

Postsekularny reżim historyczności, zwrot słowiański i magiczne etymologie

Tomasz Wiśniewski

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 152–174

DOI: 10.18318/td.2025.6.8 | ORCID: 0000-0002-1795-4009

Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego nr 2021/41/N/HS3/01810 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Prześniona postsekularność, czyli zwrot słowiański

Chciałbym zaryzykować hipotezę, że w kontekście polskim mamy do czynienia z miejscową odsłoną zwrotu postsekularnego, która dotychczas nie została rozpoznana jako taka. Mam na myśli długowieczny nurt życzliwego zainteresowania dawną Słowiańszczyzną, w tym przede wszystkim szczególnie rozumianą ludowością, postrzeżoną jako residuum przedchrześcijańskich, pogańskich tradycji, potencjalnie oferujących punkt wyjścia do rozwijania alternatywnego modelu polskiej tożsamości. Początek tego nurtu datuje się od czasów romantyzmu, a nawet jeszcze wcześniej¹. Ślady takich zainteresowań

Tomasz Wiśniewski
– badacz podoktorski na Wydziale Historii UAM. Interesuje się szeroko rozumianą teorią historii, teologią i filozofią polityczną oraz historią intelektualną nowoczesności. Obecnie rozwija projekt „historii postsekularnej”. Kontakt: twisniewski@amu.edu.pl.

1 Zainteresowanie „starożytnościami słowiańskimi” pojawiło się pod koniec XVIII wieku i za symboliczną cezurę można uznać tu rok 1795, kiedy to ukazał się opis podróży Jana Potockiego do Dolnej Saksonii, „w którym znalazły się reprodukcje przedmiotów (posążków, plaketek itp.) identyfikowanych wówczas ze słowiańską świątynią w Retrze”; M. Michalski, *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku. W poszukiwaniu tożsamości wspólnotowej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013, s. 9.

są ewidentne w twórczości Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego oraz wielu innych polskich pisarzy czasów romantyzmu i późniejszych. Kluczowymi postaciami tego nurtu w XIX wieku byli Zorian Dołęga-Chodakowski oraz Bronisław Trentowski². Zainteresowanie utrzymywało się w następnym stuleciu, o czym świadczy działalność Jana Hempla, Jana Sasa-Zubrzyckiego czy Jana Stachniuka.

Począwszy od czasów transformacji ustrojowej, mamy do czynienia ze swobodnym rozwojem słowiańskiego neopogaństwa, znanego jako „rodzimowierstwo”³. Z kolei w ostatnich latach w dyskursie publicznym zaistniał oddolny ruch nazywany „turbolechitami” bądź „turbosłowianami”⁴. Nazwy te związane są z przeświadczeniem o istnieniu „Wielkiej Lechii” lub/i „Imperium Lechitów”, czyli rzekomej formy polskiej państwowości, która poprzedzała utożsamiany z początkiem państwa polskiego chrzest Polski z 966 roku o tysiąclecia i zajmowała większą część powierzchni Europy. Uważam oba te zjawiska za interesujące poznawczo przede wszystkim dlatego, że uderzają w hegemoniczną wizję polskiej historii oraz związane z nią obowiązujące imaginarium tożsamościowe.

Cały ten nurt, który roboczo proponuję nazwać „zwrotem słowiańskim”, jest bardzo zróżnicowany światopoglądowo. Nie da się wskazać, jakie idee bądź instytucje stanowią jego centrum. Nigdy nie zdobył w pełni uznanej – nie mówiąc już o dominującej – pozycji w polskiej kulturze, świadomości historycznej

- 2 Zob. J. Maślanka, *Zorian Dołęga-Chodakowski. Jego miejsce w kulturze polskiej i wpływ na polskie piśmiennictwo romantyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1965; A. Witkowska, *Sławianie, my lubim sielanki...*, PIW, Warszawa 1972; M. Michalski, *Dawni Słowianie...*; M. Rudaś-Grodzka, *Sfinks słowiański i mumia polska*, Fundacja Akademia Humanistyczna, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013; T. Linkner, *W romantycznym kręgu słowiańskich wierzeń. Trentowski, Mickiewicz, Słowacki, Budzyński, Kraszewski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014.
- 3 M. Filip, *O etnografę rodzimowierstwa. Wprowadzenie do etnografii Zakonu Zadruży „Północny Wilk”*, „Państwo i Społeczeństwo” 2008, r. VIII, nr 4; K. Mesjasz, „Tworzenie tradycji” w rodzimowierczych związkach wyznaniowych, „Studia Religiołoga” 2013, nr 46 (2); *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, red. K. Aitamurto, S. Simpson, Routledge, London–New York 2014; O. Pawlik, „Idziemy drogą przodków” – odwołania do przeszłości w Rodzimym Kościele Polskim, „Etnografia Polska” 2015, t. LIX, z. 1-2; T. Nakoneczny, *Neopoganizm jako zagadnienie postkolonialne. Kontekst polski*, „Porównania” 2018, nr 22 (1).
- 4 J. Bieszk, *Słowiańscy królowie Lechii. Polska starożytna*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2015; R. Żuchowicz, *Wielka Lechia. Źródła i przyczyny popularności teorii pseudonaukowej okiem historyka*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2018; A. Wójcik, *Fantazmat Wielkiej Lechii. Jak pseudonauka zawładnęła umysłami Polaków*, Napoleon V, Oświęcim 2019; wystawa „Wielka Lechia – wielka ściema” w Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie (sierpień 2022–marzec 2023).

czy imaginarium tożsamościowym. Wyjaśnienie tego stanu rzeczy jest proste: z racji trudnych doświadczeń historycznych polska tożsamość przez długi czas ogniskowała się wokół katolicyzmu, którego wyznawcy stanowili przeważającą część populacji i który jako jedyny dysponował instytucjami umożliwiającymi długotrwałe kształtowanie świadomości społecznej, wykazując w tym przewagę nawet nad formacjami państwowymi czy quasi-państwowymi.

W moim przekonaniu kwestie podnoszone przez ów nurt są aktualne również obecnie. Świadczą o tym choćby następujące tytuły: *Niesamowita Słowiańszczyzna* Marii Janion, *Indygeniczna psychologia Słowian* Andrzeja Pankalli i Konrada Kośnika, *Religie dawnych Słowian* Dariusza Sikorskiego oraz *Upiór* Łukasza Kozaka⁵. Są to prace w różnej mierze „naukowe”, które częściowo odpowiadają na istniejące już oddolne zainteresowanie dawną Słowiańszczyzną, a częściowo same je stymulują. Stanowiska ich autorów nie dają się sprowadzić do jednego wspólnego mianownika ideologicznego czy metodologicznego. Niemniej jednak wymienione książki oraz toczące się wokół nich dyskusje wskazują na istnienie złożonej konstelacji, która sięga od rejestrów dawnej kultury ludowej przez jej literackie reprezentacje aż po współczesny dyskurs publiczny, w ramach którego zainteresowanie dawnymi tradycjami odżywa do tego stopnia, że stają się one przedmiotem spornych reinterpretacji, zwrotnie oddziałując również na dyskusje toczone w świecie akademickim⁶. Jednocześnie w bardziej niszowych zakątkach współczesnej kultury mają miejsce próby opowiedzenia na nowo mitologii słowiańskiej, a także spekulatywnego wykorzystania obrazu świata dawnych Słowian⁷.

5 M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006; A. B. Pankalla, K.K. Kośnik, *Indygeniczna psychologia Słowian. Wprowadzenie do realnej nauki o duszy*, Universitas, Kraków 2018; D.A. Sikorski, *Religie dawnych Słowian. Przewodnik dla zdezorientowanych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2018; Ł. Kozak, *Upiór. Historia naturalna*, Ewviva L'arte, Warszawa 2020.

6 Dobrze pokazuje to Daria Chibner, próbująca po latach zrekapitulować znaczenie pracy Janion: D. Chibner, *Maria Janion powielona – wokół „Niesamowitej Słowiańszczyzny”*, „Kronos” 2017, nr 4. W tym kontekście godne uwagi są recenzje prac Sikorskiego i Kozaka autorstwa Rafała Rutkowskiego, pisane z perspektywy historyka-mediewisty: R. Rutkowski, *Wokół „Upiora”*, „Historyka. Studia metodologiczne” 2024, t. 54; *Historia, archeologia i etnografia jako dyscypliny nieprzydatne do badania wierzeń słowiańskich według Dariusza Andrzeja Sikorskiego („Religie dawnych Słowian”)*, „Historia Slavorum Occidentis” 2024, r. 14. Por. ankiety zebrane przez Grzegorza Antosika i Michała Łuczynskiego w tomie *Badania nad wierzeniami Słowian. Wczoraj, dziś, jutro* (Muzeum Mitologii Słowiańskiej, Owidz 2020).

7 Warto wymienić tu przede wszystkim „mitopoetyczne” prace pisarza Czesława Białyżyńskiego: *Mitologia Słowian. Księga Ruty*, Slovianskie Slovo Piotr Kudrycki, Strzelce 2013; *Mitologia*

Można wskazać więcej symptomów tego zjawiska. Obecnie mamy do czynienia z nieoczekiwanym wzrostem zainteresowania twórczością Stacha z Warty, czyli Stanisława Szukalskiego: ekscentrycznego artysty i myśliciela, autora koncepcji zermatyzmu i „macimowy” sytuujących starożytnych przodków Polaków w centrum historii ludzkości i języków świata. W okresie międzywojennym Szukalski opracował między innymi nigdy niezrealizowane monumentalne projekty pomników Adama Mickiewicza i Józefa Piłsudskiego, a także „Duchtyni”: kompleksu architektoniczno-rzeźbiarskiego mającego stanąć w Smoczej Jamie na krakowskim Wawelu, zamierzonego jako duchowe centrum odrodzonego narodu polskiego. Był również autorem symbolu „toporła”, do dziś używanego przez środowiska rodzimowiercze⁸. Choć twórczość Szukalskiego od dawna funkcjonowała raczej na marginesach współczesnej kultury polskiej, to dziś zyskała szansę na rozpoznanie w obrębie mainstreamu, do czego przyczynił się między innymi dystrybuowany przez platformę Netflix film dokumentalny *Struggle. The Life and Lost Art of Szukalski* w reżyserii Ireneusza Dobrowolskiego, wyprodukowany przez Annę Dobrowską i Leonarda DiCaprio (2018).

Dokładne zmapowanie zwrotu słowiańskiego i periodyzacja jego rozwoju historycznego to zadanie na inną okazję⁹. Chciałbym zastrzec, że nie utożsamiam ruchów rodzimowierczych oraz środowisk profesjonalnych badaczy dawnej Słowiańszczyzny – antropologów, archeologów, historyków,

Słowian. Księga Tura, Slovianskie Slovo Piotr Kudrycki, Strzelce 2014; *Stworze i Zdusze czyli Starosłowiańskie boginki i demony. Leksykon*, Slovianskie Slovo Piotr Kudrycki, Strzelce 2014. Są to niedawne reedycje pism wydawanych przez autora, począwszy od lat dziewięćdziesiątych XX w. Ze względu na długi okres działalności, Białczyńskiego można uznać za jednego z protagonistów współczesnej fazy zwrotu słowiańskiego w jego oddolnej, żywiołowej, balansującej na granicy fantastyki odstonie. Z kolei próbę nadania światopoglądowi słowiańskiemu uwspółcześnionej formy filozoficznej podjęli Mieczysław Cenin i Zdzisław Słowiński (*Prawia – mit dziejotwórczy. Systemowa teoria kultury*, Toporzeł, Wrocław 2013).

- 8 O swoistym powrocie Szukalskiego świadczy m.in. wydanie albumu z reprodukcjami jego dzieł i fotografii (*Szukalski*, wstęp L. Lameński, posłowie W. Rymkiewicz, Evviva L'arte, Warszawa 2018) oraz wystawa „Szukalski Słowiański. (Re)konstrukcja dziedzictwa” w gnieźnieńskim Muzeum Początków Państwa Polskiego (październik 2024 – marzec 2025), która „koncentruje się na bardzo konkretnych wątkach z życia oraz twórczości niepokornego Artysty: wątkach związanych przede wszystkim z dawną, przedchrześcijańską Słowiańszczyzną” (L. Gardeła, *Szukalski wśród Słowian. Słowiańszczyzna w twórczości Stacha z Warty*, w: *Szukalski Słowiański. (Re)konstrukcja dziedzictwa*, red. L. Gardeła, E. Siemianowska, Muzeum Początków Państwa Polskiego w Gnieźnie, Gniezno 2024, s. 17).
- 9 Wygląda na to, że sporą część tego zadania wykonał Piotr Grochowski w najnowszej publikacji *Polskie rodzimowierstwo. Dziedzictwo przedchrześcijańskich Słowian w świecie późnej nowoczesności* (Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2025).

językoznawców, literaturoznawców itd. – ze zwolennikami „Wielkiej Lechii” i podobnych koncepcji. Niemniej jednak należą oni do tego samego spektrum, w ramach którego zajmują odmienne pozycje. Turbolechici lub/i turbosłowiańskie stanowią po prostu szczególnie ekscentryczny, obrazoburczy i z różnych powodów publicznie wyeksponowany biegun tego spektrum.

W niniejszym tekście chcę wciągnąć problematykę zwrotu słowiańskiego w obręb refleksji postsekularnej. Dostrzegam tu zjawisko interesujące przede wszystkim na płaszczyźnie „historii postsekularnej”, czyli przewartościowań historii oraz myślenia historycznego związanych z szeroko rozumianym powrotem religii (duchowości, teologii itd.) lub/i jej nową widzialnością w sferze publicznej. Cel moich rozważań jest konceptualny. Interesuje mnie zjawisko „postsekularnego reżimu historyczności”, którego zarysy można dostrzec w różnych odmianach zwrotu słowiańskiego, a zwłaszcza w niektórych praktykach interpretacji historycznej mających miejsce w jego obrębie.

Postsekularna krytyka historyczności

Podstawowym zadaniem postsekularnej refleksji nad historią lub/i historycznością jest poszukiwanie i rekonstruowanie kryptoteologicznych uwikłań myślenia historycznego i jego różnych wytworów, przede wszystkim pisarstwa historycznego. W niektórych kontekstach można mówić wręcz o „postsekularnych momentach” teorii historii¹⁰. W drugiej kolejności pożądana jest krytyka ograniczających wyobrażeń ufundowanych na wizji czasu właściwej nowoczesnemu, sekularnemu obrazowi świata. Jak wiadomo, pobrzmiwające w „sekularyzacji”, „sekularyzmie” itd. łacińskie *saeculum* oznacza zarówno świat (doczesny), jak i czas¹¹. W *Prowincjonalizacji Europy* Dipesh Chakrabarty wielokrotnie wspomina o „ciągłym, homogenicznym, wiecznie biegnącym czasie”¹², które to wyobrażenie usiłuje przekroczyć. Pójdźmy jego tropem.

Chakrabarty zachęca do uznania historycznej sprawczości takich bytów nadprzyrodzonych, jak bogowie, demony, duchy przodków itd. W taki

10 Zob. T. Wiśniewski, *Hayden White. A Postsecular Perspective*, „Rethinking History” 2020, t. 24, nr 3-4, s. 388-416.

11 Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London 2007, s. 54-61; J. Milbank, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, przeł. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2020, s. 79-84.

12 D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 140.

sposób reinterpretuje opisanie przez Ranajita Guhę powstanie indyjskiego ludu Santali, który w 1855 roku wzniesił bunt przeciwko brytyjskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej¹³. Jak twierdzili schwytani wojownicy oraz przywódcy buntu, zostali oni nakłonieni do wystąpienia przez boga Thakura, który kilkukrotnie objawiał im się i wzywał do walki przeciwko opresorom. Jest to tylko jeden z przykładów służących bengalskiemu badaczowi do krytyki specyficznie rozumianego „historyzmu”.

W pewnym momencie Chakrabarty sięga po myśl Rudolfa Bultmanna, niemieckiego teologa znanego głównie z projektu demitologizacji chrześcijaństwa¹⁴. Próbując wyznaczyć linię demarkacyjną między wiarą a nauką, Bultmann omawiał między innymi status świeckiej metody historycznej: „Metoda historyczna zawiera założenie, że historia jest jednością w sensie zamkniętego *continuum* skutków [effects], w którym jednostkowe wydarzenia są połączone następstwem przyczyny i skutku”¹⁵. Choć w tak rozumianym świecie historii działa logika przyczynowo-skutkowa, to nie ma ona charakteru deterministycznego. Przyczyny, skutki oraz ich możliwe sekwencje wiążą się z wolnymi decyzjami i działaniami człowieka. Dlatego zadaniem historyka jest badanie kierujących nimi ludzkich motywów. Wywód niemieckiego teologa zawiera również elegancką charakterystykę historycznego obrazu świata, w której kluczowa jest „zamkniętość”. Chodzi o uznanie immanencji i wygnanie transcendencji, przez którą należy rozumieć między innymi wiarę w istnienie bytów nadprzyrodzonych i ich historyczną sprawczość:

Ta zamkniętość [założona „zamknięta jedność” procesu historycznego] znaczy, że *continuum* zdarzeń historycznych nie może być wystawione na ingerencje nadludzkich, transcendentnych sił i dlatego w tym sensie „cud” nie istnieje. Cud taki byłby wydarzeniem, którego przyczyna nie leży w obrębie historii. Na przykład, choć opowieść Starego Testamentu mówi o ingerencji Boga w historię, to nauka historyczna nie może ukazać takiego aktu Boga,

13 Tamże, s. 123-143; R. Guha, *The Prose of Counter-Insurgency*, w: *Selected Subaltern Studies*, red. R. Guha, G. Chakravorty Spivak, Oxford University Press, Delhi 1988, s. 45-86.

14 K. Jaspers, R. Bultmann, *Problem demitologizacji*, przeł. D. Kolasa, T. Kupś, M. Pawlicki, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015; por. L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, przeł. J. Płudowski, w: Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990.

15 D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy*, s. 132. Przekład zmodyfikowany. Cytowane wypowiedzi niemieckiego teologa – ta i kolejna – pochodzą z: R. Bultmann, *Is Exegesis without Presuppositions Possible?*, w: *The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, red. K. Mueller-Vollmer, Continuum, New York 1985, s. 244.

lecz jedynie dostrzega, iż istnieją tacy, którzy w nie wierzą. Oczywiście, podobnie jak to się robi w nauce historycznej, nie trzeba twierdzić, że taka wiara jest złudzeniem i że Bóg nie oddziałuje na historię. Lecz ona sama jako nauka nie może dostrzegać takiego aktu i opierać się na nim; może tylko zostawić każdemu człowiekowi swobodę określenia [*to determine*], czy chce dostrzec akt Boga w wydarzeniu historycznym, które samo w sobie rozumie w kategoriach immanentnych historycznych przyczyn tego wydarzenia¹⁶.

Warto zauważyć, że choć granica między immanencją a transcendencją wygląda tu na stabilną i szczelną, to istnieje możliwość dopuszczenia jakiejś formy obecności transcendencji w immanentnym świecie historii. Perspektywa historyczna powinna szanować ludzką wolność, co przekłada się na uwzględnianie przekonań ludzi wierzących w istnienie Boga i jego ingerowanie w historię, choćby tylko na prawach kolejnego faktu historycznego. Wyciągając wnioski z wywodów Bultmanna, Chakrabarty poddaje krytyce „antropologizację”, przez co ma na myśli traktowanie wierzeń badanych społeczności przedmiotowo, czyli jako wierzeń – a więc wyrazu wyalienowanej świadomości – właśnie. W *Prowincjonalizacji Europy* niejednokrotnie trafiają się podobne sytuacje, w których autor książki stawia czytelników przed uznanymi koncepcjami tylko po to, by zrelatywizować ich znaczenie bądź wskazać je jako przeszkody do przekroczenia.

Wykładając założenia swojego projektu, Chakrabarty formułuje deklarację, z którą w dużej mierze się zgadzam:

We wszystkich empirycznie poznanych społeczeństwach ludzie istnieli wraz z towarzyszącymi im bogami i duchami. Choć Bóg monoteizmu zebrał parę batów (o ile w ogóle nie „umarł”) w dziewiętnastowiecznej opowieści o „odczarowaniu świata”, bogowie oraz inne siły sprawcze obecne w ramach tak zwanego „zabobonu” nigdzie do końca nie wymarły. Uważam, że bogowie i duchy są egzystencjalnie współcześni ludziom i wychodzę z założenia, że kwestia bycia człowiekiem zawiera kwestię współistnienia z bogami i duchami¹⁷.

16 D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy*, s. 133. Przekład zmodyfikowany. Dopisek w nawiasie kwadratowym pochodzi od autora książki.

17 Tamże, s. 20. Por. *Teoria historii w epoce planetarnej. Tomasz Wiśniewski rozmawia z Dipeshem Chakrabartym*, „Historyka. Studia Metodologiczne” 2023, t. 53, s. 82.

W analizowanym dalej studium przypadku nie będziemy mieli do czynienia wprost z bogami i duchami, pojawiają się jednak takiego rodzaju racjonalność podmiotu i ontologia świata, jakie umysł człowieka nowoczesnego najchętniej uzna za przykład zabobonu. Zanim do tego przejdziemy, czeka nas jeszcze jeden krok.

Postsekularny reżim historyczności

W tym miejscu chciałbym wprowadzić kategorię „postsekularnego reżimu historyczności”, która ma służyć do mapowania przemian form i funkcji świadomości historycznej zachodzących w związku z szeroko rozumianym powrotem religii (duchowości, teologii itd.) lub/i jej nowej widzialności w sferze publicznej. Samo pojęcie „reżimu historyczności” zapożyczam od François Hartoga. Jest to kategoria mająca służyć jako narzędzie do prowadzenia badań porównawczych nad różnymi sposobami doświadczania historii:

Reżim historyczności to po prostu narzędzie. Nie ośmiela się decydować o tym, jaka była historia świata, a tym bardziej o tym, jaka będzie. Nie jest ani chronozofią, ani dyskursem o historii, a jego funkcji nie stanowi piętnowanie bądź oplakiwanie obecnych czasów, lecz w najlepszym wypadku rzucenie na nie światła¹⁸.

Poza tym dla Hartoga kluczowy jest zamiar zdenaturalizowania zdroworozsądkowego doświadczenia historii. Charakteryzuje on krytyczne stawki proponowanej kategorii następująco:

Tym, co pojęcie [*notion*] reżimu historyczności może zdziałać, jest pomóc nam w przebadaniu naszego stosunku do czasu pod względem historycznym [*historically*]. Pod względem historycznym oznacza: poruszając się przez kilka czasów naraz, włączając do gry teraźniejszość oraz przeszłość, czy raczej przeszłości w liczbie mnogiej, bez względu na to, jak daleko w przestrzeni i w czasie mogą się znajdować. Jedyną specyfiką

¹⁸ F. Hartog, *Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time*, przeł. S. Brown, Columbia University Press, New York 2015, s. 15. Istnieje polskie tłumaczenie fragmentów książki Hartoga, dokonane na podstawie francuskiego oryginału (*Reżimy historyczności*, przeł. I. Skórzyńska, w: *Historia – pamięć – tożsamość. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców różnych części Europy*, red. M. Kujawska, B. Jewsiewicki, Instytut Historii UAM, Poznań 2006), lecz decyduję się na cytowanie z wydania anglojęzycznego we własnym przekładzie.

tęgo pojęcia, które zostało rozwinięte w odpowiedzi na naszą obecną sytuację oraz na różnorodność doświadczeń czasu, jest jego mobilność. To narzędzie heurystyczne, które może nam pomóc w lepszym zrozumieniu nie czasu samego – wszystkich czasów bądź całości czasu – lecz zasadniczo momentów kryzysu czasu, pojawiających się zawsze wtedy, gdy sposoby artykułowania przeszłości, terażniejszości oraz przyszłości przestają być oczywiste [*no longer seems self-evident*]. W końcu czy właśnie nie to mamy na myśli, gdy mówimy o „kryzysie czasu”? Pojęcie reżimu historyczności jest zatem sposobem rzucania światła, niemalże od wewnątrz, na dzisiejsze kwestionowanie czasu i zwłaszcza na niepewność kategorii, o które chodzi: czy mamy do czynienia z przeszłością, która została zapomniana, czy z taką, która jest zbyt natarczywie przywoływana? Z przyszłością, która prawie zniknęła z naszego horyzontu, czy taką, która wisi nad nami niczym nadciągające zagrożenie? Czy nasza terażniejszość nie przybywa wtedy, gdy zostaje skonsumowana, czy też jest prawie statyczna i nieskończona, a nawet wieczna? Pojęcie „reżimu historyczności” rzuca również światło na intensywnie dyskutowane zagadnienia pamięci i historii, pamięci przeciwko historii, oraz „nigdy dość” lub „zawsze zbyt dużo” dziedzictwa kulturowego.

W obrębie tak zarysowanego pola działania pojęcie „reżimu historyczności” zachowuje znaczenie jedynie w swoim ruchu pomiędzy czasami¹⁹.

Francuski badacz twierdzi, że zachodnią świadomość historyczną kształtuje konflikt dwóch podstawowych reżimów historyczności (sposobów doświadczania czasu i historii): tradycyjnego, wyrażającego się w toposie *historia magistra vitae*, oraz nowoczesnego, zorientowanego na przyszłość. Symboliczny początek i koniec tego sporu wyznaczają daty 1789 i 1989. Obecnie mamy do czynienia z ustępowaniem obu tych głównych reżimów i wyłanianiem się nowego, prezentystycznego reżimu historyczności, w którym zapotrzebowania terażniejszości pochłaniają przeszłość i przyszłość jako odrębne wymiary czasu i zacierają granice między nimi. Przykład takiej tendencji stanowi na przykład kariera, jaką w czasach najnowszych zrobiły kategorie „pamięci” bądź „dziedzictwa”²⁰.

19 Tamże, s. 16.

20 Tamże, s. 7.

Trzy wyróżnione przez Hartoga reżimy pozostają na wysokim poziomie ogólności, będąc jedynie przykładowymi zarysami różnych dostępnych konfiguracji empirycznych. Osnucie tej kategorii na linearnej triadzie przeszłości, terażniejszości i przyszłości może sprawić mylne wrażenie, jakoby liczba dostępnych reżimów była ograniczona, a w połączeniu z jednoznacznością cech zdroworoządkowo przypisywanych tym wymiarom czasu sama kategoria mogłaby odgrywać jedynie wąską rolę klasyfikatorską. Warto zatem podkreślić, że do rozumienia i stosowania zaproponowanego pojęcia liczy się przede wszystkim „oddolna” strona doświadczenia i konstruowania czasu, który również w swoich trzech formalnych wymiarach powinien być postrzegany jako rzeczywistość pluralna, płynna i przygodna, przyjmująca różne postaci. Nawet pozornie zbliżone pod względem struktury reżimy historyczności – czy też różne możliwe przykłady tego samego ogólnego reżimu, na przykład nowoczesnego – w rzeczywistości będą funkcjonowały odmiennie.

Postsekularny reżim historyczności to taki zespół praktyk, który przekracza nowoczesne, sekularne wyobrażenie „ciągłego, homogenicznego, wiecznie biegnącego czasu”. Oznacza on transgresję wobec linearnego, przyczynowo-skutkowego ujęcia historii, zakładającego obiektywną mierzalność czasu i wyższość „naukowego” poznania historycznego. Zamiast tego otwiera przestrzeń dla pluralistycznych i wzajemnie niewspółmiernych form historyczności, zakorzenionych w wizjach świata uważanych za religijne, mityczne, magiczne, irracjonalne, duchowe itd. i, jako takie, alternatywne wobec nowoczesnej, sekularnej racjonalności. Kategoria ta siłą rzeczy pozostaje otwarta: nie obejmuje żadnego zbioru zamkniętego, lecz wskazuje na ruch przekroczenia.

Zdefiniowanie postsekularnego reżimu historyczności poprzez transgresję oznacza, że istnieje jakiś sekularny reżim historyczności (czy też istnieją sekularne reżimy historyczności, w liczbie mnogiej). Chodzi o domyślne, zdroworoządkowe – choć podpierane światopoglądem odwołującym się do nowoczesnej nauki – rozumienie historii jako linearnego, nieodwracalnego biegu wydarzeń, który można osadzić na osi czasu. Implikuje ono rozumowanie w kategoriach przyczynowo-skutkowych oraz uznanie obiektywnego charakteru dystansu czasowego dzielącego terażniejszość od minionej przeszłości. Łączy się z tym humanistyczna lub/i antropocentryczna wizja podmiotu, jego racjonalności oraz sprawczości. W odniesieniu do historii rozumianej jako zbiór sprofesjonalizowanych praktyk badawczych należy dodać wiarę w możliwość wyjaśniania minionych zjawisk w sposób racjonalny,

zgodny z metodami naukowymi, opartymi przede wszystkim na analizie źródeł historycznych²¹.

Idea postsekularnego reżimu historyczności poszerza horyzont możliwej refleksji, wykraczając poza trzy podstawowe wymiary czasu, które mogą nadawać oryginalnej koncepcji Hartoga zbyt zdroworozsądkową orientację. Dostępne namysłowi stają się inne płaszczyzny czasowe, nieredukowalne do linearnego czasu historycznego lub/i naturalnego. Sama koncepcja reżimu historyczności denaturalizuje doświadczanie czasu i historii, zwracając uwagę na ich nieredukowalny pluralizm i wzajemną niewspółmierność, postsekularny reżim historyczności zaś czyni to podwójnie.

Magiczne etymologie. Rama teoretyczna

Począwszy od mniej więcej lat osiemdziesiątych XX wieku, badacze z kręgu poznańskiej szkoły metodologicznej zaczęli interesować się specyfiką myślenia magicznego czy też – wedle wypracowanej nomenklatury – „metamorfozy magicznej”, w ramach której trudno rozdzielić wymiary wyobrażenia, doświadczenia oraz mowy. Początkowym punktem odniesienia była antropologia strukturalna Claude’a Lévi-Straussa²². W ciągu następnych lat dyskusje na ten temat objęły szersze grono antropologów, archeologów, filozofów i kulturoznawców²³. Istotę owego przedsięwzięcia stanowiła próba syntezy dorobku takich klasycznych badaczy i myślicieli, jak James George Frazer, Lucien Lévy-Bruhl czy Ernst Cassirer przeprowadzona w celu przełożenia go na własny, specyficzny dla tego środowiska intelektualnego język teoretyczno-metodologiczny. Na tej podstawie próbowano wypracować i realizować konkretny program badawczy²⁴.

21 J. Topolski, *Źródła historyczne*, w: tegoż, *Teoretyczne problemy wiedzy historycznej. Antologia tekstów*, red. E. Domańska, Nauka i Innowacje, Poznań 2016.

22 J. Kmita, *Myślenie „mitologiczne” w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory*, w: *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, red. T. Kostyrko, PWN, Warszawa 1987.

23 Emblematiczna publikacja w tym zakresie to *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?* (red. J. Kmita, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2001), zbierająca wiele szczegółowych studiów i dyskusji. Zob. też J. Kmita, *Magiczne źródło kultury*, Fundacja Instytut im. Jerzego Kmity, Poznań 2021.

24 Zagadnienia „syndromu magii”, czyli samego zjawiska i jego konceptualizacji, opracował Michał Buchowski w książkach: *Magia. Jej funkcje i struktura*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1986; *Racjonalność, translacja, interpretacja. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1990; *Magia i rytuał*, Instytut

W ramach metamorfozy magicznej orzeka się o tożsamości bytów różnych klas – słów, rzeczy i nie tylko – na przykład na podstawie zewnętrznego podobieństwa kształtu lub brzmienia albo możliwej styczności między nimi. Stawia się je na tym samym poziomie ontologicznym. Mechanizmy reprezentacji, czyli symbolizowania wartości lub/i znaczeń, są jeszcze nieznanne. To samo dotyczy rozpoznawania zachodzących w czasie zależności przyczynowo-skutkowych. W badanych przez antropologów praktykach magicznych można było utożsamić się ze zwierzęciem, wdzierając jego skórę, bądź uobecnić zwierzę na przykład przy pomocy przedstawiającej je drewnianej figurki albo innej podobizny. Z kolei moc danego bytu – na przykład zwierzęcia albo wojownika – może zostać przeniesiona lub/i uobecniona przez styczność z nim za pośrednictwem innego obiektu. Choć jest to rodzaj partycypacji, to nie jest to partycypacja w „idei” rozumianej na sposób platoński. Mamy tu do czynienia raczej ze swoistą ekwiwalentnością różnych obiektów albo też względną tożsamością obiektów uważanych za różne postaci tego samego bytu. Na podstawie cechujących je podobieństwa lub/i styczności wywodzi się przekonanie o ich ontologicznej ciągłości.

Według Jerzego Kmity można mówić o „niepodzielnej strukturze obejmującej «przyczynę-symbol» wraz z przypisanym mu sensem («celem»)»²⁵. W terminologii poznańskiej szkoły metodologicznej nazywano to zjawisko „synkretyzmem”: „w synkretycznej kulturze magicznej nie istnieją jeszcze wartości, tak jak dzisiaj my je rozumiemy – sacrum tkwi tutaj w samym działaniu, życiu, nie autonomizuje się sfera transcendencji”²⁶. Należy mieć świadomość, iż jest to synkretyzm wyłącznie z punktu widzenia nowoczesnych – w ich myśleniu rzeczywistość uległa rozczłonkowaniu na

Kultury, Warszawa 1993. Jeśli chodzi o zastosowanie wypracowanych koncepcji w praktyce, to na uwagę zasługują prace Andrzeja P. Kowalskiego, m.in.: *Symbol w kulturze archaicznej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999; *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001; *Antropologia zamierzonych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń 2014; *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2017. Swoistą sumę owego kierunku badawczego stanowi monumentalna praca Michała Rydleńskiego *Magia i pismo. O dwóch odmianach komunikowania: obrazowym i pojęciowym* (Wydawnictwo UWR, Wrocław 2024).

25 J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, s. 281.

26 E. Bińczyk, *Mowa magiczna a referencja*, w: *Umysł i kultura*, red. A. Pałubicka, A. Dobosz, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2004, s. 181. Por. A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, PWN, Warszawa–Poznań 1984, s. 44-48.

niewspółmierne porządki, między którymi można co najwyżej mediować przy pomocy reprezentacji.

Metamorfoza magiczna wyraża szczególny rodzaj aktywności umysłowej, będącej niewątpliwie pewnym myśleniem, ale takim, które poprzedza rozdział między byciem a bytem, podmiotem a przedmiotem, przyczyną a skutkiem, znaczoną a znaczącą itd. W kontekście postsekularnym można dodać, że chodzi o uchylenie różnicy między sacrum a profanum czy też między tym, co religijne, i tym, co sekularne (przy zachowaniu świadomości, że same te kategorie stanowią urzeczowione twory myślenia nowoczesnego). Dla postsekularnej krytyki historii lub/i historyczności interesujące są potencjalne konsekwencje takiej postawy dla interpretacji historycznej. Przypadek, który spróbuję przeanalizować, jest pozbawiony wymiaru materialnego. Ma charakter przede wszystkim językowy. Stąd na użytek niniejszego tekstu będę mówił przede wszystkim o „magicznych etymologiach”.

Magiczne etymologie. Studium przypadku

Książka *Słowiańskie tajemnice* Tomasza J. Kosińskiego zawiera wiele tekstów na różne tematy. Wśród nich w moim przekonaniu wyróżnia się szkic *Arkaim, kolebka Wędów*, w którym autor próbuje zebrać informacje na temat położonej na Uralu starożytnej twierdzy Arkaim. Jest to starożytne stanowisko archeologiczne w obwodzie czelabińskim w Rosji, datowane na XXII-XVII wiek przed naszą erą. Znane z powodu ruin monumentalnych fortyfikacji na planie koła, jest nazywane „rosyjskim Stonehenge” i przypisuje się je archeologicznej kulturze Sintashta, związanej z osadnictwem indoeuropejskim (aryjskim)²⁷. Dotychczas dostępna w języku polskim wiedza o tym obiekcie była bardzo ograniczona. Kosiński usiłuje uzupełnić ten brak. Jak wskazuje, spotkał się z cenzurą ze strony redakcji polskojęzycznej edycji Wikipedii, gdzie próbował opublikować artykuł na temat Arkaimu, lecz zostało mu to uniemożliwione. Z tego powodu założył alternatywę dla Wikipedii o nazwie Wedapedia, na której sukcesywnie publikuje teksty prezentujące jego wizję historii²⁸. Zasadniczo *Arkaim, kolebka Wędów* jest faktograficznie bogatym opracowaniem tematu bazującym na źródłach anglo- oraz rosyjskojęzycznych. Styl i struktura

27 Szeroko na temat Arkaimu oraz jego legendy pisze Wiktor Szniirelman (*Аркaим. Археология, эзотерический туризм и национальная идея*, „Антропологический форум” 2011, nr 14).

28 T.J. Kosiński, *Arkaim, kolebka Wędów*, w: tegoż, *Słowiańskie tajemnice*, Bellona, Warszawa 2023, s. 118.

wywodów odznaczają się chaotycznością typową dla autora. Poza tym tekst zawiera wiele interesujących fragmentów, w których Kosiński próbuje wyjaśnić pochodzenie lub/i znaczenie różnych nazw i pojęć. Pojawia się wiele przykładów magicznych etymologii. Podejmę się analizy i interpretacji kilku z nich. Od razu zastrzegę, że w dalszym ciągu będę przytaczał obszerne cytaty; są one konieczne, aby pokazać charakter i logikę wywodów.

Kosińskiego interesuje między innymi pochodzenie nazwy Arkaimu. Według baszkirskiej encyklopedii może ona pochodzić od turkijskiego, a konkretniej baszkirskiego słowa *arka* oznaczającego „grzbiet”, „kręgosłup” lub „podstawę”²⁹. Kosiński wspomina o zbliżonej etymologii: „Nazwę *Arkaim* wyprowadza się od tureckiego **arch* – łuk, grzbiet (baszk. *arqa*) i jest to nazwa góry (398 metrów n.p.m.) położonej 4 kilometry na południe od osady”³⁰. Sam jednak proponuje alternatywne wyjaśnienie, wspierając się wiedzą na temat starożytnych hinduskich hymnów religijnych oraz zdroworozsądkowymi skojarzeniami:

Ja widziałbym w tej nazwie Arkę Yimy (arka-yim), a jak wiadomo z Ryg-wedy, ów Yima był pierwszym władcą na Ziemi, który zbudował war – schron dla ludzi przed mroźną zimą. Może myślano, że znajdował się on w owej górze na Zauralu, dlatego nazwali ją *Arkaim*. Podobne schronienie – arkę – zbudował Noe zgodnie z opowieścią biblijną, ale tym razem miała być to szansa na ocalenie grupki ludzi i zwierząt przed potopem³¹.

Następnie Kosiński rozwija swoje domysły, zwracając uwagę na podobieństwo nazw Arkaimu i Arkony:

Moją uwagę zwrócił fakt podobieństwa nazewniczego między *Arkaim* a *Arkon*. Jak wiemy, połabska Arkona była obok Retry najważniejszym centrum religijno-kulturowym Słowian Zachodnich – Wendów. Jej nazwa może oznaczać „Ar + kon”, tj. „aryjskiego konia”, czyli „szlachetnego ruma-ka”, który był zwierzęciem kultowym, co potwierdzają opisy historyczne obrzędów wróżebnych z wykorzystaniem tego zwierzęcia. Konie były także czczone i w Arkaim, oraz w innych okolicznych osadach kultury

29 Hasło „Arkaim”, w: *Башкортостан. Краткая энциклопедия*, red. P.З. Шакуров, Научное издательство „Башкирская энциклопедия”, Уфа 1996, s. 124.

30 T.J. Kosiński, *Arkaim, kolebka Wędów*, s. 57.

31 Tamże, s. 59.

Sintasza, o czym świadczą kości tych zwierząt znalezione w nekropoliach, gdzie chowano je wraz ze zmarłymi ludźmi.

Jeśli natomiast rozdzielimy tę nazwę na „Ark + on”, to otrzymamy „ark” – łuk, czyli być może księżyc, oraz „on”, t.j. słowiańskiego twórcę świata i słonecznego kowala – Swaroga, zwanego po prostu „On” (tabuizacja boskiego imienia).

Rdzeń **ark* znajduje się też w nazwie Arktyki, skąd część uczonych wywodzi Indoeuropejczyków czy samych Ariów, których drugą kolebką po Hyperborei ma być właśnie Arkaim.

Jak widzimy, tych analogii między mieszkańcami Arktyki, Arkony i Arkaim jest sporo, dlatego nie można wykluczyć zarówno ich rodowego pokrewieństwa, jak i wspólnego dziedzictwa. Wszystkie one mogły być swoistymi „arkami”, czyli kolebkami lub świętymi miejscami, gwarantującymi przetrwanie danej społeczności i jej ariosłowianowędyjskiej [sic! – T. W.] tradycji³².

Arkona to przylądek na północnym wybrzeżu niemieckiej wyspy Rugii, która w średniowieczu stanowiła ośrodek kultury słowiańskiego plemienia Ranów. Mieścił się tam gród zawierający sanktuarium boga Świątowita. Arkona została podbita i zniszczona w efekcie duńskiego oblężenia w 1168 roku, miejscowej ludności zaś narzucono chrześcijaństwo³³. Arkaim i Arkona to bez dwóch zdań istotne punkty alternatywnego słowiańskiego imaginarium.

Wywód Kosińskiego zawiera szereg przekształceń i przemieszczeń, które nie ograniczają się do nazw geograficznych. Nazwę „Arkona” można rozbić na dwa sposoby („Ar” + „kon” oraz „Ark” + „on”), w efekcie czego uzyskuje się elementy odsyłające do rozbieżnych znaczeń („aryjski koń” / „szlachetny rumak” versus „łuk” / „księżyc”, prawdopodobnie należący do „słowiańskiego twórcy świata i słonecznego kowala – Swaroga”, którego „boskie imię” ulega tabuizacji i zostaje wymienione na zwykły zaimek „on”). Bazują one na dwóch alternatywnych rdzeniach. Pierwszy odsyła do aryjskości, utożsamianej ze szlachetnością. Drugi wskazuje na łuk albo księżyc. Do tego dochodzą „arki”, będące „kolebkami lub świętymi miejscami”; co istotne, Kosiński nie próbuje

32 Tamże, s. 60-61.

33 Na temat dziejów Arkony zob.: J. Strzelczyk, *Słowianie Połabscy*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013, s. 101-105; F. Ruchhöft, *Arkona – święte miejsce Słowian zachodnich*, przeł. D. Sobotyński, w: *Słowianie Połabscy*, red. Ł. Kaczmarek, P. Szczepanik, Muzeum Początków Państwa Polskiego, Triglav, Gniezno–Szczecin 2020, s. 155-172; R.F. Barkowski, *Rugia 1168*, Bellona, Warszawa 2021.

uzasadnić ich etymologicznie ani w żaden inny sposób. Jego argument ma podstawę między innymi w zdroworozsądkowym skojarzeniu, czyli kontekście, w jakim w języku polskim funkcjonują wspomniana przezeń „Arka Noego”, jak również „Arka Przymierza”, które nie tylko oznaczają pewne byty biblijne, lecz także stanowią frazeologizmy niosące krzepiące skojarzenia. Kosiński nie traktuje wyodrębnionych opcji jako alternatywnych hipotez, które należy zweryfikować i wybrać spośród nich tę, która okaże się bardziej przekonująca. Liczy się to, że daną nazwę – a nawet kilka nazw – można wyjaśnić równocześnie na kilka sposobów. Im więcej możliwych sposobów, tym bardziej „symbolicznie”³⁴ naładowana jest dana nazwa. Z kolei przez to, że różne nazwy dzielą wspólne rdzenie, pozostają ze sobą w łączności, której nie sposób nazwać inaczej niż magiczną.

Bardzo interesujący jest również wywód ze szkicu *Wikingowie to Wicięgi* na temat pochodzenia nazwy „wikingowie”:

Przyjmuje się, że słowo „wiking” określało kogoś, kto wybiera się na rajd, ale zdaje się, iż jest to późniejsza interpretacja tego wyrazu oparta na reputacji wikingów atakujących średniowieczne królestwa Anglii, Francji (Normandia) i inne kraje. Prawdopodobnie słowo to było pierwotnie używane do określenia handlarza, który „wije” się po świecie. Kto wie zatem, czy łac. *vic*, anglosaks. *wic*, germ. *wich* i skand. *wik* nie odnoszą się do słowiańskiego słowa „wić”, na którym opiera się nazwa „wicięgi” („wiciędze”). To od tego określenia pochodzi też słowo „zwycięstwo”, które w łacinie brzmi *victoria* z rdzeniem **vic*. Skandynawskie słowo *wik* oznacza natomiast zatokę, dlatego wikingów miano zwać też „królami zatok” (*wik* + *king*). Ale zauważmy, że zatoka to *de facto* miejsce, gdzie brzeg zatacza półkole, czyli się zawija. Dlatego śmiem twierdzić, że wendosłowiańskie słowo „wić” dało początek wszystkim wyżej wymienionym, co wskazuje na jego pierwotność i pochodzenie od prajęzyka, do którego z języków europejskich, właśnie starosłowiański wydaje się najbardziej zbliżony.

Określenie *wiciądz* (łuz. *witez* lub *wičaz*, cz. *viťez*, ros. *вѣтѣзь* – *witiaź*, ch. /s. *viťez*, cs. *vitezь*) to słowiańska nazwa wybitnego wojownika, bohatera, zwycięzcy. Słowo to może pochodzić z okresu demokracji wojennej VIII–IX wieku i oznaczało zapewne napadającego na ludność łupieżcę,

34 Podaję słowo „symbolicznie” w cudzysłowie, gdyż w nomenklaturze poznańskiej szkoły metodologicznej chodzi o zjawisko poprzedzające właściwą relację symbolizowania. Mimo wszystko trudno obejść się tu bez sięgania po kategorię symbolu, w innych ujęciach przyjmującą zupełnie inne sensy.

pierwovzór średniowiecznego „rycerzarabusia”. W języku polskim funkcjonuje obocznie z *witeź*, które jest uznawane za rusycyzm, choć znane jest też w całej Słowiańszczyźnie *wit* – witacz, gospodarz, pan.

Samo słowo *wiciądz/wicięg* ma zdaniem etymologów pochodzić od prasłowiańskiego *witędzь* [← **witęgb*] – bohater, zwycięzca. Oczywiście, zgodnie z tradycyjnym w zachodniej nauce filogermańskim podejściem językoznawcy uznają, że jest ono prawdopodobnie pożyczone od germańskiego **viking* (stisl. **vikingr* – wiking), od czego ma też pochodzić polski czasownik „zwyciężyć”. W języku staropolskim występowało również bez przedrostka „z”: *wyciężyć/wiciężyć* – pokonać w walce.

O *Wiciędzach* (*Bethenici*) pisał zresztą Geograf Bawarski, lokując ich na Połabiu. Mieli oni osiąść obok [G]Linian, Siemian i Morzyczan na terenach Obodryców i to o nich może właśnie tu chodzić. A potwierdzeniem tego, że akurat tak należy odczytywać ten etnonim lub chyba raczej przydomek podany przez Geografa Bawarskiego, może być fakt, że w XI i XII wieku u Serbo-Łużyczan występowali *vethenici* (Miśnia) i *vithasii* (klasztor w Lautenbergu) jako ludzie zobowiązani do służby wojskowej w grodzie. Pierwsi to *wiciędze*, zapisani w łacinie bez diakrytyków, a drudzy to *witezie*, również w przekręconym zapisie łacińskim.

Jednak lingwiści szukają germańskich korzeni tego słowa w najdawniejszych tekstach anglosaskich. Poemat *Widsith*, datowany na VI–IX wiek, ma być pierwszym źródłem, w którym podano nazwę *viking*, co jest nieprawdą. W oryginale jest bowiem zapis nie *viking*, ale w trzech miejscach mamy słowo *wicinga/wicingum/Lidwicingum*, nawiązujące swym brzmieniem bezpośrednio do słowiańskiego określenia *wicięgi*. To oni byli zatem pierwszymi „wikingami” i to od nich ukuto zapewne to nordyckie określenie, a nie odwrotnie.

Labuda, idąc za Reynoldsem, uważa Lidwicięgów za Bretończyków z Letawii, opierając się na źródłach z IX i X wieku. Jeśli nawet przyjmiemy to wyjaśnienie za właściwą interpretację tej nazwy, to pamiętajmy, że Bretanię zamieszkiwali Wenetowie, których można kojarzyć z Wendami, a jako słynni żeglarze mogli być też zwani „ludem wicięgów”. Do dzisiaj najbardziej położonym na zachód portem jest Brest, czyli Brześć, a jak wiemy miasto o identycznej nazwie istnieje na obecnej granicy polsko-białoruskiej na Bugu jako naturalnej linii granicznej. Oba miasta zapewne założył zatem ten sam lud posługujący się tym samym językiem, czyli wendyjskim (prasłowiańskim). Marquart uznaje ich jednak za mieszkańców Viken w południowej Norwegii, gdzie przebywali Herulowie.

Jak dla mnie, zapis *Lidwicingum* oznacza „Lud wicięgów”, czyli *Ludowiców*. Stąd też pochodzi zapewne imię *Ludwik* (*Ludowic* – *Ludowiec*)³⁵.

Widzimy tu próbę wyjaśnienia pochodzenia oraz znaczenia słowa „wiking” przez odwołanie do jego rzekomego rdzenia, którego poszukuje się w różnych językach, ostatecznie rzekomo odsyłających do słowa słowiańskiego. Źródło „wikingów” ma być słowiańskie nie tylko językowo, lecz również jako zjawisko historyczne. Fragment ten zawiera cały szereg etymologicznych oraz semantycznych transformacji, które prowadzą od słowa do słowa. Kolejne słowa o różnych znaczeniach, pochodzące z odrębnych języków, form zapisu i kontekstów historycznych, są kojarzone ze sobą z powodu zewnętrznego podobieństwa. Autor nie sugeruje ich historycznej ewolucji (choć wskazuje podstawowe współrzędne chronologiczne, to ich wartość jest w gruncie rzeczy pozorna), lecz coś w rodzaju ekwiwalencji, równoważności lub/i wymiennosci.

Cały wywód dowodzi słowiańskiego pochodzenia wikingów. Wikingowie stają się „wiciędzami”; po pierwsze, wikingowie zostają zasymilowani i stają się częścią Słowiańszczyzny, a po drugie wiciędze zostają przyswojeni językowi polskiemu, pogłębiając jego zasoby sensu (dzięki przytoczonym wyjaśnieniom lepiej rozumiemy słowo „zwycięstwo” albo „zwycięzca”). W wiciędzach Kosiński widzi nie tylko słowo, lecz również historyczne społeczności – czy też ich militarne segmenty – opisane przez Geografa Bawarskiego czy w anglosaskim poemacie *Widsith*. Autor ustawia kolejne części informacji tak, aby cały czas jawiły się jako obiektywne, a jego własne spekulacje pozostawały w trybie możliwości; jednak narracja jest od początku do końca ustawiona tak, aby dowieść słowiańskości rozważanego zjawiska. Szczególnie spektakularne jest to w końcówce wypowiedzi, gdy z jednej strony Kosiński podpira się autorytetem Gerarda Labudy, a z drugiej mocami „chłopskiego rozumu” imputuje, że nawet hipotezę o bretońskim pochodzeniu „Lidwicięgów” można zrozumieć jako opcję proslowiańską (Wenetowie-Wendowie, Brest-Brześć).

Mimo że prezentowane wyjaśnienia dotyczą długiego okresu (generalnie VI-XII wieku tzw. naszej ery, nie licząc wzmianki o Herulach zamieszkujących Viken w południowej Norwegii, co miało miejsce prawdopodobnie w II lub III wieku), nie przedstawiają one linearnego wywodu poprowadzonego zgodnie z wymogami myślenia przyczynowo-skutkowego. Jest raczej tak, że wszystkie przedstawione informacje, odsyłające do różnych płaszczyzn

35 T.J. Kosiński, *Wikingowie to Wicięgi*, w: tegoż, *Słowiańskie tajemnice*, s. 304-306.

czasowych, są równoważne; należą do jednej i tej samej – chciałoby się powiedzieć: „transhistorycznej” – konstelacji. Kosiński wskazuje daty, miejsca (oraz źródła, z których je czerpie) tam, gdzie to możliwe. Wydaje się, że odgrywają one rolę legitymizującą. Po pierwsze, uwiarygadniają jego własny dyskurs zewnętrznymi oznakami naukowości. Po drugie, pokazują Słowian jako równoprawnego aktora historycznego, o którego pozycji zaświadcza czasowa dawność i przestrzenna wszędobylskość.

Magiczne etymologie. Próba rekapitulacji

W przytoczonych fragmentach wywodów Kosińskiego dominuje specyficzne myślenie analityczno-syntetyczne. Poszukuje on słów o podobnym brzmieniu, budowie, składających się ze zbliżonych elementów, aby rozłożyć je na czynniki pierwsze – pojedyncze sylaby – i spekulować na temat ich znaczenia, zazwyczaj ignorując granice językowe. Dysponując kilkoma opcjonalnymi domysłami na temat znaczenia sylab, czyni potencjalne wyjaśnienia większych całości znacznie bogatszymi. Możliwe sensy nie wykluczają się, lecz funkcjonują symultanicznie (jak w przypadku nazw „Arkaim” czy „wikin-gowie”). W ramach metamorfozy magicznej istnieje również ciągłość między różnymi kontekstami użycia danego słowa (w taki sposób, wychodząc od wikingów, Kosiński wyjaśnia pochodzenie imienia Ludwik). Analizowane wywody wydają się nam absurdalne chociażby dlatego, że usiłują przekraczać ograniczenia języka pisanego – cechującego się między innymi sformalizowaną ortografią i gramatyką – i na powrót wyrazić twory swojej żywiołowej produkcji w jego ramach³⁶.

Sprawa staje się jeszcze ciekawsza, gdy z poziomu interpretacji przechodzimy na poziom kreacji i możliwe stają się słowa w rodzaju „ariosłowianowędyjska”. Nie opisuje ono – z punktu widzenia historii „naukowej”, profesjonalnej – żadnej rzeczywistości historycznej. Jednakże w przekonaniu Kosińskiego jest ono zasadne, gdyż stawia na jednym poziomie i łączy – przełamując ograniczenia rozbieżnych kontekstów historycznych i kulturowych, z jakich zostały wyspekulowane – sensy przypisane pojedynczym sylabom. W gruncie rzeczy chodzi nie tyle o „sensy” czy „znaczenia”, ile wręcz o moc czy aurę obecną lub/i oddziałującą w owych cząstkach językowych.

Skoncentrowane na etnonimach i toponimach postępowanie Kosińskiego wpisuje się w program sformułowany przed ponad dwoma stuleciami przez

36 Por. J. Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, przeł. M. Szuster, PIW, Warszawa 2011.

Zoriana Dołęga-Chodakowskiego. W *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* wzywał on do czytania ziemi przodków niczym księgi, z której należy wydobyć i odzyskać zapomniane imiona³⁷. Podobne praktyki interpretacyjne były powszechne w XIX wieku. Na przykład Dołęga-Chodakowski tłumaczył słowo „człowiek” jako „czoło wieków”³⁸. Bronisław Trentowski łączył słowiańską Marzannę z oznaczającym śmierć indyjskim słowem „marana”. Adam Mickiewicz wiązał imię ruskiego wieszcza-rycerza Bojana z „bojem” (wojowaniem) i „bajem” (opowiadaniem bajek), jednocześnie hipostazując Baja do postaci bożka przyzywanego przez Słowian na okoliczność opowiadania bajek. Józef Ignacy Kraszewski poszukiwał w słowiańskich bóstwach miejscowych inkarnacji oraz odpowiedników indyjskich Wisznu i Śiwy³⁹. Podobnie w przypadku Stanisława Szukalskiego, który w zasłyszanej w radiu nazwie szwedzkiej krainy Bohuslän dostrzegł „słowiański/polski źródłosłów” i zinterpretował ją jako „Bogu Slan”: „do Boga Wysłany”⁴⁰. Wydarzenie to zainspirowało go do sformułowania „(para)nauki” zwanej zermatyzmem, którą próbował wyłożyć w ponad czterdziestu tomach⁴¹. Nie sposób nie wspomnieć o trwających już dwa wieki sporach wokół pochodzenia nazwy „Słowianie”, wyprowadzanej od „sławy” lub „słowa”, a także jej ewentualnych związków z łacińskim *sclavus*, oznaczającym niewolnika. W dyskusjach tych, w których brali udział liczni pisarze i poeci, preferowany źródłosłów nabierał niemalże mistycznego znaczenia, ramującego dalsze wykładnie charakteru i tożsamości Słowian⁴². Głos w tej sprawie zabiera także Kosiński⁴³.

Naiwne etymologizowanie było obecne również w historiografii pozytywistycznej. Na przykład u mediewisty Henryka Łowmiańskiego można odnaleźć „pseudolingwistyczne utożsamienie Amazoнок z Mazowszanami”, oparte

37 Z. Dołęga-Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, w: tegoż, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, red. J. Maślanka, PWN, Warszawa 1967, s. 22-23, 30-31.

38 Z. Dołęga-Chodakowski, *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, s. 22.

39 T. Linkner, *W romantycznym kręgu słowiańskich wierzeń*, s. 92 (Trentowski), 109 (Mickiewicz), 294-311 (Kraszewski).

40 L. Gardeła, *Szukalski wśród Słowian*, s. 41.

41 Tamże, s. 41-44.

42 M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 25-29; M. Michalski, *Dawni Słowianie...*, s. 89-96; M. Rudaś-Grodzka, *Sfinks słowiański i mumia polska*, s. 228-232, 287-292.

43 T.J. Kosiński, *Słowianie czy Sławianie? Określenie „Słowianin” nie oznacza „niewolnika”*, w: tegoż, *Słowiańskie tajemnice*, s. 213-225, 227-257.

na zewnętrznym podobieństwie nazw⁴⁴. Jeśli chodzi o etymologie ludowe, to intrygującego materiału dostarcza praca Borysa Uspieńskiego o reliktach pogaństwa w kulcie świętego Mikołaja na Rusi. Rosyjski semiotyka pokazuje, w jaki sposób kult ten nadbudował się na wcześniejszym kultu boga Wołosa (Welesa). W efekcie w wierzeniach ludowych chrześcijański święty był na różne sposoby kojarzony między innymi z „władzą” i „włosami”, jak również z – związanymi z włosami na przykład przez styczność lub podobieństwo – sierścią, przędzeniem, tkaniem, szyciem i paznokciami⁴⁵. *Last but not least*, współcześnie badacze potrafią rekonstruować złożone wizje kosmologiczne, opierając się między innymi na skąpych pozostałościach językowych⁴⁶.

W jaki sposób magiczne etymologie Kosińskiego wnoszą coś do refleksji postsekularnej, zwłaszcza w odniesieniu do historii lub/i historyczności? Przede wszystkim, zaprezentowany sposób rozumowania odchodzi od idei źródła historycznego – w pierwszej kolejności tekstowego – które należy zrekonstruować, poddać krytyce i zinterpretować, uwzględniając zmiany i różnice wynikające z dystansu historycznego między współczesnością badacza a czasami, jakie reprezentuje dane źródło. Ma to głębsze implikacje dla kwestii interpretacji historycznej oraz pozwala spekulować na temat wyłaniającej się z tych praktyk wizji czasu, historii i nie tylko. Kosiński odnajduje „znaczące” treści w zasobach języka, nie zważając na różnice między przeszłością a teraźniejszością. Dowolnie rozczłonkowie i plastycznie łączy te treści na nowo, aby uzyskać pożądany efekt. Zasoby języka są dlań obecne i oddziałują nie tylko „tu i teraz”; ich moc przekracza zarówno dystans historyczny (i wszelkie implikowane przezeń różnice kulturowe), próbującą wypełnić tę lukę logiką przyczynowo-skutkową, jak również charakterystyczne dla nowoczesnego myślenia „uprzedzenie mentalistyczne”⁴⁷, wynikające

44 R. Rutkowski, *Historia, archeologia i etnografia jako dyscypliny nieprzydatne...*, s. 247 (przypis 44); por. H. Łowmiański, *Początki Polski. Z dziejów Słowian w pierwszym tysiącleciu n.e.*, t. II, PWN, Warszawa 1963, s. 80-87.

45 B.A. Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, przeł. E. Janus, M.R. Mayenowa, Z. Kozłowska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985.

46 P. Szczepanik, *Rola wysp w kontekście kultury wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Zachodniej*, „Nasze Pomorze” 2011, nr 13 (chodzi o wykorzystanie sensów terminów „raj” i „gaj” dla rekonstrukcji obrazu świata pozagrobowego). Najszerzej zakrojoną próbę tego rodzaju przedstawił Artur Kowalik w pracy *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2004.

47 O „uprzedzeniu mentalistycznym” pisze Ewelina Drzewiecka w tekście *Religia a dyskursy literaturoznawcze w perspektywie postsekularnej* („Teksty Drugie” 2025, nr 6, zob. s. 70-71

z oddzielenia umysłu oraz języka od świata i traktowania ich w kategoriach referencyjnych. Oczywiście, można to zbyć jako naiwny, bezrefleksyjny prezytyzm – poznawcze uprzywilejowanie terażniejszości – charakterystyczny dla „chłopskiego rozumu” pozbawionego naukowych podstaw (historycznych, językoznawczych itd.).

W powyższym studium przypadku ograniczyłem się do kwestii magicznych etymologii. Ponadto z perspektywy teorii historii atrakcyjne poznawczo są kwestie wyłaniających się z narracji Kosińskiego „przestrzeni ontologicznych” historii⁴⁸ oraz sposobów modelowania, negocjowania lub/i inscenizowania historyczności⁴⁹. W kontekście dyskusji o naukowości lub/i naukowym statusie historii warte refleksji są też podejmowane przez tego autora próby uwiarygodnienia się jako badacza, przede wszystkim przy pomocy różnych oznak naukowości lub powoływania się na wybrane autorytety. Niniejsze dociekania stanowią możliwy przyczynek dla dalszych, tak ukierunkowanych badań.

Zakończenie

Magiczne etymologie rozkładają pożądaną przez umysł nowoczesny jednoznaczność znaczeń oraz stabilne i przewidywalne struktury sekularnego reżimu historyczności. To nie tylko efekt błędów poznawczych czy spekulatywnych nadinterpretacji, lecz także jeden z symptomów kryzysu nowoczesnego myślenia historycznego. Ich nieoczekiwane pojawienie się jako praktyk interpretacji historycznej w kontekście zwrotu słowiańskiego to przykład „ponownego zaczarowania” świata⁵⁰. Kategoria postsekularnego reżimu historyczności ma ułatwić zarówno orientację w tych warunkach, jak i dalszą krytykę zastanego stanu rzeczy. Umożliwia rozumienie historii jako

w niniejszym tomie). Por. M. Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2019, s. 21–61.

48 J. Topolski, *Przestrzenie ontologiczne*, w: tegoż, *Rozumienie historii*, PIW, Warszawa 1978; por. K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.

49 A. Appadurai, *The Past as a Scarce Resource*, „Man” 1981, t. 16, nr 2; B. Bevernage, *From Philosophy of History to Philosophy of Historicities. Some Ideas on a Potential Future of Historical Theory*, „BMGN – Low Countries Historical Review” 2012, t. 127, nr 4.

50 M. Meijer, Ch. Taylor, *What Is Reenchantment? An Interview With Charles Taylor*, w: *The Philosophy of Reenchantment*, red. M. Meijer, H. De Vriese, Routledge, New York–London 2021.

zjawiska ontologicznie niejednorodnego i wielokształtnego, wykraczającego poza urzeczawiające dystynkcje i hierarchie właściwe myśleniu nowoczesnemu. Uświadamiając względność i niestabilność poznania historycznego, czyni z nich zaletę. Póki co postsekularne reżimy historyczności skrywają się w sferze ontologicznego półcienia⁵¹, potencjalnie jednak stanowią zręby nowych konfiguracji wiedzy i podmiotowości⁵².

Abstract

Tomasz Wiśniewski

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ

Postsecular Regime of Historicity, the Slavic Turn, and Magical Etymologies

The article contributes to the project of "postsecular history." It conceptualizes the "postsecular regime of historicity," a category that examines how the forms and functions of historical consciousness transform in relation to the broadly understood return of religion, including spirituality and theology, and its renewed visibility in the public sphere. This idea evolves in the context of the "Slavic turn," a contemporary, yet long-established, phenomenon of fascination with early, pre-Christian Slavdom. The case study focuses on selected interpretive practices of Tomasz J. Kosiński, an author sometimes associated with the movement known as "Turbo-slavs" or "Turbolechites." Kosiński's approach, particularly his "magical etymologies," consistently undermines the normative foundations and structures of the secular regime of historicity, characteristic of modern thinking.

Keywords

postsecular history, postsecular regime of historicity, theory of history, Slavic turn, magical etymologies, Tomasz J. Kosiński

51 J. Merz, S. Merz, *W sferze ontologicznego półcienia. Ku postsekularnej i teologicznie zorientowanej antropologii*, przeł. W. Szwebs, „Teksty Drugie” 2025, nr 6.

52 Dziękuję Ewie Domańskiej, Ewelinie Drzewieckiej, Tomaszowi Falkowskiemu i Mariuszowi Filipowi za inspirujące komentarze do wcześniejszych wersji artykułu. Ostateczną odpowiedzialność za przedstawione w tekście poglądy ponoszę wyłącznie ja sam.