

Konferencja „Historia w antropologii – antropologia w historii.  
Symetrie oglądu przeszłości”  
Toruń, 14–15 listopada 2013 r.

---

W listopadzie zeszłego roku w sali konferencyjnej Muzeum Etnograficznego w Toruniu odbyło się I Kolokwium Antropologii Historii pt. „Historia w antropologii – antropologia w historii. Symetrie oglądu przeszłości”. Organizatorem instytucjonalnym spotkania był Zespół Antropologii Historii działający przy Komisji Historii Polskiej Akademii Nauk we współpracy z Sekcją Antropologii Historii Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Centrum Badań Antropologii Historii Polskiego Towarzystwa Historycznego oraz Muzeum Etnograficznym im. M. Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu. Koncepcja merytoryczna kolokwium – przygotowana przez Andrzeja P. Kowalskiego oraz autora niniejszego sprawozdania – wychodziła naprzeciw potrzebie lepszego rozpoznania różnorodności i charakteru wzajemnych powiązań między antropologią kulturową i szeroko rozumianymi naukami historycznymi ze szczególnym podkreśleniem lokalnej zmienności tych relacji, co często jest pomijane w popularnych samoopisach obu środowisk badawczych. Dodatkowym celem spotkania była próba uwrażliwienia jego uczestników na wielość rozwijanych współcześnie kierunków badań historycznych, zwłaszcza tych o profilu kulturowym. Winno się to przyczynić do usunięcia szeregu stereotypów na temat współczesnej historiografii nadal pokutujących w środowisku polskich etnologów.

W ramach dwudniowych obrad wysłuchano dziewięciu wystąpień, które można uporządkować w cztery zasadnicze grupy tematyczne. Stanowiły je: a) przekrojowe prezentacje dorobku narodowo identyfikowanych środowisk historiograficznych rozwijających badania w zakresie antropologii historycznej; b) krytyczne analizy zindywidualizowanych antropologiczno-historycznych programów badawczych; c) zagadnienia transdyscyplinarności idei antropologicznych; d) problemy stosunku antropologii do przeszłości i historyczności.

Spotkanie otworzył wykład Edmunda Kizika (UG, PAN) pt. „Historia codzienności a antropologia historii w historiografii niemieckiej i austriackiej na przełomie XX i XXI wieku”. Na przykładach prac historyków okresu wczesnej nowożytności referent przedstawił przemiany, jakie zaszły w ciągu ostatniego półwiecza w nauce niemieckojęzycznego kręgu kulturowego. W przyjętej przez niego wykładni początki procesu przebudowy niemieckiej historiografii przypadają na połowę lat sześćdziesiątych XX w. i bezpośred-

nio wiąże się z recepcją koncepcji badawczych francuskiej szkoły Annales. Od początku lat siedemdziesiątych w procesie tym niebagatelną rolę miały odgrywać nowe niemieckie uczelnie zakładane na fali ówczesnych ruchów lewicowych. Wśród czołowych historyków działających w tym czasie na rzecz przeformułowania problematyki zachodniemieckiej historiografii referent wymienił m.in. H.-U. Wehlera, J. Kockę oraz R. Kosellecka. Związane z Wehlerem i Kocką środowisko uczonych stworzyło tzw. szkołę bielefeldzką o nachyleniu socjologicznym i psychoanalitycznym. Wyniki swych badań członkowie tej szkoły prezentowali na łamach „Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft”. Zdaniem prelegenta w tym samym czasie zbliżone przemiany zachodziły w nauce austriackiej. Nieco później z założeniami historiografii nieklasycznej zapoznali się uczeni wschodniemieccy.

Już w 1967 r. spod pióra T. Nipperdeya wyszedł pierwszy niemieckojęzyczny artykuł na temat antropologii historycznej. Doceniono także dawne idee N. Elias, którego książka *Über den Prozeß der Zivilisation*, do czasu jej wznowienia w 1969 r., a zwłaszcza wydania jej wersji kieszonkowej w 1977 r., była w Niemczech niemal nieznaną. Przestrzeń antropologiczną zaczęto intensywnie zagospodarowywać dopiero w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. Wcześniej tematyka kojarzona z tym polem – jak stwierdził prelegent – „automatycznie sytuowała badających ją historyków w mało poważanej niszy zastrzeżonej dla ludoznawców czy specjalistów od «dziejów mało poważnych»”. Z czasem niemieccy historycy coraz chętniej zaczęli sięgać do tematów związanych z badaniem mentalności, zwłaszcza warstw chłopskich. Uformowała się grupa nastawiona krytycznie wobec szkoły bielefeldzkiej, dla której celem badawczym stał się człowiek w jego różnorodnych wymiarach: młodości, starości, urodzinach, śmierci, zamieszkaniu, pracy itd. Do prominentnych przedstawicieli tego środowiska należeli m.in. R. van Dülmen (współzałożyciel czasopisma „Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft, Alltag”), N. Schindler czy A. Lüdtkke. Poszukiwanie nowych rozwiązań doprowadziło do pojawienia się w niemieckiej historiografii nurtu badań mikrohistorycznych, później zaś kolejnych prądów dystansujących się już nie tylko od szkoły bielefeldzkiej, lecz także od klasycyzujących się z czasem kierunków wczesnej antropologii historycznej. W ramach sporów, jakie zrodziły nowe propozycje badawcze, z ostrym sprzeciwem wystąpił Wehler. Jak przekonywał referent – badania codzienności Wehler nazwał romantyzującym neohistoryzmem powiązany ze środowiskiem historycznych rekonstruktorów. Dyskusje nie przeszkodziły w rozwoju niemieckiej antropologii historycznej. O fakcie tym świadczy zestaw dostępnych dziś powszechnie publikacji, jak również sieć struktur instytucjonalnych o charakterze edukacyjnym i badawczym. W tym kontekście, dla przykładu, prelegent wymienił pracownię antropologii historycznej działającą w latach 1999–2008 pod kierunkiem H. Medicka i Lüdtkkego na Uniwersytecie w Erfurcie oraz aktywne do dziś Interdyscyplinarne Centrum Antropologii Historycznej (Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie) działające na berlińskim Freie Universität pod kierunkiem Ch. Wulfa. W zakresie edukacyjnym na uniwersytetach w Bazylei, Wiedniu, Berlinie oraz Moguncji prowadzone były lub są antropologicznie sprofilowane kierunki studiów historycznych.

Przekrojową analizę antropologicznego dorobku narodowo identyfikowanych środowisk historiograficznych przedstawiła również Anna Brzezińska (UŁ) w referacie

pt. „Kto po Guriewiczu? Stan współczesnej rosyjskiej debaty nad antropologią historyczną”. Prelegentka wskazała na problem rozproszenia, jakie powstało w środowisku uczniów i współpracowników A. Guriewicza po jego śmierci w 2006 r. Mimo kontynuacji działalności seminarium antropologii historycznej przy Instytucie Kultury i Antropologii Historycznej Rosyjskiej Akademii Nauk oraz pracy założonego przez Guriewicza pisma „Odissiej: Czełowiek w istorii” rosyjska antropologia historyczna przeżywa dziś – zdaniem referentki – szereg trudności. Mają one wynikać głównie z braku spójnej koncepcji badań rosyjskiej antropologii historycznej. Pierwotnie miała się ona zajmować poznawaniem historycznych sposobów widzenia i rozumienia świata. Pod wpływem literatury anglosaskiej w środowisku rosyjskich uczonych zaczęła się jednak upowszechniać wizja konkurencyjna – wiążąca antropologię historyczną z badaniem codzienności oraz życia prywatnego w różnych jego przestrzeniach i wymiarach. Referentka przekonywała, że obecna polaryzacja poglądów rosyjskich uczonych wynika zatem w dużym stopniu z ich socjalizacji w zróżnicowanych lekturach oraz współpracy z różnymi zagranicznymi ośrodkami naukowymi. Poza środowiskiem kontynuującym tradycje badań zapoczątkowanych przez A. Guriewicza wśród współczesnych rosyjskich antropologów historycznych istnieje grupa wyrastająca z kręgu *new cultural history*, a zatem odwołująca się do szerokiego socjologizującego ujęcia przeszłości. Ponadto w środowisku byłych uczniów J. Bessmiernego, we współpracy z historykami niemieckimi, rozwijane są studia z zakresu historii codzienności. W przekonaniu prelegentki w tym starciu pierwotna wizja Guriewicza przegrywa. Pismo „Odissiej” straciło swą interdyscyplinarną siłę, a skupiona wokół niego grupa badaczy bardziej zainteresowana jest komentowaniem prac uczonych zagranicznych niż rozwijaniem własnych, oryginalnych koncepcji. Z drugiej strony cechą charakterystyczną współczesnej rosyjskiej historiografii jest brak rodzimych badaczy wykraczających zainteresowaniami poza granicę dziejów Rosji. Współczesna rosyjska antropologia historyczna staje się rosjoцентрична, a przez to – zdaniem referentki – jej ustalenia coraz trudniej dają się aplikować do dyskusji o bardziej ogólnym, międzynarodowym charakterze.

Do grupy krytycznych prezentacji zindywidualizowanych antropologiczno-historycznych programów badawczych zaliczyć można wystąpienie Michała Tomaszka (UMCS). W referacie pt. „Antropologia w mediewistyce: o praktyce badawczej Gerda Althoffa” prelegent przedstawił szczegółową analizę głównego pola zainteresowań badawczych tytułowego historyka niemieckiego, twórcy oryginalnej, symboliczno-komunikacyjnej interpretacji życia politycznego wieków średnich. W przekonaniu referenta początki teorii autora *Potęgi rytuału* sięgają czasów jego pracy nad tezą doktorską. Jej zasadniczym celem było zbadanie sposobów funkcjonowania wspólnot politycznych w wiekach średnich, zwłaszcza dynamiki konfliktów, jakie w sytuacjach niezadowolenia politycznego pojawiały się między powoływanymi doraźnie sprzysiężeniami (*coniuraciones*). Punktem wyjścia analizy było stwierdzenie zadziwiająco łagodnych, polubownych i kompromisowych finałów wielu ówczesnych sporów, nawet w sytuacjach jednoznacznego zwycięstwa jednej ze stron. Jak zauważył referent – zdawałoby się, że państwa bez konstytucji i stojących na ich straży sądów w sytuacjach tego typu winny być wydane na pastwę rozsadzających porządek polityczny osobistych ambicji, żądry zemsty, chciwości i nienawiści. Skoro w społecznościach średniowiecznych tak się nie działo, musiało istnieć coś, co kompensowało brak instytucji, procedur,

norm itd. W przekonaniu Althoffa był nim rozbudowany system znaków składających się na sposób komunikowania w obrębie ówczesnej elity władzy. Tworzyły go zarówno znaki językowe (terminy i pojęcia rozumiane odmiennie od ich współczesnego potocznego znaczenia), jak i znaki pozawerbalne (sposoby używania stroju, insygniów, oznak określających godność i pozycję osoby w grupie). Wyjaśniając sekwencje zachowań, w ramach których wykorzystywane były elementy stroju, insygnia i konkretne gesty, Althoff ostatecznie sięgnął do antropologicznej kategorii rytuału. W wykładni niemieckiego historyka średniowieczne publiczne rytualne inscenizacje władzy (np. *deditio*, tj. świadomie aranżowany akt poddania się buntownika) stanowiły konstytutywne akty polityczne, przyczyniające się zarazem do zachowania równowagi politycznej. Każdorazowo ukazywały one aktualny kształt relacji między władcą a podwładnymi oraz obowiązującą rangę w obrębie elity.

Na zakończenie wystąpienia prelegent przedstawił główne kierunki krytyki teorii Althoffa. Jedną z linii polemicznych zarzuca niemieckiemu mediewiście zbyt dosłowne traktowanie źródeł pisanych, a zatem uznawanie tekstów źródłowych za przekazy ściśle odzwierciedlające realnie istniejącą rzeczywistość historyczną. W przekonaniu referenta w aktualnej atmosferze badań historycznych ta forma sceptycyzmu jest coraz silniejsza i nie powinna dziwić. Wynika to m.in. z dostrzeżenia przez historyków nie tylko faktu powszechnego naśladowania w tekstach średniowiecznych dzieł pisarzy starożytnych, lecz także dialogowania tych tekstów między sobą na poziomie literacko-wyobrażeniowym.

Krytyce było również poddane rzekome nadużycie terminologii antropologicznej – w tym przypadku pojęcia „rytuał”, który stał się swego rodzaju fetyszem współczesnych historyków idących drogą Althoffa. Sceptycznie zorientowani uczeni przekonują, że to, co przez badaczy przedstawiane jest jako rytuał, dla ówczesnych ludzi mogło nie mieć w ogóle takiego znaczenia.

Trzeci kierunek krytyki podkreśla przesadę Althoffa w przypisywaniu rytuałom konstytutywnego znaczenia dla życia średniowiecznych wspólnot politycznych. Widzenie w każdym odnotowanym przez źródła wybuchu płaczu elementu zaaranżowanego, stanowiącego efekt wcześniej opracowanego scenariusza – w przekonaniu polemistów – może prowadzić do faktycznego niedoceny strony emocjonalnej badanej rzeczywistości historycznej. Przyjmowanie, że warunki polityczne były kreowane wyłącznie przez akty rytualne, nie pozwala też – zdaniem referenta – docenić gry stojących za nimi sił, ukrytych mechanizmów społecznych, których średniowieczni autorzy i uczestnicy nie byli faktycznie świadomi.

Analizę zindywidualizowanego, antropologiczno-historycznego programu badawczego wywodzącego się tym razem z pola historii sztuki zaprezentował Arkadiusz Bednarczuk (UAM). W referacie pt. „Antropologia obrazu Hansa Beltinga jako wariant «tradycyjnej» historii sztuki” prelegent poddał szczegółowemu rozbiorowi koncepcję znanego niemieckiego historyka i teoretyka sztuki, który od ponad dekady rozwija eksperymentalny program badawczy *Bildanthropologie*.

Referent rozpoczął swe wystąpienie od podkreślenia, że antropologiczny model badań nigdy nie był popularny wśród historyków sztuki, stąd Belting – przedstawiając swą koncepcję antropologii obrazu – zdecydowanie przeciwstawił ją tradycyjnie uprawianej dyscyplinie. Opierając się na fundamencie koncepcji prahistorii symbolu oraz

myślenia symbolicznego zrodzonych w poznańskiej szkole kulturoznawczej, prelegent odrzucił to przekonanie, skutecznie dowodząc, że propozycja niemieckiego badacza, na poziomie jej fundamentów teoretycznych, jest zaledwie wariantem tradycyjnie uprawianej historii sztuki.

Sprzeciwiając się dotychczasowym ujęciom, Belting zaproponował spojrzenie na dawną sztukę jako aktywność prowadzącą do tworzenia obrazów, nie zaś – jak zwykle się przyjmować – do powstania dzieł sztuki. Uznał też, że w dawnych kulturach obraz uzyskiwał swoje znaczenie nie w wyniku percepcji – jak chciałaby tego nauka poddana presji przesądzeń współczesnej estetyki – ale w wyniku działania.

Z punktu widzenia antropologii historii tak postawione tezy mogą zdać się interesujące. Jednak przy bliższym wejrzeniu – zdaniem prelegenta – nie wytrzymują one krytyki. Przywołując szczegółowe cytaty z *Antropologii obrazu*, referent wykazał, że sposób, w jaki Belting rozumie działanie dawnych dzieł sztuki, sprowadza się do poziomu symbolicznego uobecniania. Co więcej, niemiecki historyk zdaje się sugerować, że współczesna obserwacja tego, co zmysłowe w dziele sztuki (tj. medium, w którym się ono realizuje), umożliwi zrozumienie sensu, jaki człowiek historyczny nadawał obrazowi. W takim myśleniu tkwi ewidentna aporia, ponieważ – spoglądając z pozycji prowadzonej krytyki – rzeczą dyskusyjną jest idea wnioskowania na podstawie tego, co zmysłowe, o tym, co tworzone jest za pomocą intelektu. Problematiczny jest też sposób rozumienia przez Beltinga symboliczności. W ocenie prelegenta bliskie jest ono rozumieniu potocznemu, a tym samym historyk niemiecki myli symbol z prostym kojarzeniem lub referencyjnością.

Paradoksalnie może się wydawać, że intuicje Beltinga są zbieżne z koncepcją kultury magicznej poznańskiej szkoły kulturoznawczej. Przyjmuje się w niej, że w społecznościach archaicznych o wartości przedmiotu nie decydowały jakości przedmiotowe rzeczy, ale sposoby jej użytkowania. W takiej perspektywie dzieło sztuki było wartościowe, gdy działało, stanowiło czynnik sprawczy określonych stanów rzeczy. Jeśli akceptujemy takie stanowisko – przekonywał prelegent – musimy jednak również przyjąć, że w tak rekonstruowanej kulturze magicznej nie było miejsca na myślenie/działanie w trybie symbolicznym, gdyż nie było możliwości rozróżnienia między związkiem przyczynowo-skutkowym a związkiem symbolizowania. W ten sposób różnica między koncepcjami antropologów historii a ideami Beltinga staje się fundamentalna. W rozumieniu niemieckiego historyka działanie sztuki ma bowiem zawsze znaczenie symboliczne. W ocenie prelegenta Belting powtarza zatem wszelkie intelektualistyczne argumenty na temat umysłowości podmiotów dawnych kultur, które tworzone w XIX i w znacznej części XX w. Dlatego jego koncepcja, mimo krytycznego stosunku do tradycyjnej historii sztuki, tkwi w jej paradygmacie.

Do wygłoszonych podczas kolokwium odczytów prezentujących zindywidualizowane, antropologiczno-historyczne programy badawcze należy również zaliczyć referat Wojciecha Piaska (UMK) pt. „«Nowa Historia» i «Nowa Etnologia Polska»: strukturalno-historyczna antropologia Ludwika Stommy”. Swoje wystąpienie prelegent rozpoczął od przypomnienia znanych faktów. W późnych latach siedemdziesiątych XX w. zainicjowany został zwrot, za sprawą którego ukształtował się nowy styl refleksji polskiej etnografii. Projekt ten – określanym mianem Nowej Etnologii Polskiej (NEP) – od samego początku odwoływał się w swej części do nowej historii. Nieprzypadkowo w opubliko-

wanym w 1982 r. na łamach „Polskiej Sztuki Ludowej” manifestie autorstwa Z. Benedyktowicza, L. Stommy, C. Robotyckiego, R. Tomickiego i J. Wasilewskiego mówi się o konieczności porzucenia opartych na arbitralnych klasyfikacjach przypadkowych opisów zjawisk na rzecz interpretacji mających na celu ujawnienie ukrytych struktur długiego trwania.

Wśród cechującej NEP różnorodności strategii badawczych prelegent zwrócił uwagę na podejście strukturalno-historyczne i semiotyczno-strukturalne. O ile ostatnie miało się inspirować historią w sposób ogólny, o tyle promowane przez Stommę podejście strukturalno-historyczne początkowo – zdaniem referenta – było próbą zbudowania etnologii historycznej. W obu podejściach punktem odniesienia była tzw. nowa historia. Fascynowała ona etnologów odkrywającą w jej ramach głęboką warstwę dziejów wywierającą zasadniczy, choć nieświadomiany wpływ na aktywność podmiotów historycznych. Takie wyobrażenie, zdaniem prelegenta, otwierało drogę do współpracy między historią a etnologią zafascynowaną strukturalizmem C. Lévi-Straussa. W obu przypadkach badaniu podlegały bowiem nieświadome warstwy rzeczywistości społecznej, a więc to, co trwa ponad zdarzeniami odnotowywanymi przez klasycznych historyków i tradycyjnych etnografów.

Według Stommy różnice między etnologią i historią nie przekreślały możliwości wejścia tej pierwszej na teren drugiej. Zdaniem prelegenta etnologia historyczna pozostaje etnologią, bo zwraca się ku temu, co nieświadomiane wyłącznie dla jego poznania, nie zaś, jak zwykła to czynić historia, dla uzyskania pełniejszego wglądu w opisywaną rzeczywistość. Jednocześnie staje się ona historią, bo to, co pozwala na odkrycie nieświadomianego, jest konkretne, związane z miejscem i czasem. Dla Stommy różnica między nową historią w wydaniu F. Braudela a etnologią jest zatem zaledwie różnicą frazeologii na wspólnej drodze do poznania trwałych struktur. W ocenie prelegenta braudelowskie struktury długiego trwania są zatem odpowiednikami strukturalnych opozycji i mediacji, historyczne koniunktury to kombinacje poszczególnych opozycji i mediacji, a zdarzenia to mitemy.

Nie można oczywiście – przekonywał referent – nie zauważyć różnicy między sposobem rozumienia tego, co nieświadomiane w koncepcji Braudela i w antropologii strukturalnej. Dla historyka struktury to warunki geograficzne życia społecznego, kultura materialna, pewne sektory życia gospodarczego i ramy myślowe rozumiane jako struktury długiego trwania. Tymczasem dla etnologa-strukturalisty ramy myślenia stanowią wystarczający klucz do zrozumienia kultury w ogóle. W tym sensie – zdaniem prelegenta – zbieżność między obu dziedzinami jest pozorna. Strukturalno-historyczna etnologia Stommy – przekonywał – będąc strukturalną, jest historyczna na tyle, na ile pozwala jej strukturalizm. Z punktu widzenia historii nie jest ona badaniem prowadzonym w czasie, raczej porusza się w przestrzeni czasów minionych (por. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, 1986).

Podsumowując, referent nakreślił próbę przeformułowania poglądów Stommy po przekroczeniu przezeń bariery założeń klasycznego strukturalizmu. W nowych warunkach intelektualnych polski etnolog nie zrezygnował z pojęcia „struktura” jako narzędzia wyjaśniania. Starał się jednak uhistorycznić strukturę przez zastosowanie perspektywy diachronicznej. Założenia nowej antropologii historii badacz ten starał się przedstawić po raz pierwszy w książce *Wzloty i upadki królów Francji sposobem antropologicznym*



wyłożone (1991). Praca ta, podobnie jak wszystkie późniejsze pisane w tym samym duchu, przez historyków przyjęta została bardzo chłodno. Powodem tego – w przekonaniu referenta – było nie tyle odrzucenie zaplecza myślowego, ile przede wszystkim przyjętej przez autora formy wypowiedzi. Eseiistyczny styl prezentacji badań naukowych – zdaniem referenta – został wszak doskonale uzasadniany przez samego autora za pomocą argumentów analizy strukturalistycznej.

W referacie pt. „Antropologia francuska w badaniach nad kulturą antyczną” Andrzej P. Kowalski (UG) pojął próbę przybliżenia obrazu francuskiego wariantu badań antropologicznych nad przeszłością. Zasadniczym celem wystąpienia była – po pierwsze – prezentacja wykorzystywanych w tych badaniach pojęć, kategorii analityczno-opisowych i interpretacyjnych. Po drugie, wskazanie na specyfikę prowadzonych z ich użyciem badań. Ten typ studiów nad starożytnością, który za F. Nietzschem można nazwać antropologią monumentalną, koncentrował się bowiem na zagadnieniach o znaczeniu przełomowym dla dziejów kultury. Uczni francuscy przedmiotem odniesienia badawczego uczynili Grecję, jej przejście od okresu archaicznego do klasycznego, z czym związany był wynalazek filozofii, uformowanie podstaw obiektywności świata greckiego oraz właściwych dlań instytucji społecznych.

Referent wskazał, że na antropologiczne badania tematyki antycznej złożyły się dwie tradycje ogniskujące się wokół wielkiej trójcy badaczy francuskich: J.-P. Vernanta, P. Vidal-Naqueta i M. Detienne’a. W przypadku duchowego ojca tej grupy – Vernanta – można wskazać dwie zasadnicze drogi, które ukształtowały jego myślenie teoretyczne i rozumienie sposobu stosowania antropologii na gruncie historii. Pierwsza z nich – przekonywał referent – to w istocie ścieżka polska, wynikająca ze spotkania młodego Vernanta z polskim emigrantem I. Meyersonem, który trafił do Francji w 1905 r. w związku z prześladowaniem jego rodziny przez władze carskie.

Meyerson pracował nad psychologią badającą pewne obiektywizacje stanów psychicznych. Jak przekonywał prelegent, uczony polski wychodził z założenia, że stany mentalne nie są własnością indywidualnym, ale znajdują się niejako na zewnątrz, są obiektywizowane w wytworach. Dlatego każdy dowolny wytwór kulturowy miał mieć pewien pierwiastek psychiczny o charakterze ponadindywidualnym, psychiczną treść niejako wyprojektowaną z czyjś wewnątrz, ale następnie ukonstytuowaną w taki sposób, że wszyscy, którzy doświadczają tego przedmiotu czy zdarzenia, odczytują w nim podobne treści. (Według referenta taki trop interpretacyjny znajdujemy już wcześniej w badaniach polskiego filozofa K. Twardowskiego, który uznał, że jako ludzie mamy do czynienia wyłącznie z obiektami bądź psychicznymi, bądź psychofizycznymi). Badania podkreślające moment intersubiektywności w kreowaniu obiektywności świata ludzkiego zbliżyły Meyersona do koncepcji durkheimistów, a powinowactwa Vernanta z Meyersonem potwierdza fakt wydania przez tego pierwszego w 1987 r. dzieła Meyersona w zakresie psychologii historycznej.

Druga ważna linia inspirująca Vernanta i całą antropologię antyku reprezentowana jest – zdaniem referenta – przez postać L. Gerneta, który – *nota bene* – w 1928 r. spotkał na swej drodze I. Meyersona. Gerneta najbardziej interesowały elementarne, w sensie durkheimowskim, instytucje społeczne w Grecji. Działając w latach trzydziestych w Algierii, uczony ten zetknął się z typowo etnologicznymi opracowaniami afrykaniistycznymi. Pod ich wpływem zastosował pojęcia z zakresu teorii magii do ukazania, jak

pewne wyobrażenia pierwotne mogły działać w zakresie kształtowania się najstarszych pojęć prawnych antycznej Grecji. Jego praca doktorska z 1917 r. – recenzowana przez Durkheima – dotyczyła rozwoju greckiej myśli prawnej i moralnej. Miała charakter filologiczno-językoznawczy, swym zakresem obejmowała analizę pojęć i była oparta na durkheimowskim rozumieniu obiektywności pojawiającej się podczas definiowania religii. Dopiero w 1968 r., wiele lat po śmierci Gerneta, ukazał się zbiór jego prac zatytułowany *Anthropologie de la Grèce antique*. Wstęp do tego dzieła napisał Vernant. W 1964 r. stworzył on również Centrum Luisa Gerneta skupiające grono badaczy zajmujących się kulturą antyczną.

Prelegent podkreślił, że Vernant, jako rówieśnik Lévi-Straussa był szczególnie zainspirowany strukturalizmem. Wraz ze swoimi młodszymi kolegami, na fali strukturalizmu i modnego wówczas marksizmu, poszukiwał przeto obiektywności w czymś, co wprawdzie określa ludzki świat kulturowy, ale jest obiektywnością nierozpoznawalną przez jego uczestników. Przedstawiciele szkoły zgrupowanej wokół Vernanta próbowali badać struktury rozumiane w sensie Lévi-Straussa, sięgając do greckich materiałów historycznych. Starali się przy tym analizować problemy doniosłe z punktu widzenia uczestników kultury antycznej. Należały do nich nie tylko zasadnicze opozycje binarne kodujące szereg znaków istotnych dla tej kultury, lecz także struktury i kody świadczące, przykładowo, o powiązaniach między rytuałem pogrzebowym a praktyką ofiarniczą. Ostatecznie w badaniach tych chodziło o udzielenie odpowiedzi na fundamentalne pytania, np. kiedy w antycznej Grecji doszło do odróżnienia sfery ludzi i sfery bogów? Vernant i Detienne prowadzili również studia nad tragedią grecką, nawiązując do problemów badawczych trapiących zarówno filologów klasycznych, jak i historyków filozofii. Zasadniczym celem tych prac było uchwycenie momentu przejścia społeczności greckiej od mitu do logosu. Fundamentalne były też prace obu autorów nad kategorią *mètis*, greckiej idei inteligencji praktycznej. Wiedza intuicyjna, praktyczna, sprawdzalna prowadziła tych uczonych do badań praktyk społecznych, a więc w stronę tego, co później będzie przedmiotem analizy P. Bourdieu. Referent podkreślił doniosłość tych studiów, dotykały one bowiem podstaw i źródeł naszego zachodniego człowieczeństwa.

Problem relacji antropologii do historii i historyczności przedstawiony został w referacie pt. „Antropologia anglosaska wobec historii (próba szkicu sytuacyjnego)”, wygłoszonym przez autora niniejszego sprawozdania.

Więzi między antropologią a historią są najczęściej rozpatrywane pod kątem podobieństw w sposobach rozwiązywania przez obie dyscypliny wspólnych problemów badawczych. Współczesne zbliżenie historii i antropologii ma być zatem efektem włączenia do studiów historycznych antropologicznych kategorii i techniki opisu (np. kultura, dramat społeczny, obrzęd, rytuał, opis gęsty, refleksyjność itd.). Wśród koryfeuszy tej drogi w kręgu anglosaskim wymienia się, m.in.: G. Deninga, N. Zemon Davis, R. Isaaca, I. Clendinnen, R. Darntona czy S. Schamę.

Badanie antropologii pod kątem historii może jednak obejmować również analizę właściwych dla niej założeń epistemologicznych oraz stojących za nimi przesądzeń ontologicznych ukierunkowanych w stronę historyzmu. W tym planie winny rozważać podlegać liczne style antropologicznego myślenia, poczynając od ewolucjonizmu, przez amerykański kulturalizm, kończąc na współczesnych nurtach antropologii dynamicznych opierających się na interakcjonizmie symbolicznym, performatyce itp.



Antropologia kulturowa wyrosła ze strategii właściwej dla klasycznych badań historycznych. Metoda porównawcza (komparatystyczna) stosowana przez ewolucjonistów i dyfuzjonistów w badaniach instytucji wymagała narracji genetycznych. W obu przypadkach ostatecznie chodziło o ustalenie przebiegu zdarzeń lub procesów historycznych zachodzących w społecznościach ludzkich ujmowanych w czasie. Warto zauważyć, że wbrew przyjmowanym potocznie sądom optyka ewolucjonistyczna pozostaje użytecznym narzędziem badawczym współczesnej nauki. Poza ważnym dla modernistycznych nurtów archeologii neoewolucjonizmem L. White'a i J. Stewarda przeżywa się ona w wielu odmianach współczesnych badań neurobiologicznych leżących w polu zainteresowań amerykańskiej antropologii. Elementy ewolucjonizmu i dyfuzjonizmu, jako składniki strategii epistemologicznych, przez teorie socjologiczne, powracają też w dzisiejszych antropologiach globalnego świata, globalizacji i w studiach nad procesami kulturowej kreolizacji. Można je także dostrzec w antropologii komparatystycznej J. Goody'ego.

Choć wezwania do badania mechanizmów zmiany kulturowej były formułowane w modelach funkcjonalistycznych (B. Malinowski) i funkcjonalistyczno-strukturalistycznych (M. Gluckman), to najciekawsze, formujące efekty mariażu antropologii kulturowej z historyzmem są dostrzegalne w linii genealogicznej amerykańskiego kulturalizmu. Przyjęcie za fundament przesądzeń klasycznego historyzmu poprowadziło F. Boasa – wychowanka uczelni niemieckich – do sformułowania kilku trwałych do dziś składników świadomości antropologicznej. Są to: relatywizm kulturowy i epistemologiczny, podejście kontekstowe, nacisk na obserwację i badanie faktów oraz odrzucenie prób sformułowania ogólnej teorii społeczeństwa (to ostatnie do złudzenia przypomina idiografizm klasycznej historiografii). W kolejnych odmianach tej samej tradycji będą podtrzymywane tezy wyrastające z przesądzeń niemieckiego historyzmu. R. Benedict będzie przykładowo twierdzić, że: a) każde społeczeństwo jest szczególnym układem odniesienia, odmiennym zespołem elementów kulturowych, które można dobierać na nieskończenie wiele sposobów; b) każda kultura jest odrębna i podąża własną drogą do obranych przez siebie celów; c) kultura sama określa swoją orientację i nie można jej osądzać za pomocą kategorii innego społeczeństwa.

Linie rozwojowe tego typu myślenia sięgają aż do M. Sahlinsa i C. Geertza. Ten ostatni przyjmował, że kultury stanowią osobne światy symboliczne, przeto istnieją rozmaite prawdy kulturowe, których rozumienie wymaga znajomości kontekstu (historycznie zmiennego), który nadaje im właściwy sens. Podobnie Sahlins – czyniąc „wydarzenie” przedmiotem analizy antropologicznej – przekonywał, że wpisuje się ono w zmienny historycznie system symboliczny danej kultury. Dlatego wydarzeń i faktów nie da się zrozumieć w oderwaniu od kulturowo (*ergo* historycznie) zdeterminowanych znaczeń przypisywanych im przez interpretatorów.

Konsekwencją przyjętych przesądzeń były narodziny refleksyjności, a w końcu refleksyjnej nowej historii antropologii. Ruch ten zainicjowany został w ramach zainteresowań anglosaskich antropologów problematyką przedstawień historii kolonialnych (B.S. Cohn, R. Rosaldo, J. Fox). Rychło z dawnych antropologicznych tekstów uczyniono źródło historyczne do badań nad wyobrażeniami kolonialnymi (J. Fabian, G. Stockin, J. Urry, A. Kuper, Geertz, G. Obeyesekere, M. Sahlins). Badająca swoje dzieje antropologia zaczęła uhistoryczniać swoje osiągnięcia. Konkretne warunki historyczne stały się podstawą wyjaśnienia genezy i funkcji powstających w ich kontekście obrazów.

Do najnowszych przejawów antropologicznego historyzmu można zaliczyć prace z zakresu tzw. etnografii historyczności. Ich podstawą jest założenie mówiące, że skoro historia jest formą kulturowej świadomości Zachodu, to muszą również istnieć różne kulturowe formy historyczności. Badania tego typu są wspierane przez współczesne studia historii mówionej, koncentrujące się na rozpoznaniu różnic w sposobach postrzegania przeszłości w różnych grupach społecznych. Pewną w tym rolę odgrywa również amerykańska etnohistoria, która przechodząc liczne transformacje, zgodnie z definicjami B. Scheffelin i W.S. Simmonsa, zmierza dziś do badań nad kulturowymi sposobami rozumienia i konstruowania przeszłości.

Obraz jednej z najgłośniejszych szkół antropologiczno-historycznych, będący wprowadzeniem do refleksji nad przenikaniem i przeżywaniem się dziś antropologicznych idei w pokrewnych dyscyplinach wiedzy, przedstawiony został przez Jacka Pawlika (UWM) w referacie pt. „Metoda kulturowo-historyczna w teorii Wilhelma Schmidta”. Prelegent rozpoczął swe wystąpienie od podkreślenia, że od drugiej połowy XIX w. niezwykle ważnym problemem systemowym w naukach o człowieku stało się pytanie o jego genezę. Jedną z wielkich osobowości naukowych, która podjęła próbę zmierzenia się z tym zagadnieniem, był W. Schmidt, założyciel i duchowy przywódca wiedeńskiej szkoły etnologicznej. Badacz zasłynął jako twórca teorii rozwoju kultury oraz teorii pierwotnego monoteizmu, w których próbował przewyciężyć ewolucjonizm kulturowy postulujący naturalistyczno-materialistyczny obraz świata i religii.

Referent przedstawił proces ewolucji poglądów Schmidta, poczynsz od zakwestionowania przez niego zasadniczych tez E.B. Tylora dotyczących początków religii. Do 1910 r. w czasopiśmie „Anthropos” wiedeński badacz opublikował serię artykułów dotyczących pochodzenia idei Boga. Swą budowaną sukcesywnie teorię rozwijał później szczegółowo w wydawanych od 1912 r. tomach *Der Ursprung der Gottesidee*. Aktywności koncepcyjnej towarzyszyła działalność organizacyjna związana z prowadzonymi studiami, w tym z organizacją badań empirycznych dostarczających niezbędnych materiałów porównawczych. Schmidt rozbudował sieci instytucjonalne i zgromadził siły osobowe pozwalające na prowadzenie badań terenowych w odległych zakątkach świata. Opracowana została również stosowna metodologia badań.

Pierwsze napomknięcia o metodzie kulturowo-historycznej pojawiają się w zapiskach Schmidta około 1906 r. Posiłkuje się w nich ideami zgłoszonymi nieco wcześniej przez F. Graebnera i B. Ankermanna, którzy posługiwali się pojęciami kręgów i warstw kulturowych w badaniach Afryki i Oceanii. Referent podkreślił, że przedstawiciele szkoły kulturowo-historycznej uznawali się za reprezentantów nauk historycznych, którzy – badając kultury etnograficzne – korzystają w swych studiach ze źródeł i środków wykraczających poza dokumenty pisane. Z tego właśnie powodu przedstawiciele szkoły Schmidta nazywali uprawianą przez siebie naukę etnologią kulturowo-historyczną, nie zaś historią.

Celem prowadzonych badań było ustalenie za pomocą kryteriów form i ilości oraz analizy porównawczej podobieństw i różnic, wzajemnych relacji i powiązań elementów kulturowych w przestrzeni, co miało ostatecznie wieść do wyodrębnienia właściwych kręgów kulturowych. Drugim celem było określenie czasowego, względnego następstwa określonych zjawisk kulturowych. Ostatecznie chodziło o ustalenie następstwa chronologicznego kręgów lub warstw kulturowych, które pozwoliłoby rekonstrukcyjnie określić charakterystykę najstarszej formy ludzkiej kultury.

Referent szczegółowo wyjaśnił założenia metody wiodącej do wydzielenia kręgów kulturowych. Przedstawił próby praktycznego jej zastosowania, osiągnięte wyniki oraz ich krytykę dokonaną w środowisku uczniów i współpracowników Schmidta. Dyskusja dotyczyła nie tylko schematyzmu ujęcia i niedoskonałości chronologicznych metody, lecz także zasadniczych założeń fundującej ją teorii. W wyniku sporów ostatecznie doszło do zarzucenia idei kręgów kulturowych jako elementu koncepcyjnego podtrzymującego wyobrażenie stałości elementów kultury na rzecz podniesienia znaczenia czynnika zmiany przebudowującego oblicze różnorodnych wspólnot ludzkich.

W podsumowaniu prelegent przekonywał, że mimo wycofania się Schmidta z części przyjmowanych przez siebie założeń rozwinięta przez niego koncepcja pozostała niezwykle imponująca, a krytyka, z jaką się spotkała, zwłaszcza w kręgach nauki francuskiej, miała podłoże pozanaukowe, antyklerykalne. Jej ranga urasta zwłaszcza w planie charakteru i zakresu dzisiejszych projektów badawczych. W mniemaniu współczesnych środowisk naukowych zasadnicza odpowiedź na pytanie o genezę kultury przekracza bowiem możliwości dowodzenia nauk humanistycznych.

Dopełnieniem treści omówionego powyżej wykładu było wystąpienie Andrzeja Z. Bokińca (UMK), który wygłosił referat pt. „Archeologia i etnologia: trudne relacje rozdzielonych siostr syjamskich”. We wprowadzeniu prelegent wskazał, że próba jednoznacznego określenia charakteru relacji między antropologią i archeologią poczyniona na podstawie literatury opublikowanej tylko na początku XXI wieku skazana jest na niepowodzenie. Zaledwie w kilku ostatnich latach wydano bowiem dziesiątki prac mających w swych tytułach zestawienie obu dyscyplin. Niemożliwość podsumowania relacji obu dyscyplin wynika z faktu współwystępowania antropologii i archeologii w niezliczonych kontekstach, odmianach i najróżniejszych nurtach, co skutkuje praktycznie nieskończoną liczbą wariantów łączących je więzi. Z drugiej strony literatura przedmiotu nie oddaje faktycznej codzienności praktyki archeologów. Tę można zaobserwować na wielkich międzynarodowych kongresach, w trakcie których wszystkie dyskusje metodologiczne znajdują ostatecznie swe podsumowanie w jednym małym rozdziale pokonferencyjnej publikacji.

W opinii prelegenta punktem definicyjnym w dziejach obu dyscyplin było opublikowanie w 1881 r. książki E.B. Tylora *Antropologia*. W wykładzie brytyjskiego uczonego pradžaje przedstawione są jako jedno z pól badawczych antropologii, a prahistoria jako jedna z jej subdyscyplin. Warto zaznaczyć, że Tylor pozycjonował antropologię w relacji do historii, dlatego ta pierwsza była dla niego dziedziną wykraczającą poza historiografię konstruującą obraz dziejów ludzkości na podstawie źródeł pisanych. W panującym paradygmacie ewolucjonistycznym archeologii przypadła rola ilustratora – materiały wykopaliskowe służyły zatem do obrazowania etapów dziejów ludzkości ustalonych za pomocą schematów antropologicznych.

Sytuacja zmieniła się w końcu XIX wieku, wraz z pojawieniem się pierwszych zrębów szkoły kulturowo-historycznej. Paradygmat szkoły kręgów kulturowych stał się, jak wiadomo, kluczowym dla tzw. muzełaników – ludzi, którzy mają do czynienia z wielkimi zbiorami informacji napływającymi z całego świata. Pierwszym ich zadaniem była klasyfikacja danych za pomocą przyjętych typologii, a następnie podział wydzielonych jednostek na większe konstrukty taksonomiczne – typy, grupy i kręgi kulturowe. Współczesny archeolog nieustannie posługuje się tą metodą podczas klasyfikacji

materiału wykopaliskowego. Wyznaczone analitycznie jednostki podlegają dalej kartografowaniu, a graficzne przedstawienie stanowi podstawę wnioskowania na temat terytorialnego zasięgu, zmian rozprzestrzenienia, nakładania się lub cofania tzw. kultur archeologicznych. Wszystkie wymienione techniki opracowane zostały przez antropologów szkoły kulturowo-historycznej. W tym środowisku sformułowano także podstawowe tezy teorii dyfuzji, zdefiniowano pojęcie „akulturacja” oraz prowadzono dyskusje na temat skutków krzyżowania się kultur, które są dziś powszechnie wykorzystywane w archeologii środkowoeuropejskiej.

W Polsce świadomość tego zapożyczenia nie była zbyt silna, gdyż nie dokonało się ono wprost. W swych badaniach J. Kostrzewski, K. Jażdżewski, W. Antoniewicz, L. Kozłowski odwoływali się do koncepcji kultury archeologicznej G. Kossiny. Ten jednak wzorował się na ideach F. Ratzela. Uwagi te – jak zaznaczył prelegent – nie dotyczą tylko T. Sulimirskiego, który miał pełną świadomość tradycji, z której czerpał.

W szkole kulturowo-historycznej sformułowano wiele twierdzeń o cechach praw, nigdy ich jednak nie sfalsyfikowano, gdyż zadanie to mogli wykonać jedynie archeolodzy. Tych jednak nie interesowały ujęcia uogólniające, jakie proponowali antropolodzy. Archeologia zajmowała się zawsze konkretem i lokalnością, a więc tym, co mogło być zaledwie jednym z przykładów kultur uogólnionych z koncepcji szkoły kręgów kulturowych. Dlatego można powiedzieć, że szkoła kulturowo-historyczna nigdy nie została do końca adaptowana przez archeologię, choć jej adepci naśladowali antropologię w stosowanych przez siebie metodach i technikach badawczych. We współczesnych studiach teoretycznych nad rozwojem archeologii polskiej czas do końca lat pięćdziesiątych XX w. bywa jednak określany okresem dominacji archeologii kulturowo-historycznej (H. Mamzer, J. Ostoja-Zagórski).

Zdaniem referenta w etnologii szkoła kulturowo-historyczna nie miała szczęścia i została ostatecznie odrzucona głównie z powodów pozanaukowych, w tym oskarżeń o uwikłanie jej adherentów w nazizm. Podobnie dyfuzjonizm był przedmiotem kilku ideologicznych nagonek. W opinii prelegenta nie zmienia to faktu obecności w pracach Graebnera, Schmidta czy Frobeniusa potencjału intelektualnego, który można dziś nadal wykorzystać. Warto podkreślić, że prace tej szkoły nigdy nie były przełożone na język polski, co może dziwić w planie sposobu recepcji idei innych szkół antropologicznych wśród polskich uczonych.

Poza opisanym wyżej inicjalnym epizodem w miarę upływu czasu związki archeologii i antropologii sukcesywnie słabły. Sposób wykorzystywania literatury antropologicznej w archeologii zaczął być ograniczany wyłącznie do przywoływania tak zwanych analogii etnograficznych. Głównym tego powodem – zdaniem referenta – było trwanie przez antropologię zainteresowania rzeczą i historią. Funkcjonalizm i strukturalizm przesuwały antropologię w stronę modeli synchronicznych i strukturalnych, które w archeologii były słabo adaptowalne (wyjątek stanowią studia sztuki paleolitycznej A. Leroi-Gourhana).

Cezurę wyznacza kolejny – dzielony znowu z etnologią – okres archeologii procesualnej zainicjowany przez L.R. Binforda. W 1962 r. uczony opublikował artykuł pt. *Archaeology as anthropology*, który wstrząsnął archeologią. Konkluzją tekstu było stwierdzenie: albo archeologia będzie antropologią, albo w ogóle jej nie będzie. Wypowiadając te słowa, Binford inspirował się pracami White’a, który wprowadził do

antropologii myślenie systemowe, kontekstualizm oraz rozumienie centralnej roli ekonomii w procesie dziejowym. Idee przeniesione przez Binforda do archeologii pozwoliły mu stworzyć szereg koncepcji interpretacyjnych, na bazie których uformowały się dwa nurty badań archeologicznych: procesualizm i etnoarcheologia. Archeologia miała się stać dziedziną posługującą się językiem naukowym, jasno określonymi definicjami oraz procedurami i algorytmami badawczymi. Binford przekonywał, że poznanie istoty kultury martwej wymaga uprzedniego poznania kultury żywej, pod warunkiem że będzie to czynione w sposób wartościowy również dla archeologów. Poza badaniami systemów pokrewieństwa chodziło więc także o dogłębne studiowanie, na przykład, technik wytwarzania rzeczy czy przebiegu procesów związanych z porzucaniem wsi i ich upadkiem itd. W tym kontekście w Stanach Zjednoczonych bardzo dobrze rozwinął się nurt badań etnoarcheologicznych, w którym archeologia i antropologia wzajemnie się falsyfikowały i wspierająco rozwijały. W Europie z propozycji Binforda przyjęto modernistyczny procesualizm, jednak rozwinięcie i uszczegółowienie metod nie wypłynęło na umiejętność rozumowania archeologów. Poza zmianą stylu języka archeologia europejska w swych interpretacjach nie posunęła się zbyt daleko.

Warto podkreślić – przekonywał referent – że archeologia nie miała takich dylematów jak antropologia, zwłaszcza polska, która w pewnym momencie straciła swój przedmiot badań – tradycyjną kulturę ludową. Dyscyplina ma stały dopływ materiałów i nowych informacji, które – zgodnie z metodą kulturowo-historyczną – należy najpierw sklasyfikować i skartografować. Nie ma to jednak wpływu na metody interpretacyjne, których zastosowanie zależy dziś często od czynników pozanaukowych.

Niedawno – przekonywał prelegent – byliśmy świadkami kolejnego przewrotu w archeologii – wkroczenia w fazę postprocesualną. Czołową postacią tej zmiany był I. Hodder, który zaczynał swe badania od etnoarcheologii i strukturalizmu, by w końcu trafić do grupy rzeczników postprocesualizmu. Dziś mamy do czynienia z dziesiątkami różnych archeologii – od archeologii śmieci, przez archeologię jednostki do archeologii ciała, przemysłu, konsumpcji, reklamy itd. W przekonaniu referenta ten stan rzeczy nie tyle realnie zmienił archeologię, co przysłonił jej faktyczny obraz. Kiedy bowiem przychodzi do poważnych sesji, króluje metoda kulturowo-historyczna, wzbogacona o szereg nowych technik badawczych związanych z procesualizmem.

*Jacek Kowalewski*

### „Antropologiczne badania dziedzictwa”

I Kongres Antropologiczny, Warszawa, 23–25 października 2013 r.

---

Badania zjawisk określanych współcześnie mianem dziedzictwa to obszar w polskiej refleksji antropologicznej nienowowy, i jak wskazuje liczba referatów zgłoszonych na panel poświęcony tym zagadnieniom podczas I Kongresu Antropologicznego (Warszawa, 23–25 października 2013 r.), rozwijający się bardzo dynamicznie. Autorzy zdecydowanej większości zgłoszonych wystąpień rozumieją dziedzictwo jako proces zachodzący