

QUO VADIS, ANTROPOLOGIO HISTORYCZNA? HISTORIOGRAFIA POMIĘDZY KULTUROZNAWSTWEM HISTORYCZNYM A MIKROHISTORIA*

HANS MEDICK

Od kilku lat trwa ożywiona debata wokół koncepcji historii jako „kulturoznawstwa historycznego” (*Historische Kulturwissenschaft*). Dla niemieckiego obszaru językowego – i to nie tylko z punktu widzenia mojej kariery naukowej – jest charakterystyczne, że debatę tę rozpoczęli historycy społeczni¹. Początkowo koncentrowano się w niej na kulturoznawczym rozszerzeniu perspektyw historii społecznej, która była pierwszoplanowym przedmiotem dyskusji, lecz w chwili obecnej chodzi o kwestię bardziej zasadniczą. Jedni badacze podkreślają, że wobec wyzwań kulturoznawczych historię społeczną należy rozbudować w stronę kulturoznawstwa historycznego. Inni znów zwracają się w stronę antropologii historycznej. Chcą w ten sposób umożliwić nowe umiejscowienie historiografii wśród nauk o kulturze, które będzie otwarte interdyscyplinarnie, a jednocześnie pozostanie osadzone w „zawodzie historyka”, jak to określił wielki francuski historyk M. Bloch².

* Pierwodruk: H. Medic, *Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie*, „Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag”, 2001, t. 9, z. 1, s. 78–92. Redakcja „Rocznika Antropologii Historii” wyraża serdeczne podziękowanie Autorowi oraz Redakcji „Historische Anthropologie” za udzielenie zgody na niniejszy przedruk.

¹ Wcześniejsza wersja niniejszego tekstu została wygłoszona 3 lipca 2000 r. na Wydziale Filozofii Uniwersytetu w Erfurcie jako wykład inauguracyjny w ramach „Forum kulturoznawczego”. Inna wersja 22–23 września 2000 r. stała się podstawą referatu na konferencji „History on the Move” w Bazylei. Niniejszy artykuł dedykuję M. Schaffnerowi z okazji jego sześćdziesiątych urodzin.

² M. Bloch, *Apologie pour l’histoire ou Metier de l’historien* (wyd. pośmiertnie w 1949 r.), wyd. krytyczne, red. E. Bloch, Paris 1993; niemiecki przekład niepełnego pierwszego wydania: M. Bloch, *Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers*, Stuttgart 1992.

Chciałbym rozpocząć artykuł od przyjrzenia się przemianie grupy historyków, którzy w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nieśli sztandary kierunku badawczego znanego jako „socjologia historyczna” (*Historische Sozialwissenschaft*). W tych dwóch dekadach, w momencie wyłaniania się dyscypliny, chodziło o to, by wyobrażenie o społecznej historii strukturalnej stosowanej do ery przemysłowej wynieść do rangi paradygmatu poznania historycznego i badania naukowego w ogóle. W ostatnich latach to właśnie przedstawiciele kierunku „socjologii historycznej” rościli sobie prawo do przewodniczenia w dyskusji o kulturoznawczym przełomie w historiografii.

I tak np. H.-U. Wehler, od lat sześćdziesiątych z pewnością najbardziej kontrowersyjny spośród założycieli „socjologii historycznej”, wydał w 1996 r. wspólnie z W. Hardtwigiem tom *Kulturgeschichte Heute* („Historia kultury dziś”)³. We wstępie zredagowanym przez tych dwóch badaczy po raz kolejny przedstawiono niemieckojęzyczną historiografię jako pilnie potrzebującą unowocześnienia. Już na początku lat siedemdziesiątych, w okresie formowania się „socjologii historycznej”, sprawy miały się podobnie. Uważano wówczas – słusznie zresztą – że zacofana niemiecka historiografia dziejów najnowszych znajduje się pod zbyt wielkim wpływem historii politycznej i dziedzictwa historyzmu. Przeciwwstawiano jej wtedy obraz historiografii poza granicami Niemiec, przede wszystkim w Anglii i w USA, którą postrzegano jako bardziej nowoczesną, stosującą zasady krytyki socjologicznej i postępową pod względem teoretyczno-metodologicznym. Z istnienia francuskiej tradycji szkoły Annales, ukierunkowanej na historię mentalności i historię społeczną, nie zdawano sobie w ogóle sprawy. Do podobnej argumentacji powrócono ponownie w roku 1996, tym razem w odniesieniu do historii kultury. Wysunięto tezę, że niemiecka historiografia i nauki historyczne znajdują się w sytuacji *tabula rasa*. W odróżnieniu od nich naukę angloamerykańską i historiografię francuską przedstawiano jako miejsca kształtowania się innowacyjnych ujęć metodologicznych. Przy takim założeniu niemiecka historiografia mogła zatem co najwyżej podążać drogą wtórnej recepcji „postępowego” zagranicznego stanu badań: „Jeśli obrać za punkt wyjścia sytuację niemieckiej historiografii, to do odpowiedzi na pytania

Wyd. krytyczne przeł. i oprac. P. Schöttler: M. Bloch, *Apologie der Geschichtswissenschaft oder Das Handwerk des Historikers*, ukaże się w 2001 r. w wydawnictwie Klett-Cotta. Cf. także zbiór esejów: M. Bloch, *Aus der Werkstatt des Historikers. Zur Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft*, red. P. Schöttler, Frankfurt/Main–New York 2000. [wyd. pol.: M. Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, wyd. przejr. i uzup. przez W. Kulę (1960) i H. Łaskiewiczza (2009), Kęty 2009].

³ *Kulturgeschichte Heute* (16. Sonderheft „Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft”, red. W. Hardtwig, H.-U. Wehler, Göttingen 1996.

o zadania, perspektywy i granice poznania rysujące się przed nową historią kultury przybliżyć się można najłatwiej, obserwując stan dyskusji w historiografii uprawianej poza granicami Niemiec”⁴.

Ani słowa o historii życia codziennego i antropologii historycznej jako próbach znalezienia miejsca dla ujęcia kulturowo-historycznego i kulturoznawczego również w niemieckiej debacie naukowej ostatnich 15 lat. Wprawdzie wspomina się o „debacie”, ba! przekonuje nawet, że ma ona miejsce – a jednocześnie nie nazywa tych ujęć z imienia.

Ciekawą deklarację wygłosił Wehler 10 i 11 października 1996 r. z okazji obchodów swoich 65 urodzin. Zredagowane wówczas wystąpienie nazwał *Rückblick und Ausblick, oder: arbeiten um übertolt zu werden* („Retrospekcja i widoki na przyszłość, albo: pracować by zostać prześcigniętym”)⁵. Na wstępie cytuje zdanie M. Webera: „Zostać prześcigniętym w nauce, to... nie tylko los nas wszystkich, ale również cel”⁶, zapowiadając tym samym krytykę własnych poglądów. I ta faktycznie następuje, chociaż tylko częściowo, i nie stanowi centralnego punktu jego wywodu. Nowe zainteresowanie – jak ją określa – „analizą kulturową” interpretuje Wehler jako dalszy rozwój tej postaci historii społecznej, której powstanie i uprawianie zawdzięczamy socjologii historycznej. W podobnym stylu wypowiada się również w swojej publikacji *Die Herausforderung der Kulturgeschichte* („Wyzwanie historii kultury”)⁷. Jednakże w przeciwieństwie do ugodowego i pojednawczego tonu mowy urodzinowej Wehler dąży tu do konfrontacji, odwołując się niemal do darwinizmu społecznego. Socjologię historyczną zderza w sposób agresywny z – jak ją nazywa – „nową historią kultury”. Podejście to charakteryzują zwroty i wyrażenia, takie jak: „walka”, „dominacja poglądów”, „siła przebiecia”, „przystawalność”⁸, „eliminacja”⁹, „dalsza obrona zdobytej przewagi” (jest to ostatnie sformułowanie rzeczonoego traktatu)¹⁰, ale również sformułowania wykluczające. W jednym przypadku – gdy wytyka M. Foucault jego homoseksualizm – stają się one wręcz niesmaczne. Autor łączy orientację Foucaulta

⁴ W. Hartdewig, H.-U. Wehler, wstęp do *Kulturgeschichte Heute...*, s. 7.

⁵ Id., *Rückblick und Ausblick, oder: arbeiten um überholt zu werden*, Bielefeld 1996.

⁶ Cyt. za: ibid., s. 7 [wyd. pol.: M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, [w:] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przedm., wstęp i oprac. Z. Krasnodebski, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 121].

⁷ H.-U. Wehler, *Die Herausforderungen der Kulturgeschichte*, München 1998. Podobne figury argumentacyjne cf. id., *Historisches Denken am Ende des 20. Jahrhunderts*, [w:] id., *Umbruch und Kontinuität. Essays zum 20. Jahrhundert*, München 2000, s. 301–326.

⁸ Id., *Die Herausforderung...*, s. 10, 11.

⁹ Ibid., s. 150, 151.

¹⁰ Ibid., s. 153.

w sposób zarazem wiele i niewiele mówiący z rzekomą rolą uczonego jako „szczurołapa postmodernizmu”¹¹.

Godny uwagi wydaje się również postulat integracji nauk, która ma wedle Wehlera polegać na włączeniu historii kultury do historii społecznej. Zmierza tym samym w dalszym ciągu w stronę „anszłusu” jednego pojęcia historiograficznego do pojęcia historiograficznego wyższego rzędu, które oczywiście miałoby „skwapliwiej i bardziej zdecydowanie niż dotychczas uwzględniać wymiar kulturowy”¹². Co się zaś tyczy pozostałych spraw, to powinno się zdaniem Wehlera nadal postępować wedle przepisu starej dobrej socjologii historii: wziąć jednego czy dwóch wybitnych myślicieli (zwanymi również „guru”), do tego „szerokie analityczne ramy odniesienia” w formie kilku wielkich idei i przede wszystkim „teorię działania” – wówczas nawet bodźce ze strony „umysłów na niższym poziomie” mogą paść u „szeroko myślących historyków” na podatny grunt. W tekście dotyczącym jego własnej kariery padają słowa bezwstydnie ironiczne: „potrzebujemy zatem takiego postawienia problemów i ujęć metodologicznych, które od samego początku będą się starały sprostać wszechobecności sił kulturowych i kulturowego dorobku, np. teorii działania Webera czy doktrynie Bourdieu. Dzięki temu historia społeczna zyskałaby szerokie analityczne ramy odniesienia i mogłaby w swoim radosnym eklektyzmie czerpać potem inspirację z Geertza, Eliasa, Douglasa, Turnera i kilku innych; wszyscy oni stoją w końcu pod względem teoretycznym na niższym poziomie i stanowią mniejsze wyzwanie dla szeroko myślących historyków niż wspomniani guru”¹³.

Według mnie warte uwagi jest to, w jaki sposób postrzega się tu przełom kulturowohistoryczny. W wymiarze pierwotnym – jako operację koncepcyjną przeprowadzoną z pomocą „guru” – Webera, do którego ostatnio dołączył drugi idol – P. Bourdieu. Jest rzeczą znamionną, że etnologzy tacy jak C. Geertz, M. Douglas i V. Turner, ale również socjolog o zacięciu historycznym N. Elias, który wykroczył w swojej myśli poza granice świata Webera, zostali zupełnie jednoznacznie sklasyfikowani jako postaci drugorzędne. Oni (czy też ich idee) mogą się wprawdzie okazać przydatni, ale skoro „stoją pod względem teoretycznym na niższym poziomie”, to „stanowią (też) mniejsze wyzwanie dla szeroko myślących historyków”. Praca badawcza i budowanie – czy choćby

¹¹ Ibid., s. 9. Również cf. id., *Historisches Denken...*, s. 307 n.: tam wywód o recepcji Foucaulta w USA, w którym Foucault jako „przedstawiciel postmodernistycznego zdżiczenia myślowego, niesplamiony jakkolwiek wiedzą z zakresu hermeneutyki” został ponoć „ogłoszony ze swoich szarlatańskich własności i ogłoszony wyrocznią i geniuszem”.

¹² Id., *Die Herausforderung...*, s. 148.

¹³ Id., *Rückblick...*, s. 12.

przekształcanie – szerszych idei przez pracę historyczną w ogóle nie zostały w tej procedurze wzięte pod uwagę.

Wydaje mi się, wszakże paradoksalnie, że większość artykułów w naprawdę interesującym tomie *Kulturgeschichte Heute* wcale nie zajmuje się nadrobieniem dystansu do stanu badań istniejącego poza Niemcami, jak to zostało we wstępie zasugerowane przez wydawców. Poza jednym wyjątkiem brak w nim tekstów dotyczących bieżącej dyskusji amerykańskiej czy francuskiej. Autorzy opracowują raczej na nowo i odświeżają niemiecką tradycję bądź też proponują przegląd debat z ostatniego dwudziestolecia, których wynikiem jest nowe zainteresowanie historią kultury.

Szczególnie jeden artykuł czyni to w sposób szczególnie trafny. Jego autorem jest O.G. Oexle, a nosi tytuł *Geschichte als Historische Kulturwissenschaft* („Historia jako kulturoznawstwo historyczne”)¹⁴. Znaleźć w nim można takie oto zdanie programowe: „Nie chodzi tu o nową ‘historię kultury’, chodzi o ‘kulturoznawstwo’ o intencjach historycznych (*‘Kulturwissenschaft’ in historischer Absicht*)”¹⁵.

Pouczający jest rzecz jasna sposób, w jaki owo zdanie programowe jest realizowane. Następuje to w drodze naukowej i historycznej „reasekcji” (*Vergewisserung*), a konkretnie przez ponowne połączenie niemieckiej i francuskiej tradycji kulturoznawczej. Oexle wychodzi z założenia, zarówno w tym artykule, jak i w innych swoich pracach¹⁶, że wielcy niemieccy i francuscy kulturoznawcy i filozofowie przełomu XIX i XX w., tacy jak Weber, G. Simmel, A. Warburg, E. Troeltsch, a we Francji É. Durkheim, postawili już zasadnicze pytania kulturoznawcze i dotyczące teorii kultury, a te są użyteczne również obecnie i mogą stanowić wzór dla „nowego rozwoju ‘problematyki kulturoznawczej’”¹⁷. Oexle podziela wyznawany przez Webera i Durkheima pogląd, że społeczeństwo konstytuuje się przede wszystkim przez „własną ideę samego siebie”¹⁸. Przekonanie

¹⁴ O.G. Oexle, *Geschichte als Historische Kulturwissenschaft*, [w:] *Kulturgeschichte Heute...*, s. 14–40.

¹⁵ *Ibid.*, s. 21.

¹⁶ *Id.*, *Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Momente einer Problemgeschichte*, [w:] *id.*, *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit – Gegensatz – Komplementarität?*, Göttingen 1998, s. 99–151, tu s. 130 n.; *id.*, *Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft*, „Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung”, 2000, t. 5, z. 1, s. 13–33.

¹⁷ *Ibid.*, s. 33.

¹⁸ *Id.*, *Geschichte als Historische Kulturwissenschaft...*, s. 29, cyt. za: É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1986, s. 603 n. [wyd. pol.: É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, wstęp i red. nauk. E. Tarkowska, Warszawa 1990, s. 404].

to określa – według jego słów – „najważniejsze bodaj i najbardziej brzemiennie w skutki założenia kulturoznawstwa historycznego z około 1900 r.”¹⁹.

Jeśli sędzić po zdaniu programowym Oexle’a, to celem rzeczywiście jest zasadnicze odnowienie historii jako „kulturoznawstwa historycznego”. Gdzieś tam Oexle zdaje się iść jeszcze dalej, gdy np. postuluje: „Nauki historyczne potrzebują zdecydowanego wyzwolenia od dyscyplin, co zresztą być może tyczy się również innych nauk o kulturze”²⁰.

Owo fundamentalne żądanie odnowy historii jako kulturoznawstwa historycznego i zdecydowanego „wyzwolenia od dyscyplin” zostaje wszakże z miejsca zrelatywizowane: chodzi o uwagi, w których Oexle rozważa rzeczywistą sytuację dyscypliny, jaką jest historia: „nieodzowna wydaje się wobec tego przemyślana reasumpcja kulturoznawstwa z przełomu wieków. Przymierzanie się do owej reasumpcji ‘historii jako kulturoznawstwa historycznego’ nie oznacza naturalnie, że dyscyplinę ‘historia’ należy przekształcić w kulturoznawstwo historyczne. Cel taki jest nie do pomyślenia w obliczu zasadniczej różnorodności i złożoności owej dyscypliny w jej rozmaitych, historycznie uwarunkowanych odmianach. Natomiast jak najbardziej może chodzić o to, by silniej dopuścić do głosu określone aspekty i perspektywy, by uwydatnić pytania badawcze, na które kładziony jest zbyt mały nacisk”²¹.

Zaproponowany przez Oexle’a zwrot ku „historii jako kulturoznawstwu historycznemu” nastąpić ma zatem w pierwszym rzędzie na drodze naukowej i historycznej „reasumpcji” i „przyswojenia sobie” tradycji z przełomu wieków. Oczekuje się od niej wszakże tylko takich impulsów, które ostrożnie przeobraziłyby „określone aspekty i perspektywy” badania historycznego. Nie zakłada się przy tym żadnego zasadniczego przełomu ani w postrzeganiu historii, ani w procedurach badania historycznego, ani też jeśli chodzi o nowe określenie roli historii wśród różnorodnych i wielorakich kierunków współczesnych „nauk o kulturze”. W tym kontekście szczególnie uderzający wydaje się fakt, że jest tu mowa o „kulturoznawstwie” (*Kulturwissenschaft*), nie zaś o „naukach o kulturze” (*Kulturwissenschaften*)²². Owemu „kulturoznawstwu o intencjach historycznych” nie chodzi w pierwszym rzędzie – jak przypuszczam – o dalszy rozwój praktyki historiograficznej charakterystycznej dla współczesnych badań europejskich

¹⁹ O.G. Oexle, *Geschichte als Historische Kulturwissenschaft...*, s. 29.

²⁰ *Ibid.*, s. 31.

²¹ *Ibid.*, s. 21.

²² Oexle’a ujęcie „kulturoznawstwa historycznego” nie zmierza oczywiście w kierunku wykształcenia jednorodnej metadyscypliny, jaką byłoby „kulturoznawstwo”, jak ma to miejsce w przypadku w publikacji: H. Böhme, P. Matussek, L. Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbek 2000.

z pomocą nowych impulsów pochodzących tak z Europy, jak i spoza niej, ale o stworzenie umocowanego historycznie i naukowo kanonu oraz tradycji. W tym sensie chodzi o historię jako *memorię*: jako pamięć historyczną i sumienie pewnej konkretnej odmiany kulturoznawstwa.

Jak wobec tego ma się dyskusja wokół antropologii historycznej do opisanej możliwości postrzegania historii jako kulturoznawstwa historycznego? Czy antropologię historyczną można w ogóle rozumieć w kategoriach „kulturoznawstwa historycznego”, czy też ze względu na swoje treści i ujęcia metodologiczne podąża własną drogą?

Należy w tym miejscu przeprowadzić wywód zawierający kilka tez. Rozumieć go można jako głos w dyskusji, która została zaniedbana, także w niniejszym czasopiśmie²³. Debata ta ma na celu stworzenie dialogu między różnymi ujęciami antropologii historycznej, prezentowanymi zarówno na łamach tego czasopisma, jak i poza nim, i formułowanymi z pominięciem wzajemnych do siebie odniesień²⁴. Ponadto chodzi przede wszystkim o otwarcie się na pytania i wątpliwości płynące z odmiennych pozycji teoretycznych.

W zaproponowanym tu ujęciu wychodzę z założenia, że antropologię historyczną uprawiać można szczególnie owocnie jako kierunek „kulturoznawstwa o intencjach historycznych”. Traktuje ona serio wymagania dyscypliny, jaką jest historia, ale jednocześnie otwiera się na interdyscyplinarne bodźce, wielokierunkowość i możliwości poznawcze współczesnych ujęć kulturoznawczych, czyniąc to w sposób bardziej świadomy, niż ma to miejsce w programie „kulturoznawstwa o intencjach historycznych”, które koncentruje się na historycznej reasumpcji i odnowie jednej jedynej „wielkiej” tradycji europejskiego kulturoznawstwa.

²³ Pierwszą próbę takiej dyskusji podjęto w 1996 r. w tekście pod znanym tytułem „*Historical Anthropology*” *the Unwaged Debate*, zamieszczonym w 26–27 tomie holenderskiego czasopisma „Focaal. Tijdschrift von Anthropologie”, wydawanym przez D. Kalba, H. Marksa i H. Taka.

²⁴ U. Raulff w swojej recenzji pierwszych trzech roczników niniejszego czasopisma słusznie stwierdził, że poszczególne artykuły bywają często „skrajnie przesiąknięte teorią”, a jednocześnie nie ma miejsca debata wokół stanowisk zajmowanych przez czasopismo: „Każdy tekst prezentuje się jako przykład odmiennego gatunku i bierze na siebie cały ciężar dowodzenia, że istnienie tego gatunku jest uzasadnione”, U. Raulff, *Historische Anthropologie*. *Ein Programm und eine Zeitschrift*, „Rechtshistorisches Journal”, 1996, t. 5, s. 65–79, tu s. 73. Również K. Hausen zaapelowała w 1997 r. w zakończeniu swojego omówienia pierwszych numerów czasopisma, by stworzyć forum dyskusyjne i pchnąć do przodu krytyczną autoreflexję dotyczącą pozycji programowych reprezentowanych w czasopiśmie: K. Hauen, „*Historische Anthropologie – ein historiographisches Programm?*”, „Historische Anthropologie”, 1997, t. 5, s. 454–462, tu s. 462.

1.

Antropologia historyczna powinna być czymś więcej niż tylko historią antropologizującą, tj. takim badaniem dziejów przeszłych, które zajmuje się tematami bliskimi antropologii, jak np. rodzina, pokrewieństwo, narodziny i śmierć, rytuały, historia dnia codziennego i mentalności. Owocne i decydujące były tu (jeśli wziąć pod uwagę wyzwania wykraczające poza jedną dziedzinę nauki) w pierwszym rzędzie impulsy ze strony antropologii kultury i antropologii społecznej. Ich efektem były coraz silniejsze wątpliwości wobec holistycznego, homogenicznego rozumienia kultury i tożsamości kulturowej²⁵, idące aż po krytykę uniwersalnych założeń i kryteriów poznawczych, zawartych pośrednio bądź bezpośrednio w wielu współczesnych ideach i pojęciach. Ich kwestionowanie wywołało już „zwrot antropologiczny” na skalę międzynarodową w naukach społecznych i humanistycznych²⁶. Wkładem antropologii historycznej miało być uzupełnienie i pogłębienie owego zwrotu przez nadanie mu kontekstu historycznego i krytyczne „uhistoryzowanie”. Oznacza to np. pogłębienie o aspekt historyczny wątpliwości co do uniwersalistycznych i eurocentrycznych założeń myślowych, charakterystycznych między innymi dla totalitaryzujących koncepcji kultury oraz dla uniwersalistycznej koncepcji człowieka, które powstały w Europie w określonym momencie historycznym, mianowicie dopiero wskutek oświecenia. Antropologia historyczna podaje w wątpliwość szerokie i jednoznaczne „wielkie narracje” dotyczące industrializacji, powstawania państw i narodów, z pomocą których podstawowe pojęcia historyczne wytyczały kierunek ważnych osi tradycji i tożsamości. W zamian zwraca uwagę na wielogłoś i wielowarstwowość kultury, a także na procesy kulturowego przemieszania. Dzięki temu pojawiają się w polu widzenia nowe węzłowe kategorie historyczne odpowiadające empirycznym wymogom historiografii. To właśnie „skażenie” i „hybrydyczność” kultury, wielość kulturowych przecięć, synkretyzmy, wyjścia poza granice pojedynczych kategorii, debaty i konflikty uważa się za konstytutywny i żywotny element procesów historycznych, i to w żadnym wypadku nie wyłącznie we współczesnym wielokulturowym społeczeństwie²⁷.

²⁵ Znamienne, że również C. Geertz stał się tymczasem, wobec zjawiska rozpadania się świata w procesach globalizacyjnych, jedną z osób kwestionujących homogeniczne koncepcje kultury. Cf. C. Geertz, *The World in Pieces: Culture and Politics AT the End of the Century*, [w:] id., *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton 2000, s. 218–263. Pyta on: „What is culture, if it is not a consensus?” (ibid., s. 246 n.).

²⁶ *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, red. E. Berg, M. Fuchs, wyd. 2, Frankfurt/Main 1995; *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, red. D. Bachmann-Merick, wyd. 2, Frankfurt/Main 1998.

²⁷ O hybrydowym pojęciu kultury cf. H.K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen

2.

„Antropologia historyczna” jest kierunkiem badawczym, którego nie można przyporządkować żadnej subdyscyplinie historii. Już samo pojęciowe odwołanie się do antropologii wskazuje, że ma się na myśli orientację inter- czy raczej transdyscyplinarną. Świadomie przekracza granice dyscyplin, ale również subdyscyplin historii, takich jak np. historia społeczna czy gospodarcza. Jednym z jej punktów wyjścia były, począwszy od lat osiemdziesiątych, między innymi historia życia codziennego i historia doświadczeń²⁸. Ich osiągnięciem było włączenie do obszaru zainteresowań historii pracujących, działających, cierpiących i walczących „normalnych” ludzi, a nie wyłącznie historycznych elit, struktur, bądź też politycznych współzależności między władzą a wydarzeniami. Antropologia historyczna daje również miejsce i imię w procesie historycznym podmiotom, które nie były dotąd uważane za zdolne do tworzenia historii. W jej transdyscyplinarnej orientacji tkwi ponadto eksperymentalna, acz praktyczna z badawczego punktu widzenia komponenta, łącząca dyscypliny i orientacje problemowe. Antropologia historyczna sadowi się tym samym świadomie pomiędzy poszczególnymi dziedzinami nauk humanistycznych. Najsilniejsze impulsy teoretyczne i największe wyzwania wychodzą wszakże z etnologii, rozumianej jako kulturoznawstwo społeczeństw pozaeuropejskich, oraz z ludoznawstwa, czyli etnologii europejskiej, rozumianej jako empiryczne kulturoznawstwo społeczeństw europejskich²⁹.

Właśnie ukierunkowanie na te dyscypliny pozwala uniknąć nieporozumienia, które istniało i nadal istnieje w niemieckojęzycznej tradycji antropologicznej i jej wariacie „historycznym”, mianowicie że antropologia zajmuje się prawidłami ludzkiego zachowania, czy wręcz tym, co w tym zachowaniu określić można jako element stały. W takim ujęciu antropologia historyczna badałaby jedynie zmienność owych prawideł.

Tego rodzaju rozumienie antropologii historycznej nie było właściwie narażone na żadną krytyczną weryfikację kulturoznawczą. A ta przynosi ze sobą wnioski, że także wyobrażenie o tych elementach ludzkiej egzystencji, które miałyby być stałe w różnych okolicznościach kulturowych i historycznych, zmie-

2000; *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, red. E. Bronfen, B. Marius, Tübingen 1997.

²⁸ Cf. *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, red. A. Lüdtker, Frankfurt/Main 1989.

²⁹ Cf. H. Medick, 'Missionare im Ruderboot'? *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, „Geschichte und Gesellschaft”, 1984, R. 10, s. 295–319, wersja poprawiona w: *Alltagsgeschichte...*, s. 48–84.

niało się w zależności od konkretnych warunków historycznych i kulturowych. Dopiero w Europie epoki nowożytnej wykształcił się uniwersalizujący model antropologiczny zakładający, że wszyscy ludzie zaopatrzeni są w jednakowe wyposażenie mentalne. Począwszy od epoki odkryć geograficznych i oświecenia, wyobrażenie to zostało, jak wiemy, niejako narzucone również innym kulturom i społeczeństwom na świecie jako europocentryczny konstrukt i kanon wartości. Wedle tego kanonu mierzono i opisywano odchylenia istniejące w obcych społeczeństwach, jak np. w przypadku konstrukcji Orientu jako obcego, kobiecego Innego w opozycji do męskiej cywilizacji europejskiej. Na uniwersalizującym europejskim obrazie człowieka opiera się także wyobrażenie o tym, że historię, w sensie wyższego i bardziej zaawansowanego rozwoju ludzkości, umiejscawiać należy wyłącznie w Europie, a także o tym, że poza Europą i może jeszcze niektórymi rozwiniętymi cywilizacjami azjatyckimi istnieli wyłącznie *people without history*. Obraz ów został ostro skrytykowany przez etnologa E. Wolfa w jego książce *Europe and People without History*³⁰, która w 1986 r. ukazała się również po niemiecku³¹, lecz w Niemczech – co wydaje mi się znamienne – przeszła niemal zupełnie bez echa.

Dla zrozumienia „antropologii historycznej” decydujące jest nowe, szersze pojęcie kultury jako kategorii badania historycznego i znaczącego elementu rzeczywistości historycznej, które zresztą, począwszy od lat siedemdziesiątych, odgrywało coraz ważniejszą rolę w międzynarodowej historiografii³². Doniosłą inspiracją dla takiego rozumienia kultury były antropologia kultury i antropologia społeczna, których idee przyswoili sobie historycy w USA, Francji i Anglii oraz – w mniejszym stopniu – w krajach niemieckojęzycznych. Siłą napędową owego nowego zainteresowania kulturą jako kategorią i kluczowym elementem rzeczywistości historycznej była krytyka niedostatków historii społecznej uprawianej strukturalnie oraz faktu, że przyswoiła ona sobie teorie socjologiczne, których centralnym przedmiotem zainteresowania były nowożytne procesy industrializacyjne i modernizacyjne oraz proces powstawania państw i narodów³³.

Skupienie historii społecznej na strukturach i procesach społecznych oraz na społecznie i gospodarczo uwarunkowanych stosunkach władzy spowodowało, że bardzo zaniedbano początkowo badanie kulturowego wymiaru znaczeniowego

³⁰ E.R. Wolf, *Europe and People without History*, Berkeley – Los Angeles 1982.

³¹ Id., *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400*, Frankfurt/Main 1986.

³² W.H. Sewell Jr., *The Concept(s) of Culture*, [w:] *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, red. V.E. Bonnell, L. Hunt, Berkeley – Los Angeles 1999, s. 35–61.

³³ Cf. H. Medick, *Missionare im Ruderboot*, [w:] *Alltagsgeschichte...*, s. 50 i n.

rzeczywistości historycznej. Przyznają to już obecnie sami przedstawiciele tego kierunku, chociaż proponowane przez nich konceptualne i metodologiczne wyjście z tej sytuacji nie wydaje się wystarczające. Jak bowiem – zapytać trzeba – zastosować można metodologicznie choćby sam tylko zamiar „sprostania wszechobecności form i sił kulturowych”³⁴? Także dzisiaj „unowocześniona” historia społeczna – nawet w swojej kulturoznawczo zmodyfikowanej wersji – nie posuwa się do tego, by punktem wyjścia do badania i poznania historycznego uczynić obszerną i wielowarstwową „konstrukcję kulturową” rzeczywistości historycznej i opisu historycznego. Krytyczne poznawczo dziedzictwo historii społecznej i antropologia historyczna spotykają się oczywiście w jednym moim zdaniem ważnym punkcie. Wskazuje on na ich pewien wspólny, nierozwiązany problem i na interesującą możliwość dyskusji. W odróżnieniu od historii kultury, tak w starej, jak i w nowej wersji, antropologia historyczna wychodzi z założenia, że dawnego trybu życia i stosunków społecznych nie da się traktować w sposób wyczerpujący i wystarczający jako „tekstów kultury” czy też „konstrukcji kulturowych”. Przy analizie procesów historycznych należy jeszcze przebadać specyficzną materialność historii, która nie poddaje się gładko założeniu o kulturowej tekstualności poznania historycznego i procesów historycznych – założeniu stanowiącemu punkt wyjścia prądów takich jak New Historicism³⁵ i New Cultural History³⁶.

Zatem antropologia historyczna to w żadnym razie nie tylko wąsko postawione kwestie mentalności, produkcji znaczeń oraz pytania o uwarunkowane kulturowo formy wyrazu i sposoby zachowania w dziejach, jak by tego chcieli „kulturaliści”. Dla antropologii historii charakterystyczny jest raczej właśnie fakt, że pytanie o znaczenie kultury łączy się z pytaniem o strukturę i przekształcenia gospodarki i władzy. Powiązanie to wykracza również poza zdroworoządkowe rozumienie antropologii historii jako poligonu doświadczalnego dla nowych tematów bliskich historii doświadczeń. Antropologia historii wymaga raczej dookreślenia przez stworzenie własnego podejścia metodologicznego.

³⁴ H.-U. Wehler, *Rückblick...*, s. 12.

³⁵ U. Hebel, *Der amerikanische New Historicism der achtziger Jahre: Bestandsaufnahme einer neuen Orthodoxie kulturwissenschaftlicher Literaturinterpretation*, „Amerikastudien”, 1992, R. 37, s. 325–347; *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, red. M. Baßler, Frankfurt/Main 1995.

³⁶ *The New Cultural History*, red. L. Hunt, Berkeley – Los Angeles 1989, por. zwłaszcza wstęp L. Hunt, *History, Culture and Text*, s. 1–22; o historyczno-historiograficznym zaszeregowaniu i krytyce: R. Biernacki, *After the New Cultural History*, [w:] *Beyond the Cultural Turn...*, s. 62–92.

3.

Nieco dziwić może na pierwszy rzut oka, że wspominam tu o metodach. Ale do istoty antropologii historycznej rozumianej jako otwarte pole badań i interpretacji należy właśnie fakt, że powinna ona wystrzegać się stwierdzeń metodologicznie i koncepcyjnie krótkowzrocznych. Należy do nich między innymi pochopte przeciwstawienie sobie perspektyw mikro- i makrohistorycznych³⁷. Tego rodzaju optykę poznawczą znajdujemy np. w zdaniu Geertza: „Antropolodzy nie zajmują się badaniem wiosek [...], oni prowadzą badania w wioskach”³⁸. G. Levi, jeden z najbardziej interesujących przedstawicieli włoskiej mikrohistorii, odniósł to stwierdzenie do sposobu pracy historyków: „Mikrohistorycy nie zajmują się badaniem wiosek, oni prowadzą badania w wioskach”³⁹.

Levi chciał tym stwierdzeniem rzucić światło na procedury i cele poznawcze mikrohistorii. Obaj wszakże, Geertz i Levi, zostali w tym względzie niezrozumiani. Etnolodzy i mikrohistorycy nie koncentrują się obsesyjnie na szczegółach i detalu historycznym. Opowiadają się za to za obserwacją na małą skalę i za podążaniem w kierunku badania terenowego, a to właśnie po to, by dzięki takiemu postępowaniu otworzyć szeroki horyzont, który sięga poza wioskę, społeczność lokalną, grupę czy jednostkę, jawiące się jako ograniczone i autonomiczne podmioty działania, i który umożliwi wgląd w ich funkcjonowanie w szerszym kontekście.

Wydaje mi się ważne uwypuklenie znaczenia mikroanalitycznej perspektywy poznawczej jako jednej z możliwych – choć w żadnym razie nie jedynej – wśród specyficznych metod badawczych. Dopiero ona, biorąc za punkt wyjścia działania, doświadczenia i warunki życia pojedynczych ludzi, pozwala w nowy sposób zaszeregować ich powiązania społeczne, kulturowe i ekonomiczne – aż po oddziaływanie i granice zjawisk globalnych. Perspektywy mikrohistorycznej i światowej (czy też globalnej) nie należy przez to w żadnym razie postrzegać w opozycji do siebie. Można raczej powiedzieć, że owocnie się uzupełniają.

³⁷ Cf. wstęp do mojej książki: *Weben und Überleben in Laichingen 1650–1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte*, wyd. 2, Göttingen 1997, s. 13–37 oraz publikację *Mikrogeschichte – Makrogeschichte, komplementär oder inkommensurabel?*, red. J. Schlumbohm, Göttingen 1998.

³⁸ C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, [w:] id., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/Main 1983, s. 7–43, tu s. 32. [wyd. pol.: C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] id., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 17–48, tu s. 37].

³⁹ G. Levi, *On Microhistory*, [w:] *New Perspectives in Historical Writing*, red. P. Burke, Oxford 1991, s. 93–113, tu s. 93.

Oczywiście również przy koncepcji „historii światowej” zorientowanej na obszary kulturowe powstać może produktywne napięcie twórcze. Wydaje się to mieć miejsce zwłaszcza wówczas, gdy dążymy do badania „wielkich obszarów kulturowych w perspektywie porównawczej”, co postulowali niedawno U. Lehmkuhl i P. Schmidt w swoim artykule w tomie *Frühe Neuzeit*⁴⁰, choć bez wystarczającego uwzględnienia komponentów stosunków, konfliktów i interakcji międzykulturowych jako koniecznego warunku takiej komparatystyki⁴¹. Podkreślają wszakże słusznie, że w przypadku zorientowania na historię globalną nie chodzi wyłącznie o to, by uprawiać „historię światową” w sensie uwzględniania historii pozaeuropejskich społeczeństw czy też „obszarów kulturowych”, lecz o to, by badać globalne procesy, takie jak: nasilająca się komunikacja transnarodowa, powiązania ekonomiczne, zagrożenia wojenne i zmiany środowiskowe, które wykraczają poza ramy państw narodowych i poszczególnych obszarów kulturowych⁴². Jednakże „historia globalna”, która nie chce skończyć jako ujęcie przesadnie „globalne”, musi zająć się wzajemnym przenikaniem „globalizacji” i „lokalizacji”⁴³, a także oddziaływaniem tych procesów na postrzeganie, doświadczenia i zachowanie ludzi. W nawiązaniu do cytowanego zdania Geertza przyszedłoby dziś zapytać: „Co dzieje się z pracą antropologa historycznego, gdy staje on przed wyzwaniem globalnej wioski?”.

Z drugiej strony również wybór perspektywy historii globalnej nie sprawia, że można zrezygnować z podejścia mikrohistorycznego. Decydujący zysk poznawczy procedur mikrohistorycznych zasadza się na tym, że można na poziomie pojedynczych osób zbadać warunki ludzkiego działania, same działania i ich interpretacje, a także wzajemne powiązania i zależności pomiędzy tymi zjawiskami. To właśnie dzięki temu zależności pomiędzy kulturowymi, społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi aspektami globalnych procesów historycznych mogą pojawić się w polu widzenia jako fenomeny z zakresu historii życia codziennego. Zamiast założonej odgórnie systematyzacji przejawiającej się

⁴⁰ U. Lehmkuhl, P. Schmidt, *Globalisierung*, [w:] *Frühe Neuzeit*, red. A. Völker-Rasor, München 2000, s. 307–314, tu s. 311.

⁴¹ Por. na ten temat zwłaszcza inspirujące prace J. Osterhammela: *Zivilisationen im Vergleich: Möglichkeiten und Probleme*, [w:] *Neue Entwicklungen in der Geschichtswissenschaft: Universal-, Welt- und Globalgeschichte*, Sonderheft „Beiträge zur historischen Sozialkunde”, 1998, R. 28, s. 34–40; id., *Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft*, [w:] *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, red. H.-G. Haupt, J. Kocka, Frankfurt/Main 1997, s. 271–313.

⁴² Myśl tę rozwijają publikacje: *Conceptualizing Global History*, red. B. Mazlish, R. Buultjens, Boulder – San Francisco – Oxford 1993 oraz A. Dirlik, *Postmodernity's Histories. The Past as Legacy and Project*, Lanham – Boulder – New York 2000.

⁴³ Na ten temat: *Articulating the Global and the Local. Globalization and Cultural Studies*, red. A. Cvetkovich, D. Kellner, Boulder/Colorado 1997.

w milcząco przyjmowanych kategoriach makrohistorycznych (rodzina, jednostka, państwo, industrializacja) mamy wówczas do czynienia z eksperymentalnym badaniem sieci związków i działań – jednak nigdy przez skupienie się na nich samych, ale zawsze w odniesieniu do stosunków społecznych, gospodarczych, kulturowych i politycznych, które działają i przejawiają się w nich, wraz z nimi, przez nie i w opozycji do nich. W ten sposób otwiera się nowa możliwość wglądu w strukturę działań i wydarzeń historycznych, ale także w krótko- i długofalowe procesy historyczne.

Owocność mikrohistorycznej perspektywy poznawczej starałem się pokazać w mojej książce *Weben und Überleben in Laichingen 1650–1900. Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte* („Tkane i walka o byt w Laichingen 1650–1900. Historia lokalna jako historia powszechna”)⁴⁴. Właśnie na przykładzie tej odległej wiejskiej miejscowości w Jurze Szwabskiej, która przez stulecia mogła sobie zapewnić byt jedynie dzięki połączeniu drobnej gospodarki wiejskiej i uprawianego w domach tkactwa, widać, jak w długim okresie „kultura przetrwania” (*Überlebenskultur* – pojęcie stworzone przez M. Schaffnera), oparta na lokalnej mentalności religijnej naznaczonej pietyzmem, współkształtowała gospodarcze i polityczne powiązania wspólnoty lokalnej. Mentalność ta była – tak brzmi mój argument i tak prowadzę mój wywód – właściwa dla społeczeństwa, w którym (co należy uznać za typowe dla mieszkańców Laichingen od XVII do XIX w., ale również dla całej Starej Wirtembergii) z powodu zwyczaju podziału majątku pomiędzy spadkobierców większość gospodarstw domowych znajdowała się w rękach drobnych posiadaczy. „Uświęcenie” ich ascetycznego „mozołu” (jak go sami określali) musiało wydawać się tkaczom, rzemieślnikom i drobnym chłopom z Laichingen – ale również wielu prostym ludziom z Wirtembergii – sensowniejsze i pewniejsze niż wyobrażenie o bożym „wyborze przez łaskę” w nagrodę za zapobiegliwe gospodarowanie.

Mentalność pietyzmu luteranckiego w wersji z Laichingen była – by rzecz dobitnie – zorientowana na „etykę protestancką”, której brakowało wszakże „ducha kapitalizmu”, jak go rozumiał Weber. Była to etyka protestancka, która jak najbardziej pociągała za sobą „sumiennosc zawodową” i powstanie „protoprzemysłu”, nie zaowocowała jednak ani „duchem kapitalistycznym”, ani protokapitalistycznymi strukturami. Pietystyczna wiara w „uświęcenie mozołu”, szwabska pracowitość i przywiązanie do drobnej własności uległy charakterystycznej syntezie, która odbiła się głęboko na miejscowym życiu codziennym. Świeckie odzwierciedlenie tej syntezy znaleźć można w szwabskiej mentalności, wyrażonej w powiedzeniu „schaffe, schaffe, Häusle baue” („pracuj,

⁴⁴ H. Medick, *Weben und Überleben...*, zwł. s. 13–37.

pracuj, domek buduj”), która nie wydaje się typowa jedynie dla Laichingen, ale jest znana w świecie jako *pecularity of the Württembergers*.

Ten punkt unaocznia decydujące dla mnie założenia, leżące u podstaw mojej książki i mojego sposobu uprawiania mikrohistorii i antropologii historycznej. Owa metoda nie usiłuje w żadnym razie obejść się bez teorii. Przy formułowaniu mojego stanowiska bardzo pomocny był choćby wywód Webera na temat kontekstu, w którym rozpatrywać należy etykę i „ ducha kapitalizmu”. Metoda ta opowiada się jednakże za takim rodzajem badania historycznego, które świadomie rezygnuje ze stawiania „na ramionach olbrzymów” (jak to ujął R. Merton⁴⁵), dzięki któremu buduje się powszechnie większą część poczucia naukowej wartości. Nie stroni od wznoszenia argumentacji na teoretycznych koncepcjach owych „olbrzymów” i nie powstrzymuje się w żadnym razie od korzystania z ich inspiracyjnego potencjału. Jednakże czysto ludzki wgląd w historię lokalną, a także krytyczny ogląd dzieł „olbrzymów” są dla niej pod wieloma względami ważniejsze od szeroko zakrojonych perspektyw.

Nie ma tu potrzeby bliższego wnikania w kulisy mojej pracy, warto za to, podsumowując, wspomnieć o pewnej indyjskiej przypowieści, która wydaje mi się trafnie opisywać położenie antropologii historycznej. Przypowieść upowszechnił J. Bruner, a następnie Geertz w swojej książce *After the Fact*⁴⁶: „Oto mędrzec siedzi po turecku naprzeciwko żywego słonia, który przystanął akurat tuż przed nim. ‘To nie jest prawdziwy słoń’ – stwierdza. Dopiero później, kiedy zwierzę odwraca się i zaczyna z wolna oddalać, w umyśle mędrca zaczynają rodzić się wątpliwości, czy czasem gdzieś w pobliżu nie było jednak jakiegoś słonia. Wreszcie, gdy zwierzę na dobre już znikło mu z oczu, mędrzec, przypatrując się pozostawionym przez nie śladom, oświadcza z przekonaniem: ‘Był tutaj prawdziwy słoń’”⁴⁷.

Historia ta wydaje mi się trafną parabolą metody poznawczej i potencjału, ale również granic antropologii historycznej.

Antropologia historyczna często i na rozmaite sposoby stawać musi wobec sytuacji *after the fact*. Dotyczy to po pierwsze i przede wszystkim charakterystycznego dla niej starania, by zrekonstruować dawne działania ludzkie. Bezpownotnie minęły czasy pozytywizmu, który zgodnie ze słowami L. Rankego wierzył, że można stwierdzić, „jak to właściwie było” (*wie es eigentlich gewesen sei*). Ale

⁴⁵ R.K. Merton, *Auf den Schultern der Riesen. Ein Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit*, Frankfurt/Main 1980.

⁴⁶ C. Geertz, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge/Mass. 1995.

⁴⁷ Ibid., s. 167. [wyd. pol.: C. Geertz, *Po fakcie: dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, przeł. T. Teszner, Kraków 2010, s. 171].

skończyła się również historyczna hermeneutyka egzystencjalna i tradycyjna, która w swoim sposobie rozumienia i interpretacji oprzeć się mogła na założeniu o bezpośrednim, historycznie namacalnym związku pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością i poniekąd stosowała się przy tym do dewizy: „życie żyje się naprzód, ale rozumie wstecz” (S. Kierkegaard). Antropologiczno-historyczne podejście do historii przeciwstawia się złożeniu o takim związku i skupia się na zaakceptowaniu czy wręcz uwypukleniu elementów obcości i odrębności, obecnych w minionych rzeczywistościach. Rozumieć pod tym należy krytyczne przeciwdziałanie każdemu milcząco przyjętemu założeniu o powiązaniu przeszłości z teraźniejszością, czyli – wyrażając rzecz słowami U. Daniel – o „substancjalistycznym obrazie ‘historii’”⁴⁸.

Antropologia historyczna pozostaje wprawdzie ukierunkowana na odszyfrowanie większych czy pomniejszych szczegółów przekazu źródłowego właśnie po to, by zrekonstruować dalej sięgające powiązania. Nie może ona jednak abstrahować przy tym od faktu, że każda próba rekonstrukcji ma miejsce w sytuacji postpozytywistycznej, poststrukturalnej i postkolonialnej. W takiej sytuacji punktem wyjścia każdej próby rekonstrukcji historycznej musi być wgląd w specyficzny, nacechowany kulturowo, językowo i retorycznie charakter poznania historycznego i historycznej narracji. Wgląd ten stanowi o wyjątkowości trwającego przez ostatnie 15 lat przełomu w naukach społecznych i naukach o kulturze, określanego mianem *cultural turn*.

Antropologia historyczna może jednak również przyczynić się do odkrycia dróg *Beyond the Cultural Turn*⁴⁹, jak to określa tytuł tomu wydanego przez amerykańską historyczkę i antropolożkę kultury L. Hunt wspólnie z socjolożką V. Bonnell. Redaktorki opowiadają się w nim za *reconceptualization of the social*: „Life without it (the social) has proved impossible”⁵⁰. Należy wszakże stwierdzić, że również społeczny i materialny substrat historii jawi się po *cultural turn* w innym świetle. Nie istnieje już w każdym razie w naukach społecznych i naukach o kulturze droga powrotu do dawnych, holistycznych założeń na temat sposobów oddziaływania rozdzielnych od siebie wymiarów, jakimi są w historii zjawiska społeczne, kulturowe i polityczne.

Antropologia historyczna szuka za to poniekąd w ludzkim postrzeganiu i zachowaniu punktów przegięcia i załamania procesów historycznych. Skłania do weryfikacji rozpowszechnionego poglądu, że przyczyn zmiany w historii

⁴⁸ U. Daniel, *Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft*, cz. 1. i 2., „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht”, 1997, t. 48, s. 195–219 i 259–278, tu s. 198.

⁴⁹ *Beyond the Cultural Turn...*

⁵⁰ *Ibid.*, s. 11.

doszukiwać się można jedynie w rozbudowanych strukturach historycznych uwarunkowań i wydarzeń, bez negowania przy tym jednak roli procesów globalnych. Przekonanie, wyrażane w nowszej dyskusji nad globalizacją, że ujednoczenie i jednoczesna fragmentaryzacja i „lokalizacja” świata stanowią dwie strony jednego i tego samego procesu, powinno zostać przemyślane i zbadane w odniesieniu do przyszłych dróg rozwoju antropologii historycznej.

Wobec takich właśnie zadań na przyszłość stają nauki o kulturze na początku XXI w. Kulturoznawstwo historyczne praktycznie nie jest w stanie podołać owym wyzwaniom, w każdym razie nie w takiej formie, w jakiej powstało na przełomie XIX i XX w.

Niewystarczająca pozostaje również antropologia historyczna, rekonstruująca poszczególne wąskie kultury i obszary kulturowe jako zamknięte sfery tradycji i tożsamości bądź też zawężająca swój przedmiot badawczy do analizy zmiennych i stałych czynników ludzkiego zachowania oraz jego fundamentalnych komponentów. Różnorakie załamania i interferencje, z którymi liczyć się muszą nie tylko dzisiejsze kultury, dopominają się o dalszy rozwój antropologii historycznej. Dążyć należy do antropologii historii (*Anthropologie der Geschichte*). Pod tym pojęciem rozumiem antropologię poznania, postrzegania i działania, ukształtowanych przez historię i zarazem ją kształtujących, uwzględniającą przy tym specyficzne kulturowo powiązania, różnice, załamania i interferencje.

przełożyła Marta Tycner

