałością cesarza. Można sobie oczywiście zadać pytanie, czy w kraju o rozległości Chin po ich zjednoczeniu kiedykolwiek może panować taki porządek wśród ludzi i przyrody, aby można było uznać panowanie dynastii za znajdujące się w pełni? Panujący w latach 140–87 p.n.e., niezwykle długowieczny cesarz Wu, miał z tego względu duże kłopoty z legitymizacją swej władzy, dokumentowaną przez tradycyjne złożenie ofiary *feng*, którego można dokonać jedynie w momencie, gdy kraj znajduje się w pełni harmonii. Udało mu się to dopiero w roku 110 p.n.e., wcześniejomalże się udało w 113 p.n.e., ale wówczas wylała Żółta Rzeka.

Oczywiście zachodni historycy Chin odrzucą powyższy opis ich dziejów, zakwestionują autentyczność wypowiedzi Wena i stosowalność schematów Sy-ma T'siena do opisu rzeczywistych wydarzeń. Dla kulturoznawcy jednak sposób, w jaki dawni Chińczycy konstruowali swoją wizję świata, jest co najmniej równie interesujący jak precyzyjnie ustalona faktografia; Wen mógł nigdy nie istnieć, starożytna historiografia chińska pozostaje jednak kulturowym faktem.

Chiński aparat pojęciowy służący do konstrukcji wizji dziejów absolutnie ciągłych wykazuje niemal przerażającą skuteczność. Interpretując jakiegokolwiek wydarzenia wedle kryteriów, jakie proponował Sy-ma T'sien, nie sposób ponieść porażki. Każde możliwe wydarzenie ma z góry przypisane miejsce w strukturze świata, każda katastrofa — najazd Hiung-nu czy wylew Żółtej Rzeki — nie nosi znamion nowości, nie świadczy o zerwaniu, ale nieustannie potwierdza prawidłowość dziejów. Nie ma właściwie powodu, by podejmować interpretacyjny wysiłek, do jakiego Europę zmusiła czarna śmierć, a raczej, bardziej precyzyjnie, wysiłek taki musiał zostać podjęty raz. Różnica bowiem pomiędzy rekonstruującymi ciągłość dziejów narracjami, jakie wytworzyli Kościół w czternastowiecznej Europie i tradycyjni historiografowie chińscy, jest różnicą między wyjaśnieniem pojedynczego przypadku a stworzeniem regularnego opisu prawidłowości, jest to zatem przede wszystkim różnica stopnia ogólności. Strategia europejska, a więc strategia działania trochę *ad hoc* wymaga nieustannego ponawiania, stwarzając zarazem szansę na odmienne wybory: ponowienie nie musi być powtórzeniem, Europa

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 53.

może zatem dokonywać odrębnych decyzji, nie rujnując całości kulturowej wizji świata. Zdaje się, że w Chinach negacja może być tylko totalna, na kształt rewolucji kulturalnej Mao Ze-donga. Wizja zawarta w tradycyjnej historiografii chińskiej zmusza także do ponownego spojrzenia na tak zwane fałszerstwa dokonywane przez chińskich historyków i archeologów. Jeśli walor prawdy przynależą przekazowi tradycyjnemu, a nie empirii, co wydaje się kulturową decyzją, a nie żadną oczywistością, jaką odwrotne myślenie ma dla Europejczyka, to nie ma mowy o „fałszerstwie”: jeśli wykopalisko wchodzi w sprzeczność z przekazem tradycyjnym, to nie świadczy to o fałszu tradycji, jak rozumowałby Europejczyk, ale o tym, że wykopalisko jest czy to błędnie datowane, czy interpretowane. Nie ma zatem żadnego fałszerstwa, następuje jedynie reinterpretacja zgodna z porządkiem prawdziwości.

#### 4. Kilka wniosków

Jakie zatem z tego wszystkiego wnioski? Społeczności, w tym przykładowo społeczeństwa późnośredniowiecznej Europy i starożytnych Chin, zdają się dysponować pewnymi narzędziami intelektualnymi, czy to w formie kategorii, czy też szczegółowych wyjaśnień, pozwalającymi na tworzenie narracji nadających dziejom charakter ciągły. Katastrofa jako szczególny typ nieciągłości może być dzięki owym narzędziom intelektualnym włączana w spójny obraz świata i interpretowana jako świadectwo ciągłości. Wskazywaliśmy przy tym, że przynajmniej niektóre społeczeństwa, na przykład późnośredniowieczna Europa, dzięki pewnym cechom historii zbawienia dysponują zarazem tego typu sposobami myślenia i konstruowania narracji, które prowadzą do odwrotnego efektu końcowego, to jest wizji dziejów jako nieciągłych, otwartych na zerwania i nowe początki. Wobec istnienia zarówno narzędzi ciągłości, jak i nieciągłości, pojawia się kwestia wyjaśniania dokonywanych wyborów. Wybór opowieści o dziejach ciągłych lub nieciągłych wyjaśniany może być, jak już wskazywałem, w trybie funkcjonalnym. Narzędzia ciągłości i nieciągłości, jeśli tak je określić, należą do tak zwanego wyposażenia intelektualnego owego *outilage intellectuelle*, którego badanie postulował i realizował, zwłaszcza w swej książce *O problemie niewiary w XVI wieku*, Lucien Febvre i które miało nad późniejszym pojęciem mentalności przewagę jasności i precyzji. Owo wyposażenie intelektualne jest tutaj traktowane jako część, zgodnie z terminologią Aarona Guriewicza, „obrazu świata”, który wraz z uzasadnianymi przezeń regułami działania nazywam tutaj kulturą.

Przykład czarnej śmierci w Europie i powiązanego z nią wysiłku interpretacyjnego pozwolił odróżnić teoretycznie dwa stany kultury, które można metaforycznie nazwać „kulturą uśpioną” i „przebudzoną”, albo precyzyjnie: „kulturą w fazie normatywnej” i „narzędziowej”. Faza normatywna kultury, świetnie opracowana teoretycznie w dotychczasowej teorii kultury, cechuje się względną stabilnością

przejawiającą się w dostarczaniu skutecznych wzorców działania i efektywnych kryteriów rozumienia świata. Jako skuteczna nie musi być poddawana świadomej refleksji i przebudowie. Przejście do fazy narzędziowej wiąże się, jak wskazuje przykład czarnej śmierci, z sytuacjami kryzysowymi, w których rozwiązania dostarczane przez kulturę zawodzą, albo w odniesieniu do skutecznych wzorców zachowania, albo jako narzędzie rozumienia świata, albo też w obu tych zakresach jednocześnie. Tego rodzaju kryzys pociąga za sobą konieczność aktywności twórczej, pojawiania się nowych układów normatywno-dyrektywalnych, nowych narzędzi rozumienia i opisu świata itp. Przywrócenie kulturze efektywności można traktować jako jej powrót do fazy normatywnej czy też stanu uśpiania. Przykład Chin pokazuje, że określone społeczności mogą dążyć do maksymalnego przedłużenia i utrwalenia fazy normatywnej, podczas gdy określone wybory cywilizacyjne, typowe powiedzmy dla nowoczesnej Europy, takie jak na przykład nieustanny rozwój techniczny i gospodarczy po rewolucji przemysłowej, mogą prowokować stan kryzysu permanentnego i utrzymywać kulturę w stadium przebudzenia. Być może nawet nowoczesność dałoby się zdefiniować po prostu jako „kulturę przebudzoną”. Trzeba przy tym zaznaczyć, że kultura przebudzona i kultura uśpiona to typy idealne, jakie da się stosować w opisie kultur, i nie powinniśmy oczekiwać napotkania w empirii ich czystej postaci. Chociaż oczywiście zmiany tego rodzaju powinny być wyjaśniane w trybie funkcjonalno-genetycznym, to nie sposób sobie wyobrazić badań nad kulturami przebudzonymi ani nad jakąkolwiek aktywnością twórczą bez teorii uczestnictwa w kulturze.

Już na początku określiłem katastrofę jako coś relatywnego w stosunku do przyjętych struktur rozumienia świata, obecnie pozwoliłem sobie rozciągnąć to rozumienie na wszystkie formy ciągłości i nieciągłości historycznej. Jest to oczywiście rodzaj pewnego konstruktywizmu poznawczego w odniesieniu do dziejów, który da się sformułować w prosty sposób: osławione pytanie o ciągłość lub nieciągłość dziejów nie należy do pytań o dzieje, lecz do pytań o wiedzę o dziejach, nie do zagadnień *res geste*, lecz do problemów *res rerum gestarum*.