

HISTORIA I ANTROPOLOGIA*

KRZYSZTOF PIĄTKOWSKI

Przeszłość jest krainą fantazji, na którą rzutujemy nasze pragnienia i nadzieje na przyszłość. Dotyczy to zarówno przeszłości badanej przez zawodowych historyków, jak i przeszłości wyobrażonej...

(Hayden White, *Poetyka pisarstwa historycznego*)

Nowe światło na historię wiedzy rzuciła m.in. antropologiczna dyskusja nad relatywizmem: czy każda dawniejsza lub współczesna kultura mogła wytworzyć własną wersję prawdy¹? Czy zatem wszelkie narracje o przeszłości (historyczne) są równie wartościowe? Nauka nowożytna zaszczerpiła w kulturze zachodniej sceptycyzm, a relatywizm byłby dalszym jego rozwinięciem. Jaka jest więc rola badacza przeszłości, jeśli prawdziwość sądów ma zależeć od jego stanowiska i pozycji społecznej (kulturowej)? Taki relatywizm nie tylko wątpi, czy do prawdy (w sensie „jak było?” – wszak prawda i byt w filozofii były zawsze tożsame) można dojść, ale próbuje zawieszać autonomię zdolności poznawczych człowieka. A przecież „nauka heroiczna” tak szanowała negowany teraz ideał obiektywności. Obecnie przyjmujemy, że nasze poznanie nie może być pozajęzykowe², jak chciał jeszcze Edmund Husserl, i nie może pomijać przedrozumienia (czyli tego, co wiemy wcześniej)³, jest argumentowane w języku, sposobie

* Poniższy artykuł jest fragmentem przygotowywanej do druku książki *Mit - historia - pamięć. Kulturowe konteksty antropologii/etnologii*.

¹ Vide np. W.J. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992 s. 50–81; id., K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 85–103.

² H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 5–24.

³ Id., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 256 i n.

myślenia, kulturze. Jest więc perspektywiczne (prawdy nie osiąga się z perspektywy pojedynczego, solipsystycznego podmiotu ani z „boskiego punktu widzenia”). Teorie poststrukturalistyczne przekonywały natomiast, że oto perspektywy (ujęcia) się rozpadają, ginie centrum myśli, a jednej Prawdy nie ma. W trwającym sporze, m.in. o kryteria poznania, jedni mówili, że prawdę odkrywają, inni, że ją konstruują. Historia i antropologia ciągle jednak chce coś o świecie i o przeszłości powiedzieć, a w takim wypadku nie można zupełnie uchylać prawdy, lecz raczej traktować ją metaforycznie, jako swego rodzaju ideę regulatywną. Świat taki, jaki jest – to przecież efekt działania człowieka. Żeby o nim coś powiedzieć, nie wystarczy lawirować między różnymi dyskursami antropologicznymi czy historycznymi, trzeba niemal przypadkowej ich zbieżności we wspólnym przedsięwzięciu: „usidleniu znaczenia w trakcie działania”⁴. Co ma być miarą takiej interpretacji? „Hermeneutyka, sztuka interpretowania świata poprzez teksty, znajduje zastosowanie w badaniach [antropologicznych – przyp. K.P.], jak i historycznych. Jest dla niej miejsce w nauce. Uczeń nadaje sens przedmiotom; ich również wiążą konwencje językowe, dyskurs. Nawet wiedza eksperymentalna wyrażana musi być w języku nasyconym założeniami teoretycznymi i wartościami. «Fakty», nim staną się przedmiotem dyskusji, muszą zostać nazwane. Uznanie tego argumentu nie przekreśla możliwości sensownego wypowiedzania prawdziwych twierdzeń o świecie”⁵. Można powtarzać efektowną maksymę Fryderyka Nietzschego: „Nie ma faktów, są tylko interpretacje”, ale co ma być odniesieniem interpretacji, jeśli nie fakt? Rzecz (przedmiot) podsuwa nam kryteria do interpretacji⁶. Clifford Geertz swoją koncepcję interpretacji łączył z tym, co nazwał „analogią tekstów”⁷, która wiąże kulturę z tekstami lub językiem. Bada się ją (jako tekst) jako rzecz samą w sobie, a nie jako przezroczystą prezentację podstawowych dla tradycyjnej historii kodów, takich jak np. aspekty ekonomiczne czy polityczne. Geertz pisze: „Największą zaletą rozszerzenia pojęcia tekstu poza rzeczy zapisane czy wyrzeźbione na kamieniu jest to, że zwraca ono uwagę na ten właśnie fenomen – jak utrwała się działania, za pomocą jakich środków i jak one funkcjonują oraz co z utrwalenia przepływających fenomenów – historii wyłaniającej się ze zdarzeń, myśli z myślenia, kultury

⁴ C. Geertz, *Historia i antropologia*, przeł. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1997, nr 1–2 (236–237), s. 10.

⁵ J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2000, s. 206.

⁶ Tzw. koło hermeneutyczne – określa m.in. istotę procedury interpretacji: część musimy rozumieć przez całość (cf. mityczna zasada: *pars pro toto*), a całość przez część, co oznacza, że musimy uwzględniać kontekst.

⁷ C. Geertz, *Wiedza lokalna, dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, *vide* esej: *Zmqcone gatunki. Nowa formuła myśli społecznej*, s. 40.

z zachowań – wynika dla interpretacji socjologicznej. Postrzeganie społecznych instytucji, zwyczajów i przemian jako w pewnym sensie «dających się czytać» zmienia cały sens tego, czym jest interpretacja, i kieruje ku zabiegom bliższym czynności tłumacza, egzegety czy ikonografa niż posługiwaniu się tekstem, analizie danych, przeprowadzaniu ankiet⁸. Problemem badacza jest powiązanie artefaktów kultury: tekstów, rzeczy czy obrazów, z innymi strukturami, systemami wiedzy czy wyobrażeniami kształtującymi ludzkie działania, które je wytworzyły.

Jaka jest prawda o tym, pozostanie wciąż otwartym pytaniem badawczym, które antropolog musi stawiać, bo jeśli zaniecha pytania – pozostanie mu kuglarzka działalność intelektualna...

A postmodernistycznym (poststrukturalistycznym) teoriom interpretacji nie wystarczało zaznaczenie integralności artefaktów kultury⁹. Podważały możliwość związków kultury (tekstów czy dyskursów) z jej zewnętrżnością (naturalną czy materialną), co naruszało tradycyjne korzenie twierdzeń produkowanych przez różne dyscypliny (sugerowało to, że interpretacja nie może mieć podstaw poza-historycznych czy transcendentálnych – a stąd można wysnuć wniosek, że człowiek z rzeczami i zdarzeniami może mieć kontakt tylko zapośredniczony)¹⁰. „Postmodernizm, wzięty dosłownie, pozwala sądzić, iż nie ma prostego przejścia od tekstu do zewnętrznej rzeczywistości; wynika stąd chyba, że wykluczone jest zrozumienie tekstu przez ludzi wywodzących się z obcej kultury. «Piękno», podobnie jak «prawda» czy «rzeczywistość», leżą wyłącznie w polu widzenia języka. Zarówno rzeczywistość, jak i indywidualny podmiot, istnieją jedynie jako konstrukty kultury. Świat, podmiot i wiedza są głęboko zrelatywizowane i odcięte od procesów społecznych, niemo kłębiących się wokół uczestnika kultury. W tym ujęciu wiedza naukowa staje się po prostu jeszcze jedną konwencją lingwistyczną, formą dyskursu związaną z nadmiernie racjonalistyczną formą zachodniego życia¹¹. Efektem tego typu refleksji było zacieranie granicy między tekstem a kontekstem (czy między językiem a światem społecznym)¹².

⁸ Ibid.

⁹ J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, op.cit., s. 238.

¹⁰ Vide: J.E. Toews, *Intellectual History After the Linguistic Turn*, „American Historian Review”, 1987, nr 92, s. 901 i n.

¹¹ J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, op.cit., s. 238. Postmodernistyczny sceptycyzm wobec prawdy historycznej (a więc tego, co się naprawdę zdarzyło) prowadzi – uważa Christopher Norris – do cynicznej postawy wobec świata. Vide: Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, przeł. A. Przybysławski, Kraków 2000, passim.

¹² „Klasyczna teoria społeczna opierała się na heurystycznym odróżnieniu tekstu od kontekstu. Coś innego traktowano jako przedmiot wymagający wyjaśnienia (tekst, skutek,

W sensie teoretycznym energia przenoszona była z wyjaśnień przyczynowych i odniesień społecznych na samozwrotność i kwestię konstrukcji literackiej – jak badać, jak autor¹³ konstruuje tekst i wywołuje wrażenia autentyczności, zgodności z faktami i przeszłą, rzeczywistością. Zaś w sensie pracy badawczej dochodzenie do jakiejś „prawdy o przeszłości” musi być zastąpione przez badacza analizą zabiegów samozwrotnych, która fikcyjnie ma wywołać „efekt prawdy”¹⁴. Dzieła historyczne (czy antropologiczne) są fikcjami w tym sensie, że są czymś skonstruowanym, ukształtowanym, a nie w tym, że są zupełnie fałszywe czy zmyślane¹⁵. Nie chodzi tylko o uatrakcyjnienie (literackie) tekstu czy o ironizowanie z poprzedników piszących makrohistorię. Chodzi o postawę ironiczną badacza¹⁶, która zawiera w sobie pewną aporię, przekonanie o niemożliwości przedstawienia w pełni obiektywnej „prawdy” o jakiejś przeszłości. Odniesienie tych pojęć (obiektywność, prawda), choćby ujmowanych w częściowej perspektywie (wspomniana funkcja regulatywna), jest warunkiem samorozumienia i narracji w nowoczesnej antropologii i historii. W tym aspekcie mają one sens jako dyscypliny, a nie stają się literaturą czy beletrystyką historyczną. Jednak

zmiana zależna), [...] a coś innego – jako narzędzie wyjaśniania (kontekst, przyczyna czy zmiana niezależna)”. Ibid., s. 240.

¹³ C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dzurak, S. Sikora, Warszawa 2000, passim.

¹⁴ Holenderski historyk Geert Mak, którego ostatni bestseller *W Europie* wydano także u nas (Warszawa 2008), mówi o pisarskich, literackich uwarunkowaniach dziejopisarstwa. Problem polega na tym, czy historiografia w klasycznej postaci ma jeszcze dzisiaj sens? Czy powinna wykorzystywać chwytów literackie, a więc i uwzględniać najbardziej subiektywne twory ludzkiej pamięci, choć one często nie zgadzają się z historyczną „prawdą”, do której badacz dąży. A przecież z perspektywy „zwykłych ludzi” ważne są wspomnienia, opowieści (ukazujące m.in. motywacje), mogą one być nieoczekiwanym tłem dla tzw. wielkich wydarzeń. Ale opowieści mogą też być zdradliwe, kuszące i uwodzące badacza, a za nim wielu czytelników; mimo ich niewątpliwego uroku trzeba je weryfikować, sprawdzać na miejscu – uważa G. Mak. Natomiast chwytów literackie (np. ekspozycja impresjonistyczna) niewątpliwie uatrakcyjnijają tekst. Vide: G. Mak, *O zdradliwym uroku opowieści – rozmowa z J. Wróblem*, „Dziennik”, 4–5 VII 2009, s. 11–12.

¹⁵ C. Geertz, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przeł. S. Sikora, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2005, s. 37.

¹⁶ O postawie ironicznej jako strategii dziejopisarstwa pisał Hayden White. H. White, *Metahistory: The Historical Imagination In Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1973; id., *Proza historyczna*, red. E. Domańska, przeł. różni, Kraków 2009; id., *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, przeł. różni, Kraków 2000. Ironia (metatrop) – uważał White – jest związana z samoświadomością, z dystansem wobec własnych twierdzeń, świadomością błędnego wykorzystywania języka figuratywnego (metafora, metonimia, synekdocha – to tropy „naiwne”, zakładają one, że język jest w stanie przedstawić istotę rzeczy w kategoriach figuratywnych). Ironia znajduje się na tym etapie samoświadomości, kiedy możemy rozpoznawać problematyczną istotę samego języka.

radikalizm postmodernistyczny, skupiający uwagę na kulturze i języku (zwrot kulturowy i lingwistyczny), pokazał nie tylko to, że rzeczywistość społeczna jest społecznie i kulturowo konstruowana, ale i zaburzył obowiązującą hierarchię konstrukcji efektów badawczych: gospodarka, demografia, struktura społeczna i na końcu kultura i światopogląd. Podejście kulturowe niwelowało więc pewien redukcjonizm i determinizm ekonomiczno-społeczny. Wprawdzie postmodernizm (poststrukturalizm) miał także swój determinizm lingwistyczny (redukcja społeczeństwa i kultury do języka, a kontekstu do tekstu), jednak wydaje się, że to „ukąszenie” dało w sumie unowocześnienie dyskursów.

Wspomniane wpływy teoretyczne i szerokie zainteresowanie historią kultury uwypukliły kwestię wzajemnych relacji antropologii i historii. Ukazało się na ten temat wiele publikacji, także u nas¹⁷. Odwołania do klasycznej antropologii i historii, do specyfiki warsztatowej tych dyscyplin i definiowanego przedmiotu badań już nie wystarczają¹⁸. Historyczka Natalie Zemon Davis zauważyła: „Sięgamy po dzieła antropologiczne nie po to, by znaleźć recepty, ale sugestie; nie po powszechnie obowiązujące reguły ludzkich zachowań, ale odpowiednie porównania. Nie ma substytutu dla rzetelnych studiów nad źródłami historycznymi”¹⁹. A antropolog Clifford Geertz stwierdza, że związek tych dyscyplin polega na „przedefiniowaniu ich obu w terminach dyscypliny przeciwnej, poprzez posługiwanie się ich relacją w obrębie granic poszczególnego badanego przypadku – taktyki tekstualne”²⁰. I sugeruje: „W końcu może być tak, że postęp mieści się w głębszym zrozumieniu «i» w skojarzonej parze «Historia i antropologia». Zadbajmy o połączenie, a rzeczowniki niech dbają o siebie same”²¹. Trudna była droga do tego optymizmu.

Bo boska Klio – można rzec: zajmowała szczególne miejsce w panteonie nauk, była wszak jedną z najstarszych dyscyplin ludzkiej wiedzy. Mogła zatem

¹⁷ Vide np. monograficzny numer „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1997, nr 1–2; E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 2005, s. 68–81; ead., J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994; W. Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995; A. Radomski, *Historiografia a kultura współczesna*, Lublin 2006; W. Piasek, *Antropologizowanie historii. Studium metodologiczne twórczości Witolda Kuli*, Poznań 2004; L. Stomma, *A jeśli było inaczej. Antropologia historii*, Poznań 2008; *Atena i Arachne, która z nich pięknie tkaninę wypłata: historia i antropologia*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów (w druku).

¹⁸ E. Domańska, op.cit., s. 68–81.

¹⁹ N.Z. Davis, *Anthropology and History in the 1980s*, [w:] *The New History. The 1980s and Beyond. Studies in Interdisciplinary History*, red. T.K. Rabb, R.I. Rotberg, Princeton, New Jersey 1982, s. 273, cyt. za: E. Domańska, op.cit., s. 80.

²⁰ C. Geertz, *Historia i antropologia...*, s. 9.

²¹ Ibid., s. 12.

z pozycji arystokraty postponować dyscyplinę młodą, dopiero aspirującą, pozbawioną uszlachetnionego patyną rodowodu, degradować do pozycji co najwyżej „nauki pomocniczej”; mogła przemienić ją w pajaka²². Ale pajak w wielu mitologiach różnych kultur „wpisany” był w tworzenie nowego świata (porządkowanie kosmosu), był także mediatorem między różnymi sferami świata, odkrywając tajemnice Innego Świata²³. Ta „wartość” młodej dyscypliny mogła być zauważona stosunkowo niedawno, kiedy dopiero w filozofii historii i historiografii zaczęto uświadamiać sobie stan kryzysu tradycyjnych form narracji historycznej. Przecież historiografia od początku przyjęła formę narracyjną (etnografia także), a równolegle funkcjonowały opowieści ustne, tzw. historia oralna. W kulturach zintegrowanych, zamkniętych, w których przenikała się sfera sakralna ze sferą profaniczną w każdym aspekcie życia, myślenie mitologiczne dominowało i miało charakter synkretyczny (nie istniał tu podział na fikcję i realność, historię i teraźniejszość, podmiot i przedmiot)²⁴. Pismo – jak wiadomo – umożliwia oddzielenie słów od rzeczy, umożliwia więc także tworzenie narracji, a po wynalezieniu druku narracje pisane już przeważają. W tym sensie możemy powiedzieć, że narracja jest wytworem *par excellence* europejskim, a historiografia narracyjna wykwitem kultury Zachodu. Wsparta ona była początkowo na światopoglądowych czy ideologicznych protezach, a w XX wieku na modernistycznych ideałach. Daną historię opowiadał więc jakby wszytkowiedzący narrator, który znajdował się na zewnątrz przedstawianego przez siebie świata. Gwarantował on tym samym realizm opowieści, a więc i realizm jakiejś rzeczywistości pokazywanej z dystansu czasowego czy przestrzennego. Klasyczne narracje historyczne tworzyły – jak by to określił Umberto Eco – „modelowego czytelnika”, gotowego na odbiór światopoglądowych czy ideologicznych przekazów (np. zwłaszcza w XIX wieku), czy wierzącego w realizm przedstawionego świata. Taka nauka legitymizowała obraz historii, adekwatny do aktualnego kulturowego i politycznego obrazu świata. Tego rodzaju relacje musiały być także europocentryczne (czy etnocentryczne). Dopiero zakwestionowanie takich ideałów mogło otworzyć przestrzeń dla inspiracji, przenikania, a i transformacji płynących z „nieboskich” dyscyplin. Mogło uświadomić kryzys modernistycznych narracji, ujęty na kilku płaszczy-

²² Owidiusz w *Metamorfozach* opowiedział historię potężnej bogini Ateny i młodej dziewczyny Arachne, która ośmieliła się konkurować z boginią w haftowaniu, za co ta przemieniła ją w pajaka. Vide: Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998, s. 230.

²³ P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998, s. 412.

²⁴ Vide: A.P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001, passim.

znach: „1) kryzys narracji jako przedstawienia – chodzi tu o podważenie możliwości prezentowania przeszłości przez jakiekolwiek opowieści tworzone przez historyków. Tracą w związku z tym rację bytu takie pojęcia, jak: «rekonstrukcja rzeczywistości», «źródła historycznego», dającego dostęp do dziejów, «realizmu», «prawdy», «naukowości» narracji. We współczesnej refleksji teoretyczno-metodologicznej zwyciężają natomiast pojęcia narracji historycznej jako «dzieła literackiego», «pisanie historii» (lub też konstrukcji), «prawdy wytwarzanej», czy też «źródła jako pre-tekstu», z inspiracji którego pisze się opowieści; 2) kryzys narracji patriarchalnej, w odpowiedzi na który zrodziły się historiografie: feministyczna, postfeministyczna i tzw. *gender studies*. Zgodnie z dezyderatami rzeczników po-nowoczesności dopuszczają one do głosu kobiecy punkt widzenia na przeszłość lub/i piszą historię tylko i wyłącznie z perspektywy kobiecej; 3) kryzys narracji europocentrycznej, w odpowiedzi na który powstała historiografia postkolonialna. Najpoważniejszym i mającym, jak się wydaje, najdonioślejsze skutki, jest kryzys narracji rozumiany jako 4) kryzys narracji fabularnej oraz tej opartej na piśmie”²⁵. Opowiadanie pojawiające się w dyskursie historii czy antropologii jest, w sensie ogólnym, „międzynarodowe, ponadczasowe, ogólnostrukturalne, jest wszechobecne jak życie”²⁶. Kategoria narracji stała się ważna w metodologii historii (pojęcie narracji historycznej weszło w naukowy obieg, wskazuje się też na literackie korzenie dziejopisarstwa)²⁷, analizuje się stosunek przedstawienia (narracja historyczna) do tego, co przedstawione (obraz przeszłości)²⁸.

Badacz nie uniknie wypełniania swą osobą wypowiedzi (nawet wówczas, gdy stara się pisać „z pozycji Boga” i opowiadanie „snuje się samo”). Roland Barthes z poststrukturalistycznej perspektywy mówił w tym kontekście o statusie faktów historii. „Począwszy od chwili, w której interweniuje język [...], fakt może być zdefiniowany tylko jako tautologicznie – to, co zanotowane (*noté*), pochodzi od tego, co godne zanotowania (*notable*), lecz to, co godne zanotowa-

²⁵ A. Radomski, op.cit., s. 33

²⁶ R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, przeł. W. Błońska, [w:] *Naratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004, s. 13.

²⁷ H. White, *Poetyka pisarstwa...*, passim; id., *Proza historyczna...*, passim.

²⁸ F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, przeł. różni, Kraków 2004, passim. Dyskurs historyczny zawiera realistyczne przedstawienie, a więc ukazuje pewną koncepcję przeszłej rzeczywistości (ważne w dyskusjach historyków jest, które przedstawienie, czyli koncepcję rzeczywistości, uznaje się za realistyczną). Niereferencyjny charakter substancji narracyjnych (reprezentacji historycznych) polega na tym, czy spełniają rolę substytutów przeszłej rzeczywistości. Ankersmith głosi priorytet reprezentacji (bez niej nie byłoby reprezentowanego). Ale – dodaje – reprezentacja ma tendencje do zajmowania miejsca tego, co reprezentuje.

nia, jest [...] tylko tym, co warte zapamiętania, tzn. godne, aby być zanotowanym. Docieramy w ten sposób do paradoksu, który określa (w stosunku do innych typów wypowiedzi) całą ważność dyskursu historycznego: fakt jako składnik dyskursu ma tylko i wyłącznie egzystencję lingwistyczną. Jednakże wszystko dzieje się tak, jakby ta egzystencja była tylko czystą i prostą «kopią» innej, umieszczonej w polu pozastrukturalnym: egzystencji tego, co «rzeczywiste»²⁹. Zachwiane zostaje roszczenie historii do konstruowania wypowiedzi w ryzach obiektywności, prawdy i realistycznego ujęcia rzeczywistości.

Dziś antropologia historyczna – także u nas wchodząca do kanonu studiów historycznych i etnologicznych, zainspirowana antropologią – jest swoistą historią kultury, ale nie ujmowaną w tradycyjnym sensie kultury duchowej elit, lecz skupiającą się na zachowaniach zwykłych ludzi (fundamentalne kategorie to: style życia, style zachowań). Niezbędne jest tu zatem całościowe, antropologiczne rozumienie kultury.

Długo jednak takie ujęcie napotykało opór twardej nauki historycznej, pragnącej uogólnień, a tu barierą była niemożność uogólnienia etnologicznych „studiów przypadków” czy „mikroznaczeń lokalnych”. Stosunkowo najszybciej przełamywał się ten opór w kręgu wpływów amerykańskiej antropologii kultury, w której zawsze silnie podkreślano relatywistyczne podejście do innych kultur. Z kolei u nas w czasach *ancien regime*’u ze strony etnologii wyszła idea podłoża historycznego (Kazimierz Dobrowolski), co stworzyło możliwość współpracy z historią, opartej na wspólnej idei materializmu historycznego.

Francuska szkoła Annales wzięła nazwę od założonego w 1929 roku przez Marca Blocha i Luciena Febvre’a pisma „Annales d’histoire économique et sociale” (od 1946 roku nosi nazwę „Annales: Economies, Sociétés, Civilisations”)³⁰. W pierwszej wersji badacze – założyciele szkoły – próbowali nakreślić koncepcję „historii globalnej” (uogólnione ujęcie historii), a więc takiego modelu, który objąłby wszystkie procesy historyczne, gdzie interdyscyplinarność nauk społecznych byłaby niezbędna³¹. Niewątpliwie inspiracja płynęła tu z socjologiczno-antropologicznej szkoły Emila Durkheima i rozumienia „całościowego faktu społecznego” (Marcel Mauss). Model miał trzy poziomy: pierwszy (klimat, geografia, biologia) determinował struktury długiego trwania, drugi (struktury

²⁹ R. Barthes, *Dyskurs historii*, przeł. A. Rysiewicz, Z. Kłoch, „Pamiętnik Literacki”, 1984, z. 3, s. 2–4.

³⁰ Vide np. T. Stojanowich, *French Historical Method: The Annales Paradigm*, New York 1976; B. Geremek, W. Kula, *Przedmowa*, [w:] F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1971, s. 5–19; G. Duby, B. Geremek, *Wspólne pasje. Rozmowę przeprowadził P. Sainteny*, przeł. E. Sadowska, Warszawa 1995.

³¹ Vide: J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, op.cit., s. 90.

społeczne podlegające zmianom) to koniunktury obejmujące dziesiątki lat, a trzeci (polityka, kultura, życie intelektualne) to zdarzenia zależne od doświadczenia historycznego; ważne były też trwałe czynniki życia materialnego, a czas ujmowany był w formie zwolnionej³². Uwzględniano seryjne dane archiwalne, badane metodami ilościowymi. Z kolei nowe pokolenie „annalistów” uznało, że mentalności (*mentalité*) kultury nie można zredukować tylko do czynników materialnych, bo nie stanowią one żadnego trzeciego poziomu, tylko podstawową determinantę rzeczywistości historycznej³³, a kultura determinuje ekonomię czy stosunki społeczne. Różne praktyki zależą od kulturowych wyobrażeń i kodów³⁴, a członkom danej społeczności kultura „daje” umysłowe wyposażenie, pozwalające im na swój sposób odbierać świat społeczny i naturalny. Świadomość ludzka przetwarza to w bardziej lub mniej uporządkowany obraz świata, determinujący zachowania depozytariuszy danej kultury³⁵. A więc w nowej historii następuje przesunięcie przedmiotowo-podmiotowe, bo badacz nie odtwarza tylko ze źródeł faktów, lecz jest twórcą: konstruuje prawdę ze źródeł, ale i z intelektu i wyobraźni (ważne tu są nie tylko źródła pisane, ale i „rzeczowa” strona ludzkiego życia). Wszystko może być „świadectwem”, a stawiając właściwe pytania, zmusza się je do mówienia (Pierre Nora: „historia, która pyta”). Zmienia się też przedmiot badań, to już nie przedstawiciele elity i ich czyny, ale zwykli ludzie, w bogactwie swego życia, kultury. Historyk staje się antropologiem, gdy opozycja między kulturą elitarną a popularną zostaje przez niego uznana za oś problematyki³⁶.

Jurij Łotman zauważył, że „historia nie sprowadza się wyłącznie do świadomych działań, co nie oznacza, że jest tylko nieświadomym procesem. Stanowi

³² F. Braudel, *Historia i trwanie...*; id., *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*, t. 1–3, przeł. M. Ochab, P. Graff, Warszawa 1992. Cf. krytyka szkoły w: P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 134–154.

³³ Vide: R. Chartier, *Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories*, [w:] *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, red. D. La Capra, S.L. Kaplan, Ithaca, New York 1982, passim; P. Aries, *Czas historii*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Gdańsk–Warszawa 1996, passim.

³⁴ Vide: M. De Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2008, passim.

³⁵ Vide np. C. Ginzburg, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku*, przeł. R. Kłos, Warszawa 1989; E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, wioska heretyków 1294–1324*, przeł. E. Ziółkowska, Warszawa 1988; A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976; id., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1987; J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986; J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997.

³⁶ Vide: P. Ricoeur, op.cit., s. 152.

raczej wzajemne napięcie obu tych czynników³⁷. „Annaliści”, jego zdaniem, przesadnie absolutyzowali ponadindywidualne, anonimowe, typowe procesy zachodzące na „granicach ruchu”, nie uwzględniali innowacyjnej i twórczej działalności człowieka. Marc Bloch pisał kiedyś, że „przeszłość jest daną, która nie zostawia miejsca dla różnych możliwości”³⁸, a Łotman odpowiadał, że „zdarzenie historyczne jest zawsze rezultatem jednej z alternatywnych możliwości”³⁹. Nie przeciwstawiał jednak wydarzeń („nieprzewidywanych eksplozji”) stopniowo przebiegającym procesom, przypadków prawidłowościom, masowych ruchów działalności indywidualnej.

Natomiast historia „pisana od dołu”, tzw. historia społeczna, interesowała się tym, co powtarzalne: istotne tu były kategorie norm i wzorów, procesów historycznych, anonimowych struktur. Człowiek indywidualny w tak rozumianej dyscyplinie był tylko jednostką statystyczną (stosowano przede wszystkim metody ilościowe), a podmiotem działającym było społeczeństwo. Taka historia zbliżała się nieuchronnie do nauk społecznych. Jej wariantem była „polityczna historia społeczna”, badająca społeczne i ekonomiczne aspekty oraz efekty struktur, procesów i decyzji politycznych z uwzględnieniem wymiaru kulturowego i ludzkiego polityki⁴⁰.

Z tego nurtu w Niemczech wykształciła się, nie zrywając jednak zupełnie z poprzedniczką, historia codzienności (*Alltagsgeschichte*), włączająca w badania nad XIX i XX wiekiem tzw. *oral history*. Codziennosc (nieprecyzyjny, aczkolwiek przydatny termin) oznacza inny wybór tematów, nowe metody analizy źródeł, zerwanie z dużymi strukturami i procesami oraz wielkimi porównaniami⁴¹. Wzorce postrzegania i interpretacji, determinujące zachowania formy symbolicznego porozumiewania się, oparto na etnologicznym rozumieniu kultury. Wraca się do tego, co indywidualne (zainteresowanie ludźmi o odróżnialnej historii), próbuje się badać, jak wydarzenia (nawet drobne) oddziałują na struktury, szerzej rozumie się kwestie władzy i polityki, rezygnuje się z priorytetu interpretacji tylko poprzez kategorie ekonomiczne i klasowe. Zmienia to zasad-

³⁷ J. Łotman, *Wola boska czy gra hazardowa. (Prawidłowość i przypadki w procesie historycznym)*, przeł. B. Żyłko, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1997, nr 1–2, s. 33.

³⁸ M. Bloch, *Pochwała historii*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1959, s. 151.

³⁹ J. Łotman, op.cit., s. 33.

⁴⁰ J. Kocka, *Perspektywy historii społecznej w latach dziewięćdziesiątych*, [w:] *Historia społeczna, historia codzienności, mikrohistoria*, przeł. A. Kopacki, Warszawa 1996, s. 49. Vide także: P. Burke, *Historia i teoria społeczna*, br. przeł., Kraków 2000, passim; id., *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, przeł. R. Pucek, M. Szczubińska, Warszawa 2009, passim.

⁴¹ Vide: W. Schulze, *Wprowadzenie*, [w:] P. Burke, *Kultura ludowa...*, s. 19. Także Ch. Titly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York 1984, passim.

niczo wyobrażenia o rozwoju historycznym (zwłaszcza modernistycznej idei o teleologii rozwoju). Zainteresowanie kieruje się natomiast na kwestie świadomości indywidualnej i zbiorowej, gdzie ważne są nie tylko doświadczenia i interpretacje sensu, ale „te dominanty mentalne i ich przeobrażenia, które porządkują owe doświadczenia i sensotwórcze projekty, kierują je na określone tory i integrują. [...] Powstają one nie bez związku z warunkami socjoekonomicznymi, ale nadając orientację spostrzeżeniom i działaniom sensotwórczym i spajając je, oddziałują zwrotnie na owe warunki”⁴².

Wreszcie pokrewna z historią codzienności – mikrohistoria, która skupia się na studium konkretnego przypadku, wyłaniając się z przemiany doświadczeń ostatniego czasu (przede wszystkim doświadczenia sceptycyzmu wobec identyfikacji z większymi całościami) i wyzwani antropologii kultury. Liczą się tu „małe światy”, „drobne sfery”, których centrum stanowi jednostka ludzka; następuje więc odwrót od całościowych sensów i kontekstów. W mikroskopijnym oglądzie, w pomniejszonej skali obserwacji nie o to chodzi, by badać drobiazgi, lecz badać drobiazgowo⁴³. Skupienie interpretacji na małym polu służy jakościowemu poszerzaniu możliwości poznawczych. „Przedmiotem badania – zauważył Clifford Geertz – nie jest miejsce przeprowadzenia badań. Antropolodzy nie zajmują się badaniem wiosek (plemion, miast, okolic...); oni prowadzą badania w wioskach”⁴⁴. Można to także odnieść i do prowadzących mikrohistoryczne badania historyków.

Granice między tymi ujęciami są płynne, wszystkie one wpłynęły jednak na kształt antropologii historycznej. A zadanie tej dyscypliny polega na odkrywaniu obrazów świata, charakterystycznych dla różnych tradycji kulturowych i epok, na odtwarzaniu kulturowych wyobrażeń, na rekonstrukcji podmiotowej rzeczywistości, będącej treścią świadomości przedstawicieli określonej kultury i epoki, kształtującej ich samowiedzę oraz stosunek do życia i świata, oraz na określaniu ich samowiedzy⁴⁵. Bowiem postawy umysłowe są trwalsze od większości systemów politycznych czy gospodarczych. Nowe pojęcia potrafią odmienić świat, są one, tak jak i sfera wyobrażeń, niezwykle ważne dla kształtu treści epok

⁴² W. Hardtwig, *Historia codzienności dzisiaj. Bilans krytyczny*, [w:] *Historia społeczna...*, s. 41.

⁴³ Vide: H. Madick, *Mikrohistoria*, [w:] *Historia społeczna...*, s. 66. C. Geertz „mikroskopijną skalę uważa za cechę etnograficznego „gęstego opisu”. C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] id., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 36. Vide także: E. Domańska, op.cit., passim.

⁴⁴ C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii...*, s. 37.

⁴⁵ A. Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, przeł. B. Żyłko, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1997, nr 1–2 (236–237), s. 13.

historycznych; natomiast wymiar gospodarczy czy społeczny tworzy tylko ramy tych epok.

Takie podejście wymaga od historyków, a także od antropologów, pewnego „wczucia się” w dawną epokę czy obcą kulturę. Dawne przekonanie, że jest to możliwe przy „wymazaniu” własnej podmiotowości, okazało się iluzją. Ponownie odkrywa się zatem nie tylko własną podmiotowość badawczą, ale i niezliczone podmioty kulturowego dialogu. Zrozumienie, interpretacja sensu wymaga zwrotu ku hermeneutyce (jak w przypadku Geertza: kultura jest siecią znaczeń). Historycy więc musieli zainteresować się nie tylko samą obcością kulturową, lecz także antropologicznymi sposobami jej przybliżania, a antropolodzy – nie samą przeszłością, ale sposobami, w jaki historycy uobecniają jej sens. Przecież przeszłość i Inność stanowią dwa najważniejsze punkty zainteresowania łączące historyków i antropologów. Zatem Gadamerowskie rozumienie hermeneutyki, mówiącej o „stapianiu się horyzontów” historyka (antropologa) i historycznych aktorów, dokonujące się na mocy ponadczasowego ludzkiego racjonalizmu, jest mniej tutaj przydatne niż rozumienie Geertza. Jego zmodyfikowana hermeneutyka zakłada, że Inni ciągle pozostają obcymi, nie są zawłaszczani przez nas, mają własną, oczywiście inną niż nasza, logikę działań i konfigurację uczuć. Ten dystans między nami i nimi trzeba wymierzać starannie, a nie go zakłamywać – sugerował Geertz.

Badacz zatem musi świadomie włączyć w proces interpretacji nadal istniejącą obcość interpretowanych podmiotów, analizować oprócz tekstów także tych podmiotów działania. A zwykli ludzie nie zostawiają przecież tekstów o intencjach swych działań, należy zatem „odczytać” logikę ich praktyki – jak by powiedział Pierre Bourdieu⁴⁶.

Dążyć się zatem będzie także do mikrohistorycznej analizy życia, odniesionej do podmiotu. To dowartościowanie podmiotu odsuwa wyjaśnienia odwołujące się do nieuświadomianych procesów i anonimowych struktur; jest to dowartościowanie zwykłego podmiotu z jego intencjonalnymi działaniami.

Interpretacja takiej praktyki kieruje uwagę głównie na symbole, na symboliczne zachowania nadające jej intersubiektywne znaczenia. Ważne są zatem rytualizowane zachowania i rutynowe czynności, ważne kostiumy, gesty, ciała, rzeczy... Jeśli nie oddzielimy ich funkcji rzeczowych od znakowych, jeśli potrafimy uchwycić ich symboliczne znaczenia, to będzie to bardzo ważne dla odtworzenia wizji świata określonych podmiotów. Bo człowiek żyje w sieciach znaczenia, które utkał – mawiał Geertz. Kultura jest siecią symboli, które objaśnia interpretacja. Symbole jako hierofanie miewają niejedno znaczenie, możliwe

⁴⁶ Vide: P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, s. 110–134.

są więc nadinterpretacje; zachowanie tu odpowiedniego dystansu do obcości (dawności) jest w tym przypadku swoistym bezpiecznikiem.

Nasza wiedza o przeszłości jest zapośredniczona przez symbole, jest też zawarta w tekstach (rozumianych szeroko), które jej dotyczą, o niej opowiadają, powstają też nowe teksty o tych tekstach. Historyk niejako skazany jest na pracę z tekstami, „stwarza fakty”, dążąc do wydobywania z tekstu jakby pozatekstowej rzeczywistości, z opowiadania o zdarzeniach – zdarzenia⁴⁷. Jednak autor dokumentu koduje w nim zachodzące zdarzenia zgodnie ze swym „ideologicznym” punktem widzenia, przepuszczając swoją dokumentację przez filtr wyznawanych przez siebie wartości, przekonań, przesądów. To pierwsza przyczyna deformacji rzeczywistości zawartej w tekście (źródło) – uważa Łotman. Druga przyczyna tkwi – jego zdaniem – w samej naturze tekstu słownego (linearyzm wypowiedzi). Skutkiem tego „zdarzenia realnego życia”, wypełniające pewne przestrzenno-czasowe kontinuum, tekst narracyjny rozciągają w konstrukcję linearno-fabularną⁴⁸. A przemienienie tego kontinuum w tekst sprowadza wielowymiarową symultaniczną treść w jednowymiarowy linearny szereg, trzeba więc decydować, co umieścić „wcześniej”, a co „później”, co przed, a co potem. Marshall McLuhan twierdził, że linearność tekstu skłania nas do linearnego myślenia, sprzyja linearnej percepcji rzeczywistości (jesteśmy dziećmi Gutenberga), a historyka może nastrajać do tworzenia ciągów przyczynowo-skutkowych. Od początku przecież dokument ma pewne znaczenie, bo jest czymś dokumentem. Fakt, z którym spotyka się historyk, jest zawsze skonstruowany przez autora tekstu, jest efektem wyboru przez niego z masy zdarzeń takiego zdarzenia, które według jego wyobrażeń ma znaczenie. Ważne jest więc przejście od języka dokumentu do języka opisu (od języka codziennego do naukowego). Tradycyjna historiografia często opierała się na wiedzy potocznej, tzw. „zdrowy rozsądek” pozostawał często w niewoli źródeł⁴⁹. A przecież rzeczywistość historyczna nie istnieje tylko w tekstach o niej opowiadających, nawet jeśli mamy do czynienia z wieloma konkurującymi ze sobą opowieściami, słabo udokumentowanymi świadectwami. To badacz tworzy konstrukty wyższego rzędu, czyli konstrukty, które buduje w oparciu o teksty stworzone przez poprzedników. Każdy dokument historyczny podlega interpretacji; uwzględniając to, że takie dokumenty nie są neutralne, historyk zawsze dokonuje interpretacji jakiejś interpretacji. I tzw. „nowa historia” zaproponowała w tym względzie nowy język.

⁴⁷ J. Łotman, *Problema istoriczeskogo fakta*, [w:] *Wnutri myslaszczych mirow. Czelo-wiek – tekst – siemiosfera – istorija*, Moskwa 1996, passim.

⁴⁸ Id., *Istoriczeskije zakonomiernosti i struktura tieksta*, [w:] *Wnutri...*, passim.

⁴⁹ Vide: J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996, s. 375–379.

Antropologia historyczna stara się zachować wobec tekstów zdrowy krytycyzm, ale pozostaje jeszcze praktyka. A redukowanie zainteresowań dyscypliny tylko do tekstów może wreszcie doprowadzić do dekonstruktywistycznej dowolności (czego przykłady znajdziemy w humanistyce poststrukturalnej). Antropologia nie tylko przecież odnosi się do praktyki kultury, ale i sama jest swoistą praktyką wytwarzania wiedzy, gdzie teorii, metody i efektów badań często nie można wyraźnie oddzielić.

Historycy także nie mają bezpośredniego dostępu od przeszłości, muszą ją konstruować. W tym sensie mówimy, że nie ma historii, że są tylko jej interpretacje. (Są „nasze” historie, przeżycia wielu podmiotów, „całej” historii nie ma, tylko niewielkie jej obszary zapisują się w pamięci zbiorowej). Takie konstrukcje – rzecz jasna – nie są tworzone dowolnie, ale wedle pewnych reguł i pod kontrolą źródeł (antropologiczne konstrukcje są przede wszystkim pod kontrolą innych podmiotów). Dawna historiografia pasywnie pojmowała źródło, z którego badacz mógł wydobywać informacje; obecnie to pojęcie to metafora, która utraciła swą symboliczną treść i stała się po prostu pojęciem tylko technicznym.

Poza tekstami istnieje przecież zawsze jakaś rzeczywistość historyczna, rzeczywistość obca, do której ciągle odnoszą się różne wysiłki badawcze. Często powtarza się dość jednostronny pogląd, że aby zrozumieć obcą kulturę (czy dawną kulturę), należy w niej zamieszkać (zagłębić się), i wtedy zapomnieć o własnej kulturze. Niewątpliwie zrozumienie obcej kultury wymaga wnikienia w nią, oglądania świata z jej perspektywy. Ale jak zauważył niezastąpiony Michaił Bachtin: „Twórcze rozumienie nie zarzeka się siebie, swego miejsca w czasie i własnej kultury, niczego nie zapomina. W rozumieniu sprawą największej wagi jest nie współobecność poznającego (czasowa, przestrzenna, kulturowa) w stosunku do tego, co pragnie on twórczo pojąć. Wszak człowiek nie jest w stanie naprawdę zobaczyć nawet swego wyglądu zewnętrznego ani go w pełni sobie uprzytomnić. Nie pomogą mu w tym żadne lustra czy fotografie. Jedynie inni ludzie zdolni są uchwycić i zrozumieć jego rzeczywisty wygląd, zarówno dzięki swej niewspółobecności przestrzennej, jak dzięki temu, że są inni.

Niewspółobecność – to główna siła motoryczna rozumienia w dziedzinie kultury. Cudza kultura ujawnia się dopiero w oczach innej kultury (a i to nie do końca: nadejdą kolejne kultury, które dostrzegą i rozpoznają ją jeszcze lepiej). Sens odsłania swą głębię w spotkaniu z innym, cudzym sensem, w zetknięciu z nim: rozpoczyna się między nimi jak gdyby dialog, który rozrywa zamknięcie i jednostronność owych sensów i kultur. Zadajemy obcej kulturze nowe pytania, takie, jakich ona sama nigdy sobie nie stawiała, i szukamy w niej odpowiedzi na nie, a cudza kultura udziela nam jej, odsłaniając swe nowe aspekty i nowe

warstwy znaczeniowe. Bez własnych pytań (poważnych i autentycznych, rzecz jasna) nie uda się nam nigdy twórczo zrozumieć tego, co obce, inne. W wyniku dialogowego spotkania dwie kultury nie tylko nie zlewają się i nie mieszają ze sobą – każda z nich zachowuje swą jedność i otwartą pełnię – lecz właśnie nawzajem się wzbogacają”⁵⁰.

⁵⁰ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1986, s. 474–475.