

Andrzej P. Kowalski

## Antropologia kulturowa jako nauka historyczna

Na fali postępującej antropologizacji humanistyki doszło do swoistej fascynacji antropologią kulturową i etnologią. Fenomen ten ujawnił się również na gruncie badań historycznych i w metodologicznej refleksji nad historiografią. Zwykle rolę czynnika inspirującego odgrywa antropologia<sup>1</sup>. Niektórzy historycy zdają się uważać teoretyczną dojrzałość i dorobek antropologii za wartość godną polecenia swoim kolegom po fachu<sup>2</sup>. Dla innych projekty antropologizacji nauk historycznych są nieokreślone i często niedostatecznie uzasadnione<sup>3</sup>. Jestem rzecznikiem myślenia antropologicznego wyrażającego się w stosowaniu kategorii interpretacji antropologicznej w odniesieniu do danych historycznych i archeologicznych. Chciałbym jednak wskazać na drugi biegun możliwych wzajemnych inspiracji w kształtowaniu antropologii historii. Chodzi tu o obecny w klasycznej antropologii aspekt historyzmu definiujący podstawy rzeczywistości kulturowej i związany z tym model interpretacji antropologicznej. Przemysłane na gruncie metodologii historii zagadnienia pozwalają zarówno ujawnić genealogiczny kontekst historycznego ugruntowania antropologii w badaniach nad kulturą, jak i pokazać uwarunkowania poznawcze wynikające z empirycznego statusu obu dyscyplin. Za szczególnie ważne i wymagające wnikliwej refleksji ze strony antropologów uważam osiągnięcia historiografii w zakresie metodyki interpretacji źródeł i faktów historycznych dotyczących odległej / minionej rzeczywistości kulturowej. Jest to określona tradycja metodologii „terenowych” badań prowadzonych na obszarze przeszłości społecznych wyobrażeń. Sprawa wydaje się istotna w kontekście coraz silniejszej tendencji do reglamentowania kompetencji antropologa poprzez uzależnienie jej ewaluacji od dosłownie rozumianego, empirycznego doświadczenia terenowego.

Warto przypomnieć, że prekursor antropologii kulturowej Franz Boas, który zainicjował badania polegające na obserwacji uczestniczącej i zalecał

<sup>1</sup> Bibliografię polskich opracowań tego nurtu zestawiała Ewa Domańska, zob. tejeż *Wybrane prace na temat historii antropologicznej i mikrohistorii w Polsce* (bibliografia) [w:] N. Zemon Davis, *Powrót Martina Guerre'a*, tłum. P. Szulgit, Poznań 2010, s. 235–246; K. Polasik-Wrzosek, *Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej*, Bydgoszcz 2007; Przegląd dyskusji na ten temat dają: J. Kowalewski, *Antropologizowanie historiografii w przedstawieniu historyków (szkic krytyczny)* [w:] *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2009, s. 165–187 oraz W. Piasek, *Antropologizowanie antropologizowania historii – metodologiczna refleksja nad zjawiskiem* [w:] *Antropologizowanie humanistyki...*, s. 189–207.

<sup>2</sup> W. Wrzosek, *Historia–kultura–metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.

<sup>3</sup> D.A. Sikorski, *Jak historyk potyka się o antropologię historyczną*, „Kwartalnik Historyczny” 2011, z.3, s. 485–510.

długotrwały pobyt antropologa w terenie, czynił to z pobudek, nazwijmy to, historyzoficznych. Był wszak wykształcony w Niemczech w klimacie antynaturalistycznego przełomu i krystalizowania się „historycznych nauk o duchu”. Podczas badań wśród Eskimosów na Ziemi Baffina dokonywał obserwacji ich życia i z wolna projektował pojęcie kultury jako przedmiotu przyszłych eksploracji. Korzystał z zasobu terminologii filozoficznej i psychologicznej. Za zwiastun pojęcia kultury można uznać termin *Herzenbildung*, oznaczający wyuczony charakter, rodzaj ukształtowanej postawy i dyspozycji ujawniającej respektowane przez człowieka wartości. Franz Boas znał prace Wilhelma Diltheya, cenił rozprawę Theodora Waitza *Anthropologie der Naturvölker*, która nawiązywała do idei *Volksgeist* Johanna Gottfrieda von Herdera. Wydaje się, że od początku swej naukowej kariery poszukiwał nie tylko uniwersalnego podłoża doświadczeń ludzkich, ale starał się wykryć historycznie (idiograficznie) rozumiane odmiany takiej duchowej więzi, czytelne w zachowaniach poszczególnych grup<sup>4</sup>. W szkicu *The Study of Geography* z 1887 roku F. Boas dokonał rozróżnienia na postawę fizyka/naturalisty i kosmografa/historyka. Pierwszy odnotowuje fakty i ocenia ich wartość jako egzemplifikację ogólnych praw, natomiast drugi w swoich interpretacjach skupia się na ich osobliwościach<sup>5</sup>. W rozprawie *Die Ziele der Ethnologie* z 1889 roku, nawiązując do dokonań nurtu *Völkerpsychologie*, postulował badanie kultury jako spoiwa społecznie sensownych działań. Zapoczątkował rozwijane potem w pracach swoich uczniów konfiguracyjny ujęcie kultury<sup>6</sup>.

Omawiając relacje wzajemne antropologii i historii, trzeba podkreślić, że etnologiczne badania empiryczne nie były planowane przez F. Boasa po prostu jako potrzeba pobytu w obcym terenie. Zbieranie danych, tak jak gromadzenie zabytków muzealnych, nie było celem samym w sobie. Poszukiwano elementarnych, najbardziej rudymenarnych składników „duszy zbiorowej”. W związku z tym prowadzono badania nad wspólnotą lokalną jako minimum podmiotowym dla intersubiektywnie uchwytnej „sensownej całości” danego sposobu życia. Dlatego też dokonywano antyewolucjonistycznych klasyfikacji zbiorów etnograficznych idących w kierunku odsłonięcia przetrzymującego przez nie „stylu”, typowego dla nich zabarwienia kulturowego. Już w tego rodzaju poczynaniach zauważalny jest istotny rys historyzmu, mianowicie historyzmu nie chronologicznego, lecz idiograficznego czy też kontekstowego<sup>7</sup>. Dodać trzeba, że poszukiwana specyfika formy kształtującej struktury sensowności świata konkretnych wspólnot nie mogła być ujawniona jedynie w toku obserwacji. Konieczna była odpowiednia dedukcja, analityczne rozeznanie danych naocznych w celu określenia nienarzucającej się zmysłowo osobliwości lokalnej „duszy zbiorowej”. Sądzę, że późniejsze

<sup>4</sup> M. Bunzl, *Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture* [w:] *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, red. G. Stocking, Madison 1996, s. 17-78.

<sup>5</sup> F. Boas, *The Study of Geography*, „Science” Feb. 1887, Vol. 9, No. 210, s. 139.

<sup>6</sup> Odwołuję się do angielskiej wersji tego tekstu: F. Boas, *The Aims of Anthropological Research*, „Science” Dec. 1932, Vol. 76, No. 1983, s. 612.

<sup>7</sup> J.D. Moore, *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*, Lanham 2009, s. 34.

badania antropologiczne, ukierunkowane na interpretację kultury pojmowanej ideacyjnie, czerpią swoje założenia z historyzmu i filozofii humanistyki spod znaku *Weltanschauungslehre*. Wywodzą się z dokonań historiozofii i historii okresu przełomu antypozytywistycznego.

Poza ukazaniem tu tłem w genealogii antropologii kulturowej można przytoczyć inne wymiary jej „historyczności”. Dotyczy to podstawowej procedury uzyskiwania danych, a więc pracy w terenie. Bez wchodzenia w szczególności tej problematyki warto przywołać odnotowywane już analogie między pracą etnologa a historyka. Teren, niegdyś pojmowany empirycznie, był polem eksploracji bardziej wyznaczonym przez konieczność legitymizacji kompetencji antropologicznej, aniżeli z pobudek czysto poznawczych. Takim metaforycznym terenem pracy historyka jest archiwum – również uważane za miejsce inicjacji rasowego badacza przeszłości. Praca terenowa etnologa rozgrywa się na płaszczyźnie horyzontalnie znaczonej inności. Badania historyka odnoszą się do inności osadzonej w skali czasu. W sytuacji, gdy przedmiotem troski obu dyscyplin przestaje być wyłącznie opis złożony ze zbioru faktów (etnograficznych bądź historycznych), a celem staje się podbudowana świadomym wyborem akceptowanej strategii badawczej interpretacja kultury, wówczas łatwiej mówić o zbliżeniu epistemologicznym, typowym dla antropologii.

Nie można kwestionować oczywistej potrzeby prowadzenia badań archiwalnych i organizowania ekspedycji etnologicznych. Jednakże w klasycznych nurtach historii mamy do czynienia z nadwartościowaniem kompetencji źródłoznawczej, a w etnologii z pewną fetyszyzacją doświadczenia terenowego. Niepotrzebnie praktyki te podnoszone są do rangi diamentowego kryterium określającego niezbędne kwalifikacje w zakresie danej dyscypliny. Refleksja nad rolą i istotą badań terenowych w etnologii obrasta obficie odrębną literaturą<sup>8</sup>. Pomimo tego rodzą się pytania cokolwiek trywializujące całe zagadnienie: czym różni się od antropologa np. agent wywiadu policyjnego, wojskowego albo lekarz działający w ramach międzynarodowych akcji humanitarnych. Jeśli za wystarczające uznamy względnie długotrwałe przebywanie w obcym terenie, znajomość środowiskowych zwyczajów, języka, miejscowych sposobów reagowania w określonych sytuacjach, a nawet konieczność sporządzania profesjonalnych raportów, to oczekiwanych różnic jest niewiele – jedyną wymagającą uwzględnienia byłaby niepragmatyczna, czysto poznawcza wartość badań etnologicznych.

Nade wszystko ważny jest wymóg teoretycznej preorientacji i aprobowanego podejścia metodologicznego. Idąc za myślą Stanisława Jerzego Leca: „»Kawiarniany inteligent« nie jest epitetem jednoznacznym, trzeba dodać, z której kawiarni”, można powiedzieć, że nie wystarczy uważać się za antropologa czy antropologizującego historyka, należy uściślić jaką antropolo-

<sup>8</sup> Dobrą reprezentację dyskusowanych kwestii z tego zakresu stanowią opracowania zbiorowe: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. T. Buliński, M. Kairski, Poznań 2011; *Being There. Fieldwork in Anthropology*, red. C.W. Watson, London-Sterling 1999; *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych*, red. B. Wagner, T. Wiślicz, Zabrze 2008.

gię uprawiamy. Ten sam realny, geograficznie bądź historycznie określony, teren może poddać interpretacji zdeklarowany funkcjonalista, semiotyk, fenomenolog, kognitywista, psychoanalityk, feminista itd. Odwołajmy się do znanego przykładu z antropologii, inspirowanej historyzmem nawiązującym jeszcze do W. Diltheya, dotyczącego zaleceń odnajdywania w dziejach osobliwych ekspresji życia ujmowanego jako kategoria ówczesnej *Lebensphilosophie*. Jak pamiętamy, Ruth Benedict dokonała identyfikacji apollińskiej i dionizyjskiej konfiguracji kultur indiańskich. Jakkolwiek charakterystyka taka, czyniona bez świadomości konstruktywistycznego aspektu takiego aktu „kulturowej stylizacji”, nie wynikała tylko z obserwacji terenowej. Funkcjonowała już teoretyczna podbudowa pozwalająca w zbiorze zapisów etnograficznych dostrzec ów znamienity wyraz życia, a więc wzór (*pattern*) badanej kultury. W etnologii od zawsze istniała potrzeba interpretowania, a więc niezbędne było przyswajanie idei rozumienia w ujęciu hermeneutycznym. Wspomniany wyżej empiryzm F. Boasa i konfiguracjonizm niektórych jego następców można uznać za wyraz poszukiwań podpowiedzianych przez tradycję niemieckiej filozofii historii. Jest to kolejny aspekt historycznego ufundowania amerykańskiej antropologii. Tymczasem konieczność badań terenowych, płynąca początkowo z przesłanek historycznych (ujmowanych w typowym dla przełomu antynaturalistycznego w humanistyce aspekcie), wyrodziła się w warunek zaliczania terenu jako wyróżnika etnologii i antropologii.

Przecenianie wymogu badań terenowych w etnologii sprawia, że stajemy się zakładnikami informacji podanych przez konkretną osobę. Zazwyczaj falsyfikacja dostarczonych danych wymagałaby ponownego pobytu w terenie, co nie zawsze jest możliwe i nie za każdym razem zdaje egzamin. Z punktu widzenia historyka etyczny wymiar takiej strategii poznawczej musi budzić wątpliwości; rzeczywiście etnolog staje się heroicznym demiurgiem obrazu badanych przez siebie wspólnot. Prace dawnych, gabinetowych, w zasadzie historyzujących, antropologów były dezawuowane przez etnologów terenowych. Teren był trybunałem weryfikacji. Odbywało się to w dość specyficzny sposób. Tak oto np. dzieła Luciena Lévy'ego-Bruhla na temat pierwotnej umysłowości, zawierające ogromny materiał różnej proweniencji, zostały podważone przez Edwarda Evansa-Pritcharda, który korzystał z własnych badań prowadzonych tylko w Afryce. L. Lévy-Bruhl działał jak historyk. Poszukiwał osobliwej, specyficznej formy myślenia i wyrażających ją kategorii. Nie ukrywał, że czerpie z gotowych relacji o rozmaitej wartości poznawczej. Tymczasem podstawa faktograficzna krytycznych zarzutów E. Evansa-Pritcharda obecnie nie jest możliwa do sprawdzenia. Pomimo wielu trafnych uwag jego dyskwalifikacja całej teorii francuskiego uczonego wsparta została argumentem „jednego przykładu”, wziętego ze znanych mu wspólnot afrykańskich<sup>9</sup>. W takich sytuacjach pomocna jest refleksja historyków zgłębiających problematykę wiarygodności relacji historycznych i metod ich weryfikacji. Raport etnograficzny przybierający postać tekstu staje się nieuchronnie materiałem archiwalnym. Odtąd podlega metodycznej krytyce, jaką wypra-

<sup>9</sup> E.E. Evans-Pritchard, *Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality* [1934], „Journal of the Anthropological Society of Oxford” 1970, Vol. 1, Issue 2, s. 39–60.



cowalo historyczne źródłoźnawstwo. Poza tym działalnoŝci antropologa powinna towarzyszyŝć ŝwiadomoŝć historycznoŝci procesu poznawczego, tymczasowoŝci wypracowanych ustaleń.

Dokowania historyków przeglądujących archiwa, tak jak prace etnologów działających dłuęotrwanie w terenie, zawsze uwaęano za istotny składek w konstruowaniu wiedzy o odmiennoci kulturowej. Jednakęe pojawiające się motywacje, zwłaszcza niektóreých antropologów „refleksyjnych”, okreŝlające pobyt w terenie jako konieczny atrybut ich naukowej toęsamoci, budują wátpliwoŝci. Dopatrywanie się w takich przedsięwzięciach metody zderzenia się z kulturą odmiennocią, formy doŝwiadczenia, które moęe byŝ traumatycznym doznaniem, albo wręcz terapii kulturowej, praktyki wyzwalającej ŝwiadomoŝć własnych ograniczeń, ćwiczenia empatii w kontakcie z ludźmi respektującymi odmienną skalę wartoŝci jest mało zasadne. Tego typu doŝwiadczeń moęna nabyŝ w nieprofesjonalnych relacjach z bliskimi sąsiadami zza węęła, z grupami „naszych innych”, których priorytety są nam obce. Zdarza się, że Ich styl ŝycia jest nie do zaakceptowania, Ich poglądy na ŝwiat bywają egzotyczne jak indiańskie kosmologie, Ich brak higieny wystawia naszą sensorycznoŝć i wraęliwoŝć cielesną na największą próbę, a formy i treŝ Ich przekazu oralnego wprawiają w osłupienie. Są to powszednie doŝwiadczenia czerpane spoza antropologicznych eksploracji. Aby doŝkliwie odczuŝ, na czym polega zderzenie z innoŝcią, nie są więć konieczne kosztowne wyprawy na antypody ani szczególyny typ pracy w terenie<sup>10</sup>.

Omówione przed chwilą dwa aspekty działalności antropologa, zwłaszcza badania terenowe wraz z ich interpretacją oraz wszelkie implikacje osobistego doŝwiadczenia odmiennoci kulturowej, były juę konceptualizowane na gruncie hermeneutyki. Przypomnijmy, że filozoficzna hermeneutyka wyrasta z refleksji nad poznawaniem dziejów, zwłaszcza dziejów kultury. W perspektywie hermeneutycznej, gdy podnoszono kwestie kręęu hermeneutycznego, osięgania rozumienia, zagadnienie stopienia horyzontów oraz anachronizmu i adaptacji interpretacyjnej badanych faktów do „przedsądzeń” badacza, historycznego i kulturowego uwikłania podmiotu poznania i historycznej zmiennoŝci obiektów poddanych analizie – przemyŝlane zostały wszystkie wymienione wyęej dylematy współczesnego antropologa. Od dawna teę wiadomo o nieusuwalnym momencie zapoŝredniczenia wszelkiego antropologicznego spoęjrzenia przez kategorie badacza, o wysiłkach oswajania obcoŝci, o procesualnym, niefinalnym i zmiennym charakterze interpretacji. Nie ma powodu, aby takie problemy stawiaŝ w rzędzie prawd wymagających testowania w toku kolejnych badań terenowych. Naleęałoby szukaŝ innych uzasadnień dla pracy w terenie.

<sup>10</sup> Depozyt antropologii, jak kaędej dyscypliny humanistycznej, składa się z dwóch zasadniczych elementów: dorobku empirycznego i konceptualizacji. Badania terenowe są od lat prowadzone przez wiele krajowych placówek etnologicznych, jednak fakt, że brakuje nam osobowoŝci na miarę choęby przedwojennych badaczy, jest wymowny. Sytuacja ta nie ulegnie zmianie, jeŝli w minimum profesjonalizacji antropologa pozostanie premiowanie badań terenowych w miejsce rozwijania autorskich koncepcji interpretacyjnych. Jedynym pozytywnym pod tym względem akordem jest twórczoŝć pokolenia „nowej etnologii polskiej” zapoczątkowana w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku.

Istnieje jednak bardzo ważny wkład antropologii do hermeneutycznej tradycji rozumienia sensów kulturowych. Mam na myśli wsparty na przesłankach relatywizmu kulturowego postulat badania / rozumienia inności (w tym historycznej) umotywowanej w domniemanym schemacie konceptualnym uczestników badanej kultury. Zasada współczynnika humanistycznego, wyrażająca się w planowaniu interpretacji minionych bądź odległych kultur zgodnie z zasadą „pytania Ich o zdanie”, zachowuje swoją aktualność także na gruncie badań historycznych. Dostrzegam tu istotny rys postawy badawczej antropologa historii.

Ostateczny kontakt z innością kulturową nie ogranicza się zatem do momentu bezpośredniego doświadczenia obiektów kulturowych, będących konstruktami zbiorowego autorstwa badanych „innych”, ale jest metakonstruktem stanowiącym efekt naszej konceptualizacji tych obiektów. Warto teraz rozważyć kwestię ontologii tak definiowanych obiektów kulturowych obecnych w przekazie historycznym i antropologicznym. Wypada też poszukać odpowiedzi na pytanie, jak dane są nam tego rodzaju obiekty, jakiego rodzaju dyskurs ułatwia ich interpretowanie. Przed przystąpieniem do tego zadania proponuję filozoficzną demarkację istoty projektu interpretacyjnego etnologii i historii, tak aby nakreślić wybrane cele badawcze antropologii historii. Zacznę od przywołania cytatu z *Poetyki* Arystotelesa, w którym myśliciel grecki wskazuje na różnicę między historią a poezją: „... zadanie poety polega na przedstawieniu wydarzeń rzeczywistych, lecz takich, które mogłyby się zdarzyć, przy czym ta możliwość opiera się na prawdopodobieństwie i konieczności. (...) Dlatego też poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wyraża przeciwieństwo to, co ogólne, historia to, co jednostkowe. Przez »ogólne« rozumiem to, że jakaś postać będzie coś takiego mówić i czynić, co jest zgodne z prawdopodobieństwem lub koniecznością...”<sup>11</sup>.

Zgodzić się trzeba, że zarówno historia, jak i antropologia traktują o tym, co miało miejsce, co stanowi minione wydarzenie. Jednak w przypadku antropologa historii, gdy w grę wchodzi wyłącznie badanie przeszłości kulturowej, nie można poprzestać na notatkach o przebiegu życia wspólnot egzotycznych, mikrospołeczności lub subkultur, ani na opisie dotyczącym wybranego wyrywka dziejów. Problemem staje się obiektywność faktów kulturowych. Nie jest to jednak obiektywność będąca odmianą wiarygodności i autentyczności dostępnego przekazu czy relacji. Chodzi bowiem o obiektywność poszukiwaną, stanowiącą aspekt nienaocznej rzeczywistości aksjologicznej badanych przez nas podmiotów, dla których funkcją obiektywności Ich świata jest wszystko to, co w Ich przekonaniu jest zgodne „z prawdopodobieństwem lub koniecznością”. Jak zauważył C. Robotycki, w dyskursie antropologicznym fakty i ustalenia historyczne kursują w obiegu wielopoziomym. Fakty, w pierwszym etapie uważane za „surowe dane” oglądanej rzeczywistości kulturowej, przekształcają się w mity, iko-

<sup>11</sup> *Poetyka* 1451b – zob. Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 329–330; zob. K. Zamorski, *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Kraków 2008, s. 31–33.

ny, symbole, zdesemantyzowane lub wtórnie zwaloryzowane przedmioty nowego pola doświadczeń społecznych<sup>12</sup>. W takim metamorficznym ruchu znaczeń z jednej strony dochodzi do zawieszenia czegoś, co możemy nazwać sądem z najwyższym mianownikiem asercji, do unieważnienia orzekania o przedmiotowym istnieniu danego faktu, a z drugiej – do ponownej akceptacji społecznego wydzźwięku tego faktu z racji uznawania jego „prawdopodobieństwa lub konieczności”.

Badania niektórych historyków, myślę tu głównie o znanych mi pracach Jacka Banaszkiwicza, ukazują nieobligatoryjny związek wielu przekazów historycznych z pozytywistycznie rozumianą faktycznością tego, co zaszło. Tak oto przekazy Galla Anonima czy Wincentego Kadłubka nie są problemem historycznej prawdy w rozumieniu zwierciadła ukazującego *res gestae*. Traktowane są jak etnotekst, jak typowa dla danej epoki forma wypowiedzi o pewnych wydarzeniach. Ukazują to badania historyczne *modo anthropologico*, ponieważ nie jest dla nich istotny historyzm chronologiczny, lecz kontekstowy. Jest to zatem przypadek antropologicznej historiografii, dla której określone typy przekazu z danego czasu same są przedmiotem analizy, a przy tym neutralizowane są kwestie odniesienia przedmiotowego zawartych w nich treści. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku raportu etnograficznego, który przekazując opis sceny życia społecznego, stanowi konwencję narracyjną i dokument zawierający swoistą wizję odnośnych realiów kulturowych. Przypomina to ontologię świata przedstawionego w dziele sztuki, które według Romana Ingardena zawiera schematy wypełnione tzw. quasi-sądami. R. Ingarden uważał, że przekaz historyczny, raport naukowy, zawiera sądy o pełnej sile asercji, natomiast quasi-sądy omijają kwestię realnego istnienia, bowiem odnoszą się do rzeczywistości fingowanej<sup>13</sup>. Z tego względu wydarzenia ukazane w dziele sztuki, zwłaszcza w powieści lub filmie historycznym, mają znamiona dziejowego „prawdopodobieństwa lub konieczności”, chociaż wiadomo, że nie wydarzyły się, nie miały miejsca.

Czy jednak dla antropologa ważne są tylko sądy uwzględniające pozytywistycznie sankcjonowaną realność, czy może poszukiwane w jego badaniach ontologie obiektywności kulturowej wypełnione są przeważnie quasi-sądami? Uważam, że zarówno historyk, jak i antropolog mają do dyspozycji obiekty, które proponuję określić mianem „znaczników (markerów) realiów kulturowych”. W większości artystycznych przedstawień historycznych lub etnologicznych występują rekwizyty markujące „ducha epoki” lub specyfikę danej kultury. Prowadzi to do ciekawych paradoksów. Przykładowo, na scenie teatralnej, gdy wystawiana jest tragedia grecka, aktorzy nie muszą być ucharakteryzowani z muzealniczą dokładnością, nie recytują po grecku. Składowe oglądanej sceny ledwie markują realia czasów, w których rozgrywa się akcja. Ale rozumienie tragizmu bohaterów nie jest uzależnione od reali-

<sup>12</sup> C. Robotycki, *Historia, tradycja, antropologia (tezy)*, tezy 5.2, 5.2.1, 5.2.2, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1997, nr 1-2, s. 44.

<sup>13</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 229-244; J. Misiewicz, *O tak zwanych quasi-sądach Romana Ingardena*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1973, vol. XXVIII, nr 16, s. 321-328.

zmu scenicznego. Zamarkowanie tych historycznych okoliczności prowadzi do ich omińnięcia i dedukcyjnego rozumienia tragizmu jako rysu egzystencji zobiiektywizowanego w kulturze Grecji. Wyglądy rekwizytów nie są prawdziwe, lecz przywodzone przez nie doświadczenia, widziane jako osobliwie greckie, ukazują nienaoczne wartości kulturowe według ich „prawdopodobieństwa lub konieczności”. Odmienną sytuację mamy, gdy autentyczni pod względem przedmiotowych realiów tubylcy odgrywają pseudorytuały dla turystów łaknących egzotyki. Tu prawdziwe są maski, stroje, muzyka, wygląd postaci i elementy sceny społecznej, lecz dyskwalifikacji ulegają prawdy ich „macierzystej” kultury jako niespełniające reguł „prawdopodobieństwa lub konieczności”. Chociaż omawiane schematy bywają wypełniane akcesoriami o wysokim stopniu weryzmu, jedynie wyznaczają „paraznakową” relację w procesie rozumienia minionych realiów kulturowych.

Znaczniki realiów kulturowych, będące składnikami schematów fikcjonalnych, przywodzą na myśl określone stany rzeczy, uchwytnie poprzez odwołanie do modeli nieempirycznych. Modele takie zawierają nienaocznie daną (pozaźródłową) wiedzę na temat przeszłości kulturowej, respektującą zasady „prawdopodobieństwa lub konieczności”. Kultura w ujęciu ideacyjnym jest tego rodzaju bytem nieempirycznym. Wszelkie dane ujęte w schematach fikcjonalnych, co do których sąd o ich faktycznym istnieniu nie musi być wiążący, istnieją w ramach zasobu realiów kulturowych i dotychczasowej wiedzy na ich temat. Jak wykazał Jerzy Kmita, matematyczne stałe indywidualne nie denotują przecież żadnych obiektów fizycznych – w tym sensie są nieempiryczne i fikcjonalne. Jednak nikt nie odmówi im niesprzecznego istnienia ze względu na uniwersum matematyczne, czyli z uwagi na honorowane w matematyce reguły „prawdopodobieństwa lub konieczności”<sup>14</sup>. Sposób zmysłowego wyglądu liczb i relacji zachodzących między nimi (zapis na tablicy, pokaz liczenia palcami) nie zmienia reguł matematyki.

W badaniach antropologiczno-historycznych, gdy respektowane są hermeneutyczne zasady rozumienia kultury za pomocą znaczników realiów, zachodzi podobna sytuacja. Zawieszeniu ulega sąd o realności wyglądków wspomnianych znaczników, a wystarczy ich markujący, tzn. sugerujący, naprowadzający, wyznaczający określone modele nieempiryczne, charakter. Markery realiów kulturowych nie są zatem w pełni znakami rzeczywistości kulturowej, ponieważ nie mają ustalonych denotacji. One jej nie oznaczają, lecz tylko wyznaczają. Ewentualne fotograficzne, literackie, filmowe egzotyczne stroje czy maski sprzedawane na targach itp. są tylko markerami realiów, dlatego sądy o autentyczności kulturowej tych obiektów ulegają – jak wskazałem – niejako zawieszeniu. Ze względu na to, że tego rodzaju fikcjonalne przedmioty w efekcie nakierowują uwagę badacza na pewne nieempiryczne treści, pozwalają dedukować z zamarkowanych realiów pewną specyfikę epoki lub typ kultury, znacznikom takim można przypisać sens epistemologiczny. Natychmiast należy wyjaśnić, że w przypadku naprowadzania badacza na przeszłość kulturową znaczniki nie mają statusu agregatu

<sup>14</sup> J. Kmita, *Problematyka terminów teoretycznych w odniesieniu do pojęć literaturoznawczych*, Poznań 1967, s. 73–77.



symulaków, nie tworzą domkniętej hiperrzeczywistości, o jakiej pisał Jean Baudrillard<sup>15</sup>.

Aby uniknąć ryzyka takiego traktowania znaczników, należy założyć ich „niepełny” realizm. Są one co najwyżej punktem wyjścia do określonej konkretyzacji wiedzy. W zależności od nabytej kompetencji historycznej lub antropologicznej apercpcje wywołane przez ogląd znaczników mają różny zakres. Koncepcja markerów realiów pojmowanych jako podstawowy materiał inicjujący interpretację antropologiczną wymaga dopracowania. Ich specyfika, określająca je jako struktury schematyczne, polega na wymogu uwzględnienia nie tylko tego, co w danym momencie ukazuje się badaczowi w aktualnej fazie jego „terenowej eksploracji”, lecz na konieczności wykazania ważności dokonywanego oglądu dla istniejącej już tradycji egzegetycznej. Orzekanie zatem o odmiennej kulturze nie może polegać na uzgadnianiu treści sądu wyłącznie z danymi sugerowanymi przez wygląd znaczników, lecz na celowym uzgodnieniu ich z odnośnymi składowymi zastanej wiedzy antropologa (historyka). Z tego powodu ważna okazuje się krytyczna i hermeneutyczna świadomość antropologii historii. Dzięki temu antropolog nie wikła się w skrajnie nominalistyczne postulaty empiryzmu, lecz zachowuje epistemicznie niezbędne minimum uznania realizmu kulturowego i historycznego. Antropologicznie ujmowana przeszłość kulturowa (czy to historyczna, czy archeologiczna) nie jest wszak kwestią wyłącznie doraźnych zmysłowych doznań, przeżyć, estetycznego doświadczenia naocznych realiów. Antropolog nie może być mylony z uczestnikiem festynu archeologicznego lub aktorem historycznej grupy rekonstrukcyjnej. Nie miejsce tu na rozwijanie zagadnień sprzęgających problem kulturowo-historycznego relatywizmu z potrzebą utrzymania realistycznych hipostaz w postaci pojęcia kultury<sup>16</sup>. Ale wydaje się, że jeśli antropologia, w szczególności antropologia historii, miałaby realizować cele poznawcze, dochowując wierności humanistycznym postulatom, to trudno wyrzec się jej pewnego momentu modernistycznie określonego racjonalizmu. Jest tak w sytuacji, gdy przeszłość kulturowa, organizowana przez antropologiczne pojęcia kultury i wyniesione z tradycji antropologicznych sposoby jej interpretowania, utrzymuje znamiona bytu inteligibilnego. Antropolog historii nie może performatywnie angażować się w przeszłość (czyli w coś, czego materialnie nie ma), lecz powinien ją tylko interpretować. Zamykając niniejsze rozważania powrotem do źródeł

<sup>15</sup> Żywotność „symulowanej rzeczywistości” opisywanej przez J. Baudrillarda wynika z fuzji magicznego nastawienia i performatywnych technologii jej narzucania. Etnologia rzekomo mumifikuje inność w celu legitymizacji własnej praktyki badawczej (J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 12–18). Zjawiska te mają dawną metrykę (por. oświeceniowe i romantyczne apele o ratowanie reliktywów kultury ludowej), ale żywe są i dziś (por. pomysły wdrażania podręczników szkolnych dla dzieci z plemion Ameryki Południowej pisanych w oparciu o miejscową mitologię). Jako miejsca narodzin nowych hiperrzeczywistości procesy te są rozpoznawane przez antropologów współczesności obeznanych z takimi symulakrogennymi, imagologicznymi czynnikami postnowożytnej globalizacji jak folklorizm czy animacja „wspólnot wyobrażonych”. Zob. W.J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 161–163.

<sup>16</sup> J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000, s. 59–60.

antropologii kulturowej, do jej pierwotnych zadań wyznaczonych przez F. Boasa, można powiedzieć, że antropolog wówczas działa jak przedstawiciel „historycznych nauk o duchu”, gdy udaje się w teren nie po to, żeby z tubylcami być, oglądać ich i opisać, lecz aby dostrzec i poddać rozumieniu wypełnione sensem wyrazy obiektywności ich życia.

PROOF