

KILKA UWAG O ANTROPOLOGII HISTORYCZNEJ*

CHRISTER WINBERG

Nie będzie chyba przesadą, jeśli powiem, że w kręgach szwedzkich historyków antropologia historyczna okazała się jedną z najbardziej istotnych mój metodologicznych lat osiemdziesiątych. Tu i ówdzie powitano ją niczym wybawienie, które miało wyciągnąć historię z „kryzysu”, w którym się znalazła. Gdzie indziej jednak przeważał sceptycyzm, zwracano uwagę na „ułomną krytykę źródeł”, „impresjonizm” itp.¹

W niniejszym artykule chciałbym po pierwsze, zastanowić się, czym jest antropologia historyczna i wyjaśnić – na tyle, na ile potrafię – co kryje się pod tym bardzo niejasnym pojęciem. Po drugie, chciałbym spróbować dokonać prowizorycznej oceny badań zaliczanych do antropologii historycznej i określić, jaki może, a jaki nie może być wkład tego prądu badań w rozwój historii jako dyscypliny. W tej ocenie pragnę zwłaszcza się skupić na pewnych problemach metodyki, wydaje się bowiem, że określając antropologię historyczną mianem swoistej mody badawczej, należałoby uczynić wyraźne zastrzeżenie. Wśród historyków mamy dziś do czynienia z rosnącą fascynacją tym prądem badań i znaczna część naszej debaty wokół niego się skupia. Jednak to duże zainteresowanie jak dotąd zaowocowało bardzo niewielką liczbą badań rzeczywiście przeprowadzonych na tę modłę². Do pewnego stopnia może to wynikać z powo-

* Pierwodruk: *Några anteckningar om historisk antropologi*, „Historisk Tidskrift”, 1988, s. 1–29. Na potrzeby tłumaczenia wykorzystano wydanie z: Ch. Winberg, *Varför skriver vi inte historiska romaner istället? Texter i urval 1980–2005*, Göteborg 2010, s. 295–329.

¹ Pozytywne reakcje można znaleźć w: D. Gaunt, *Historia och antropologi*, „Häften för Kritiska Studier”, 1984, nr 2, s. 59–71; L. Magnusson, *Historisk antropologi: ett svar på historieämnets kris?*, „Häften för Kritiska Studier”, 1984, nr 4, s. 6–13. Reakcje negatywne nie znalazły równie silnego wyrazu w tekstach i trudniej tu jakieś zacytować, opieram zatem moje stanowisko na krytyce wyrażonej w rozmowach i dyskusjach.

² Zgadzam się tym samym z opinią na temat badań nad mentalnością (które można

nego „cyklu produkcyjnego” badań historycznych, jednak innym ważnym powodem takiego stanu rzeczy, jak sądzę, jest to, że wielu historyków, wyszkolonych w tradycji kładącej nacisk na krytykę źródeł, może się czuć niepewnie wobec wymagań metody, którą proponuje antropologia historyczna. Jeśli rzeczywiście ów lęk przed trudnymi do spełnienia oczekiwaniami byłby tu decydujący, warto podjąć rzeczową dyskusję nad potencjałem i ograniczeniami tego prądu badań.

Słowo „antropologia”, jak doskonale wiemy, znaczy tyle, co „nauka o człowieku”, choć to wyjaśnienie nie uczyni nikogo wiele mądrzejszym. W tym sensie wszystkie nauki humanistyczne można by uznać za antropologiczne. Nie chciałbym jednak rozpoczynać tego artykułu od próby definiowania pojęcia. Zwłaszcza we wstępnych fazach dochodzenia zwykło się przeceniać wartość definicji dokładnych jak szwajcarski zegarek; niekiedy ważnym rezultatem badania jest dojście do definicji. Temat, który mam tu do przedyskutowania, bardzo trudno byłoby – być może nie da się w ogóle – uchwycić jedną definicją ujmującą wszystkie rodzaje badań, które zwykliśmy zaliczać do antropologii historycznej. Wierzę jednak, że czytelnik jest w stanie stworzyć sobie klarowny obraz tego, o czym będę mówił, tj. mam na myśli prace E. Le Roy Ladurie o Montaigne i *Le Carnaval de Romans*, książkę C. Ginzburga o młynarzu zwanym Menocchio, N. Eliasa o procesie cywilizacyjnym, a także książkę J. Frykmana i O. Löfgrena o człowieku kulturalnym, by wymienić choć kilka³.

Niewątpliwie da się dostrzec pewien wspólny mianownik dla wyliczonych pozycji, chodzi przede wszystkim o zajęcie się tzw. nowymi tematami. Można by więc uznać, że charakterystyczny dla antropologii historycznej jest przede wszystkim wybór pewnych tematów, których historycy dotąd nie postrzegali jako przynależnych ich dyscyplinie, np. dzieciństwo, śmierć, seksualność, postrzeganie czasu i przestrzeni, dyscyplinowanie ciała i duszy, pojmowanie więzi rodzinnych – listę można wydłużać dowolnie. Jak z niej wynika, jednym z aspektów antropologii historycznej jest także przesunięcie ku „sferze idei”, tj. skłonność do badania norm, mentalności, „stanów duszy” czy wyobrażeń. Nie chodzi tu jednak o „szczytne idee”, produkty wielkich umysłów, ale o wyobrażenia ludowe.

widzieć jako część antropologii historycznej) wyrażoną ostatnio przez A. Jarricka, *vide*: A. Jarrick, *Mentalitetshistoria – parismode eller seriös forskning?*, [w:] *Från vida fält. Festskrift till Rolf Adamson*, Stockholm 1987, s. 91–109.

³ Przegląd literatury, którą zwykło się zaliczać do omawianego tu gatunku, opublikowanej do 1982 r. znaleźć można w: D. Gaunt, *Memoir on history and anthropology*, Stockholm 1982, s. 35–87.

Takie zdefiniowanie prądu badań nie jest jednak pozbawione wad. Po pierwsze, czyni to z antropologii historycznej swoisty skład odpadów, czyli to, co pozostało, gdy ci zajmujący się historią polityczną, społeczną, ekonomiczną itd. zabrali już swoje. Po drugie, trudno nie dostrzec, że antropologia historyczna wkraczała niekiedy na pole, które można by określić mianem antropologii polityczno-historycznej – mam tu na myśli np. *Le Carnaval de Romans*. Można by sobie także z powodzeniem wyobrazić antropologię ekonomiczno-historyczną, granica między historią społeczną a antropologią historyczną zaś – temat, do którego powrócę – także wydaje się nader płynna⁴. Bez wątpienia otwarcie na nowe obszary zainteresowań jest istotną cechą wyróżniającą ten nowy kierunek badań, ale taka konstatacja z pewnością nie wystarczy.

TRZY ŹRÓDŁA ANTROPOLOGII HISTORYCZNEJ

Innym sposobem, by dotrzeć do sensu pojęcia „antropologia historyczna”, jest opisanie procesu jej narodzin. Często postrzega się ją jako miejsce styku różnych kierunków badań, zwracając przede wszystkim uwagę na trzy dyscypliny źródłowe: etnologię, antropologię społeczną i kulturową, i historię wreszcie. Pozwolę sobie zatem naszkicować ścieżki, które zawiodły te trzy dyscypliny na owe miejsce spotkań. Powinienem jednak podkreślić, że czynię to jako historyk, tj. jako laik w pozostałych wymienionych tu dyscyplinach, co oznacza, że artykuł ten należy czytać jako napisany z perspektywy historyka.

Etnologia jest dyscypliną stosunkowo charakterystyczną dla Skandynawii, a także kilku innych części świata, jednak w debacie międzynarodowej, tj. przede wszystkim anglosaskiej i frankofońskiej, etnologia jest właściwie nieobecna. Narodziła się ona częściowo w reakcji na industrializację i erozję tego, co postrzegano jako tradycyjną kulturę chłopską – wystarczy wspomnieć A. Haze-liusa. Tradycyjne społeczeństwo agrarne pozostawało głównym obiektem zainteresowań tej dyscypliny aż do początku lat sześćdziesiątych, co niejako czyniło z etnologii odłam historii. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. doszło do gwałtownego przesunięcia punktu ciężkości badań ku współczesności; podjęto studia nad życiem przedmieść, nad kulturą domów młodzieży itd. Jednak pod koniec lat siedemdziesiątych trend zdążył się odwrócić raz jeszcze i wyraźnie powrócono do studiów nad historią. Nastąpiła jednak wyraźna zmiana: podczas gdy stary typ etnologii dzielił swoje badania w miarę równo

⁴ Jako przykład antropologii ekonomiczno-historycznej można by podać: L. Magnusson, *Förnilling, smyghandel och fusk*, „Historisk Tidskrift”, 1986, s. 161–185.

na kulturę materialną i duchową – na klasyfikację cepów i na klasyfikację krasnoludków, że tak powiem – o tyle dziś, w debacie etnologicznej, kulturę jako problem badawczy podnosi się przede wszystkim w kategoriach „świadomości zbiorowej”. Innymi słowy, kultura stała się pojęciem bardzo zbliżonym do „ideologii czy mentalności”, pojęciem kluczowym stała się zaś „analiza kultury”.

Antropologia przez długi okres pozostawała nauką, która poświęcała uwagę ludom „prymitywnym”, tj. mieszkańcom obszarów, które Zachód skolonizował w toku XIX w. U swych początków również antropologia miała charakter historyczny – czy może pseudohistoryczny raczej – zważywszy na to, jak zdominowała ją linearna wizja ewolucji kultur. Z kolei przez większość XX w. cechowało ją silne podejście ahistoryczne. W dużym stopniu wynikało to zapewne z faktu, że obiektem jej badań były „ludy bez historii”, tj. pozbawione swojej spisanej historii. Ludy, które studiowano, miały być niejako nietknięte przez rozwój dziejów aż do chwili, gdy pojawili się u nich pierwsi kolonizatorzy i ten stan rzeczy niewiele się zmienił do chwili, gdy antropolodzy przeprowadzili wśród nich swoje pierwsze badania terenowe. Ta ahistoryczna praktyka stała się z czasem zasadą poznania: zbudowano funkcjonalistyczny model wyjaśniania, wedle którego dane zjawisko społeczne dawało się pojąć i opisać przez funkcję, którą spełniało w procesie przetrwania społeczeństwa. Ewentualne historyczne przyczyny powstania danej instytucji pozostawały daleko poza orbitą zainteresowań; istotne było, dlaczego owa instytucja nadal funkcjonowała w danej kulturze.

W ciągu ostatnich dziesięcioleci antropolodzy z jednej strony zaczęli studiować społeczeństwa chłopskie, a także uprzemysłowione, którym trudno przypisać „brak historii”, z drugiej zaś strony dostrzegli, że owe ludy „prymitywne” w żadnym wypadku nie są pozostałościami po chwili zarania dziejów. Na przykład E. Wolf w swojej niedawno wydanej książce pt. *Europe and the peoples without history* twierdzi, że owe ludy „prymitywne” w ogromnym stopniu były produktem ekspansji Europejczyków. Pośrednio lub bezpośrednio zostały przegnane w rejony, w których następnie „odkryli” je antropolodzy, same zaś „ludy” to często w istocie nowe twory społeczne, zlepkki powstałe z resztek innych grup etnicznych rozbitych przez postęp kolonializmu itp.⁵ Rozwój dyscypliny w tym kierunku stworzył rzecz jasna potrzebę dowiedzenia się więcej na temat procesów historycznych, dzięki którym owe badane kultury powstały.

Wypada być może dodać, że powyższe konstatacje nie są w żadnym stopniu jakimś pryncypialnym zarzutem wobec funkcjonalistycznych modeli wyjaśnia-

⁵ E. Wolf, *Europe and the peoples without history*, Berkeley 1983.

nia. Moim zdaniem powinniśmy nadal móc się odwoływać do funkcjonalizmu zarówno w antropologii, jak i innych dyscyplinach⁶.

Dla właściwego opisanie, jaką drogę do antropologii historycznej przeszła historia jako dyscyplina, a także dla zrozumienia powodów obecnego zainteresowania tym nowym kierunkiem badań należy się cofnąć do lat sześćdziesiątych XX w. Wydaje mi się, że dominowało wówczas wrażenie kryzysu, w jakim tkwiła historia, temu wrażeniu zaś towarzyszył postulat odnowy. Przykład Skandynawii pokazuje to dość dobitnie; wystarczy wskazać na serię konferencji metodologicznych zorganizowanych przez i dla historyków, która miała swój początek w 1966 r. Podczas tych spotkań bardzo żywo dyskutowano o historycznych modelach wyjaśniania, a także o tym, w jaki sposób cała dyscyplina powinna się odnosić do innych nauk społecznych. Prawdopodobnie poczucie, że historia znalazła się w kryzysie, podzielano także gdzie indziej. Mam tu na myśli dziś już klasyczny esej K. Thomasa *History and anthropology* wydany w 1963 r., który zdaje się wyrażać tę samą myśl⁷. Thomas namawiał do zbliżenia z antropologią jako antidotum na ów kryzys, ale w Skandynawii historia poszła w zupełnie innym kierunku. W roku 1965 w słynnym artykule pt. *Dikt och vetande i historieforskningen* [„Poezja i wiedza w badaniach historycznych” – przyp. W.J.] S. Björklund postulował dla historii pójście drogą czystego pozytywizmu, wypranego ze wszelkich pozostałości po historycyzmie. I rzeczywiście, przez kilka kolejnych lat dyscyplina poszła tą właśnie drogą. Historycy zainspirowali się naukami społecznymi takimi jak politologia, socjologia, geografia kultury (badania nad migracją) czy demografia. Metody ilościowe ogłoszono nowym *credo*, zaczęto konstruować modele, ideałem typu badań zaś, do którego należało dążyć, były jeśli nie nauki przyrodnicze, to przynajmniej społeczne. Dziś, z perspektywy czasu, należałoby przyznać, że w obrębie tego kierunku poszukiwań statystyka i technika badań stały się nierzadko celem samym w sobie. O historykach marksistowskich działających w tym okresie należałoby powiedzieć, że ich marksizm także był głęboko przesiąknięty pozytywizmem, jego przedstawiciele zaś, jeśli chodzi o techniczny aspekt badań, stawiali sobie – na tyle, na ile to było możliwe – jedynie nieco wyższe wymagania niż inni.

Dzisiejszą antropologię historyczną można więc postrzegać jako reakcję na ów pozytywizm. Pierwszym przejawem krytyki wobec „liczenia wszystkiego” i „budowania modeli” był wzrost zainteresowania szkołą Annales pod koniec

⁶ W łonie nauk społecznych funkcjonalizm znajduje się obecnie pod silnym ogniem krytyki. Jeden z głosów wysoko ceniących sobie funkcjonalizm: G.A. Cohen, *Karl Marx’ historieteori*, Lund 1986, rozdz. IX–X.

⁷ K. Thomas, *History and anthropology*, „Past & Present”, 1963, s. 3–24.

lat siedemdziesiątych. Dla uściślenia powinienem dodać, że chodziło głównie o fascynację badaniami nad mentalnością, ponieważ *gros* głębokich studiów z dzieł historii ekonomicznej, społecznej czy demograficznej przeszedł niemal kompletnie niezauważony.

Gdy mowa o antropologii historycznej jako odrzuceniu metodologii dominującej w latach siedemdziesiątych – które to wyrażenie pozwolę sobie w dalszej części tekstu używać jako synonimu badań ilościowych, głęboko przesiąkniętych pozytywizmem – to, co zaproponowano jako odpowiedź na tamten okres, w żadnym wypadku nie było powrotem do czasów sprzed 1965 r., tj. do pisania tradycyjnej „historii wydarzeń politycznych”. Z wszystkimi wyliczonymi tu różnicami przejście między latami siedemdziesiątymi a osiemdziesiątymi było dość płynne, w znacznej mierze dotyczyło bowiem tych samych historyków, którzy zwyczajnie zmienili kierunek swoich badań. Powinniśmy pamiętać, że w wymiarze czysto psychologicznym dystans między tymi dwoma prądami, mimo wielu rozbieżności na gruncie teorii nauki, nie jest aż tak wielki. Wspólne dla obydwu – i odmienne od starego typu badań historii politycznej – jest zainteresowanie „zwykłymi ludźmi”, masami społecznymi i życiem codziennym. Nie ma właściwie nic dziwnego w tym, że np. ktoś, kto do tej pory zajmował się liczeniem śmiertelności wśród noworodków w społeczeństwie przednowoczesnym, zaczyna rozważać, w jaki sposób świadomość ogromu ryzyka śmierci niemowląt wpływała na postrzeganie dzieci, a jak z kolei takie widzenie dzieci oddziaływało na śmiertelność noworodków. Jeśli spojrzeć na problem z tej perspektywy, antropologia historyczna będzie nam się jawić jako zrozumiałe rozwinięcie historii społecznej⁸.

Można by tu zapewne dodać kilka pozanaukowych wyjaśnień dla zwrotu, jaki dokonał się w latach osiemdziesiątych. Warto np. zauważyć, że wielu spośród antropologów historycznych to dawni marksiści, którym wcześniej zdarzało się parać dość pozytywistyczną i opartą na ekonomii formą marksizmu historycznego, ich uwaga zaś skupiała się przede wszystkim na „bazie”. Przechodząc z jednego obozu do drugiego, mogli z powodzeniem nawiązać do marksistowskiej wizji kultury – z E.P. Thompsonem jako najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu – a tym samym skupić swoją uwagę na stosunkach wewnątrz „nadbudowy” (czy może raczej odrzucić w ten sposób całą metaforę bazy i nadbudowy). Dałoby tu się przeprowadzić ciekawą paralelę z podobnym rozwojem, jaki marksizm przeszedł po drugiej wojnie światowej. Z potrzeby wyjaśnienia, dlaczego robotnicy z różnych krajów europejskich w trakcie wojny,

⁸ Za dość symptomatyczne należy uznać, że jednym z najistotniejszych dla antropologii historycznej czasopism jest „Social History”.

zamiast przede wszystkim postawić na wspólny interes klasowy, murem stanęli za rządami swoich krajów, wyrósł marksizm ukierunkowany na badania historyczne skupione głównie na „nadbudowie”. Ostrzem swej krytyki celował on w wariant „ekonomiczny” marksizmu, który zdominował II Międzynarodówkę jeszcze przed rokiem 1914. Dwie postaci wiodące w tym procesie to z jednej strony G. Lukács, najbardziej znany dzięki swojej książce o symptomatycznym tytule *Historia i świadomość klasowa*, i być może przede wszystkim A. Gramsci, który ukuł pojęcie „hegemonia burżuazji”. W podobny sposób można spojrzeć na zainteresowanie „marksizmem kulturowym” i antropologią historyczną jako na wyraz zawodu i rozczarowania, który lewica akademicka doznała w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, próbując dotrzeć do mas spoza świata akademii.

Na koniec tego fragmentu krótka refleksja o antropologii historycznej jako punkcie styku dyscyplin. Każda z nich doszła do tego miejsca inną drogą i mając inny cel na uwadze. Dla historyka nowością jest antropologia, dla antropologa zaś (choć w mniejszym stopniu dla etnologa) nowością jest historia. Podczas gdy historyka ciekawi „historia życia codziennego”, dla antropologa podstawowa jest chęć umieszczenia swoich poszukiwań i obiektów badawczych w szerszej ramie. Nic więc dziwnego, że dla tego ostatniego synteza w stylu *The modern world-system* I. Wallensteina jest tak bardzo frapująca. Należy jednak wziąć pod uwagę, że drogi tych dwóch dyscyplin mogą któregoś dnia się rozjeść.

„GĘSTY OPIS”

Obydwie dyscypliny, etnologia i antropologia, do których historycy zbliżyli się w toku lat osiemdziesiątych, znacząco różniły się od swych bardziej ortodoksyjnych wariantów z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Na początku lat osiemdziesiątych wszystkie elementy tej trójcy można by opisać jako operujące teoriami średniego zasięgu. O ich specyfice nie stanowią już „wielkie teorie” napędzane ambicją generalizowania opisywanych zjawisk. Zamiast tego mamy do czynienia z teoriami niewielkimi, często ograniczonymi do konkretnej sfery życia społecznego np. form pokrewieństwa, albo opisowe pojęcia teoretyczne, jak np. „proces cywilizacyjny”. Dla wszystkich trzech dyscyplin charakterystyczne jest skupienie się na opisie i analizie specyficznych relacji osadzonych w konkretnym czasie i miejscu. Nieco schematycznie można by powiedzieć, że porzucono wielkie ambicje nomotetyczne dominujące w latach siedemdziesiątych na rzecz podejścia idiograficznego. Innymi słowy, pozytywizm został częściowo odłożony na półkę, jego miejsce zaś zajął swego rodzaju idealizm czy też historycyzm.

Drugą cechą wyróżniającą i łączącą te trzy kierunki jest to, co D. Gaunt określił jako *otherness* – „inność”, czyli studia nad społeczeństwami innymi od naszych, odległymi zarówno w czasie, jak i przestrzeni⁹. Dla historyków oznacza to rekonstruowanie „świata wyobrażeń zwykłych ludzi” w dawnych dziejach. Zarówno to zadanie, jak i odtwarzanie myśli „wielkich ludzi” stają się tym trudniejsze, im dalej w czasie się posuwamy, choć i w tej podróży można dostrzec pewien wysoki mur. E. Heckscher napisał swego czasu o wieku XVIII, że nie da się „odejść od mało klarownego pojęcia «nowoczesności», które wyraża ten nowy okres. Ludzie XVII w. mogą nam wydawać się bardziej fascynujący, a ich dokonania bardziej doniosłe od tych dokonywanych sto lat później, jednak trudno byłoby zaprzeczyć, że wydają się nam bardziej obcy, bardziej odlegli od naszego pokolenia. Z ludźmi XVIII w. czujemy się niejako bardziej zaznajomieni, bynajmniej nie dlatego, że czujemy pokrewieństwo wielkości i wspaniałości, wręcz przeciwnie. Raczej dlatego, że są do nas po prostu bardziej podobni”¹⁰.

Jako historykowi, któremu zdarzało się pracować po obydwu stronach tego muru, trudno mi się z tym nie zgodzić. Przejściu od XVII do XVIII w. towarzyszy zadziwiające uczucie, że oto w jednej chwili wszystko niemal staje się dla nas „przezroczyste”, potrafimy pojąć, w jaki sposób ludzie rozumowali, z powodzeniem jesteśmy w stanie śledzić ich argumentację i to w wymiarze, który był całkowicie nieosiągalny w styku z epokami wcześniejszymi. Być może należałoby więc uznać, że antropologia historyczna, napędzana ambicją rekonstrukcji „społeczeństw odmiennych”, to coś dla badaczy epok dawniejszych. Istnieje jednak wiele przykładów kultur znacznie późniejszych, które historykom zazwyczaj wywodzącym się z klasy średniej mogą się wydać obce i egzotyczne. Jeden z takich przykładów to kultura robotnicza z początku XX w. Co więcej, dałoby się zapewne wydobyć na światło dzienne nowe, ciekawe aspekty nawet dobrze znanych środowisk i obyczajów, jeśli tylko celowo je „uegzotycznić” i spojrzeć na nie z nowej perspektywy.

Owa „inność” to ważny element, wymaga bowiem od badacza wysiłku wczucia się, interpretacji i przekraczania granic. Być może właśnie w tym dałoby się doszukać kluczowego, definiującego wyróżnika antropologii historycznej. Skojarzenie wiedzie zatem do mocno dyskusyjnego i wiele razy omawianego pojęcia *thick description*, które dla badań kulturowych stał się swego rodzaju pojęciem-wytrychem.

Jak wiadomo, pojęcie zostało wypromowane przez amerykańskiego antropologa C. Geertza, który z kolei pożytył je od angielskiego filozofa G. Ryle’a.

⁹ D. Gaunt, *Memoir on history...*, s. 15–17.

¹⁰ E.F. Heckscher, *Svenskt arbete och liv*, Stockholm 1982, s. 149.

Ten drugi w swym eseju przeciwstawił sobie „gęstą” i „rzadką” formę opisu, a ponieważ często zdarzają się nieporozumienia co do sensu tych pojęć, na miejscu byłoby obszerniejsze omówienie pierwotnych przykładów Geertza i Ryle’a: oto dwaj chłopcy mrugają szybko prawym okiem. Pierwszy z nich nie robi tego intencjonalnie, drugi zaś mruga porozumiewawczo do kolegi. Na poziomie „rzadkiego opisu” obydwu skurcze powiek są dokładnie takie same. Na poziomie „gęstego opisu” różnice między nimi są fundamentalne. Zamierzone mrugnięcie to sygnał do kogoś, z kim nadawca wcześniej umówił się co do znaczenia tego sygnału. Sygnał może trafić w pustkę, np. jeśli odbiorca go nie zauważy lub jeśli zrozumie go opacznie, może też być zauważony przez osobę trzecią. Z drugiej strony niezamierzonego mrugnięcia nie da się opisać w kategoriach udany/nieudany, nie ma ono bowiem żadnego adresata i w ogóle nie jest sygnałem. Ryle rozbudowuje przykład dalej: chłopiec, który mruga do swojego kolegi, być może robi to nieudolnie, za wolno, tak, że reszta grupy to dostrzega. Trzeci chłopiec postanawia rozbawić resztę i parodiuje nieporadnie mrugającego kolegę. Jednak z jego punktu widzenia mrugnięcie oznacza coś jeszcze innego; nie jest żadnym ukrytym przesłaniem, wręcz przeciwnie, cały witz leży w tym, żeby pozostali dostrzegli jego mruganie. I znów: na poziomie „rzadkiego opisu” wszystkie trzy mrugnięcia nadal wyglądają tak samo. „Gęsty opis” zaś to „sandwich złożony z wielu warstw, z których rzadki opis stanowi tylko tę najniższą położoną”. Ryle dodaje do swego przykładu jeszcze kilka elementów, ale powyższy opis z powodzeniem wystarczy¹¹. Krótko mówiąc, sens „gęstego opisu” leży w docieraniu do intencji, we wchodzeniu pod powierzchnię tego, co bezpośrednio dostępne, w badaniu znaczeń, zamiarów i komunikatów.

Zdaniem Ryle’a nie da się rozdzielić działań od znaczeń. Nie mamy częściowo do czynienia z działaniem, a częściowo z sensem – tych dwóch elementów nie da się od siebie odseparować. Jednocześnie należy przyznać (na co Ryle zwraca uwagę), że mrugnięcie niezamierzone nie ma żadnej wewnętrznej przyczyny w stosunku do tego, co je spowodowało, np. paproch drażniący oko, który wywołał skurcz powieki. Związek między zjawiskami tego typu można by nazwać „zewnętrznym”. (Z pewnością dałoby się wymyślić lepszy przykład na „zewnętrzny związek przyczynowy”, albowiem aby rzeczywiście związek między paprochem w oku a skurczem mięśni powieki był „zewnętrzny”, należałoby być absolutnie pewnym, że chodzi tu o odruch bezwarunkowy). Można

¹¹ G. Ryle, *Collected Papers*, t. 2, London 1971, s. 480–483; C. Geertz, *The interpretation of cultures*, New York 1973, s. 6–7 [polski przekład: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 20–21]; Geertz podąża za Ryle’em nader wiernie.

dodać, że tradycyjny sposób wyjaśniania oparty na klasycznej mechanice zazwyczaj operuje „związkami przyczyn zewnętrznych”.

Możemy tym samym zbudować listę opozycji:

rzadki opis	gęsty opis
związek zewnętrzny	związek wewnętrzny
przyczyna/skutek	znaczenie/działanie
„dlaczego to się dzieje?”	„jaki to ma sens?”

Osoba Ryle’a pozwala nam lepiej doprecyzować zaplecze filozoficzne (czy może raczej antropologiczno-kulturowe), które stoi za antropologią historyczną. Ryle należy bowiem do grupy, którą zwykło się określać oksfordzką szkołą filozoficzną. W jej orbicie znalazły się takie postaci, jak późny L. Wittgenstein czy P. Winch. Leksykon filozoficzny pod hasłem „oksfordzka szkoła filozoficzna” podaje: „dla wyjaśnienia problemów filozoficznych jej przedstawiciele zwykli uciekać się do lingwistycznej analizy wyrażen języka potocznego (*ordinary language*). Proces badawczy polega na dokładnej analizie zwyczajowych sposobów używania słów”. W haśle poświęconym późnemu Wittgensteinowi pojęciem kluczowym jest „gra językowa”: „Sens słowa nie mieści się w tym, co ono określa, ale w jego używaniu według zasad gry języka [...]. Analiza filozoficzna się powinna skupić na użytku, jaki czyni się z danego słowa w języku codziennym”¹². Powyższy cytat ukazuje centralne założenia antropologii historycznej, co ustawia ją w opozycji do idealizmu, który postulował m.in. R. Collingwood. Jak wiemy, ten ostatni wyróżniał wewnętrzne i zewnętrzne strony wydarzeń historycznych, co bardzo przypomina dystynkcję na „rzadki” i „gęsty” opis. Głównym zadaniem historyka, według Collingwooda, było badanie wewnętrznej strony wydarzeń historycznych „przez «wmyślenie się» w czyny, by zrozumieć, jak myśleli ci, którzy ich dokonali”. Przyczyną zdarzenia „staje się dla historyka myśl w świadomości osoby, której działanie sprawiło, że doszło do danego zdarzenia”. Historyk dokonuje selekcji owych myśli „przez wywołanie i *prze*-myślenie ich we własnej świadomości”. Dla przykładu: badacz czynów Cezara „wyobraża sobie sytuację, w której znalazł się Cezar, by móc wywołać u siebie to, o czym Cezar mógł myśleć w danej chwili”¹³. Innymi słowy, Collingwoodowi badanie historyczne jawi się przede wszystkim jako kwestia empatii wobec danej postaci historycznej, niejako wejście w jej buty. Proces

¹² K. Marc-Wogau, *Filosofisk uppslagsbok*, Uppsala 1970, s. 230, 335.

¹³ Cyt. za: R.G. Collingwood [w:] *Filosofin genom tiderna, filosofiska strömningar efter 1950. Texter i urval av K. Marc-Wogau*, Stockholm 1981, s. 53–55 [cytowany tekst Collingwooda jest tłumaczeniem fragmentu jego *The Idea of History*, Oxford 1946 – przyp. W.J.].

badawczy jest zatem zadaniem *stricte* intuicyjnym. Dla antropologa historycznego zadanie jest zgoła inne, idzie przede wszystkim o rekonstrukcję świata wyobrażeń czy też pewnej struktury myśli. Doświadczenia, reakcje i refleksje badanych są produktem specyficznej „gry językowej” i rządzących nią reguł, rozstrzygający jest zaś fakt, że gra językowa nigdy nie jest zjawiskiem jednostkowym, ale kolektywnym. Zadaniem antropologa historycznego jest opisać zasady tej gry oraz zrekonstruować sieć pojęć i system norm, które legły u jej zasad. W przeciwieństwie do Colingwooda proces interpretacyjny nie dotyczy jednostek, ale zbiorowości.

Przedmiotem badania antropologii historycznej jest coś, co istniało poza umysłami dziś już dawno martwych ludzi, a zatem coś, do czego mimo wszystko możemy mieć dostęp, nie uciekając się od razu do telepatii. Interpretacja będąca wynikiem takiego badania jest „weryfikowalna intersubiektywnie”, by posłużyć się sztandarowym hasłem pozytywizmu. W tej optyce program badawczy antropologii historycznej wydaje się po wielokroć rozsądniejszy i bardziej realistyczny od propozycji Colingwooda.

Zaproponowany powyżej punkt wyjścia i towarzyszący mu proces dochodzenia do rezultatów czyni z języka najistotniejszy obiekt badań dla antropologów historycznych. To nie przypadek, że jednymi z pojęć najczęściej występujących w pracach powstałych w duchu antropologii kulturowej są: „dyskurs”, „idiom” czy „kod”. Chodzi tu rzecz jasna o „język” w szerokim znaczeniu tego słowa, co pozwala zaliczyć do niego również gesty i rytuały. Badanie takiego zjawiska jak np. karnawał jest więc zrozumiałe – Le Roy Ladurie widzi „karnawał” jako podstawowy, choć ukryty kod wspólny obydwu wrogim sobie stronom konfliktu w Romans w 1580 r.¹⁴ W tym kontekście „powszechny sposób używania języka” czy „język potoczny” jako obszary zainteresowań szkoły oksfordzkiej są równie kluczowe. Jak ułał pasują bowiem do badania historii mas czy życia codziennego, które znajdują się w polu zainteresowań antropologii historycznej.

We wstępie dotknąłem problemu funkcjonalizmu. Nawet jeśli funkcjonalizm rzadko para się „znaczeniami”, „działaniami” czy „komunikatem”, można się doszukać kilku uderzających podobieństw między „gęstym opisem” a funkcjonalizmem. Po pierwsze, funkcjonalizm wydaje się opierać na przekonaniu, że społeczeństwo da się opisać holistycznie, że jest to twór organiczny, a nie poskładany z przypadkowo połączonych elementów i instytucji. Gdy w badanym

¹⁴ E. Le Roy Ladurie, *Karnevalen i Romans*, Stockholm 1982, s. 312 (wyd. ang.: E. Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans: Mayhem and Massacre in a French City*, przeł. M. Feeney, New York 1979).

społeczeństwie natrafiamy na nieznane nam zjawisko, nie można go z marszu objaśnić jako spadek po minionym stadium społecznym czy jako efekt importu z innej, obcej kultury. W podobny sposób „gęsty opis” pozwala postrzegać kultury jako formy zrozumiałe, dające się opisać, powiązane siecią wewnętrznych zależności i racjonalne z punktu widzenia jej członków. Ten sposób analizowania kultur odrzuca zatem wyjaśnianie instytucji czy zjawisk jako powstałych w wyniku manipulacji z zewnątrz. W takim wypadku badacze starają się raczej zrozumieć, co sprawiło, że członkowie danej kultury zaakceptowali wpływ z zewnątrz.

POŻYTKI Z ANTROPOLOGII HISTORYCZNEJ

Tyle na temat filozofii. Co więc to wszystko oznacza dla nas, zwykłych historyków? Postaram się udzielić odpowiedzi na to pytanie na podstawie kilku przykładów, z których część pochodzi z mojej praktyki badawczej.

Historyk, któremu przyszło badać spory o ziemię na podstawie wyroków zebranych w księgach sądowych z XVI i XVII w., będzie kompletnie rozbrojony w obliczu uderzającej niekonsekwencji, z jaką w tych tekstach traktuje się pojęcie *börd* [pochodzenie, urodzenie – przyp. W.J.]. Kiedy po raz pierwszy zetknąłem się z tym problemem, zbyt łatwo zbyłem go, tłumacząc sobie, że chłopci, także ławnicy, a nawet podkomorzy i podsędkowie ziemscy mieli po prostu zanadto ograniczone horyzonty, by móc dostrzec te rażące niekonsekwencje. Z czasem przestałem jednak patrzeć na ludzi żyjących w XVI i XVII w. jak na „głupców” i zacząłem głębiej grzebać w różnych znaczeniach słowa *börd*. Okazało się, że pojęcie jest w istocie kluczem do zrozumienia całego systemu posiadania i dziedziczenia ziemi w tym okresie. Jednocześnie moje badanie można z powodzeniem powtórzyć, inni badacze mogą sprawdzić, czy moje tezy i wyniki są zgodne z tym, co znajdują w zwodach prawnych i innych źródłach¹⁵.

Jedną z centralnych cech antropologii historycznej wydaje się właśnie niezgoda na postrzeganie ludzi przeszłości jako „nierozsądnych”. Pytania, które w związku z tym stawia, to np. jak wyglądał świat wyobrażeń tych ludzi? Co spowodowało, że wyrażali się i zachowywali w taki, a nie inny sposób? Jaka racjonalność kierowała ich działaniem (nie wchodzę tu w ważną i niedostatecznie przedyskutowaną kwestię tego, co mamy na myśli, mówiąc o „racjonalności”)¹⁶.

¹⁵ C. Winberg, *Grenverket*, Stockholm 1985, roz. 5 i 6.

¹⁶ Warto zwrócić uwagę, że zachowanie nie musi być w potocznym sensie „racjonalne”, by uznać je za wytłumaczalne. Nawet głęboko nieracjonalne, autodestrukcyjne zachowania (np. że Janek pije na umór) da się wytłumaczyć.

Inny przykład: robotnicy zakładów tkackich w Mark, w rejonie Västergötland [kraina na zachodnim wybrzeżu Szwecji, której stolicą jest Göteborg – przyp. W.J.], byli twardym orzechem do zgryzienia dla ruchu robotniczego z początków XX w. Nie chcieli się zrzeszać i odwrócili się od socjalizmu. W czasopiśmie związkowym „Textilarbetaren” [„Tkacz”] łatwo znaleźć poniżające opinie na ich temat; pisano o ich niskiej inteligencji, tępotcie, obojętności. Ponadto „duszą” tych robotników brak było dostatecznej „głębi”, którą cechuje tych, którzy „potrafią głęboko czuć i wysoko mierzyć”. Łatwo zrozumieć frustrację agitatorów związkowych wysłanych do Mark zawartą w tych epitetach, trudno jednak byłoby te wyzwiska przyjąć jako dobre wyjaśnienie historyczne.

Aby dobrze zrozumieć powyższą sytuację, należy zwrócić uwagę na pewną okoliczność. Na terenach wokół Mark silną pozycję miał schartauanizm [ruch tzw. pobudzenia religijnego narodził się w latach dwudziestych XIX w., założony przez kaznodzieję Henrica Schartau (1757–1825), apogeum swojej popularności ruch osiągnął na początku XX w., istnieje do dziś – przyp. W.J.] i wszystko wskazuje, że wielu robotników było religijnych. Schartauanizm to ruch wewnątrz Kościoła szwedzkiego o wielu interesujących aspektach, ale dla potrzeb bieżących zadowolę się tylko jednym z nich: silnym naciskiem położonym na kwestię powołania. Bóg wybrał każdego człowieka z osobna i przydzielił mu konkretne zadanie na tym świecie, które ten musi wypełnić. Człowiek służy zatem Bogu, tkwiąc na wyznaczonym mu posterunku i solennie wywiązując się ze swego obowiązku. W Mark robotnik przy krosnach w fabryce służył zatem Bogu równie dobrze jak ksiądz na ambonie. Nie ma wątpliwości, że religia tego typu zaspokajała ważne potrzeby robotników, przede wszystkim nadawała wyższy sens ich potowi i trudom, oferując w zamian silne poczucie własnej wartości. Mówiąc wprost, wiara sprawiała, że ich byt stawał się bardziej znośny. Kwestia religii wyjaśnia także, czemu ci robotnicy z taką niechęcią, wręcz wrogością odrzucili wysłanych im agitatorów związkowych. Propaganda socjalistyczna, z którą się zetknęli, podważała i kpiła z kluczowych wartości, na których ci robotnicy zbudowali poczucie własnej godności i siły¹⁷.

Już wskazanie na fakt, że robotnicy w Mark rzeczywiście byli wrogo nastawieni wobec ruchu związkowego, jest istotne. Wedle ówczesnej prasy związkowej i opinii do dziś krążących w tamtym regionie to lokalni fabrykanci, podobno wyjątkowo despotyczni, za wszelką cenę chcieli wyrzucić stamtąd związki zawodowe. Jeśli jednak przyjrzeć się całej sprawie bliżej, przedsiębiorcy w Mark,

¹⁷ Ten fragment oparty jest na badaniach będących podstawą mojej książki, która wkrótce się ukaze [C. Winberg, *Fabriksfolket. Textilindustrin i Mark och arbetarrörelsens genombrott*, Göteborg 1989 – przyp. W.J.].

być może z pewnymi wyjątkami, nie byli gorsi od przedsiębiorców w innych częściach Szwecji. Te konstatacje wskazują na ważny kierunek myślenia, który oferuje antropologia historyczna: wyjaśnienie, że oto fabrykanci zmanipulowali robotników, należy przyjąć ze sceptycyzmem. W zamian warto zastanowić się, co sprawiło, że robotnicy sami przystali na odgórną kontrolę.

Na tej samej zasadzie w wątpliwość można poddać całą tradycję badań historycznych, która widzi w patriarchalizmie wytłumaczenie późnej samoorganizacji i niskiego poziomu radykalizmu wśród robotników. W gruncie rzeczy cała ta tradycja jest wprost pochodną ideologii przedsiębiorców. Patriarchalizm zwykło się bowiem postrzegać bardzo konkretnie, jako zestaw pewnych instytucji takich jak mieszkania, opieka zdrowotna, kasy zapomogowe, poprzez które przedsiębiorcy „troszczyli się” o robotników. Jednak tezę o patriarchalizmie jako „zewnętrznej” przyczynie trudno byłoby udowodnić, nie da się bowiem znaleźć silnej zależności między patriarchalnymi instytucjami a społeczeństwem robotników. Tezę można również podważyć na gruncie przyczyn „wewnętrznych”, nie tłumaczy ona bowiem, dlaczego robotnicy mieliby zgodzić się na milczenie jako konieczny koszt „opieki”. Także czysto psychologicznie taki mechanizm wydaje się mocno wątpliwy; jak napisał jeden z agitatorów związku Textil w swym raporcie z wizyty w fabryce w Jönköping: „To pracodawcy zwykli przeciwdziałać robotniczej samoorganizacji, co zazwyczaj prowadzi do jeszcze większego zaangażowania robotników w działalność związkową. Tutaj jednak sprawy mają się dokładnie na odwrót. Pracodawca okazał nad wyraz dużo zrozumienia a nawet wsparcia dla samoorganizacji pracowników, co z kolei sprawiło, że ogromna większość robotników z nieufnością odniosła się do kolegów, którzy udzielają się w pracach związku”¹⁸. Tak radykalne odwrócenie logiki tego, co miało tam miejsce, jak przedstawił to ów związkowy agitator, może wydawać się dyskusyjne, bez wątplenia wskazuje jednak na słaby punkt całego rozumowania historyków. Bardzo trudno założyć, że postępowanie jednej ze stron będzie przez drugą postrzegane zgodnie z intencją nadawców. Błąd leżący u podstaw zarówno tezy o patriarchalizmie, jak i tezy o prześladowaniach, których ofiarami mieli paść związkowcy, bierze się stąd, że obydwie zwracają uwagę na działanie wyłącznie jednej ze stron.

Jako ostatni przykład chciałbym omówić książkę H. Pleijela *Hustavlans värld* [„Świat wedle Tablicy domowej Marcina Lutra” – przyp. W.J.], która przedstawia wizję społeczeństwa, jaką prezentował ortodoksyjny Kościół luterkański. To

¹⁸ „Textilarbetaren” 1907, nr 3, s. 5; o fabryce *vide*: A. Åsgrim-Berlin, *Sahlströmska yllefabriken i Jönköping*, [w:] *Det okända Jönköping*, Jönköping 1984.

fascynująca, przykuwająca uwagę praca, niezbędna dla każdego, kto chciałby zrozumieć społeczeństwo szwedzkie w XVII, XVIII i XIX w. Z pewnej perspektywy można jednak dostrzec w niej zasadniczy problem. Punktem wyjścia dla Pleijela jest to, co głosili protestanccy ortodoksi. Autor przyznaje wprawdzie, że często wiedza na temat wiary, jaką prezentowali ich odbiorcy, „nie była niczym innym niż mechanicznym odtwarzaniem wyuczonych prawd”, wiele zaś z kościelnych rytów i ceremonii, nawet wiele dziesięcioleci po reformacji, „ludzie postrzegali jako magię”¹⁹. Mimo tych zastrzeżeń autor wychodzi zazwyczaj z założenia, że chłopci odczytywali przesłanie Kościoła dokładnie w taki sposób, w jaki życzył sobie tego nadawca. Pleijel bez chwili zawahania pisze o tym, co i jak czuli zwykli chłopci: „mimo wszystko zwykli ludzie nie odbierali tej nauki jako przymusu”. Normy głoszone w *Tablicy domowej* „stanowiły niejako wzorzec, wedle którego ludzie myśleli o społeczeństwie i wedle którego w nim działali”. Nauki głoszone w tekście *Tablicy domowej* „stały się wspólne dla wszystkich Szwedów w dobie ekspansji militarnej kraju, bez względu na warstwę społeczną czy poziom wykształcenia”²⁰. W wizji Pleijela szwedzcy chłopci stanowili wielką, nieodróżnioną masę, która położywszy uszy po sobie, w pełni podporządkowała się nauce Kościoła. Nie można jednak ślepo zakładać, że chłopci całkowicie i równomiernie nasiąknęli tymi naukami, tym bardziej że ich recepcję daje się, punktowo wprawdzie, badać. Na przykład dzięki danym historyczno-statystycznym wiemy dziś, że to, czego pastorzy nauczali o seksie przedmałżeńskim i uznaniu ślubu za początek pożycia dwojga ludzi, nigdy nie zostało zaakceptowane. Innymi słowy, znacznej części ustaleń Pleijela nie można uznać za ostateczne wyniki, ale za istotną i bardzo interesującą zachętę do dalszych poszukiwań²¹.

Być może sednem antropologii historycznej jest zatem spojrzenie na ludzi przeszłości jako na podmioty o pewnej sumie własnych doświadczeń, podmioty, które przyjmowały aktywną postawę wobec swego otoczenia, myślały i działały. Nie jako „wolnomyśliciele”, ale jako myślący w tych ramach, które wyznaczała im kultura i wedle tych reguł, którymi operowała dana „gra językowa”. Zatem to może tu, na nowych obszarach badań, należałoby poszukać definicji antropologii historycznej.

¹⁹ H. Pleijel, *Hustavlans värld*, Stockholm 1970.

²⁰ Ibid., s. 23, 34.

²¹ W rzeczy samej Pleijel pokazał, przekopując się przez Archiwum Historii Kościoła w Lundzie, że zdaje sobie sprawę, iż sięgnięcie do faktycznego rozumienia wiary wśród zwykłych chłopów jest wciąż przed nami.

DWIE DEFINICJE KULTURY

Zapewne mój pomysł to banał, ale sposobem na znalezienie tej definicji i wyrwanie się z bezowocnej dyskusji, którą toczą historycy, jest pójście za pojęciem „kultura”, które oferują nam etnologia i antropologia. Definicja kultury w tej wersji brzmi następująco: „Pojmowanie życia ludzkiego w kategoriach kulturowych zakłada [...] przywiązanie wagi do zbiorowej świadomości i procesów komunikacyjnych będących jej nośnikiem. Kultura obejmuje tym samym wspólne elementy wiedzy, wartości, doświadczeń i u wspólnione sposoby rozumowania. Nie jest jednak czymś, co mieści się wyłącznie w ludzkich głowach. Świadomość staje się zbiorowa wyłącznie poprzez ciągłą komunikację, przez to, że członkowie tej wspólnoty operują tym samym językiem i kodami rozumowania, a także widzą swe otoczenie jako niosące znaczenie, które wszyscy, lub choćby większość, postrzegają mniej więcej tak samo. Powinniśmy jednak pamiętać, że słowo «świadomość» jest nader zdradliwe. Mamy tutaj na myśli to, co ludzie mają w głowach, bez względu na to, czy mają co do tego jasność czy też nie. Zazwyczaj to właśnie te nieświadome bądź mało świadome procesy okazują się najciekawsze dla badacza kultury”²².

Zwróćmy uwagę na kilka kluczowych zwrotów: „świadomość zbiorowa”, „nie tylko, co mieści się w ludzkich głowach”, „nieświadome bądź mało świadome procesy”. Pytano np., czy prawidłowości demograficzne przed XX w. były wynikiem „czynników biologicznych” czy też „świadomym wyborem jednostek”. Nie chcę głębiej wchodzić w tę kwestię, pozwolę sobie jednak zauważyć, że moim zdaniem pytanie zostało źle postawione i odeślę czytelników do artykułu, który zamiast powyższej fałszywej alternatywy proponuje pojęcie „struktura”, które wyraźnie przypomina powyższe pojęcie „kultura”²³. Być może dałoby się w ten sposób rozwiązać choć część problemów w debacie nad prymatem „aktora” czy też „struktury”.

Powyższą definicję kultury można by określić mianem „kulturowo-analitycznej”, która na dodatek nieźle odpowiada wspomnianemu wcześniej pojęciu „gęsty opis”. Jeśli by jednak przyjąć ją także jako definicję antropologii historycznej, będzie się to wiązać z niejakimi komplikacjami. Przede wszystkim oznaczałoby to, że wiele typów badań, które zwykliśmy zaliczać do antropologii historycznej, musiałoby wypaść poza jej orbitę. Mowa zwłaszcza o pracach nad mentalnością na modłę szkoły Annales, które są jednakowoż krytykowane

²² U. Hannerz, R. Liljeström, O. Löfgren, *Kultur och medvetande*, Angered 1982, s. 10.

²³ C. Ahlberger, C. Winberg, *Biologi, medvetet handlande och struktur*, „Historisk Tidskrift”, 1987, s. 357–382.

za brak „gęstego opisu”. Krytycy twierdzą bowiem, że niektórzy z „annalistów” (w tym tak ważne postaci, jak L. Febvre, Braudel czy Le Roy Ladurie) postrzegają dawne mentalności niejako z „zewnątrz”, nie starając się dotrzeć do ich wewnętrznej logiki. Ich zdaniem owe mentalności były „prymitywne”, nierozwinięte i wewnętrznie sprzeczne. Hamowały postęp techniczny; nie pozwalały ludziom na logiczne, precyzyjne myślenie, działając tym samym niczym „kaftan bezpieczeństwa”, podobnie jak, nie przymierzając, klimat czy środowisko naturalne. Ludzie nie mieli więc żadnej szansy zrozumieć sił, które rządziły otaczającym ich światem (np. nie potrafili dostrzegać związków przyczynowo-skutkowych), a zatem nie byli w stanie kontrolować przyrody. Przesady, rytuały religijne i gwałtowne wybuchy emocji wyrażały lęk i drżenie wobec sił natury, katastrof i chorób. Ryty i tabu pozwalały zaś na rozładowanie tego napięcia. W skrócie: ludzie dawnych epok byli jak dzieci. Niektórzy z badaczy tego prądu wskazują wręcz na paralele między rozwojem intelektualnym dzieci a dojrzewaniem emocjonalnym i „ewolucją” mentalności.

Tyle krytycy o badaniach nad mentalnością prowadzonych w ramach szkoły Annales. Powyższy sposób badania wyobrażeń o świecie nazywano „intelektualizmem” czy też niekiedy „emocjonalizmem” (ten ostatni termin odnosi się do postrzegania rytuałów jako „mechanizmów rozładowywania emocji”)²⁴. Pozwolę sobie zatem powrócić do *clue* tej krytyki: o ile adwersarze tego nurtu badań mają rację (a w wielu aspektach trudno byłoby im jej odmówić), nie da się zaklasyfikować studiów nad mentalnością, które przedstawiła szkoła Annales, jako „gęstego opisu”. Co z kolei niewątpliwie stanowi problem dla każdego, kto dziś właśnie tę gałąź badań historycznych upatrywał sobie jako sedno antropologii historycznej, zwłaszcza że szkoła Annales to nie jakiś tam sobie kierunek badań, ale dla wielu historyków „brama wjazdowa” do antropologii historycznej.

Wspomniana wyżej dość wąska definicja kultury, którą pozwoliłem sobie nazwać „kulturowo-analityczną”, dominuje dziś w etnologii. Zwróciłem jednak również uwagę, że do niedawna w etnologii było używane znacznie szersze pojęcie kultury, pozwalające zaliczać do niej zarówno produkty kultury duchowej, jak i materialnej. Definicję, która odpowiada takiemu pojmowaniu kultury, zaproponował N.-A. Bringéus w podręczniku *Människan som kulturvarelse* [„Człowiek jako istota kulturowa” – przyp. W.J.]: „punktem wyjścia etnologii są konkretne materialne, duchowe i społeczne wytwory kultury”. S.B. Ek definiuje z kolei kulturę „nie tylko jako wartości czy idee, lecz także formy własności, narzędzia, sposoby użytkowania, formy organizacji i wiele tym

²⁴ S. Clark, *French historians and early modern popular culture*, „Past & Present”, 1983, nr 100, s. 62–99; M.A. Gismondi, *The gift of theory*, „Social History”, 1985, s. 211–230.

podobnych. Kultura to «całkowita» suma wytworów ludzkiej działalności»²⁵. Gdyby przełożyć te dwie definicje na język marksizmu, moglibyśmy powiedzieć, że pierwsza z nich odpowiada pojęciu „ideologia”, druga zaś terminowi „formacja społeczna”. To drugie to swego rodzaju pojęcie holistyczne, totalne, które bardzo przypomina ambicję szkoły Annales pisania „historii totalnej”. Takie ujęcie próbuje zarazem ocalić badania tej szkoły dla celów, jakie wyznacza sobie antropologia historyczna, abstrahując na moment od wielu innych postulatów Annales, często jawnie sprzecznych z opisanymi tu nowymi trendami.

KŁOPOTY Z METODĄ

Celem mojego artykułu nie jest wyłącznie promowanie antropologii historycznej. Ostatnimi laty słyszeliśmy dostatecznie wiele głosów tego rodzaju i dołączanie do chóru nie dodałoby wiele nowego. Moim dodatkowym zamiarem jest przedyskutowanie kilku problemów, które wiążą się z tym typem badań. Problemy da się podzielić na dwie grupy: po pierwsze, mamy do czynienia z kłopotami natury metodycznej i metodologicznej, nad którymi uważny czytelnik prac napisanych w tym duchu powinien się zastanowić. Druga grupa problemów to zbyt wielkie nadzieje, jakie przywiązuje się do antropologii historycznej, co sprawia, że badacze nie są niekiedy w stanie dostrzec jej oczywistych ograniczeń. Ograniczenia te nie znikną, nawet jeśli dałoby się pokonać wspomniane problemy z metodą.

Podstawowy kłopot z debatą nad antropologią historyczną to przede wszystkim niewielkie zainteresowanie zagadnieniami metody. Da się w tej dyskusji wyróżnić dwa stanowiska, choć żadne z nich nie daje nadziei na wyjście z kłopotów. Pierwsze z nich, najczęściej wyrażane ustnie podczas konferencji i seminariów, ogranicza się do mało konkretnych uwag o „braku krytyki źródeł”, „impresjonizmie” czy „przelewaniu materiału przez palce”. Bardzo często jest to krytyka całkowicie uzasadniona, tyle tylko że niewystarczająca i mało konstruktywna. Drugi sposób odnoszenia się do problemu metody w antropologii historycznej sprowadza się do „zastąpienia” tej dyskusji dużą dozą entuzjazmu i jeszcze większą dozą wodolejstwa.

²⁵ N.-A. Bringéus, *Människan som kulturvarelse*, Lund 1976, s. 52; S.B. Ek, *En Etnologs syn på kultur*, [w:] „Meddelanden. Etnologiska institutionen, Göteborgs universitet”, 1984, t. 5, s. 7; B. Skarin Frykman zwróciła uwagę, że Bringéus odrzucił tę szeroką definicję kultury w drugim wydaniu swojej książki (B. Skarin Frykman, *Från yrkesfamilj till klassegemenskap*, Göteborg 1987, s. 303 przyp. 9).

Dobry przykład na to, jak slogany i puste słowa mają nam zastąpić rzeczową dyskusję, dają B. Ehn i O. Löfgren w swym podręczniku *Kulturanalys*. Z kilkunastostronicowego rozdziału pt. *Metody analizy* na temat analizy kultur czytelnik może się dowiedzieć, że „jej ważnym warunkiem są «elastyczność», ciekawość i otwartość, które pozwolą badaczowi dać się zaskoczyć i przytłoczyć dostępnymi mu danymi”. W innym miejscu czytelnik przeczyta, że „zwłaszcza badania nad kulturami [...] w znacznym stopniu opierają się na trudno uchwytnych i «nienaukowych» zdolnościach takich jak fantazja, wczucie się, umiejętność zrozumienia innego i wyobrażenia sobie dawnych warunków życia”. Po tym stwierdzeniu następuje wyliczenie kilku możliwych podejść, które owe zdolności mają przysposobić na potrzeby analizy: „budowanie perspektyw i kontrastów, teatralizacja materiału, jego «homologizowanie» (sic!) i testowanie”. To powiedziawszy, autorzy kończą wywód konstatacją: „Nie przedstawiliśmy tu żadnych dokładnych i jednoznacznych reguł czy procedur”²⁶, z czym czytelnikowi tych wynurzeń trudno byłoby się nie zgodzić. Ehn i Löfgren mają bez wątpienia rację: badacz powinien być elastyczny, mieć bogatą wyobraźnię i dysponować dużym potencjałem zrozumienia i empatii wobec innych. Kłopot w tym, że żadnej z tych cech nie da się po prostu nauczyć. Z drugiej strony istnieje zaś cała masa umiejętności *stricte* zawodowych, parę tajemnic cechu historyka oraz kilka jasnych i czytelnych reguł pozwalających na ocenę wyników, które z powodzeniem da się przekazać i na nauczaniu których zasadza się cała koncepcja kursów dla doktorantów. Niestety o tym wszystkim czytelnik się nie dowie niczego.

Jak wspomniałem, drugim zastępnikiem rzeczowej dyskusji o metodzie jest bezprzykładne lanie wody. Zresztą język prac z zakresu antropologii historycznej to osobny rozdział. Niekiedy forma zaprezentowania materiału jest nadzwyczaj elegancka i porywająca, tak elegancka, że zdarza się, że w ten sposób skutecznie przesłania wątpliwości co do metody, dzięki której osiągnięto takie właśnie wyniki. Częściej jednak język tego gatunku jest wyjątkowo mętny, co może doprowadzić czytelnika do rozpacz. W oczy rzucają się dwie dość skrajne maniere, nierzadko dające się odnaleźć u jednego i tego samego autora. Z jednej strony głęboki (choć może tylko pozornie głęboki) żargon pełen pojęć typu „kontekst”, „totalność”, „kod” czy „idiom”. Z drugiej strony długie, nieustrukturyzowane pasáže i akapity będące, zdaniem autora, elementami „gęstego opisu”²⁷. Zwłaszcza ten ostatni chwyt, zgodnie z tym, co napisałem, opiera się

²⁶ B. Ehn, O. Löfgren, *Kulturanalys*, Lund 1982, s. 105, 116.

²⁷ Moja krytyka żargonu nie oznacza rzecz jasna, że odmawiam historykom i reprezentantom innych dyscyplin prawa używania fachowych pojęć.

na gruntownym niezrozumieniu problemu: „gęsty opis” jest tylko i jedynie „formą interpretacji”, a w żadnym wypadku „formą prezentacji”²⁸. Zadziwiające nieporozumienie co do tego podstawowego problemu nie bierze się z błędnej lektury Geerta i Ryle’a, ale tkwi w sposobie, w jaki badacze motywują używanie „gęstego opisu”: „Opis powinien dać wyczerpujący, szczegółowy obraz zaistniałej sytuacji [...]. Żaden detal nie jest zbyt banalny, by nie wziąć go pod uwagę [...]. Z dokładnego, wyrazistego i pełnego szczegółów opisu wyłania się analiza”²⁹. Wydaje mi się niemal krępujące, że wciąż trzeba przypominać, że zadaniem historyka nigdy nie było odtwarzanie „wszystkiego” czy zbieranie wszystkich, choćby najbanalniejszych szczegółów, na które trafimy w toku pracy. Z chaosu detali nie „wyłoniła się” jeszcze żadna analiza.

Wróćmy do problemów z metodą. W kolejnych partiach tekstu nie będzie moją ambicją rozwiązanie tych problemów, ale ich pobieżna inwentaryzacja i zwrócenie uwagi, jak starano się do nich odnieść lub w jaki sposób próbowano obejść te trudności.

Trudno zaprzeczyć, na co często zwracano uwagę, że baza źródłowa, którą dysponuje antropologia historyczna, jest niezwykle skąpa. Jeśli głównym obiektem badawczym jest „kultura ludowa”, trzeba przyznać, że ów „lud” pozostawił po sobie bardzo mało źródeł. To zaś, co przetrwało do naszych czasów, to wytwory „klas wyższych” czy „elit intelektualnych”, które początkowo częściowo, a z czasem coraz bardziej dystansowały się wobec „kultury ludowej”³⁰. Niejednokrotnie źródła, z którymi mamy do czynienia, napisano z pozycji jawnie wrogich wobec kultury, którą opisywały (np. protokoły inkwizycji). Zazwyczaj powstawały także w bardzo specyficznych okolicznościach, w odniesieniu do sytuacji, które nie mieściły się w ramach tego, co uważano za normę. To dość zasadniczy problem dotyczący niejako filozofii źródeł. Inna, bardziej praktyczna zagwozdzka dotyczy materiału źródłowego, który zwykliśmy klasyfikować jako niosący „informację o niskiej gęstości”. Przykładem źródła tego typu, do którego szwedzcy historycy odwołują się najczęściej, są księgi wyroków sądowych. Z pewnością to przesada, że badanie takich spisów, jest jak szukanie igły w stogu siana, jeśli jednak badacz podchodzi do nich z bardzo

²⁸ Te uwagi pochodzą częściowo z mojej recenzji książki D. Sabeana, *Power in the blood*, „Historisk Tidskrift”, 1987, s. 293–295. Książkę Sabeana toczą obydwie wspomniane tu przypadłości, natomiast niezrozumienie tego, czym w gruncie rzeczy jest „gęsty opis”, jest powszechne, *vide* np. B. Ehn, O. Löfgren, *op.cit.*, s. 22.

²⁹ *Ibid.*, s. 22–23.

³⁰ Punktem wyjścia książki P. Burke’a [*Kultura ludowa we wczesnonowoczesnej Europie (1500–1800)*, przeł. R. Pucek, M. Szczubiałka, Warszawa 2009] jest właśnie konstatacja, że na początku tego okresu drogi kultur ludowej i klas wyższych zaczęły się powoli rozchodzić.

konkretnym pytaniem, nie da się zaprzeczyć, że *gros* pracy idzie na marne. Na innych obszarach badań „konwergencja” materiału źródłowego z problemem badawczym wypada znacznie bardziej korzystnie. Weźmy dla przykładu badanie zaplecza dowolnej współczesnej reformy społecznej czy gospodarczej. Zazwyczaj w takich przypadkach będziemy mieli dość oczywisty materiał źródłowy do dyspozycji, np. to, co prawnicy zwykli nazywać „pracami przygotowawczymi”, tj. projekty ustaw, propozycje itp. W takim wypadku opisywany proces historyczny w bardzo dużym stopniu będzie się pokrywał z produkcją materiałów źródłowych, które go obrazują (nie oznacza to rzecz jasna, że źródła tego typu nie niosą problemów interpretacyjnych). Nie chciałbym jednak poświęcać więcej uwagi specyficznemu problemowi bazy źródłowej, na której musi się opierać antropologia historyczna, pragnę jednak podkreślić, że ma to niebanalne znaczenie dla kłopotów, jakie wiążą się z metodą, które omówię dalej.

Krytyka źródeł, co zapewne nie zaskoczy nikogo, jak żadna inna kwestia wytycza wyraźną granicę między historykami a badaczami z innych dyscyplin humanistycznych. I to z tej pozycji historycy zwykli formułować swe wątpliwości i zarzuty wobec np. etnologicznych analiz kultury. W odpowiedzi etnologowie wydają się jedynie unosić brwi ze zdziwienia. Dla przykładu: oto jak Ehn i Löfgren piszą o pamiątnikach jako źródle: „W pamiątnikach i wspomnieniach, podobnie zresztą jak w innych dokumentach i wywiadach, odnaleźć można rzecz jasna twierdzenia i doniesienia zarówno prawdziwe, jak i fałszywe. Jednak dla badacza kultury prawdziwość czy fałszywość danej informacji nie ma większego znaczenia. Stara się on bowiem przede wszystkim dotrzeć do istotnych wartości czy kategorii poznania. Nawet kłamstwo zawiera informację. «Zmysłona rzeczywistość» może nam powiedzieć równie dużo o kulturze, co dające się skontrolować zdania prawdziwe”³¹. Zacytowany tu tok rozumowania bardzo przypomina funkcjonalistyczną definicję źródła historycznego: źródło, którego zawartość nie zasługuje na zaufanie w odniesieniu do pewnego problemu (np. dotyczącego polityki zagranicznej), jest znakomitym źródłem do innego problemu (np. badania opinii). Wydaje się, że nie ma źródeł, które nie byłoby interesujące z „jakiegoś” punktu widzenia. Należy jednak dodać, czego Ehn i Löfgren już nie robią, że dla każdego pytania badawczego zawsze będziemy mieli do czynienia z jednej strony ze źródłami przydatnymi, z drugiej zaś z bezużytecznymi. W ogóle wydaje się, że Ehn i Löfgren na żadnym etapie nie są skłonni odnosić kulturowo-teoretycznych interpretacji do „rzeczywistości absolutnej”. Ich zdaniem kryterium „wartości poznawczej” danej interpretacji

³¹ B. Ehn, O. Löfgren, op.cit., s. 119.

„jest zgodność między tą interpretacją a *przedstawioną* empirią”³². Użycie słowa „przedstawiona” w stosunku do tego kryterium całkowicie pozbawia je sensu: każdy dostatecznie sprytny badacz byłby w stanie przedstawić znakomitą empirię na poparcie swojej interpretacji.

W podrozdziale pt. *Zawoalowana krytyka źródeł* Löfgren i J. Frykman piszą, że źródła powinny być poddawane krytyce raz za razem, jednak „dopiero, kiedy indukcyjnie udało nam się skonstruować spójny model rzeczywistości, którą badamy. Zazwyczaj krytyka źródeł przeprowadzona z takiego punktu widzenia okazuje się zarazem bardziej skrupulatna i bardziej selektywna niż ta w wydaniu tradycyjnym”³³. Czy „selektywna krytyka źródeł” w powyższym stwierdzeniu ma być naturalnym dopełnieniem *przedstawionej* empirii?

Wielu badaczy kultury nie wykazuje bowiem zainteresowania dla konfrontowania swych ustaleń z materiałem, który mógłby je zweryfikować bądź obalić. Jeden przykład: w swojej książce pt. *Den kultiverade människan* [„Człowiek kulturalny” – przyp. W.J.] Frykman zajmuje się m.in. życiem seksualnym chłopów. W pewnym miejscu, opierając się na materiale wspomnieniowym, autor czyni pewną obserwację co do stanu faktycznego, twierdząc, że do zbliżeń seksualnych w dawnym społeczeństwie chłopskim dochodziło przede wszystkim poza domem, na łonie natury³⁴. Szybki rzut oka na dane demograficzne, które podają nader dokładną informację o liczbie urodzeń w różnych miesiącach roku, każe poddać to twierdzenie w wątpliwość. Na tyle, na ile da się dostrzec pewien szczyt liczby i częstotliwości urodzeń, przypadał on raczej na wrzesień i październik, a nie tak jak dziś na przedwiośnie. Innymi słowy, ta nadwyżka urodzeń dotyczyła dzieci poczętych w środku zimy. Pobieźna choćby wiedza na temat klimatu Skandynawii podpowiada, że szansa, że dzieci te poczęte były poza domem, jest dość skromna. Źródła, na których w tej kwestii opiera się Frykman, należy tym samym zakwestionować. Z drugiej zaś strony widać, że wspomniane dane statystyczne, często odrzucane jako podające jedynie suche fakty, są dostatecznie bogatym źródłem informacji na temat życia seksualnego chłopów. Okres, w którym dzieci urodzone na przełomie września i października były poczęte, stanowił swego rodzaju „sen zimowy”, w trakcie którego nakład pracy w rolnictwie był najniższy w ciągu całego roku. Ta prawidłowość dotyczy jednak urodzeń pochodzących wyłącznie ze związków małżeńskich. Jeśli przyjrzeć się urodzeniom pochodzącym z pożycia pozamałżeńskiego, ich szczyt przypadał na marzec, tj. odpowiadał poczęciom, do których doszło w okolicach

³² Ibid., s. 117; kursywa moja, za to zwrot „absolutna rzeczywistość” został podkreślony w oryginale.

³³ J. Frykman, O. Löfgren, *Etnologisk kulturanalys*, „Rig”, 1981, t. 64, s. 67.

³⁴ Eid., *Den kultiverade människan*, Lund 1979, s. 67.

święta *midsommar* [przedostatni piątek czerwca – przyp. W.J.]. Liczba poczęć pozamażeńskich zaczyna następnie spadać w tym samym tempie, co temperatura. W tej kwestii świadectwa, na których opiera się Frykman, są zapewne nieco bardziej przydatne i zasadne³⁵.

Inny, łatwo rzucający się w oczy problem z antropologią historyczną wiąże się z faktem, że materiał źródłowy, na którym się opiera, często dotyczy sytuacji nienormalnych, których wyjątkowość była przyczyną powstania materiału źródłowego. W badaniach historycznych lat siedemdziesiątych chętnie i często roztrząsano problem „reprezentatywności” materiału źródłowego. Starano się dotrzeć do tego, co przeciętne, „normalne” i typowe. W łonie antropologii historycznej pytania tego rodzaju rzadko stają się przyczynkiem do dyskusji; zamiast tego często mamy do czynienia z ujęciem, w którym „przedstawiona empiria” ma poprzec tezy autora, ale gdzie, jak się zdaje, nie doszło do systematycznego przeglądu całych serii i typów źródeł. Za przykład posłużyć mogą książki Ph. Arièsa o dzieciństwie i śmierci czy książka Frykmana i Löfgrena o człowieku kulturalnym. W obydwu przypadkach brak refleksji nad wartością źródeł i nazbyt impresjonistyczny sposób pisania sprawiają, że czytelnik zadaje sobie pytanie, „co” właściwie autorzy starają się opisać? Nader pouczająca jest tu dyskusja, jaka wywiązała się między Ekiem (etnologiem, co wyraźnie pokazuje, że różnice co do poziomu ambicji metodycznych nie przebiegają między różnymi dyscyplinami) a Frykmanem i Löfgrenem. Ek pyta: „Kim jest ów «człowiek kulturalny» i o co właściwie chodzi w tej książce?”. Ów „wiktoriano-oskariański [król Oskar II, panował w latach 1872–1907 – przyp. W.J.], człowiek kulturalny” czasem pojawia się w latach pięćdziesiątych XX w., innym razem to szalony niemiecki lekarz z dawno minionej epoki, „ale na żadnym etapie nie jest to jasno zdefiniowana grupa ludzi, o wyraźnie określonym statusie ekonomicznym i społecznym” – zwraca uwagę Ek i kontynuuje: „Nie ma jasności, gdzie mielibyśmy umieścić człowieka kulturalnego, zarówno gdy idzie o czas, grupę społeczną, nawet miejsce... Wydaje się, że powinniśmy postrzegać tego człowieka nie jako konkret, ale jako swoisty *Zeitgeist*”. W odpowiedzi

³⁵ Vide np. BiSOS A. *Befolkningsstatistik 1851–1855*, I, s. XVI–XVII [*Bidrag till Sveriges officiella statistik (Raport o oficjalnej statystyce Szwecji)*] – fundamentalne i niezwykle obszerne źródło oparte na oficjalnej statystyce, którą prowadzono w Szwecji od połowy XIX w. do początku XX w. (niektóre serie sięgają do połowy XVIII w.), obecnie udostępnione przez Statistiska centralbyrån (Centralne Biuro Statystyczne), vide: http://www.scb.se/Pages/List___257373.aspx (data dostępu: 9.05.2013) – przyp. W.J.]. Nie należy jednak przeceniać znaczenia klimatu; przynajmniej jeśli chodzi o urodzenia dzieci pochodzących z małżeństw, nie ma żadnych drastycznych różnic między miesiącami. Co ciekawe, akurat dane statystyczne są jedynym typem źródeł, wobec którego Ehn i Löfgren zalecają ostrożność: „takie dane wymagają jednak wcześniejszego zbadania” (s. 119).

Frykman i Löfgren piszą, że ich książka „nie powinna być interpretowana jako próba napisania historii kultury społecznej czy ekonomicznej... Naszym zamiarem, co wynika z teorii, od której wychodzimy, było skonstruowanie uproszczonego analitycznie narzędzia badawczego. Celowo i świadomie odrzucamy pewnego rodzaju wariacje, by móc opisać generalne cechy i wątki”³⁶. Wygląda więc na to, że Frykman i Löfgren chcą skonstruować „typ idealny”, co jest w pełni uzasadnionym sposobem prowadzenia pracy badawczej – tyle tylko, że „typ idealny” jest wyłącznie „środkiem” prowadzenia badań, a nie ich „celem”³⁷.

W niektórych przypadkach taki impresjonistyczny, egzemplifikujący sposób prowadzenia rozumowania jest w pełni uzasadniony i pożądany – w studiach na wskroś eksploracyjnych, mających wygenerować nowe hipotezy. Kłopot w tym, że trudno w dzisiejszych „analizach kultury” dopatrzeć się rozwoju ku bardziej systematycznym studiom, które wyjaśniałyby, w jaki sposób i dlaczego została przeprowadzona taka, a nie inna selekcja źródeł. I w których konsekwentnie prezentuje się przykłady stojące w sprzeczności z tezą, którą badacz stara się udowodnić³⁸. Co więcej, nawet taki tryb pracy badawczej i tak nie rozwiązałby dylematów związanych z nadwyżką przykładów nietypowych.

Jeśli chodzi o materiał źródłowy wyprodukowany w okolicznościach „nie-normalnych”, da się wyróżnić kilka sposobów radzenia sobie z tym problemem. Pierwszym było niekorzystanie z informacji o wyjątkowym przypadku, ale skupienie się na informacjach o czynnościach bardziej rutynowych, których opis został przekazany niejako *en passant*. Dobry przykład to doktorat A. Boqvist pt. *Den dolda ekonomin* [„Niewidoczna ekonomia” – przyp. W.J.] o ciesielstwie i innych typach robót domowych, których nie ujmują źródła skarbowe, a którymi trudnili się mieszkańcy powiatu Bollebygd w regionie Västergötaland. Na potrzeby swej rekonstrukcji Boqvist korzystała m.in. z zeznań świadków zebranych w księgach sądowych. Zdarza się np., że w procesie o pobicie wzmiankuje się, że w czasie gdy doszło do przestępstwa, oskarżony zbierał drewno w pobliskim lesie, czy o tym, że między stronami doszło wcześniej do ostrej kłótni w chwili, gdy oskarżony robił krzesła w stolarni³⁹.

³⁶ S.B. Ek, recenzja książki J. Frykmana, O. Löfgrena, „Rig”, 1981, s. 18, 21; J. Frykman, O. Löfgren, *Etnologisk kulturenalyt. Ett genmäle till Sven B. Ek, „Rig”*, 1981, s. 64.

³⁷ W jaki sposób można używać „typu idealnego” w badaniu etnograficznym *vide*: B. Skarin Frykman, *op.cit.*, rozdz. 3.

³⁸ Zarazem ów porywający sposób i pisanie i przedstawiania materii historycznej stanowi nowy problem: wiele prac z zakresu antropologii historycznej dorobiło się dużej popularności zwłaszcza wśród czytelników, którzy nie zwykli zadawać sobie pytań o metodę czy rozróżniać między typem idealnym a „rzeczywistością”.

³⁹ A. Boqvist, *Den dolda ekonomin*, Lund 1978, s. 18.

Inny przykład badań tego typu to studium E. Österberg poświęcone stosunkowi ludzi do cudów w średniowiecznej Szwecji. Punktem wyjścia Österberg jest bardzo specyficzny materiał źródłowy, tj. zeznania świadków złożone w kilku procesach kanonizacyjnych. Często powtarzający się przykład cudu, który chętnie przypisywano świętym *in spe*, było ożywienie martwego dziecka. Wielu świadków mimochodem opisywało głęboki żal, jaki czuło w związku ze śmiercią potomstwa. Zdaniem Österberg – a wydaje się, że jej opinia ma mocne oparcie w materiale – powyższe reakcje i emocje zdają się przeczyć tezie Ariësa o miłości rodzicielskiej jako uczuciu „wynalezionym” w dobie nowoczesności⁴⁰. Artykuł Österberg pokazuje zatem, w jaki sposób używać materiału źródłowego, który powstał w wyjątkowych okolicznościach, unikając zarazem ryzyka „strukturalnych wypaczeń”, którymi ten typ źródeł jest obciążony.

Jeszcze inny sposób radzenia sobie z sytuacjami wyjątkowymi prezentuje L. Lundmark w swoim studium sekty Korpeli [Toivo Korpela – przyp. W.J.] w Norrbotten [region na pñ. Szwecji położony nad Zatoką Botnicką – przyp. W.J.] w latach trzydziestych XX w. Był to niewątpliwie ruch ekstremalny, którego pojawienie się wywołało olbrzymie poruszenie i z pewnością możemy mówić o „ekstraordynaryjnym” przypadku. Jednak Lundmark zdecydował się przyjrzeć się tej sekcie jako reprezentantowi szerszej grupy zjawisk, tj. ruchów millenarystycznych. Lundmark pisze: „W literaturze międzynarodowej długo starano się opisać i wyjaśnić działanie sekt tego typu, co sekta Korpeli [...] można żywić nadzieję, że analiza tej sekty będzie mogła przyczynić się do pogłębienia naszej ogólnej wiedzy o ruchach tego rodzaju”⁴¹. Taki punkt widzenia, który pozwala obejść problem przypadków wyjątkowych, bardzo przypomina historię społeczną z lat siedemdziesiątych.

Trzeci sposób wreszcie to uczynić cnotę z konieczności i pokazać korzyści płynące z zajmowania się odstępstwami od normy. Gaunt powołuje się na Thompsona, który przekonuje, że jednym ze sposobów dotarcia do niewyrażonych norm jest bliższe studiowanie sytuacji i epizodów nietypowych: „A riot throws light upon the norms of tranquil years, and a sudden breach of deference enables us to better understand the deferential habits which have been broken”⁴². Ehn i Löfgren w rozdziale swego podręcznika poświęconym metodzie jako jeden ze sposobów podejścia proponują „dramatyzację”: szukanie tego, co nietypowe, tj. punktów zwrotnych, kryzysów, konfliktów i odstępstw od normy.

⁴⁰ E. Österberg, *Människor och mirakler i medeltidens Sverige*, „Studier i Äldre Historia” (tillägnade Herman Schück), 1985, 5/4, *vide*: s. 152–155.

⁴¹ L. Lundmark, *Protest och profetia*, Lund 1985, s. 57.

⁴² D. Gaunt, *Memoir on history...*, s. 17.

Ta ostatnia propozycja pod wieloma względami wydaje się bardzo atrakcyjna, albowiem dzięki niej użyteczne staje się dla nas wiele nowych i starych typów źródeł. Jednak komplikacje, jakie się z tym wiążą, są co najmniej równie ważne. Można by sobie zapewne wyobrazić, że raport dotyczący jakiegoś nietypowego przypadku zawiera opis omawiający, jakie normy zostały złamane, np. że w notatce sądowej bądź to jedna ze stron, bądź sąd daje mniej lub bardziej jasny opis tychże norm. Jednak w takim przypadku to nie wyjątkowy epizod dostarcza nam wiedzy, ale ów dołączony do niego opis. Każdy zaś, kto miał do czynienia np. ze szwedzkimi księgami sądowymi, wie, że natrafić na opis tego typu to niesłychana rzadkość (wtedy zaś, kiedy mamy z nimi do czynienia, często trudno jest rozstrzygnąć, na jakim poziomie generalizacji się znajdują). Zazwyczaj mamy po prostu do czynienia tylko z wyjątkowym przypadkiem – w efekcie niełatwo jest dociec, „co” właściwie czyni go wyjątkowym. Opowieść kompletnego psychotyka nie dostarczy nam wiele wiedzy o społeczeństwie, w którym ten człowiek żyje – wręcz przeciwnie, jego opowieść będziemy raczej starać się zinterpretować w świetle już posiadanej wiedzy o tym społeczeństwie. Innymi słowy, interpretacja zjawisk unikalnych wymaga wiedzy o tym, co uznawano za unikalne, a tym samym, co uznawano za normalne, czyli o tym, czego w gruncie rzeczy staramy się dowiedzieć! Pod tą prostą prawdą podpisują się nawet Ehn i Löfgren, pisząc o „dramatyzacji”: „W jaki sposób określić, co jest odstępstwem, i odstępstwem, od czego w takim razie? Być może trzeba zawczasu mieć «dostateczną kompetencję kulturową», by odstępstwo mogło nam w ogóle dostarczyć jakiegokolwiek informacji”⁴³. Zapewne tak właśnie jest. W rzeczy samej nawet ci, którzy stosują tę metodę, zdają się w nią wątpić. Z heurystycznego punktu widzenia nie może być bowiem mowy o przypadkach „całkowicie” nienormalnych, musi istnieć coś, co łączy to, co unikalne, z tym, co normalne, jakiś „wspólny” kod. Kiedy D. Sabeau buduje opis społeczeństwa w południowo-zachodnich Niemczech, opierając się na opowieści o chorym psychicznie księdzu – przypadku niewątpliwie wyjątkowym – mimo wszystko widzi go jako w pewnym sensie reprezentatywnego dla swego otoczenia: „His peculiar logic was constructed from elements «common» to his society, and however distorted his lens might have been, he was still looking at the «same thing» as his contemporaries”⁴⁴.

Gdyby Sabeau wyciągnął wszystkie konsekwencje z toku swojego rozumowania, doszedłby do jeszcze jednego sposobu traktowania sytuacji wyjątkowych,

⁴³ B. Ehn, O. Löfgren, op.cit., s. 114.

⁴⁴ Cyt. za: moja recenzja książki Sabeana w „Historisk Tidskrift”, 1987, s. 293–295. Gaunt także dostrzega konflikt między takim podejściem a postulatami badania historii życia codziennego (D. Gaunt, *Memoir on history...*, s. 20–21).

tj. odsiewania tego, co typowe, od tego, co nietypowe. Najbardziej znanym przykładem takiego sposobu badania przeszłości jest książka Ginzburga pt. *Ser i robaki*. Ginzburg pisze wprost, że młynarz Menocchio to odmieniec. Mimo to wizja świata przedstawiona przez Menocchio, zdaniem Ginzburga, pozwala na rekonstrukcję kultury ludowej. Młynarz używał bowiem tego języka, którego dostarczył mu tamten moment dziejowy, jego wyznanie wpływało w jakimś sensie ze wspólnego bagażu, jaki niosła ze sobą kultura chłopska: „konkludując, nawet przypadek skrajny (jakim z pewnością jest przypadek Menocchia) może okazać się reprezentatywny”. Ginzburg swój dostęp do wizji świata Menocchia ma przede wszystkim dzięki protokołowi inkwizycyjnemu, częściowo także dzięki książkom, które młynarz czytał. Da się tu zauważyć pewne zafałszowania przekazu, obydwa typy źródeł stanowią „swoisty filtr [...] [między Menocchciem] i kulturą, którą wyraża słowo drukowane [...] ten filtr [...] [odsyła nas, mimo wszystko] do kultury przekazów ustnych”⁴⁵. A zatem, przez porównanie tego, co Menocchio czytał, i tego, co wyznał na przesłuchaniu, Ginzburg, stara się odtworzyć ludową tradycję ustną. Takie podejście jest oczywiście cokolwiek dyskusyjne: wiemy np., że Menocchio czytał także inne książki niż tylko te, których spis zachował się w protokole inkwizycji; jego wizja zawiera zaś pewne elementy uczone, tzn. została przefiltrowana przez pewne idee wolnomyślicielskie, które krążyły wówczas we Włoszech. Ponadto metoda Ginzburga opiera się na założeniu, że Menocchia nie należy traktować jako w pełni niezależnego myśliciela (w pewnym miejscu książki autor uznaje młynarza za „depozytariusza” kultury ludowej, tzn. przypisuje mu pasywną rolę, sytuuje go niejako w miejscu styku tego, co normalne, z tym, co wyjątkowe)⁴⁶. Mimo tych wszystkich uwag próba podjęta przez Ginzburga jest niezwykle ciekawa i zasługuje na uznanie. To także jeden z niewielu antropologów historycznych, który zadał sobie trud poważnej refleksji nad metodą.

Pozwolę sobie poruszyć jeszcze jedno zagadnienie związane z metodą badań. Mowa o pewnym problemie interpretacyjnym, który jest zapewne wspólny wszystkim naukom humanistycznym (a stanowi także nierzadko część codziennych doświadczeń), ale który wyjątkowo rzuca się w oczy w przypadku antropologii historycznej, co wynika ze specyfiki obiektów badawczych i sytuacji źródłowej, którymi ta się zajmuje. Mam tu na myśli to, że pewne zjawisko da się interpretować w jeden sposób, ale równie dobrze dałoby się znaleźć argu-

⁴⁵ [Cytaty i odnośniki do stron w polskim wydaniu za:] C. Ginzburg, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.*, przeł. R. Kłos, Warszawa 1989, s. 18, 74.

⁴⁶ Ibid., s. 97, 74.

menty, by to samo zjawisko zinterpretować dokładnie na odwrót. Oto kilka przykładów dla zobrazowania problemu.

W Hillersjö, w rejonie Uppland, stoi pewien bardzo znany kamień runiczny opisujący skomplikowaną historię spadkową, w wyniku której pewna wdowa weszła w posiadanie pewnej ilości ziemi. Tekst runów był wielokrotnie omawiany w literaturze przedmiotu i z grubsza interpretowano go na dwa sposoby: z jednej strony miało to być świadectwo praktyki dziedziczenia ziemi, która była ogólnie przyjęta i na dodatek dominująca w okresie, w którym postawiono kamień. Z drugiej strony widziano w nim manifestację woli części starszyzny, która chcąc zerwać z istniejącym wówczas systemem klanowym, dla utrzymania w mocy pewnego spornego spadku nadała mu status magiczno-prawny⁴⁷.

W parafialnych księgach zgonów pochodzących z niektórych parafii często można natrafić na wzmianki o niemowlętach, które, jak twierdzono, zostały we śnie uduszone przez matki. Natomiast w innych parafiach, gdy zbadano i zebrano wszystkie przypadki zgonów, okazało się, że uduszenia dzieci były ukrywane pod innymi przyczynami śmierci. Można więc postawić całą serię pytań na temat tych uduszeń, m.in. dlaczego ukrywano tego typu przypadki na pewnych obszarach? Czy dlatego, że życie noworodka uważano za tak mało wartościowe, że nie poświęcano mu dostatecznie dużo uwagi ani w badaniu przyczyny zgonu, ani w jego kategoryzacji w spisie? Czy może wręcz odwrotnie: zgony tego typu uważano za tak tragiczne, że uznawano, że strata dziecka była dostateczną karą dla matki i że w związku z tym nie należało jej dodatkowo stygmatyzować?⁴⁸

Ostatni przykład: pod koniec XVIII w. w Szwecji stale rośnie częstotliwość samobójstw. Niedawno kilku historyków zwróciło uwagę na to zjawisko, oferując jednakowoż bardzo rozbieżne wyjaśnienia. A.-S. Ohlander twierdzi, że samobójstwo jest działaniem celowym i zamierzonym, wymagającym pewnego nakładu woli ze strony osoby targającej się na własne życie. Ohlander wskazuje na przykłady dzieci z autyzmem czy osób dotkniętych ciężką depresją, u których ryzyko popełnienia samobójstwa wzrasta, gdy ich stan się poprawia i nagle mają dość siły, by zamiar przekuć w czyn. Autorka zestawia te przypadłości psychiczne z kontrolą społeczną, jakiej jednostki były poddane w toku XVII i XVIII w.: „Autyzm, depresja, zwątpienie – czy nie moglibyśmy zestawić ze sobą żelaznego uścisku, w jakim choroba, wykluczenie czy paraliż trzymają jednostkę z uciskiem społecznym? W Szwecji ucisk tego typu osiągnął swe apogeum w toku XVII i na początku XVIII w., czyli w okresie, w którym korona podlegała procesowi gwałtownej centralizacji, Kościół przesunął się ku ortodoksji, a aparat sądow-

⁴⁷ Vide: C. Winberg, *Grenverket*, s. 26–27, 148.

⁴⁸ Dalej vide: C. Ahlberger, C. Winberg, op.cit., s. 368–372.

niczy cechowało namacalne okrucieństwo. W chwili gdy ten ucisk zelżał, gdy negatywna, wymuszona «integracja» zaczęła się rozmywać, gdy pojedynczy człowiek został uznany za dojrzałego, wróciła także zdolność do działania, zupełnie podobnie, jak dzieje się to u dziecka chorego na autyzm [...]. W tym nowym kontekście samobójstwo stało się aktem wolności⁴⁹. Dla B. Horgby to z kolei „zwiększona” kontrola nad jednostką prowadziła do wzrostu liczby samobójstw. Kontrola starego typu była czymś zewnętrznym, opierała się na odrębnych od jednostki regułach i sankcjach i była silnie sprzężona z kulturą wstydu. Z czasem ów zewnętrzny system kar i nagród został zastąpiony bardziej efektywną, „wewnątrzsterowną” kontrolą, której zasadą działania jest to, że jednostka sama utożsamia się z uczuciem wstydu i wyrzutami sumienia, przez co niejako samą siebie wkłada w dyby superego. Agresja zostaje ukierunkowana zatem w większym stopniu do wewnątrz, przeciwko własnemu „ja” i wyraża się m.in. w samobójstwie właśnie⁵⁰.

Przykłady tego typu, w których dane zjawisko interpretuje się na dwa sposoby na podstawie bardzo skąpego materiału źródłowego, łatwo mnożyć⁵¹. Co jednak zrobić z takimi interpretacjami? Wydaje mi się, że porównanie z podobną sytuacją z życia codziennego może nieco sprawę wyjaśnić. Ludzkie deklaracje i zachowania często da się zinterpretować w dwojaki sposób: albo że dana osoba rzeczywiście ma na myśli to, co akurat mówi lub czyni, albo że ma myśli coś dokładnie odwrotnego. Załóżmy, że nie jesteśmy pewni, czy deklaracja danej osoby jest szczerą, czy może podszyta ironią. Co zrobić w takiej sytuacji? Możemy spróbować zgadywać intencje na podstawie tonu głosu, mimiki czy błysku w oku. Możemy ocenić deklarację w świetle naszej wcześniejszej wiedzy o sposobie, w jaki ta osoba zwykła się wyrażać. Jeśli nadal nie jesteśmy pewni, możemy postarać się pytaniami delikatnie wybadać intencje dla uzyskania jasności. Mówiąc inaczej, to nie wyizolowana deklaracja czy wypowiedź stanowi podstawę dla oceny wiarygodności, ale całość informacji, do której potrafimy dotrzeć. Historyk, który siłą rzeczy nie dysponuje pełną dowolnością dopytywania,

⁴⁹ A.-S. Ohlander, *Kärlek, död och frihet*, Stockholm 1986, s. 65–66; wyjaśnienia *ad hoc* nie mają dziś wysokiej ceny wśród szwedzkich historyków, mimo to chciałbym jedno zaproponować: ten długotrwały wzrost liczby samobójstw załamuje się w czasie obydwu wojen światowych, zwłaszcza pierwszej, w trakcie której liczba samobójstw pośród mężczyzn zmniejszyła się o połowę. Ohlander wyciąga z tego wniosek, że kierunek agresji „w obliczu zagrożeń wojennych zostaje przeniesiony z indywidualnego «ja...» na zewnątrz” (s. 64). Znacznie bliższym wyjaśnieniem byłyby drastyczny spadek konsumpcji alkoholu, który miał miejsce w tym okresie.

⁵⁰ B. Horgby, *Den disciplinerade arbetaren*, Stockholm 1986, s. 206–207.

⁵¹ Vide także dyskusja w: B. Harnesk, *Patriarkalism och lönearbete*, „Historisk Tidskrift”, 1986, s. 352–353.

znajduje się w znacznie mniej komfortowej sytuacji. Jeśli w takiej sytuacji nie da się zdobyć więcej wymaganych informacji, należy po prostu przyznać, że nie da się rozstrzygnąć, która z dostępnych interpretacji jest prawdziwa. To, co nam pozostaje, to możliwość formułowania hipotez, które mogą prowadzić do lepiej ukierunkowanych poszukiwań w celu zdobycia koniecznych informacji.

Jeśli zebrać wszystko, co omówiłem, wyłania się z tego dość pesymistyczna ocena możliwości wykorzystywania odizolowanych, pojedynczych źródeł do celów badawczych, jakie stawia sobie antropologia historyczna. Jako badacz mam nadzieję, że moja opinia jest przesadnie pesymistyczna. Jeśli tym tekstem uda mi się wywołać dyskusję na ten temat, to spełni on swoją funkcję. Póki co sądzę jednak, że badania antropologiczno-historyczne, podobnie zresztą jak historia społeczna, potrzebują „długich serii” źródeł. Przykład na udany zabieg w tym kierunku to klasyczna praca Eliasa o procesie cywilizacyjnym, w której wykrystalizował długą serię źródeł określonego i dość specyficznego typu – podręczników etykiety. Dzięki temu mógł opisać, w jaki sposób przez stulecia przesunął się „próg wstydu”, jak coraz więcej zachowań stawało się niewyobrażalnych dla „klas wykształconych”. Właśnie przez zestawienie ze sobą całego szeregu stosunkowo porównywalnych źródeł możemy dotrzeć do prawdopodobnego obrazu przeszłości⁵².

OGRANICZENIA ANTROPOLOGII HISTORYCZNEJ

W swojej książce *The England of Elizabeth* A.L. Rowse pisze m.in., jak ludzie w XVI w. nieustannie spierali się o swoje prawa. Nawiasem mówiąc, podobną obserwację można uczynić, kiedy czyta się szwedzkie księgi sądowe: ich lwią część zajmują spory, które w naszych oczach wydają się zupełnie bagatelne, np. obraza honoru. Rowse podsumowuje swoje obserwacje konstatacją, że w ludziach tego czasu, którzy tak bardzo angażowali się w trywialne spory, było coś prymitywnego: „they are children, for all their gifts and all their ability. For the wise and adult do not quarrel”⁵³.

Naturalnie mamy tu do czynienia ze wspaniałym przykładem „rzadkiego opisu”, którego autor nie zadał sobie najmniejszego trudu, aby zrozumieć i dotrzeć do przyczyn nieustannego procesowania się, ale zadowolili się wyjaśnieniem „zdroworozsądkowym”. Takie podejście może niewątpliwie pozytywnie nastawić do antropologii historycznej, która nie postrzega ludzi minionych

⁵² N. Elias, *The civilizing process I. The history of manners*, Oxford 1978, rozdz. 2.

⁵³ A.L. Rowse, *The England of Elizabeth*, London 1964, s. 173.

epok jako niemądrych dzieci, ale wręcz przeciwnie, stara się zrozumieć ich dojrzałość. Wspomniana krytyka szkoły Annales idzie dokładnie w tym samym kierunku, co moja krytyka Rowse'a. Chciałbym poświęcić nieco więcej miejsca ważnemu głosowi w debacie pióra S. Clarka, który stawiając wysokie wymagania adeptom antropologii historycznej, zarazem sam wikła się w pewne teoretyczne trudności nękające ten kierunek badań, w szczególności nurt parający się antropologią kultury.

Podstawą krytyki argumentów Clarka w znacznej mierze są przemyślenia Wittgensteina (choć można odnaleźć odwołania do Geertza i P. Wincha). Z grubsza rzecz biorąc – jego argumenty bowiem nie zawsze są do końca przejrzyste – Clark twierdzi, że każdą kulturę czy mentalność trzeba widzieć jako odrębną grę językową. Możliwości tłumaczenia między takimi grami są bardzo ograniczone, całkowicie wykluczone zaś jest wartościowanie lub gradacja gier tego typu, albowiem kryteria tego, co normalne, i tego, co nienormalne są inherentne dla gry językowej. W rzeczy samej nie da się po prostu, jak zdaniem Clarka czynią to adepci szkoły Annales, oceniać czy wręcz potępiać pewne mentalności *a toto*. Są one po prostu inne, ale nie można ich odrzucać jako prymitywne czy ułomne.

Zamiast tego należy spojrzeć na te mentalności jako wewnętrznie spójne i logiczne, a także dokładnie dopracowane: „It is dismaying to see the richness and subtlety of a form of life as central to popular culture as the festival re-described as a crudely mechanistic sequence of tension and release” – utyskuje Clark i pisze dalej: „One of the main problems of the «emotionalist» view of popular ritual is that, like all forms of reductionism, it impoverishes such meanings”. Clark zdaje się podnosić poprzeczkę dla „gęstego opisu” tak wysoko, że jedynym wyjściem jest postrzeganie zjawisk danej kultury wyłącznie z perspektywy jej uczestników: „it seems seriously corrosive of the notion of meaning itself, and consequently of the idea of mentality, to reduce actions to which agents attached positive, normative significance to the level of necessary behavioural occurrences of which they were somehow the victims”⁵⁴. Z powodzeniem można dodać do tej krytyki zarzut spekulacji podświadomymi znaczeniami w kulturach „ludowych”, znaczeniami, o których uczestnicy tych kultur mieli nie mieć pojęcia – co dodatkowo stoi w sprzeczności z cytowanymi wcześniej definicjami kultury.

Trudno powiedzieć, na ile prace Clarka są reprezentatywne dla antropologów historycznych, ale niektóre z jego bardziej wyostrożonych i radykalnych sformułowań czynią ten tekst dobrym punktem wyjścia rozważań nad ograniczeniami tego kierunku badań. W wizji zaproponowanej przez Clarka nie da się porów-

⁵⁴ S. Clark, op.cit., s. 91, 92.

nywać różnych kultur, w gruncie rzeczy niemożliwy jest nawet proces przekładu między nimi: „Since it points to the incommensurability of such entities as cultures and mentalities it raises the question of what is presupposed when we attempt to translate them”. Ta logika skazuje go w efekcie na pozycje całkowicie relatywistyczne i idealistyczne: „Likewise the idea that the relevant discourse can be verified by appeal to how the world «is», irrespective of how it is seen in the discourse, has to give way to some form of relativist account of its truth-value and its rationality”. Ba! Clark wydaje się wręcz brać przesady w obronę: „The assumption behind the rites of exorcism was that the power to cause events was a matter of competition. They could not have been practiced at all if men and women were always deemed to be the losers, whereas winning the contest warranted other emotions than fear”⁵⁵. Koniec końców Pac wart jest pałaca: wszystkie teorie są równie dobre lub kiepskie w opisywaniu rzeczywistości; co do jakości wiedzy astrologia niczym nie różni się od astronomii. Nie przeczę, że dziewiętnastowieczny ewolucjonizm i optymizm co do idei postępu istotnie wydają się trącić myszką, z pewnością Th. Kuhn od ćwierćwiecza zdominował debatę nad teorią nauki, ale można się chyba poważić na rozstrzyganie o lepszych lub gorszych sposobach interpretowania rzeczywistości, czy wręcz rozsądzać o tym, że niektóre kultury czy społeczeństwa są mniej zrównoważone od innych (np. niemieckie w latach 1933–1945).

Stanowisko, które przyjął Clark, redukuje zadanie historyka do dostarczania czystego opisu: ludzie robili to, co robili, ponieważ tak właśnie mieli zamiar robić. Można wysunąć dwa zarzuty wobec tak sformułowanej badawczej roli historyka. Po pierwsze, na co wielokrotnie zwracano uwagę, działania nierzadko prowadzą do efektów innych od zamierzonych. Każde ludzkie działanie ma swój aspekt obiektywny i subiektywny; nie jest wyłącznie wyrazem zamiarów działającego, ale również ogniwem w dłuższym łańcuchu przyczyn i skutków. Nawet jeśli dany wybór jednostki określimy mianem „wolnego”, kiedy wybór już się dokonał, działanie staje się faktem, wydarzeniem historycznym, obiektywną przesłanką dla kolejnej sytuacji wyboru. W ten sposób dochodzimy do drugiego, równie ciężkiego zarzutu wobec czysto „antropologicznego” (czy „hermeneutycznego”) sposobu uprawiania historii. Ogólnie rzecz biorąc, ludzie nie dysponują raczej wolnym wyborem, są za to uwikłani w zewnętrzne wobec siebie okoliczności. Pytać należy więc nie tylko o to, co chcą, ale też o to, co mogą (warto dodać, co wprost wynika z powyższej konstatacji, że nawet ich wolna wola nie jest efektem wyboru). Filozof S. Nordin wyraził to następująco: „Poważnie rzecz biorąc, dusze bez ciał są przedmiotem historii w równie nikłym

⁵⁵ Ibid., s. 98, 93.

stopniu, co ciała bez dusz. Myśli i działania ludzkie nie dadzą się pojąć, jeśli abstrahować od ich materialnego otoczenia, wobec którego się odnoszą i które narzuca im ograniczenia. Więcej, myśli są wyrazem nie tylko stanu świadomości, który dałoby się odtworzyć i przeżyć na nowo (choć i to wydaje mi się wątpliwe), lecz także interesów, społecznych i ekonomicznych uwarunkowań, ruchów w szerszej skali historycznej itd., które niekiedy możemy dostrzec i rozpoznać dopiero z perspektywy czasu. Dokładniej rzecz biorąc, ani to, co obiektywne, ani to, co subiektywne same w sobie nie jest przedmiotem historii, ale świat, w którym wszystkimu, co subiektywne, formę nadała sytuacja zewnętrzna, to zaś, co istnieje obiektywnie, staje się znaczące dopiero dzięki subiektywnemu postrzeganiu i interpretacji”⁵⁶. Chciałbym podkreślić dwa elementy w tym, co napisał Nordin. Pierwszy to dominujący ton, który można by określić jako „antyidealistyczny”. Zdarza się bowiem dziś słyszeć głosy takiego typu: „zadaniem badań historycznych jest dotrzeć do tego, jak ludzie przeszłości czuli i myśleli” (podobne zdania można znaleźć nawet w pracach archeologów!). Badania nad mentalnością postrzega się jako wyjątkowo nobliwie i wytworne zajęcie. Jednak oczywistą odpowiedzią będzie, że to, co istotne – a w dłuższej perspektywie to, co najistotniejsze – w historii dzieje i działa się bez wiedzy czy świadomości współczesnych.

Nordin zwraca także uwagę, że niektóre zjawiska „możemy dostrzec i rozpoznać dopiero z perspektywy czasu”. Ten element, który jest jednym z przywilejów bycia historykiem, przeoczył Clark. Nie mam zamiaru rozwodzić się nad wszystkimi problemami, jakie wiążą się z rekonstruowaniem dawno minionych kultur czy mentalności. Mimo to historyk jest na uprzywilejowanej pozycji wobec ludzi, których przyszło mu badać – on czy ona „wie, co było dalej”, trzyma niejako w ręce arkusz odpowiedzi, potrafi dotrzeć do ważnych czynników, o których ludzie przeszłości nie mieli i nie mogli mieć pojęcia. Perspektywa badawcza zakłada analizę zjawiska zarówno z zewnątrz, jak i od wewnątrz. To, co H. Hesse napisał o spojrzeniu artysty, dotyczy także spojrzenia naukowca: „Pogrążył się całkowicie w oglądaniu zmarłych, w owej dziwnej mieszaninie serdecznego współczucia i zimnej obserwacji, właściwej artystom”⁵⁷. Samo współczucie czy „gęsty opis” nie wystarczą. Jeśli przyjrzeć się przykładom, które zaprezentowałem jako argument za przydatnością tej perspektywy, widać, że czegoś brakuje. Skąd u robotników z zakładów tekstylnych w Mark wzięły się większe potrzeby religijne niż u robotników w innych miejscach?

⁵⁶ S. Nordin, *Historia och vetenskap*, Lund 1981, s. 66–67.

⁵⁷ [Polski przekład:] H. Hesse, *Narcyz i Złotousty*, przeł. M. Tarnowski, Warszawa 1991, s. 166.

Dlaczego patriarchalizm w pewnych miejscach doprowadził do kwietyzmu wśród robotników, w innych zaś nie? Dlaczego chłopci przyjęli tylko część, a nie całość nauczania Kościoła?

„Gęsty opis” nie potrafi także wyjaśnić przemian: co spowodowało, że jedna kultura czy mentalność rozmywa się i przechodzi w inną? Tylko ten, kto całkowicie podpisuje się pod idealistycznym widzeniem historii, może stwierdzić, że problem zmiany został rozstrzygnięty. Warto zauważyć mimochodem, że „gęsty opis” ma wiele wspólnego z teorią paradygmatów naukowych Kuhna, m.in. niechęć do klasyfikowania i oceniania różnych kultur lub paradygmatów i jakiegokolwiek mówienia o „rozwoju”.

By udzielić odpowiedzi na pytania tego typu, konieczny jest bowiem „opis z zewnątrz”, analiza przyczyn i skutków. W rzeczy samej to obiekt badania historycznego – rozwój społeczeństw ludzkich – jest tak dalece skomplikowany, że jeden typ opisu nie jest w stanie udzielić nam wszystkich odpowiedzi. Konieczne są przeskoki między różnymi perspektywami, od „gęstego opisu” do analizy przyczynowo-skutkowej, i dalej do opisu funkcjonalistycznego, dla którego istotne są konsekwencje danego zjawiska czy działania. W żadnym stopniu nie chodzi tu o eklektyzm. Na podobne zmiany podejścia skazani są również fizycy, którzy nie mogą przedstawić jednego, całościowego opisu tego, czym jest światło, ale raz postrzegają je jako rodzaj fali elektromagnetycznej, kiedy indziej zaś jako strumień cząstek.

W świetle powyższego można wreszcie ustosunkować się do pytania, czy antropologia historyczna może być „odpowiedzią na kryzys historii jako dyscypliny”⁵⁸. W gruncie rzeczy wydaje mi się, że punkt wyjścia tego pytania jest dość nieszczęśliwy, trudno bowiem przyznać, aby istotnie szwedzkie badania historyczne pogrążone były w głębokim kryzysie (pominąwszy rzecz jasna, ich katastrofalne zaplecze ekonomiczne). Wręcz przeciwnie, są nader wielowątkowe i witalne. Odsuwając ten problem na bok, możemy z pewnością uznać, że antropologia historyczna stanowi wartościowy dodatek do mainstreamu badań historycznych, bez względu na to, czy optujemy za zdefiniowaniem jej jako ambicji pisania historii totalnej, czy za widzeniem jej przez pryzmat „gęstego opisu”. Tyle tylko, że antropologia historyczna nigdy nie będzie w stanie „zastąpić” innych typów badań historycznych i innych modeli opisu. Byłoby ze wszech miar niefortunne, gdyby ten nader modny kierunek badań przybrał postać „nowej fali”, która zmyje wcześniejsze kierunki badań i metod analizy.

⁵⁸ Cytat pochodzi z tytułu artykułu L. Magnussona w debacie opublikowanej w: „Häften för Kritiska Studier”, 1984, t. 4. W oryginale tytuł zakończony jest znakiem zapytania, który jednakowoż zdaje się ulatniać, im dalej autor wchodzi w swój tok rozumowania.

Zbyt często w ciągu ostatnich lat badania historyczne w Szwecji były targane masowym przeszkakiwaniem z jednego obszaru badań na inny, gdzie dane pole badawcze porzucano na długo, zanim choćby pobieżnie je przeszukano, ba! częstokroć na długo, zanim poszukiwania na dobre zostały podjęte. Za przykład niech posłużą badania nad reformami rolnymi i komasacją gruntów XVIII i XIX w. – mimo że znaczenie tego zjawiska powszechnie uznaje się za fundamentalne, nadal naszą wiedzę opieramy na *storskiften* [wielka komasacja gruntów, scalająca gospodarstwa w większe jednostki z rozdrobnionych dotąd form posiadania ziemi – przyp. W.J.], które przeprowadzono w regionie Östergötaland [w XVIII w.], oraz *laga skiften*, które przeprowadzono w regionie Halland [po 1827 r. – przyp. W.J.]. O tym, jakie zmiany zachodziły w reszcie kraju w okresie między tymi dwoma procesami, nie wiemy właściwie nic; w gruncie rzeczy większość naszej ogólnej wiedzy o *skiften* to nic innego, jak czyste domysły. Można więc postulować konsekwentny proces kumulacji wiedzy i mówię to z pełną świadomością, że każdej nowej generacji wolno stawiać historii nowe pytania.

Na koniec uwaga na nieco odmienny temat: mówi się, że myślenie naukowe musi być „zarówno” krytyczne, rygorystyczne, „jak i” spekulatywne, pełne wyobraźni. Jest zupełnie oczywiste, że w XX w. punkt ciężkości szwedzkich badań historycznych tkwił (i ciążył) po jednej ze stron tego równania, po stronie myślenia rygorystycznego. Najwyższym uznaniem, na jakie szwedzki historyk mógł sobie zasłużyć ze strony cechu, był właśnie przymiotnik „krytyczny” – mój artykuł także zaliczyć należy do tej tradycji! Antropologia historyczna jest do pewnego stopnia reakcją na ten stan rzeczy, zastrzykiem myśli nasyconej spekulacją. Jednak i tu obowiązuje ta sama zasada, o której przed chwilą pisałem: myślenie spekulatywne nie może wykluczyć czy zastąpić krytycznego, ale z pewnością jest bardzo ważnym czynnikiem dalszego rozwoju badań historycznych. Nordin wspaniale wyraził tę myśl, odmalowując scenę, w której obydwa sposoby myślenia reprezentowane są przez dwie słynne powieściowe postaci: „Gdyby Don Kichot nie miał przy boku swego wiernego giermka, jego wyprawa zapewne rychło dobiegłaby do przykrego i nieszczęśliwego końca w pierwszej przydrożnej karczmie. Z drugiej strony, gdyby to nie ów szlachcic był panem, ten drugi zaś nie był sługą, do żadnej wyprawy by nie doszło, żaden z nich nie opuściłby La Manchy, żadna przygoda by się im nie przydarzyła, na pohybel tej części ludzkości, która od stuleci bawi się przy opowieści Cervantesa”⁵⁹.

przełożył Wojtek Jezierski

⁵⁹ S. Nordin, op.cit., s. 89.