

# Królowie-obcy, czyli galaktyczny ustrój w antropologicznym ujęciu Sahlinsa i Graebera

Konrad Szlendak

ORCID: 0000-0003-2316-406X

artykuł recenzowany / peer-reviewed article

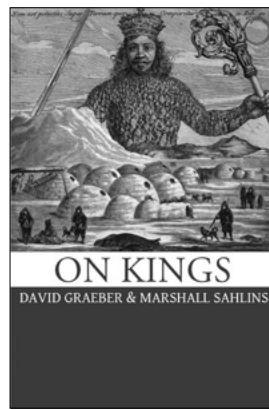


## Wprowadzenie

Marshalla Sahlinsa i Davida Graebera różniło wprawdzie trzydzieści lat doświadczenia, ale łączyły podobne zapatrywania na kulturę, politykę i gospodarkę. Sahlins (rocznik 1930), światowej sławy humanista rosyjsko-żydowskiego pochodzenia i ateista, w swoich licznych dziełach krytycznie rozprawił się od połowy lat 70. ze wszystkimi głównymi szko-

łami antropologicznymi ostatnich 150 lat (ewolucjonizmem, funkcjonalizmem, marksizmem, strukturalizmem, antropologią symboliczną). Jak wskazał słusznie Joel Robbins: „(Sahlins) od dłuższego czasu dawał antropologii to, czego dokładnie potrzebowała w danym momencie” [309]. Z kolei Graeber (1961–2020), antropolog-aktywista o robotniczych, żydowskich korzeniach, wykładowca London School of Economics, zwolniony wcześniej w kontrowersyjnych okolicznościach z Yale, doprowadził (wbrew otwartej niechęci amerykańskiego środowiska akademickiego) do pełnej legitymizacji antropologii anarchistycznej dzięki serii popularnych wykładów oraz książek takich jak *Fragments of an Anarchist Anthropology* [*Fragments*] czy *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat* [*Dług*].

*On Kings*, pierwsza wspólna publikacja obydwu naukowców, jest także – informuję z wielkim żalem – ich ostatnią ze względu na nieoczekiwaną śmierć Graebera we wrześniu 2020 i Sahlinsa w kwietniu 2021 roku. Warto przy tym wspomnieć, że jej sprzedaż i promocja nie były pozbawione problemów. Popchnęły one Sahlinsa do napisania postu na FB, w którym uskarża się, że powiązane z Uniwersytetem Chicagowskim wydawnictwo HAU Books nie wywiązuje się ze swoich zobowiązań, do których należy przede wszystkim reklama książki [“About on Kings”]. Podobny sąd wygłosił na Twitterze Graeber, twierdząc, że książka cieszy się „zerowym



zainteresowaniem” [*Fragments*].

Kontrowersji dodaje fakt, że publikacji *On Kings* towarzyszyła osobista wojna, którą Graeber wytoczył Giovanniemu da Col, założycielowi „HAU Journal”, badaczowi związanemu z londyńskim SOAS i autorowi wielu publikacji antropologicznych. Według Claire Lehmann, która opublikowała stronniczy artykuł na stronach Quillette [Lehmann], miało się to na-

wet przerodzić w spiszek z udziałem innych naukowców bliskich Graeberowi. Te oskarżenia poskutkowały z kolei twitterowym kontratakiem Graebera, który wytknął witrynie faszyzm [*Dług*]. Faktycznie, Quillette z Claire Lehmann na czele – która samą siebie określa jako polityczną centrystkę – bywa często oskarżana o bycie częścią tak zwanej intelektualnej ciemnej sieci i bawienie się ideami, które odstraszały tradycyjnych badaczy jako „ryzykowne politycznie”. Do fanów witryny należą jednak Jordan Peterson, Richard Dawkins, Steven Pinker, Jonathan Haidt, David Brooks, Meghan Daum oraz Andrew Sullivan [Lester].

Nie wchodząc głębiej w niuansy tego sporu, nie da się jednak zaprzeczyć, że brak promocji *On Kings* sprawił, iż środowisko naukowe zupełnie straciło tę publikację z oczu. A jest to niezmierna szkoda, gdyż tezy przedstawione przez autorów są ciekawe, starannie wytłumaczone i niezwykle wzbogacają dyskurs antropologii historycznej czy historii kultury.

I choć trzeba przyznać, że egzemplifikacja ogranicza się przede wszystkim do kultur Afryki i obu Ameryk (w znacznie mniejszym zakresie Azji, Oceanii i Europy), tezy stawiane w książce mają duży potencjał interpretacyjny w związku z ich syntetycznym charakterem, co zostało zresztą zasygnalizowane explicite przez autorów. Naukowcy demonstrują również, w pisanych indywidualnie rozdziałach, w jaki sposób metodologia etnograficzna i historiografia

mogą wspierać się wzajemnie, odwołując się zarówno do wyników własnych badań terenowych, jak i do kronik historycznych oraz wielu innych świadectw tekstualnych.

### Inwazja królów-obcych

Rdzeń *On Kings* stanowi teoria króla-obcego (*stranger-king*) będąca rezultatem badań nad różnymi odmianami rytualnej czy też kosmicznej monarchii w społeczeństwach (post)plemiennych, które łączy zastanawiająca tendencja do tworzenia ich przez rody alochtoniczne względem ludów objętych ich rządami. Król-obcy jest więc w opinii autorów władcą, którego mit dynastyczny, jak i „opinia publiczna” traktuje zawsze jako przybysza z zewnątrz.

To jednak zaledwie punkt wyjścia, bo król-obcy staje się w toku książki częścią znacznie szerszego zjawiska, nazywanego przez Sahlinsa galaktycznym ustrojem (*galactic polity*), pojętego jako system charakteryzujący się ontologiczną realnością, w którym królowie są jedynie poddaniymi szeregu potężnych metaistot, czyli „bytów innych od ludzi” (*other-than-human selves*), jak zaproponował oryginalnie A. Irving Hallowell w *Culture and Experience* [Culture]. Mamy więc do czynienia z kosmicznym *polis* zamieszkiwanym przez przodków, bóstwa i inne metaistoty, które w starszym ujęciu religioznawczym nazwalibyśmy panteonem bogów. Konsekwentnie antropolodzy podważają również pojęcie „sfery symbolicznej”, która określała jest wprost przez symetrystów jako „reprezentacja reprezentacji”, akceptując tezę o ciągłości doświadczenia kosmologicznego w społeczeństwach typu przedmodernistycznego.

Jak autorzy podkreślają we wstępie: „Następstwem jest brak świeckich autorytetów: ludzka siła jest siłą duchową – nawet jeśli zostaje osiągnięta pragmatycznymi środkami. Autorytet nad innymi może zostać zdobyty przewagą siłową, dzięki dziedzicznemu urzędowi, materialnej hojności lub innymi środkami; ale siła umożliwiająca bycie lub postępowanie w taki sposób pochodzi od przodków, bogów czy innych zewnętrznych metaistot, które pozostają źródłem ludzkiej witalności i śmiertelności. W tego rodzaju strukturze kulturowej uprzywilejowany stosunek z metaludzkimi władcami ludzkiego losu staje się *raison d'être* ziemskiej władzy społecznej” [Graeber and Sahlins 3].

Badacze zadłużają się w ten sposób u Hocarta [*Kingship* 1929], którego mało rozpoznana zasługa polega na rewaloryzacji klasycznej koncepcji świętości władzy królewskiej spopularyzowanej przez Frazera w *Złotej gałęzi* [Frazer]. Faktycznie, Sahlins poświęca cały rozdział na jej rozwinięcie i reinterpretację, objaśniając swoją myśl szczegółowo na przykładzie Inuitów: „Jeśli wspomniane metaistoty-obcy mają taką samą naturę jak ludzie i egzystują w tej samej epistemologicznej rzeczywistości, roztaczając przy tym władzę nad ich życiem i śmiercią, są w tym wypadku dominującymi figurami w tym, co z przyzwyczajenia nazywamy »polityką« i »ekonomią« we wszystkich społeczeństwach ukonstytuowanych na tej zasadzie” [Graeber and Sahlins 37].

Ziemskie organy władzy stają się w ten sposób zaledwie wypustkami rozległego systemu kosmicznej hierarchii

(często ignorowanego w tradycji etnograficznej), który nie tylko zapewnia gotowy wzór dla monarchów, ale którego w żaden sposób nie da się zignorować. Pozostaje on zupełnie poza ludzką kontrolą. W ten sposób autorzy obalają zarazem teorię pierwotnego egalitaryzmu, która przez lata była niemal antropologicznym aksjomatem. Wskazując na istnienie społeczno-politycznej hierarchii *in illo tempore* lub przynajmniej w Górnym Paleolicie, Sahlins i Graeber przyjmują jednocześnie stanowisko, że centralizacja władzy w rękach jednej grupy krewniczej lub nawet jednego człowieka pojawiła się stosunkowo wcześnie (nawet jeśli tylko w kontekście rytualno-obrzędowym). To implikuje zaś, że społeczności, uważane przez nas niejako a priori za acefaliczne, od zawsze egzystują w gęstej sieci połączeń i wzorów kulturowych, których źródło pochodzi „z zewnątrz”, pojętego jednak nie jako domena transcendentna, lecz jako odległa kraina dostępna zwykłej, ludzkiej kognicji, a więc o zdecydowanie korporalnych właściwościach.

W ten sposób wyjaśnione zostaje również to, skąd koronowana głowa czerpie magiczną moc wywołującą doskonale znane z literatury antropologicznej efekty: żyzność gleby, obfitość pożywienia, mnożenie się zwierząt etc. Idąc za ciosem, Graeber reiteruje tę tezę na przykładzie Królestwa Szylluków, twierdząc, że „społeczeństwo, powstałe w jakikolwiek sposób, nie jest samowystarczalne i że siła, twórcza energia – nawet życie – ostatecznie pochodzi z zewnątrz” [Graeber and Sahlins 70].

Naukowcy znajdują również potwierdzenie swojej kardynalnej tezy w fakcie, iż królowie przebadani przez antropologów nie tylko podkreślają zawsze swoją obcość wobec rządzonego społeczeństwa, ale też metodycznie ją kultuwują poprzez mitologiczną narrację i sezonowe rytuały, w tym bardzo charakterystyczne rytuały inauguracyjne kończące *interregnum*.

W następstwie kluczowa dla książki staje się dyskusja nad twierdzeniem, wspieranym zarówno przez Hocarta [*Kingship*; *Kings*], jak i Clastres'a [Clastres], iż monarchia ma przede wszystkim rytualny rodowód i dopiero w toku historii mamy do czynienia z przekształceniem tej roli w coś, co możemy niezgrabnie nazwać funkcją polityczną, a co oznacza według Graebera nic więcej niż „podejmowanie decyzji i wymuszanie ich pod groźbą przemocy” [Graeber and Sahlins 72].

Istotnie, Graeber wiąże korzenie władzy politycznej z ewokacją przemocy i strachu przez „świętego aktora”, co nie jest żadnym *novum per se*, ale badacz podkreśla, że właśnie stąd bierze się boski majestat króla, który stawia go poza nawiasem społeczeństwa, nie wykluczając przy tym jego pierwotnej, stricte rytualnej roli. Mamy tu więc do czynienia z próbą rozpoznania możliwej drogi od osobowego władcy jako gwaranta opieki kosmicznych mocy nad społecznością plemienną do „tyrana” tworzącego utopijny porządek społeczny poprzez arbitralne akty jednostkowej woli wymierzone bezpośrednio we wspólnotę, co jest według badacza historycznym zaczątkiem moralności.

Graeber stosuje ten sam tok rozumowania również wtedy, gdy podkreśla, że wynikający z tego paradoks jest

pozorny. W pełni wykształcona funkcja polityczno-prawna nie musi oznaczać rozłączności esencji króla z kosmiczną substancją przodków i innych metaistot. Ale przecież król nie musi być wcale identyfikowany z bóstwem, by egzystować jako jednostka święta, przekraczająca ziemskie ograniczenia, gdyż istotą świętości jest przede wszystkim stanie poza ludzkim prawem, bycie żywą utopią, co de facto umożliwia postępowanie jak bóstwo. Summa summarum, naukowiec przyjmuje więc sceptyczno-pragmatyczny sąd o ekwiwalentności statusu świętego władcy i rządzących wszechświatem metaistot, usuwając pytanie o esencjonalistycznie pojętą boskość na margines.

Antropolog podkreśla jednak zarazem, że potęga ta jest daleka od absolutnej z tego powodu, iż tam, gdzie obecna jest jej egzekucyjność, zostaje ona „oswojona” z niebywałą wręcz kuratelą przez dwór, otoczenie, wspólnotę podległą monarchom. Ludzie nie są więc z jednej strony technicznie żadnym przedmiotem politycznej kontroli, jako że to właśnie oni podtrzymują przy życiu swojego suwerena, troszcząc się o jego zdrowie, rozpieszczając jego samego, jak i jego dzieci, dostarczając zrytualizowanych posług etc., co prowadzi obydwu antropologów do istotnego wniosku, iż „król *panuje*, ale nie *rządzi*”.

Z drugiej jednak strony to poddani mogą w każdej chwili podjąć decyzję o uśmierceniu króla, który w ten sposób zyskuje nieśmiertelność (paradoks jest pozorny, wynikający z pozycji badacza mającego przed oczami ontologiczną nieciągłość życia i śmierci w kulturze Zachodu), jednocześnie spełniając funkcję klasycznego koźła ofiarnego, jakiego znamy z teorii René Girarda [1972]. Ta, nawet jeśli pozostaje przykładem rozumowania cyrkularnego według Graebera, jest niezwykle użyteczna etnograficznie. Autor nie przeprowadza niestety szczegółowej eksplikacji, ograniczając się do krótkiego passusu, co zostawia nas z małym uczuciem niedosytu, jako że kwestia jest w istocie niebagatelna.

Także Sahlins w toku swojej argumentacji nie pomija płaszczyzny politycznej (co może zainteresować historyków państwowości), badając szczegółowo korelację działalności królów-obcych z procesem schizmogenezy. Przy tej koncepcji, zapożyczony od pioniera teorii systemów i badań interdyscyplinarnych, Gregory'ego Batesona, warto się zresztą na chwilę zatrzymać, gdyż jest ona dzisiaj znana bardziej poza dyskursem antropologicznym. Zaproponowana po raz pierwszy przez Batesona w raporcie z badań wśród Iatmul na Bali (1936), wychodzi ona zasadniczo od „uogólnionej abstrakcji – etosu”, ale osiąga „wyższy rygor deskryptywny”, który wygląda następująco: „Wychodzi na to, że funkcjonowanie społeczeństwa Iatmul związane jest *inter alia* z dwoma klasami obwodów regeneracji lub »błędnych« kół. Obydwa z nich są sekwencjami interakcji społecznej, co oznacza, że działanie A stymuluje działanie B, co z kolei stymuluje intensywniejsze działanie ze strony A itd. A i B byłyby przy tym osobami działającymi jako indywidua lub członkowie dwóch różnych grup.

Te schizmogeniczne sekwencje mogą zostać sklasyfikowane w formie dwóch klas: (a) *symetrycznej schizmogenezy*, gdzie wzajemnie się wspomagające działania A i B

są esencjonalnie podobne, np. w przypadku konkurencji, rywalizacji itp. oraz (b) *komplementarnej schizmogenezy*, gdzie wzajemnie się wspomagające działania są zasadniczo odmienne, ale wzajemnie dostosowane, np. w przypadkach dominacji-podporządkowania, pomocy-uzależnienia, ekshibicjonizmu-widowni etc.” [Bateson 108-9].

Teoria ta u Sahlinsa zostaje przede wszystkim zastosowana do objaśnienia procesu budowania imperiów, które rozwijają się zawsze lokalnie, ale wraz ze wzrostem potęgi dynastii rządzącej promieniują na zewnątrz na skutek procesów mobilności pionowej (*upward mobility*). Te, umieszczone przez niego w kontekście systemu centrum i peryferii, czynią pierwszoplanowymi działania monarchów będące przedłużeniem galaktycznej hierachii. Monarchowie, w zgodzie z właściwymi dla siebie przekonaniem ontologicznymi, generują zdaniem Sahlinsa dominium poprzez serię działań polityczno-dyplomatycznych-magicznych, organizując jednocześnie centrum wszechświata. Wokół niego wykwitają zaś na skutek działań mimetycznych peryferia, których aspiracyjnie nastawieni aktorzy polityczni budują własne ośrodki splendoru i władzy, początkowo podporządkowane centrum, ale mogące z czasem przejść do działań konkurencyjnych [Graeber and Sahlins 235-238].

### Wokół zwrotu ontologicznego

*On Kings* nie jest wyspą i wnioski przedłożone w książce należy umieścić w szerszym kontekście rewolucji ontologicznej w antropologii kulturowej zwanej powszechnie „zwrotem ontologicznym” (*ontological turn*), który przesuwając centrum zainteresowania z „ludzkiego społeczeństwa jako centrum wszechświata, na który dokonuje ono projekcji swoich własnych form [...] na etnograficzną rzeczywistość zależności ludzi od otaczających ich metaistot-obcych, które rządzą ziemskim porządkiem, dobrobytem i egzystencją” [Graeber and Sahlins 57].

Zwrot ontologiczny zaczyna się technicznie wraz z przelomowym artykułem Eduarda Viveirosa de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism* [1998], kluczowym aktantem czy też materialnym ogniskiem rozprzestrzeniania się koncepcji „rdzennej ontologii”, krytyki antropologii symbolicznej i uprzywilejowania ideologicznego badacza, który doprowadził do szeroko zakrojonej i bardzo ożywionej dyskusji na ten temat wśród antropologów, socjologów i filozofów. Spór o kluczowe tezy ma bardzo kompleksowy charakter, gdyż związany jest z uniwersaliami zachodniego światopoglądu i aksjomatami modernizmu, a więc daleki jest od ostatecznego rozstrzygnięcia, ale wyklarował on na pewno front, wokół którego wszyscy znani humaniści organizują dzisiaj swoje stanowisko.

Doniosłość tej dyskusji jest jednym z powodów, dla którego sporo miejsca w *On Kings* zajmuje komplementarny wywód Sahlinsa na temat rdzennego uniwersum kosmologiczno-mitologicznego. Badacz reinterpretuje przy tym mit, ulubiony temat antropologów, pisząc: „Dla zbyt wielu antropologów i historyków aksjomatyczna opozycja pomiędzy »mitem« a »rzeczywistością historyczną«,

mimo że zupełnie odwrotna od esencjonalnej tożsamości w społeczeństwach badanych, pozostaje epistemologiczną podstawą ich badań” [Graeber and Sahlins 146].

Notabene, stanowisko Sahlinsa jest w dużym stopniu zbieżne z klasyczną definicją Hallowella (ojca chrzestnego zwrotu ontologicznego), który podkreśla, że to, co nazywamy mitem, jest nie tylko prawdą dla badanej społeczności, czyli prawdziwą relacją z przeszłych wydarzeń, ale także bieżącym sprawozdaniem „na temat zasady określającej, w jaki sposób dane pole fenomenologiczne jest konstytuowane kulturowo i kształtowane kognitywnie” [“Ojibwas ontology” 27]. To ma zaś poważne konsekwencje etnograficzne manifestujące się w „mantrze” Sahlinsa: „Kultura to coś, co się zdarza, kiedy coś się zdarzyło” [Graeber and Sahlins 142]. Sahlins, razem z innymi antropologami wspierającymi zwrot ontologiczny, podkreśla więc, że korzystanie z dychotomii kognitywnej poprzez interpretację mitologii społeczeństw plemiennych jako myślenia symbolicznego, metaforycznego czy prymitywnej ideologii i oddzielanie go grubą kreską od „prawdziwej historii” ma co najwyżej złudną wartość poznawczą, opierając się zasadniczo na modernistycznym przedłożeniu identyfikowanym jako „ontologiczne rozszczepienie” (*ontological partition*) [de Castro], któremu towarzyszy hegemoniczna dyskryminacja obcego świata. To produkuje zaś w najlepszym wypadku coś, co można nazwać „ontologiczną przemocą”.

Warto w tym punkcie oddać głos de Castro, który od lat próbuje wyjaśnić, w jaki sposób modernistyczny projekt, zachodnia metafizyka i akademickie gry językowe wykreowały tę „przestrzeń wykluczenia”. Jak pisze antropolog: „Sądzę, że język ontologii jest ważny z jednego konkretnego, powiedzmy taktycznego, powodu. Jest on przeciwśrodkiem dla sztuczki odrealnienia, która często bywa używana w grze przeciwko myśleniu tubylca – obraca ona jego myśl w rodzaj trwałej fantazji poprzez zredukowanie jej do rozmiarów formy wiedzy lub reprezentacji, to jest »epistemologii« lub »światopoglądu«. Tak jakby wszystko, co warte poznania lub zobaczenia, było z góry założone i opatrzone werdyktem, oczywiście na korzyść naszej własnej ontologii. Pojęcie ontologii nie jest tu więc przywoływane, aby zasugerować, że każda myśl: grecka, melanezyjska, afrykańska czy amazońska, jest wyrazem metafizyki Bytu, ale by podkreślić fakt, iż każda myśl jest nierozłączna od rzeczywistości, która koresponduje z jej cechami zewnętrznymi” [88, wyr. moje].

Można wspomnieć mimochodem, że analogiczną propozycję wyświadczył wcześniej Wagner, pisząc o „używaniu naszej własnej rzeczywistości jako kontroli w procesie tworzenia kultur” i „objektywizacji innych kultur przez naszą rzeczywistość, co prowadzi do przekształcenia tubylczej objektywizacji rzeczywistości w subiektywną iluzję, świat »zwykłych symboli« i innych »klasyfikacji« tego, co »jest tam naprawdę«” [267]. Konsekwentnie antropologodzy symetrycznie sugerują przejście od badania „kulturowego uniwersum” do „kulturowego multiwersum”, w którym kultura i natura przestają być absolutystycznymi biegunami poznania, co sugerują zarówno Descola [Descola], jak i Latour [Latour]. Poznanie dla antropologa jest z tej

pozycji wciąż dostępne, jeśli zdecyduje się on na odrzucenie ontologicznej hegemonii, uzna metapolityczność własnych przedłożeń metodologicznych i stworzy się na powikłania produkowane przez temporalno-spacjalne kryteria (warunki) własnej kondycji egzystencjalnej.

## Konkluzja i perspektywy badawcze

Teoria króla-obcego wraz z towarzyszącą jej teorią galaktycznego ustroju oferuje zwarty i doskonale uargumentowany model, oparty na dużej ilości próbek tekstualnych, a także dobrze przeanalizowanej przez antropologów percepcji obcości, wynikającej z kognitywnego mechanizmu tworzenia różnicy, który jeśli mielibyśmy jednak zastosować sąd ontologicznie ekwiwalentny, powinien polegać na wcześniejszym „rozdzieleniu, które naprawdę rozróżnia pomiędzy tym, co tubylec myśli (lub robi), a tym, co antropolog myśli na temat tego, co myśli (i w związku z tym robi) tubylec” [de Castro 21].

Mając to na uwadze, można uznać, że *On Kings* posiada spory potencjał do badań genezy monarchii rodowych na obszarze szeroko pojętej Słowiańszczyzny, w tym rzecz jasna monarchii Piastów, Przemyslidów czy Rurykowiczów, których badania mimo niewielkich przełomów, zawdzięczanych w ostatnich dwudziestu–trzydziestu latach głównie archeologom i genetykom, posuwają się naprzód bardzo powoli.

Tu należy dodać, że w polskiej tradycji historiograficznej na nic nie narzeka się chyba bardziej niż na brak źródeł dotyczących powstania „państwa polskiego”, gdyż historycy zostają skonfrontowani z organizmem politycznym Mieszka I około 963–965 roku, o którego rozwoju nic w zasadzie pewnego nie wiadomo, co pozostawia pole do licznych fantazji intelektualnych podbudowywanych „dowodami pośrednimi”.

Jak pisze Jerzy Strzelczyk: „W świetle tych nielicznych, ale doniosłych informacji nie ulega najmniejszej wątpliwości, że około 960 r. państwo polańskie było już tworem stosunkowo rozległym i dobrze urządzonym, musiało mieć więc za sobą przynajmniej kilka dziesięcioleci wcześniejszej historii. I ta właśnie wcześniejsza historia wymyka się poznaniu naukowemu” [17, wyr. moje].

Z tego też powodu polscy historycy od wieków dokonują akrobacji dialektycznych i hermeneutycznych, próbując wydłubać i objaśnić niejawnie treści w lakonicznych relacjach Ibrahima Ibn Jakuba, Widukinda, Thietmara, Kosmasa, Helmolda, Anonima zwanego Gallem, Wincentego Kadłubka czy Jana Długosza. Korpus tych źródeł zasadniczo się nie zmienia – co fundamentalnie różni historiografię od etnografii, która symultanicznie z dostarczaniem świeżych wyników badań terenowych reinterpretuje te starsze pod kątem nowej metodologii. Oznacza to, iż nowe są jedynie hipotezy, które w przeważającej mierze pozostają jednak retuszem dobrze ugruntowanych teorii, podlegających do tego niemobilnym paradygmatom metodologicznym.

Proces ten można jednak aktywizować, powracając kolejny raz do słowiańskich legend dynastycznych, mitów etnogenetycznych etc. już po odrzuceniu modernistycznego

paradoksalizmu, hegemonii ontologicznej, postulatów ahistoryzmu i bajkowości. Te ostatnie wynikają wszakże ze stosowania pojęcia historyczności w sposób pozytywny (żeby nie powiedzieć transcendentny) i transpolacji subiektywnej *episteme* w przeszłość, a więc z zasadniczego błędu metodologicznego. Przedmodernistyczną wizję wszechświata zmusza się *de iure* do podporządkowania się regułom racjonalistycznego dyskursu, narzucając jej z gruntu nieznane kryteria werydykcji, co skutkuje kontrowersją poznawczą i „butelkowaniem rzeczywistości”. Raz na zawsze uwolnione świadectwa stają się jednak zjawiskami otwartymi, ogniskami transmisji słowiańskiej rzeczywistości kosmologicznej. W kontekście teorii królów-obcych zyskują zaś dodatkowe źródło eksplikacji. Można by nawet zasugerować, iż jako całkowicie „naturalna” konsekwencja hermeneutyczna. A jeśli przyjąć dumézilowską optykę szeroką (odrzucając jednak elementy strukturalistyczne, które nie przetrwały próby czasu), zauważyć tu można potencjał do badania wczesnych systemów monarchicznych u wszystkich w zasadzie ludów indoeuropejskich.

Bezspornie nasze rodzime „artefakty tekstualne” obfitują w topos króla-obcego. Zaskakujące więc, że nikt nie pokusił się jeszcze o jego precyzyjne ujęcie, co nie znaczy, że zupełnie zniknął on z oczu naukowcom. Zauważył go na przykład Aleksander Małecki, który nie wyciągnął jednak z tego żadnych wniosków, traktując to jako trywialny fakt deskryptywny: „Przypomnijmy znany fakt, iż w polskiej historiografii średniowiecznej pierwsze podanie mówiące o przybyciu założyciela państwa z odległych stron przekazał na początku XIII wieku. Wincenty zw. Kadłubkiem, pisząc o Kraku (prawodawcy i założycielu Krakowa) – co znamienne zwanego tu Gracchusem. Przybył on aż z Karyntii i nad Wisłą objął rządy nad ludem Lechitów-Polaków.

Warto przy tym pamiętać, że to właśnie Kadłubek pierwszy użył jako równorzędnych nazw: Lechici-Polacy-Wandale. O około sto lat późniejsza *Kronika wielkopolska* wzbogaca motyw legendarnych migracji o zapożyczoną od historyków czeskich legendę o dwu braciach Czechu i Lechu, którzy z zamku Psary (Psara) w Pannonii przybyli wraz z drużynami do swych północnych krain. Tu każdy z nich objął rządy nad ludami zamieszkałymi odpowiednio nad Weltawą i nad Wisłą.

Poglądy te przejął i usystematyzował około 1480 roku Jan Długosz, na którym wzorowali się wszyscy polscy historycy renesansowi. **Warto jednak podkreślić, że te przedstawione przez polskich kronikarzy średniowiecznych migracje dotyczyły jedynie przywódców i elit, nie zaś całego ludu**” [41, wyr. moje].

Jest to oczywiście idealny opis zjawiska, któremu Graeber i Sahlins poświęcili swoją książkę, podkreślając: „Królestwa tworzone przez obcych są dominującą formą przedmodernistycznego państwa na całym świecie, być może nawet jego pierwotną formą. Królowie, którzy nimi rządzą, są obcy pod względem pochodzenia i tożsamości. Dynastia zwykle wywodzi się od heroicznego księcia, który przybywa z innej wielkiej krainy: bliskiej lub odległej, legendarnej lub współczesnej, niebiańskiej lub

ziemskiej. Alternatywnie, tubylczy władcy przejmują tożsamość i suwerenność zaszczytnych władców skądinąd, stając się w ten sposób obcymi” [Graeber and Sahlins 5].

Jest to praktycznie gotowy model interpretacyjny do badania monarchii na wczesnośredniowiecznej ziemi kijowskiej, zamieszkałej w tym okresie przez Słowian, którzy sami zaprosili wojowników ze Skandynawii, by rządzili nimi z braku własnych praw określających władzę zwierzchnią, jak czytamy w *Powieści minionych lat*. W taki sam sposób możemy go także próbować zastosować do intronizacji czeskiego księcia-oracza odnalezionego „za owymi górami” za radą wróżki Luboszy, który zrzeka się swojej pospolitej funkcji, by poślubić żywe wcielenie magicznych, chtonicznych mocy (Luboszę), tym samym przynosząc żywność i pokój obcej sobie krainie [Kosmas 59-62]. Nie odstaje od schematu rozprzestrzeniania się królów-obcych również ród „Mieszka I Tajemniczego”, który w opinii jednego ze znanych polskich badaczy miał przybyć z Wielkich Moraw w IX wieku [Urbańczyk]. „Niehistoryczne” początki królewskiego rodu Piastów sięgają przy tym, zgodnie z przekazanym nam przez Galla Anonima mitem dynastycznym, Siemowita, syna Piasta, który obalili za błogosławieństwem pogańskich dioskurów uzurpatora gnieźnieńskiego – Popiela [Modzelewski 672].

Wszystkie wymienione mity mają oczywiście przedchrześcijańską proveniencję, a więc należą bezspornie do sfery rdzennej, słowiańskiej ontologii. Podkreśla to między innymi Karol Modzelewski na przykładzie mitu piastowskiego, wskazując na używanie przez Galla lokucji *more paganorum* (który zwyczajem średniowiecznych kronikarzy „chrzci” jednak swoją opowieść słowami *ex occulto Dei Consilio*) i stwierdzenie implicite, padające na końcu opowieści, że „ocenzurował pogański mit” [668].

Wspomniany Popiel odpowiada modelowi zaproponowanemu w *On Kings*, jako że miał przybyć z okolic Jeziora Gopło (Kruszwicy) według anonimowej *Kroniki wielkopolskiej* i *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka. Nie można jednak zapominać, że ma to przede wszystkim znaczenie paradygmatyczne – czyli nieszczęśliwie przydatne do „wyłuskiwania prawdy” – z racji tego, że mamy tu do czynienia z „domeną obcą” wobec Wielkopolski, a więc innym terytorium. Mit mówi wyraźnie, że mamy do czynienia z obcym rodem, który ustanawia władzę w Gnieźnie, ale który zostaje ostatecznie zdebronizowany przez „swojego” (definiowanego dzięki identyfikacji terytorialno-klasowej). Siemowit przejmuje jednak funkcję króla-obcego (we wtórnym procesie) poprzez rezygnację z roli oracza i zarządcy ziemi, jako że król-obcy „rządzi ludźmi”, a nie ziemią [Graeber and Sahlins 232], a następnie dokonuje podboju sąsiadujących z jego domeną słowiańskich związków plemiennych [Gall].

Czy takie czytanie rodzimych mitów bardziej je rozjaśnia? Czy też kreuje dodatkowe problemy? Czy jest to model użyteczny? Czy może zupełnie bezwartościowy? O tym zdecydować muszą oczywiście sami badacze, którzy powyższą konkluzję powinni potraktować wyłącznie jako zachętę do konfrontacji z odmienną metodologią badań, jedynie rudymmentarnie tu naszkicowaną w ramach krótkiego, bądź co bądź, streszczenia.

## Lista prac cytowanych

- Anonim Gall [Gallus Anonimus]. *Kronika polska*. Translated by Roman Grodecki, and Marian Plezia, Ossolineum, 2003.
- Bateson, Gregory. "Bali: The Value System of a Steady State". *Steps to an Ecology of Mind*, The University of Chicago Press, 2000.
- Clastres, Pierre. *Society against the state: The leader as servant and the humane uses of power among the Indians of the Americas*. Urizen Books, 1977.
- Descola, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. The University of Chicago Press, 2013.
- Frazer, James George. *The Golden Bough. Part III: The Dying God*. Macmillan, 1911.
- Girard, René. *La Violence et le Sacré*. Éditions Grasset, 1972.
- Graeber, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Prickly Paradigm, 2004.
- . *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*. Translated by Bartosz Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyka Polityczna, 2018.
- Graeber, David, and Marshall Sahlins. *On Kings*. Hau Books, 2017.
- Hallowell, A. Irving. *Culture and Experience*. University of Pennsylvania Press, 1955.
- . "Ojibwas ontology, behavior, and world view". *Culture in History: Essays in honor of Paul Radin*, edited by Stanley Diamond, Columbia University Press, 1960, pp. 17-49.
- Hocart, A.M. *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. University of Chicago Press, 1936.
- . *Kingship*. Oxford University Press, 1929.
- Kadłubek, Wincenty [Vincentius Cadlubkonis]. *Kronika polska*. Translated by Brygida Kürbis, Biblioteka Narodowa, 1996.
- Kosmas. *Kronika Czechów*. Translated by Maria Wojciechowska, Wydawnictwo Templum, 2012.
- Kronika wielkopolska*. Translated by Kazimierz Abgarowicz, Universitas, 2010.
- Latour, Bruno. *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press, 2013.
- Lehmann, Claire. "How David Graeber Cancelled a Colleague". *Quillette*, 9 Sep. 2019, <https://quillette.com/2019/09/09/the-anarchist-and-the-anthropology-journal/>.
- Lester, Amelia. "The Voice of the 'Intellectual Dark Web'". *Politico*, November/December 2018, <https://www.politico.com/magazine/story/2018/11/11/intellectual-dark-web-quillette-claire-lehmann-221917>.
- Małeckie, Aleksander. "Mity etnogenetyczne w samoświadomości historycznej na przykładzie historiografii i polsko-niemieckiego pogranicza w XVI w.". *Sensus Historiae*, vol. III, no. 2, 2011, pp. 35-53.
- Modzelewski, Karol. "Kto postrzygł Siemowita? Słowiańscy dioskurowie w micie dynastycznym Piastów". *Kwartalnik Historyczny*, vol. CXXIV, no. 4, 2017, pp. 661-675.
- Najstarsza kronika kijowska. Powieść minionych lat*. Translated by Franciszek Sielicki, Ossolineum, 2005.
- Robbins, Joel. "On kinship and comparison, intersubjectivity and mutuality of being". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. III, no. 2, 2013, pp. 309-316.
- Sahlins, Marshall. "About On Kings (David Graeber and Marshall Sahlins)". *Facebook*, 10 June 2018, 23:43, <https://www.facebook.com/marshall.sahlins.90/posts/334081370456539>.
- . "The Stranger-King or, Elementary Forms of the Politics of Life". *Indonesia and the Malay World*, no. 36, 2008, pp. 177-199.
- Strzelczyk, Jerzy. "Na tropie najdawniejszych polskich podań narodowych. Podanie o Popielu i Piaście". *Przegląd Zachodni*, no. 5-6, 1987, pp. 17-43.
- Urbańczyk, Przemysław. *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*. Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, no. 3, Sep. 1998, pp. 469-488.
- . *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Hau Books, 2015.
- Wagner, Roy. *The Invention of Culture. Second edition*. The University of Chicago Press, 2016.
- @davidgraeber. "in case anyone is wondering what happened to the book On Kings by me and Marshall Sahlins that seemed to get zero attention; Marshall has just put this up on Facebook". *Twitter*, 11 June 2018, 10:40 a.m., <https://twitter.com/davidgraeber/status/1006093768339042304>.
- . "so one thing I've learned from the Qui\*lette idiocy is that fascists are very boring. I've been trying to think of something interesting to take away from all this. I do have one thought in this regard. 1)". *Twitter*, 13 Sep. 2019, 3:29 p.m., <https://twitter.com/davidgraeber/status/1172502445475487746>.

---

**Abstract****Stranger Kings, or the Galactic System in Sahlins and Graeber's Anthropological Approach****Konrad Szlendak**

The purpose of this article is to critically summarize and explicate the key theses put forward by Marshall Sahlins and David Graeber in *On Kings* [2017]. The author places them in the context of the “ontological turn” (an anthropological position rejecting the hegemony of representation) and points out – somewhat on the margins – their methodological potential for anthropological and historical research on

the formation of early medieval royal dynasties in the area of Central and Eastern Europe.

**keywords:** stranger king, Marshall Sahlins, David Graeber, galactic system, meta-beings, monarchy, violence, dynastic myth, indigenous ontology, ontological turn, schismogenesis