

Zeszyty Etnologii

W r o c ł a w s k i e j

2010/1-2(12-13)

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Wrocław 2010

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 2010/1-2(12-13)

Redakcja:

Monika Baer

Konrad Górny – sekretarz redakcji

Eugeniusz Kłosek

Mirosław Marczyk – redaktor naczelny

Michał Mokrzan

Recenzent:

Waldemar Kuligowski

Streszczenia w języku angielskim:

Marek Pawlak

Zdjęcie na okładce:

Marta Nowakowska

© Copyright by Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu
Wrocławskiego, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Nakład 300 egzemplarzy

ISSN 1642-0977

Adres redakcji:

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego

50-139 Wrocław, ul. Szewska 50/51, tel./fax: +48-71-3430553

<http://www.zew.info.pl>

<http://www.etnologia.uni.wroc.pl>

Wydawca:

Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

50-139 Wrocław, ul. Szewska 50/51, tel./fax: +48-71-3430553

Spis treści

Monika Baer

Antropologiczny „inny”. Orientalizacja czy potencjał krytyczny?
(Anthropological “Other”. Orientalisation or critical potential?)5

Konrad Górny

Pogranicze – powszechne i wieloznaczne
(Borderland – common and ambiguous)27

Tomasz Piotr Borewicz

Szaman – psychoanalityk, psychoterapeuta czy uzdrowiciel?
(Shaman – psychoanalyst, psychotherapist or healer?)33

Jacek Kowalewski

Chustki, skóry i siekańce.
O początkach pieniądza w oglądzie historii i antropologii historycznej
(Scarves, skins and hacksilvers. On origins of money in the view
of history and historical anthropology)55

Barbara Kwaśny

**Postawy księży Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce
wobec osób homoseksualnych**
(The attitudes of Roman Catholic priests toward homosexuals in Poland)81

Petr Skalník

Political System
(System polityczny) 101

Krzysztof Jaskułowski

Nationalism studies: problemy, teorie, propozycje
(Nationalism studies: problems, theories, proposals) 109

Michał Mokrzan

Jeszcze raz postmodernizm.
Stephen A. Tyler o języku, antropologii i retoryce
(Postmodernism once again.
Stephen A. Tyler on language, anthropology and rhetoric) 129

Adam Paluch

Podmiot poznania i jego możliwości

(The subject of cognition and its possibilities) 145

Katarzyna Majbroda

**Jak wypowiedzieć badaną kulturę i to,
co widoczne poprzez jej pryzmat? Zjawisko narratywizmu w antropologii**

(How to express the studied culture and this, what is visible through its prism?

The phenomenon of narrativity in anthropology) 151

Sprawozdania i recenzje

Grzegorz Dąbrowski

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej

„Tożsamość na styku kultur” 165

Rafał Kleśta-Nawrocki

Znów gdzieś między „nimi” a „nami” 167

Autorzy 179

Antropologiczny „inny”. Orientalizacja czy potencjał krytyczny?¹

Koncepcja orientalizmu w naukach społecznych jest niewątpliwie najczęściej kojarzona z nazwiskiem Edwarda Saïda, określającego w ten sposób proces, w ramach którego „inny” podporządkowywany jest skomplikowanemu aparatowi kreowania różnicy, co stanowi część okcydentalnej strategii reprodukcji globalnej władzy Zachodu². Pojęcie orientalizmu przywołuje się też w sensie bardziej ogólnym, wykraczającym poza rozumienie Saïda i jego kontynuatorów, w kontekście analiz krytycznych rozmaitych dystynkcji społecznych współczesnego świata, jako oznaczenie sposobów myślenia o „innym” i praktyk tworzenia „innego”³. Tu nacisk kładzie się często w większym stopniu na sam proces kreowania niż na sprawczą partycypację i/lub reakcję „innego”, co, zgodnie z logiką Foucaultowską, utrwała jego/jej inność⁴. Z drugiej strony, co najmniej od czasów publikacji *Drugiej płci* Simone de Beauvoir, pozycja „innego” jest w naukach społecznych wiązana z potencjałem krytycznym wynikającym z doświadczenia dystansu wobec głównych nurtów życia społecznego⁵.

¹ Artykuł ten jest rozszerzoną wersją referatu zatytułowanego „Inność” w antropologicznym ujęciu krytycznym, wygłoszonego przeze mnie na konferencji „Dla Ciebie chcę być biała”. *Mniejszości narodowe i etniczne w sztuce polskiej po 1945 roku*, która odbyła się w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego 22-23 października 2010 roku.

² P. Pels, L. Nencel, *Introduction: Critique and the Deconstruction of Anthropological Authority* [w:] *Constructing Knowledge: Authority and Critique in Social Science*, pod red. L. Nencel, P. Pelsa, London 1991, s. 13. Por. E.W. Saïd, *Orientalizm*, tł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005/1978.

³ M. Buchowski, *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, „Recykling Idei. Pismo Społeczne Zaangażowane” 2008, nr 10, s. 98-100.

⁴ Por. m.in. M. Bunzl, *The Prague Experience: Gay Male Sex Tourism and the Neo-Colonial Invention of an Embodied Border* [w:] *Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the Former Soviet Union*, pod red. D. Berdhal, M. Bunzla, M. Lampland, Ann Arbor 2000, s. 70-95. Choć w tym wypadku autor przynajmniej zdaje sobie sprawę z tego braku, przytaczając w ostatnim akapicie tezę H. Bhabhy o konstytutywnych niejednoznacznościach kolonializmu, gdzie kolonializowany „inny” jednocześnie stawia tej kolonizacji opór. *Ibidem*, s. 90.

⁵ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003/1948. De Beauvoir nie jest pierwszą autorką zwracającą uwagę na specyficzną sytuację kobiet jako „innych” w męskim świecie, lecz jedynie najbardziej znaną. Przykładem z okresu feminizmu tzw. pierwszej fali jest m.in. książka C.P. Gilman, *The Man-Made World, or Our Androcentric Culture*, New York 1971/1911. Krytyczny potencjał „inności” wyko-

Takie uprzywilejowanie krytycznej perspektywy „innego” rodzi jednak problemy, które najogólniej można ująć jako ostateczne rekonstruowanie dychotomii „ja” – „inny”, gdzie zasadniczą różnicę w stosunku do dyskursów orientalizujących stanowi zmiana wartościowania przypisywana obydwu kategoriom⁶. W niniejszym szkicu staram się przybliżyć to, jak w powyższą problematykę wpisują się wybrane wątki antropologii krytycznej, przede wszystkim w jej wersji angloamerykańskiej⁷. Nakreślona tu ewolucja podejść do „innego” zaowocowała namysłem nad charakterem relacji „ja” – „inny” w antropologicznej *praxis*, nad naturą konstruowanych w tym kontekście pojęć oraz nad problemami, które wynikają z trudności wyzbycia się, także w projektach krytycznych, skłonności do myślenia w tradycyjnych kategoriach antropologicznych.

Mimo że początków antropologii krytycznej zwykle upatruje się w debatach epistemologicznych i metodologicznych przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, które doprowadziły do swoistego „zwrotu politycznego” w dyscyplinie, niewątpliwie potencjału krytycznego w stosunku do społeczno-kulturowego *status quo* można doszukiwać się już w kontekście przesunięć teoretycznych związanych z ukonstytuowaniem się antropologii kulturowej czy społecznej w jej współczesnych wersjach. Jak pisze Marilyn Strathern, Bronisław Malinowski stworzył Trobriandczyka jako paradygmat Człowieka Pierwotnego,

rzyszywała też krytyka (post)kolonialna. Jednym z wczesnych przykładów jest koncepcja „podwójnej świadomości” autorstwa działacza na rzecz praw Afroamerykanów, W.E.B. Du Bois, zaprezentowana w eseju *Of Our Spiritual Strivings* [w:] *idem, The Souls of Black Folk*,Forgotten Books 2008/1903, s. 3-10. Z kolei przykładem z dziedziny studiów gejowskich/lesbijskich jest książka D. Altmana, *Homosexual: Oppression and Liberation*, New York 1993/1971.

⁶ Na przykład analizy tzw. transformacji systemowej w Europie Środkowo-Wschodniej, krytykujące podporządkowanie krajów byłego bloku wschodniego imperatywom neoliberalnego kapitalizmu oraz związanego z nimi porządku społecznego, które oddają głos „innym” procesów transformacyjnych, broniąc ich tym samym przed orientalizacją, często mają skłonność do idealizacji i romantyzacji osób czy grup społecznych, w imieniu których usiłują mówić. W efekcie reifikują leżącą u podstaw analizowanej transformacji dystynkcję Wschód–Zachód, zmieniając jedynie ocenę poszczególnych jej członków. Por. m.in. E.C. Dunn, *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, tł. P. Sadura, Warszawa 2008. Więcej na ten temat por. M. Baer, *Transformacje transformacji. O problemach antropologii postsocjalizmu* [w:] *Antropologiczne badania zmiany kulturowej. Społeczno-kulturowe aspekty transformacji systemowej w Polsce*, pod red. K. Górnoego, M. Marczyka, Wrocław 2009, s. 33-55.

⁷ Krytyczne analizy dystynkcji „ja” – „inny” nie pojawiają się jedynie w antropologii angloamerykańskiej. O problematyce tej, w kontekście np. antropologii francuskiej, pisze m.in. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa 2000. Przywoływana przeze mnie formuła antropologii krytycznej (choć czerpie z różnych źródeł, a tożsamości narodowe czy etniczne poszczególnych uczestniczek i uczestników są także zróżnicowane) rozwija się jednak przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii, a językiem debaty jest angielski.

ponieważ był przekonany, że istniejące założenia i oceny nie mogą dłużej stanowić podstawy do uogólnień dotyczących kondycji rodzaju ludzkiego, a antropologia miała być nauką zbudowaną na przekór istniejącym uprzedzeniom⁸. Z kolei Franz Boas, jak podkreśla Dell Hymes, postrzegał antropologię jako dyscyplinę, której celem było ukazanie z jednej strony wspólnego wymiaru humanistycznego, a z drugiej – różnorodności kultur człowieka⁹. Leżące u podstaw ówczesnych wizji antropologii idee, które z czasem zyskały nazwę relatywizmu kulturowego, sprzeciwiały się uniwersalizacji przekonań osadzonych w euroatlantyckich standardach, wskazując, że zrozumieć „innego” można jedynie przez pryzmat jego/jej własnego kontekstu społeczno-kulturowego, oraz dążyły do zachowania wiedzy na temat tradycyjnych, niezachodnich form społeczno-kulturowych.

Osadzona w przesłankach oświeceniowych doktryna relatywizmu kulturowego z kulturowym „innym”, stanowiącym swoistą antytezę zachodniego „ja”, stała się podstawą założeń epistemologicznych i metodologicznych antropologii przede wszystkim w kontekście amerykańskim. Zarówno sam Boas, jak i jego uczniowie i uczennice przywoływali „inne” sposoby życia, aby denaturalizować swoje własne¹⁰. Przeciwwstawiali się stereotypowym przekonaniom na przykład na temat różnic rasowych czy płciowych, wskazując na ich uwarunkowania ekonomiczne, społeczne i kulturowe¹¹. Antropologia stała się więc w pewnym sensie narzędziem walki z etnocentryzmem i nietolerancją. O Ruth Benedict, jednej z największych propagatorek relatywizmu kulturowego, Barbara Babcock pisze, że w antropologii odnalazła „najzdrowszy ze sceptycyzmów” sprzeciwiający się możliwości postrzegania świata w liczbie pojedynczej, sposób na odrzucanie konwencji ograniczających wolny rozwój osobowości człowieka i mówienia o „naturze ludzkiej” wyłącznie w liczbie mnogiej. Podobnie jak inne antropolożki tego okresu (na przykład

⁸ M. Strathern, *Culture in a netbag. The manufacture of a subdiscipline in anthropology*, „Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1981, nr 16(4), s. 667.

⁹ D. Hymes, *The Use of Anthropology: Critical, Political, Personal* [w:] *Reinventing Anthropology*, pod red. D. Hymesa, New York 1972/1969, s. 10-12.

¹⁰ F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York 1940, s. vi, pisał, że „warunki życia fundamentalnie różne od naszych własnych mogą pomóc nam uzyskać jaśniejszy obraz naszego własnego życia i naszych własnych życiowych problemów”. Za: W.S. Willis, Jr., *Skeletons in the Anthropological Closet* [w:] *Reinventing Anthropology...*, s. 135-136.

¹¹ Na temat rasy pisał przede wszystkim sam F. Boas, m.in. w: *The Mind of Primitive Man*, New York 1938/1911; na temat płci najbardziej znane są niewątpliwie wczesne prace M. Mead, w Polsce wydane jako: M. Mead, *Trzy studia*, tł. E. Życieńska, Warszawa 1986. Por. E. Głazewska, *Płeć i antropologia. Kulturowa koncepcja płci w ujęciu Margaret Mead*, Toruń 2005. W tym kontekście warto też wspomnieć o „etnografiach kobiet”, ukazujących się w późnych latach trzydziestych i wczesnych czterdziestych XX wieku, autorstwa R. Landes, R. Underhill, G. Reichard, H. Powdermaker, Z. Neale Hurston, E. Delorii w Stanach Zjednoczonych czy P. Kaberry w Wielkiej Brytanii, w których często przeplatały się krytyczne spojrzenia na dystynkcje rasowe i płciowe. Por. K. Visweswaran, *Histories of feminist ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 1997, nr 26, s. 601-605.

niece starsza Elsie Clews Parsons), studia nad społeczeństwem podjęła po to, by móc skuteczniej przeciwko temu społeczeństwu walczyć¹².

Z pozoru postępowe podejście do „innego”, promowane w ramach relatywizmu kulturowego, dość szybko zaczęło jednak rodzić problemy¹³. Jednym z pierwszych była odmowa w 1947 roku przez Komitet Wykonawczy Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego wniesienia wkładu do opracowywanej przez ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ze względu na przekonanie, że coś takiego jak powszechne prawa człowieka nie istnieją. W wydanym oświadczeniu stwierdzono, że różne ludy mają różne koncepcje praw i odwołują się do różnych autorytetów, a próba odgórnego narzucania powszechnej prawnej ramy teoretycznej jest osadzona w zachodnim etnocentryzmie¹⁴. Ten i inne przejawy dość dogmatycznego pojmowania relatywizmu kulturowego w literaturze powojennej stały się przedmiotem gorących debat przede wszystkim od lat sześćdziesiątych XX wieku¹⁵ na kanwie nurtów, które w naukach

¹² B.A. Babcock, „*Not in the Absolute Singular*”: *Rereading Ruth Benedict* [w:] *Women Writing Culture*, pod red. R. Behar, D.A. Gordon, Berkeley 1995, s. 104-130. Taka postawa nie uwolniła jej ani wielu innych promotorów i promoterek relatywizmu kulturowego od rasizmu, szowinizmu, eurocentryzmu, a także naiwnego scjentyzmu. J. Fabian, *Dilemmas of Critical Anthropology* [w:] *idem, Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991*, Amsterdam 2000/1992, s. 258-259, krytykując perspektywę przyjętą przez C. Geertz w *Dziele i życiu* (C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa 2000/1988), pisze, że nie można przekształcać propagandowych występów R. Benedict w książce *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, Warszawa 2003/1946, w antropologiczne cnoty. Gdzie indziej, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York 2002/1983, s. 49, zwraca uwagę na zadziwiające użycia relatywizmu w antyrelatywistycznych celach.

¹³ W ramach krytyki (post)kolonialnej na problemy wskazywano wcześniej. Np. wspomniany już W.E.B. Du Bois w książce *Black Folk: Then and Now*, New York 1939, s. ix, pisał, że czarny człowiek jest „piłką kopaną przez antropologię”. Por. W.S. Willis, Jr., *op. cit.*, s. 126. Z drugiej strony, J. Kenyatta w antropologii społecznej dostrzegał przesłanki, których można by użyć do zakwestionowania władzy kolonialnej z pozycji nacjonalistycznych. Por. W. James, *The Anthropologist as Reluctant Imperialist* [w:] *Anthropology and the Colonial Encounter*, pod red. T. Asada, New York 1973, s. 62.

¹⁴ The Executive Board, American Anthropological Association, *Statement on human rights*, „*American Anthropologist*” 1947, nr 49(4), s. 539-543. Por. E. Messer, *Anthropology and human rights*, „*Annual Review of Anthropology*” 1993, nr 22, s. 224.

¹⁵ Interesujący jest fakt, że w końcu lat czterdziestych Komitet Wykonawczy ATA krytykowano za to, iż w ogóle zabrał głos w tej sprawie, ponieważ wypowiadając się w kwestiach politycznych, wpisuje się w dyskusje dotyczące sądów wartościujących, a tym samym wystawia na szwank swój status naukowy. Por. J.H. Steward, *Comments on the statement on human rights*, „*American Anthropologist*” 1948, nr 50(2), s. 351-352; H.G. Barnett, *On science and human rights*, „*American Anthropologist*” 1948, nr 50 (2), s. 352-355. Zmianę nastrojów na początku lat sześćdziesiątych dokumentują m.in. R. Bunzel, A. Parsons, *Anthropology and world affairs as seen by U.S.A. associates. Report on regional conferences*, „*Current Anthropology*” 1964, nr 5(5), s. 430, 437-440. W konsekwencji w latach siedemdziesiątych nawet osoby opowiadające się po stronie

społecznych, w tym w antropologii, pojawiły się na skutek krytyki płynącej ze środowisk (post)kolonialnych oraz rodzimej Nowej Lewicy (czy szerzej, ruchów kontestacyjnych tego okresu). Nie bez znaczenia były również głosy krytyczne związane z wewnętrznymi problemami instytucjonalnymi i teoretycznymi samej antropologii¹⁶. Skutkiem tego dość powszechnie głoszono stan kryzysu czy co najmniej złego samopoczucia w dyscyplinie w końcu lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych¹⁷, które przyniosły „zwrot polityczny”¹⁸ i zaowocowały rozwojem tzw. antropologii krytycznej.

Antropologia krytyczna jest trudna do zdefiniowania, ponieważ pojęcie to nie odnosi się do jakiegoś określonego bytu społecznego, nie ma wyraźnych granic subdyscyplinarnych, które dotyczyłyby odrębnej tematyki badawczej czy metody. Jako początek antropologii krytycznej wskazuje się często książkę *Reinventing Anthropology* pod redakcją Della Hymesa z 1969 roku, choć oczywiście również wcześniej pojawiały się publikacje wpisujące się w ten nurt¹⁹. Jedność antropologii krytycznej ma przede wszystkim charakter historyczny

„naukowego” przeciwko „politycznemu” podkreślały, że ówczesny dogmatyzm wprawia w zdumienie: z pozycji relatywizmu kulturowego argumentuje się, iż poszanowanie dla jednostek wymaga poszanowania dla różnic kulturowych, a więc nie można krytykować np. krępowania stóp kobiet w Chinach. I.C. Jarvie, *Epistle to the anthropologist*, „American Anthropologist” 1975, nr 77(2), s. 263.

¹⁶ Por. B. Scholte, *Critical anthropology since its reinvention. On the convergence between the concept of paradigm, the rationality of debate and critical anthropology*, „Anthropology and Humanism Quarterly” 1978, nr 3(1-2), s. 4-5.

¹⁷ Por. m.in. *Reinventing Anthropology*...

¹⁸ Termin „zwrot polityczny” nie funkcjonuje w powszechnym użyciu, a problematykę, która pojawiła się w tym okresie, początkowo definiowano przede wszystkim w kategoriach etycznych. Z czasem jednak nastąpiło wyraźne przesunięcie w kierunku kategorii politycznych. Por. G. Huizer, *Anthropology and Politics: From Naiveté toward Liberation* [w:] *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below*, pod red. G. Huizera, B. Mannheima, The Hague 1979, s. 3-41. Uprawomocnia to w moim odczuciu stosowanie tego terminu, który podkreśla też odmienność od „zwrotu etycznego” lat dziewięćdziesiątych XX wieku.

¹⁹ Pojęcie „antropologii krytycznej” wprowadził S. Diamond w pierwszej wersji eseju: *The Search of the Primitive* [w:] *Man's Image in Medicine and Anthropology*, pod red. I. Gladstona, New York 1963, s. 62-115, wskazując na jej społecznie zaangażowany charakter. Por. C.W. Gailey, *Introduction: Civilization and culture in the work of Stanley Diamond* [w:] *Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond*, vol. 1 *Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives*, pod red. C.W. Gailey, Gainesville 1992, s. 1. Inne publikacje, które określają początek „zwrotu politycznego”, to m.in.: K. Gough, *World Revolution and the Science of Man* [w:] *The Dissenting Academy*, pod red. T. Roszaka, New York 1968, s. 135-158; G.D. Berreman, *Is anthropology alive? Social responsibility in social anthropology*, G. Gjessing, *The social responsibility of the social scientist*, K. Gough, *New proposals for anthropologists*, a także towarzyszące im komentarze, które ukazały się jako *The Social Responsibility Symposium* na łamach „Current Anthropology” 1968, nr 9(5), s. 391-435, oraz jego kontynuacje w „Current Anthropology” 1970, nr 11(1), s. 72-79 i 1971, nr 12(1), s. 83-87.

i obejmuje kilka wspólnych wątków, które mówiąc ogólnie, dotyczą krytyki antropologii jako zamaskowanej formy zachodniej ideologii, dyscypliny silnie powiązanej z kolonializmem i imperializmem Zachodu, oraz krytyki relacji władzy towarzyszących spotkaniu etnograficznemu. Ale w przeciwieństwie do tych, którzy nawoływali do zlikwidowania dyscypliny, antropolodzy krytyczni uważali, że należy ją jedynie przeformułować²⁰.

Pomysły przeformułowania antropologii w tym okresie były dość różnorodne, lokując się na kontinuum między radykalizmem humanistycznym (postulującym przesunięcie zainteresowań antropologicznych ze sfery teorii kultury na istotę człowieczeństwa) a politycznym (debatującym nad problemami zachodniego imperializmu z projektem globalnej rewolucji socjalistycznej w tle)²¹. W kontekście problematyki „innego” można uznać, że główną osią zmiany w stosunku do wcześniejszego okresu było przejście od reifikującej różnicę doktryny relatywizmu kulturowego²² ku uniwersalistycznie zorientowanym studiom osadzonemu w oświeceniowej wizji antropologii jako nauki zadedykowanej zwiększeniu ludzkiej wolności²³. Tu na plan pierwszy wysuwa się waga społecznej i osobistej odpowiedzialności antropologów i antropolożek, a także relewancji samej antropologii. Wychodząc z założenia, że neutralność jest w istocie poparciem *status quo*, wielu komentatorów i komentatorek ówczesnej kondycji dyscypliny podkreślało, że antropolodzy i antropolożki powinni nie tylko analizować świat, ale również działać na rzecz jego zmiany poprzez dezawuowanie istniejących struktur dominacji na drodze krytycznych studiów zarówno samej tradycji antropologicznej²⁴,

²⁰ Por. P. Pels, L. Nencel, *op. cit.*, s. 5-9.

²¹ Koncepcje radykalizmów humanistycznego (np. D. Lee, *Freedom and Culture*, Englewood Cliffs 1959) i politycznego (np. K. Gough, *New proposals...*) wprowadził K.H. Wolff w artykule *This Is the Time for Radical Anthropology* [w:] *Reinventing Anthropology...*, s. 99-118, sugerując, że należy je połączyć, ponieważ radykalizm humanistyczny pomija zagadnienia polityczne, a polityczny – relacje z ludźmi.

²² C. Lévi-Strauss, *Anthropology. Its achievements and future*, „Current Anthropology” 1966, nr 7 (2), s. 125, pisze, że ludzie badani przez antropologów nie są z tego zadowoleni, ponieważ studiowane ich starych przekonani i zwyczajów jako odmiennych od naszych własnych nadaje różnicom status absolutny, a więc bardziej trwałą jakość. Doktryna relatywizmu kulturowego jest nie do zaakceptowania przez tych, w imieniu których była utrzymywana, natomiast ewolucjoniści otrzymują wsparcie od tych, którzy wolą być czasowo zacoferani niż permanentnie inni.

²³ M.in. S. Diamond, *A revolutionary discipline*, „Current Anthropology” 1964, nr 5(5), s. 432-437; *idem*, *Anthropology in Question* [w:] *Reinventing Anthropology...*, s. 401-429; G.D. Berreman, „*Bringing It All Back Home*”. *Malaise in Anthropology* [w:] *Reinventing Anthropology...*, s. 83-98; D. Hymes, *op. cit.*, s. 3-79; B. Scholte, *Toward a Reflexive and Critical Anthropology* [w:] *Reinventing Anthropology...*, s. 430-457.

²⁴ M.in. G.D. Berreman, *Anemic and emetic analyses in social anthropology*, „American Anthropologist” 1966, nr 68(2), s. 350; B. Scholte, *Toward a Reflexive...*, s. 437. Głosy na temat konieczności takiej perspektywy pojawiały się też wśród krytyków i krytyczek „zwrotu politycznego”, m.in. I.C. Jarvie, *op. cit.*, s. 263-264.

jak i instytucji, elitarnego personelu czy historycznych okoliczności, które kontrolują i represjonują ludzi i społeczeństwa²⁵. W kontekście problematyki relewancji z jednej strony zwracano uwagę, że obraz człowieka, który kreuje antropologia, musi być adekwatny dla doświadczenia naszych czasów²⁶ (opisywanych zwykle językiem szkoły frankfurckiej lub krytyki (post)kolonialnej)²⁷, a z drugiej, że wiedza antropologiczna musi służyć przede wszystkim tym, od których pochodzi, co często rozumiano jako literalną pomoc w walce z opresją dotychczasowym antropologicznym „innym”²⁸. Doświadczenia „innych” (zamieszkujących przede wszystkim tzw. Trzeci Świat) miały też pomóc w przeprowadzeniu rewolucji w domu²⁹. Ówczesne opisy ideału spotkania etnograficznego kładły nacisk na konieczność zerwania z relacją podmiot/przedmiot, a także na partnerską komunikację, wzajemność zaufania i wymianę wiedzy³⁰. Reasumując, zamiast skupiać się na różnorodności sposobów życia gatunku ludzkiego, zaczęto koncentrować się na tym, co w doświadczeniu ludzkim powszechne. Jak pisze Dell Hymes, nowy horyzont antropologii ma związek z tezą Erica Wolfa, że „uprzywilejowanym punktem antropologii jest światowa kultura, która walczy, aby się narodzić”³¹.

²⁵ G.D. Berreman, „*Bringing It...*”, s. 91-92. Por. m.in. D. Hymes, *op. cit.*, s. 50-52; E.R. Wolf, *American Anthropologists and American Society* [w:] *Reinventing Anthropology...*, s. 260-262; G. Huizer, *op. cit.*, s. 29-38.

²⁶ E.R. Wolf, *Anthropology*, Englewood Cliffs 1964, s. 94, za: G.D. Berreman, „*Bringing It...*”, s. 91.

²⁷ W kontekście szkoły frankfurckiej por. m.in. K.H. Wolff, *op. cit.*, s. 113-115; w kontekście krytyki (post)kolonialnej por. m.in. W.S. Willis, Jr., *op. cit.*, s. 121-152. Wyrazistym przykładem dominującego nastroju jest wypowiedź S. Diamonda, *Anthropology in Question...*, s. 401, który pisze, że antropologia jest studiami ludzi w kryzysie przez ludzi w kryzysie, gdzie wszyscy (choć w różnym stopniu) są obiektami współczesnej, imperialnej cywilizacji. Mimo że antropolog próbuje stawiać się na pozycji poznającego podmiotu, gdy uprzedmiotawia innego, uprzedmiotawia również siebie. W ten sposób zdradza i siebie, i innego.

²⁸ M.in. W.S. Willis, Jr., *op. cit.*, s. 147-150; G. Huizer, *op. cit.*, 15-18.

²⁹ M.in. M.D. Caulfield, *Participant Observation or Partisan Participation* [w:] *The Politics of Anthropology...*, s. 315-316. Gdzie indziej, *Culture and Imperialism: Proposing a New Dialectic* [w:] *Reinventing Anthropology...*, s. 209, pisze, że pomagając jako przewoźniczka ludzi i zapasów w inwazji na Alcatraz przez Red Power, doszła do wniosku, iż ta niewielka pomoc w większej mierze przyczynia się do wyzwolenia tych ludzi niż wszystko, co mogłaby napisać w ciągu całego życia. Z drugiej jednak strony, potrzeba stworzenia rewolucyjnej teorii, która podejmuje kwestie świadomości, kultury i działania społecznego, jest związana z jej własnym wyzwoleniem. Przyszła transformacja społeczeństwa i kultury amerykańskiej wiąże się ściśle z walkami wyzwolicielskimi prowadzonymi gdzie indziej. Antropologia, przy wszystkich swoich ograniczeniach, może wnieść wkład w zrozumienie i wyzwolenie nas wszystkich.

³⁰ D. Hymes, *op. cit.*, s. 35. Por. m.in. G.D. Berreman, „*Bringing It...*”, s. 92-94; R. Jay, *Personal and Extrapersonal Vision in Anthropology* [w:] *Reinventing Anthropology...*, s. 367-381; B. Scholte, *Toward a Reflexive...*, s. 438-442.

³¹ D. Hymes, *op. cit.*, s. 30. Przytoczony cytat pochodzi z: E.R. Wolf, *Anthropology...*, s. 64.

Mimo tych, zdawałoby się, rewolucyjnych przesłanek (a raczej właśnie z ich powodu) ówczesne nurty krytyczne nie uporały się jednak ostatecznie z bagażem tradycyjnej perspektywy antropologicznej w kontekście relacji „ja” – „inni”. Pojawiający się tu paradygmat antropologii wyzwolenia³², który ujmował dyscyplinę jako projekt polityczny, mający służyć emancypacji opresjonowanych, opierał się na założeniu, że istnieją uniwersalne podmioty krytycznej refleksji antropologicznej. Na przykład William S. Willis, Jr. uważał, że alternatywą dla tradycyjnej antropologii jest transplemienna perspektywa wyrastająca ze wspólnego doświadczenia kolorowych obiektów białej władzy, podzielana przez Czarne Stopy, Crow czy Ibo. Ponowne odczytanie tradycji antropologicznej z „żabiej perspektywy” miało stanowić remedium na kryzys dyscypliny i połączyć świat Edwarda B. Tylora, Franza Boasa i Alfreda R. Radcliffe’a-Browna ze światem Williama E.B. du Bois, Richarda Wrighta i Frantza Fanona³³. Podobne przesłanki, opierające się na idei globalnego siostrzeństwa, leżały u podstaw ówczesnej antropologii kobiet³⁴. W ramach tych perspektyw legitymizacją prawa do mówienia w imieniu innych miało być mówienie z pozycji podporządkowanych, jako że zakładano, iż prawdy widziane „z dołu” są łatwiejsze do zrozumienia czy bardziej prawdziwe niż te widziane „z góry”. Jednak epistemologia oparta na uprzywilejowaniu punktu widzenia opresjonowanego zakładała ten punkt widzenia i w ten sposób obiektywizowała go, zanim opresjonowany mógł rzeczywiście zostać usłyszany. Problematyzując z pozycji politycznych tradycyjną antropologię, perspektywy krytyczne początkowo nie skupiały się w wystarczającym stopniu na problematyzowaniu swojej własnej polityki wiedzy³⁵. Z tą

³² Pojęcie to, wprowadzone przez A. Gundera Franka w *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, New York 1969, przywoływane jest m.in. w: G. Huizer, *op. cit.*, czy w O.F. Onoge, *The Counter-revolutionary Tradition in African Studies: The Case of Applied Anthropology* [w:] *The Politics of Anthropology...*, s. 64-65. Mimo że nie wszyscy antropolodzy i antropolożki odwoływali się wprost do tego pojęcia, pojawia się ono w wielu pracach *implicite*.

³³ W.S. Willis, Jr., *op. cit.*, s. 121, 127.

³⁴ R. Reiter, *Introduction* [w:] *Toward an Anthropology of Women*, pod red. R. Reiter, New York 1975, s. 11-19, pisze, że w świetle androcentryzmu tradycyjnej dyscypliny oraz ze względu na fakt, że doświadczenia kobiet różnią się od doświadczeń mężczyzn, należy najpierw skupić się na kobietach, co ostatecznie zaowocuje przeorientowaniem antropologii tak, by zajmowała się całym rodzajem ludzkim. W tym kontekście pojawiało się też założenie, że ze względu na „podwójną świadomość” wykształcaną przez grupy opresjonowane antropolożki mają umiejętność reprezentowania analizowanych społeczeństw zarówno w kategoriach *emic*, jak i *etic*, podczas gdy antropolodzy, skażeni przez androcentryzm swojej własnej kultury, mają dostęp jedynie do warstwy *etic*. R. Rohrllich-Leavitt, B. Sykes, E. Weatherford, *Aboriginal Women: Male and Female Anthropological Perspectives* [w:] *Toward an Anthropology of Women...*, s. 110-126. Idee te przywołuje też G. Huizer, *op. cit.*, s. 8-10, wyprowadzając paralele między kolonializmem a seksem.

³⁵ P. Pels, L. Nencel, *op. cit.*, s. 10.

kwestią na szeroką skalę zaczęto borykać się od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku, przede wszystkim w kontekście tzw. zwrotu literackiego i związane go z nim pojęcia refleksyjności³⁶.

Oczywiście, dotychczasowa antropologia krytyczna w wielu swych nurtach również odwoływała się do koncepcji refleksyjności³⁷. Na pierwszy plan wysuwano tu jednak przede wszystkim wspomniane wyżej kwestie etyki, odpowiedzialności i relewancji, które wąsko interpretowano w kategoriach zaufania i potencjalnej krzywdy, jaką można wyrządzić osobom, z którymi pracuje się w terenie, a szerzej, w kategoriach plagiatu, alienacji i dehumanizacji. Fakt, że antropolodzy i antropolożki byli przedstawicielami społeczeństw metropolitalnych w dużej mierze odpowiedzialnych za ubóstwo i opresję „innych”, nieuchronnie odsyłało do relacji władzy i nierówności między badaczami a badanym, które lokowano w szerszym kontekście regionu, państwa narodowego czy światowego systemu. Natomiast w ramach „zwrotu literackiego”³⁸, choć również pojawiają się wątki zarzucające tradycyjnej antropologii brak umiejętności analizy samej siebie oraz wpływu wywieranego na studiowane społeczeństwa, zainteresowania te były wtórne wobec kwestii interpretacji tekstu etnograficznego i analizy procesu konstytuowania władzy etnograficznej³⁹. W kontekście „zwrotu literackiego” pojęcie refleksyjności odsyła przede wszystkim do: samoświadomości badacza/badaczki dotyczącej jego/jej roli jako aktora/aktorki w sytuacji spotkania etnograficznego; krytycznego komentarza na temat różnicy kulturowej poprzez naświetlanie intersubiektywnych interakcji; eksperymentowania z tradycyjnymi etnograficznymi formami retorycznymi; dokładnej analizy globalnych systemów dominacji poprzez badanie ich symbolicznych ma-

³⁶ Bodźców do przemyślenia tych kwestii poza antropologią można szukać np. w kontekście krytyki feministycznej. Por. m.in. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, pod red. C. Moragi, G. Anzaldú, New York 1983.

³⁷ M.in. S. Diamond, *Anthropology in Question...*, B. Scholte, *Toward a Reflexive...*, J. Fabian, *Language, history and anthropology*, „Philosophy of the Social Sciences” 1971, nr 1, s. 19-47. Ten ostatni, mimo że również wpisuje się w projekt antropologii krytycznej, w większym stopniu niż Diamond i Scholte nawiązuje do przesłanek „zwrotu językowego”.

³⁸ Pojęcie „zwrotu literackiego” przytaczane jest m.in. w: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pod red. J. Clifforda, G.E. Marcusa, Berkeley 1986; B. Scholte, *The literary turn in anthropology*, „Critique of Anthropology” 1987, nr 7(1), s. 22-47. Proklamowany „zwrot literacki” należy jednak odczytywać jako część szerszego „zwrotu językowego”, będącego pokłosiem „kryzysu reprezentacji” w ówczesnej humanistyce. J. Clifford, *Introduction: Partial Truths* [w:] *Writing Culture...*, s. 2, 3-8, pisze, że przywoływane tu pojęcie „literackości” nie oznacza kwestii literackich w tradycyjnym sensie – mimo że eseje zawarte w *Writing Culture* koncentrują się na praktykach tekstualnych, podejmują też problematykę władzy, oporu, ograniczeń instytucjonalnych i innowacji.

³⁹ P. Caplan, *Engendering Knowledge: The Politics of Ethnography* [w:] *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures*, pod red. S. Ardener, Oxford 1992, s. 71-72. Wątki, które uznaje się za konstytutywne dla „zwrotu literackiego”, można odnaleźć jednak również w nurtach antropologii krytycznej. Por. m.in. J. Fabian, *Time and the Other...*

nifestacji w życiach jednostek; ponownego odczytywania tradycyjnych tekstów etnograficznych w celu analizy narracji i stylu retorycznego; lub do ponownego odczytywania tych tekstów, które kiedyś były traktowane jako „zwykłe fikcje”, po to by pokazać ich prekursorski charakter w stosunku do antropologii czy etnografii refleksyjnej⁴⁰.

Niewątpliwie najczęściej przytaczaną publikacją w kontekście „zwrotu literackiego” w antropologii angloamerykańskiej jest książka *Writing Culture* pod red. Jamesa Clifforda i George’a Marcusa z 1986 roku⁴¹, która rozpoczęła debatę na temat problemów związanych z reprezentacjami kulturowymi analizowanymi tutaj w kategoriach poetyki i polityki. Pierwszy raz na tak szeroką skalę retoryka antropologiczna została poddana wnikliwej analizie tekstualnej, co całkowicie zdekonstruowało założenie, że etnografie są przejrzystymi odzwierciedleniami opisywanych kultur. Mówiąc ogólnie, autorzy i autorka artykułów zawartych w książce zakwestionowali politykę leżącą u podstaw poetyki, której istnienie zależy od słów „innych” (będących zwykle na mniej przywilejowanej pozycji), a którym współautorstwo tekstów (etnografii pisanych przez antropologów i antropolożki, czyli tytułowe pisanie kultury) nie przynosi żadnych korzyści. We wstępie do książki Clifford postuluje stworzenie „nowej etnografii”⁴², która zastąpiłaby klasyczną monografię etnograficzną i byłaby piarstwem bardziej innowacyjnym, refleksyjnym i eksperymentalnym, a która jednocześnie w większym stopniu niż tradycyjna antropologia oddawałaby samoświadomość relacji władzy, złożoność autorstwa, wielogłosowość oraz fakt, że jakkolwiek prawda, zarówno w tekście, jak i w świecie, jest tylko prawdą częściową. Uznając jej znaczenie w debatach nad kwestiami tożsamości, relacji

⁴⁰ F.E. Mascia-Lees, P. Sharpe, C.B. Cohen, *The postmodernist turn in anthropology. Cautions from a feminist perspective*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1989, nr 15(1), s. 7-8.

⁴¹ Mimo że teksty zgromadzone w książce podejmują różne kwestie, jak zauważa R. Behar, *Introduction: Out of Exile [w:] Women Writing Culture...*, s. 24, publikacja ta nie była postrzegana jako zbiór esejów prowadzących ze sobą rozmowę, lecz jako traktat programowy, który wzywał antropologów, aby uświadomili sobie literackie aspekty swojej pracy. Wśród innych publikacji określających „zwrot literacki” można wymienić m.in.: G.E. Marcus, D. Cushman, *Ethnographies as texts*, „Annual Review of Anthropology” 1982, nr 11, s. 25-69; J. Clifford, *On ethnographic authority*, „Representations” 1983, nr 2, s. 118-146; J. Clifford, G.E. Marcus, *The making of ethnographic texts. Preliminary report*, „Current Anthropology” 1985, nr 26, s. 267-271, a przede wszystkim G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago 1999/1986.

⁴² Postulaty tworzenia „nowej etnografii” czy „nowej antropologii” pojawiały się również wcześniej, przy innych próbach promowania nowych sposobów uprawiania antropologii, które miały umożliwić wyjście z kryzysu. Na temat etnometodologii por. G.D. Berreman, *Anemic and Emetic...*, s. 350; na temat antropologii lingwistycznej por. T. Asad, *Anthropology and the analysis of ideology*, „Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute” 1979, nr 14(4), s. 608.

„ja” – „inny”, przepisywaniem tradycji antropologicznych czy ograniczeniami instytucjonalnymi, zwraca też uwagę na problemy leżące u podstaw antropologii jako projektu politycznego. Na przykład w kontekście antropologii inspirowanej feminizmem podkreśla, że ze względu na niemożność neutralnego czy ostatecznego oglądu rzeczywistości należy pamiętać, iż nasze własne „pełne” wersje również okazują się częściowe. Ponieważ „kultura” i jej różne wizje są efektem procesu historycznego, a w związku z tym podlegają nieustannej kontestacji, każda próba uzupełniania luk zamiast całościowego obrazu wywołuje poczucie kolejnych wykluczeń, tyle że w innej części audytorium. Mimo że Clifford ma świadomość, iż „nowa etnografia” nie rozwiązuje szerszych problemów nierówności w świecie globalnego kapitalizmu, uważa, że jest przynajmniej sposobem dekolonizacji relacji władzy, które charakteryzują tradycyjne antropologiczne reprezentacje „innego”⁴³.

Przyglądając się przesłankom ówczesnego „zwrotu literackiego” z perspektywy czasu, należy uznać, że stanowiły one niewątpliwie ożywczy powiew dla dalszego rozwoju antropologii, a problematyka podejmowana na przykład we *Writing Culture* czy *Anthropology as Cultural Critique* nie jest pozbawiona wymiaru politycznego⁴⁴. Niemniej przez przedstawicieli i przedstawicielki antropologii krytycznej czy feministycznej⁴⁵ nurty te często były postrzegane jako pozbawione moralnego centrum⁴⁶. Bob Scholte wskazuje, że tom *Writing Culture* niewątpli-

⁴³ J. Clifford, *op. cit.*, s. 1-26. Niemniej wykluczenie ze zbioru perspektyw feministycznych czy tzw. rdzennych antropologów/antropolożek jest często postrzegane jako rekonstrukcja innych relacji władzy. Por. R. Behar, *op. cit.*, s. 3-5 i następane, na temat krytyki stanowiska (czy jak pisze on sam: interwencji) Clifforda z pozycji feministycznych. Na kwestie te, zwłaszcza w kontekście perspektyw rdzennej antropologii, zwraca też uwagę B. Scholte, *The literary turn...*, s. 39.

⁴⁴ B. Scholte, *The literary turn...*, s. 34-35, pisze, że kwestie reprezentacji, *praxis* i produkcji antropologicznej; analitycznych i dialektycznych sposobów rozumienia, doświadczania i interpretacji; relacji między ja, innym i naturą intersubiektywności; nauki, władzy i zawłaszczania; mówienia, słuchania i pisanias; obiektywności, relatywizmu i etnocentryzmu; prawomocności, autorytetu i prawdy; oraz, w sposób najbardziej problematyczny, krytyki społecznej i politycznej *praxis* – są podejmowane w *Writing Culture*, choć w różnych tekstach w różnym stopniu. Niemniej, z jego punktu widzenia, w zbyt mało radykalnej (zarówno w sensie politycznym, jak i epistemologicznym) formie.

⁴⁵ Mimo że rozwój antropologii feministycznej należy sytuować w kontekście „zwrotu politycznego”, w latach siedemdziesiątych XX wieku tradycja krytyczna i feministyczna rozwijały się wzdłuż nieco odmiennych trajektorii i nie można ich utożsamiać.

⁴⁶ Por. m.in. B. Scholte, *The literary turn...*, s. 44. W takim duchu wypowiadają się też m.in. F.E. Mascia-Lees, P. Sharpe, C.B. Cohen, *op. cit.*, s. 7-33. Zwłaszcza w tym drugim przypadku projekty „nowej etnografii”, które pojawiają się w *Writing Culture* czy *Anthropology as Cultural Critique*, utożsamiane są, w sposób nie do końca uprawomocniony, z postmodernizmem. Brak moralnego centrum przypisywany jest tu więc postmodernizmowi w ogóle. Więcej na temat relacji między antropologią a postmodernizmem por. m.in. M. Buchowski, M. Kempny, *Czy istnieje antropologia postmoder-*

wie słusznie problematyzuje użycie i interpretację języka, naświetlając jego konstytutywny, a nie reprezentatywny charakter, a także oznacza ważne przejście od metodologii obserwacyjnej i empirycznej do epistemologii komunikatywnej i dialogicznej. Jednakże zarzuca publikacji zawikłany relatywizm, który lekko-myślnie odrzuca jakikolwiek pozór naukowej spójności, wiarygodności, weryfikowalności i prawomocności. Wskazuje też (poza kilkoma wyjątkami) na brak przywiązywania wystarczającej wagi do „dyskursu autorytatywnego” w innym niż strukturalny (związany z wewnętrzną kompozycją tekstu) kontekście, czy też do tego, że podlega on zewnętrznym relacjom produkcji, czyli ograniczeniom określonym przez ludzi mających władzę autoryzowania dyskursu w imieniu nie tylko własnym, ale też innych, oraz/lub ich kosztem⁴⁷. Główny zarzut ze strony nurtów krytycznych czy feministycznych dotyczy więc tego, że w ramach „zwrotu literackiego” zainteresowanie interpretacją tekstu kulturowego często dominuje nad zainteresowaniem, w jaki sposób ów tekst kulturowy jest wytwarzany i reprodukowany. Brak połączenia myśli Maxa Webera z myślą Karola Marksa powoduje, że tam gdzie feministki i marksiści widzą opresję, postmoderniści widzą jedynie znaczenie⁴⁸. Jak pisze Scholte, największym niebezpieczeństwem ze strony „zwrotu literackiego” (czy antropologii symbolicznej w ogóle) jest sytuacja, w której polityka interpretacji w akademii doprowadzi do rozciągnięcia „kordonu sanitarnego” wokół interpretacji polityki w społeczeństwie⁴⁹.

W kontekście relacji „ja” – „inny” powyższa krytyka przekłada się na podkreślanie pewnej utopijności propozycji „zwrotu literackiego”. Antropolog czy antropolożka, próbując wyjaśniać różnice, nadal kreują swoje „ja” w relacji do „innego”, którego inność jest celowo podtrzymywana. Etnografia ma być jednak już nie zwykłym opisem kulturowych „innych”, lecz krytyką kulturową, która rozgrywa odmienne rzeczywistości kulturowe przeciwko tej antropologów i antropolożek, tak aby uzyskać bardziej adekwatną wiedzę na temat ich wszystkich⁵⁰. W ramach tego projektu zakłada się, że „inny” jest partnerem/

nistyczna? [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, pod red. M. Buchowskiego, Warszawa 1999, s. 9-28.

⁴⁷ B. Scholte, *The literary turn...*, s. 34-39.

⁴⁸ P. Caplan, *op. cit.*, s. 72-73.

⁴⁹ B. Scholte, *The literary turn...*, s. 44. W tym kontekście warto zauważyć, że G.E. Marcus, M.M.J. Fischer, *op. cit.*, chociaż w warstwie teoretycznej odwołują się do różnych wersji myśli (neo)marksowskiej i podkreślają, że zainteresowania interpretacją należy łączyć z przesłankami ekonomii politycznej, stwierdzają też, że antropologia jako krytyka kulturowa nie powinna przemawiać na rzecz pewnych wartości w kontekście konkretnej rzeczywistości społecznej, lecz empirycznie badać historyczne i kulturowe warunki artykulacji i wprowadzania różnych wartości. Zamiast wnieść wkład do rodzimych debat filozoficznych i artystycznych, powinna pokazywać ich lokalne odmiany w zróżnicowanych kontekstach kulturowych całego świata. *Ibidem*, s. 167-168.

⁵⁰ *Ibidem*, s. x. W proponowanym projekcie „repatriacji antropologii” autorzy odwołują się do koncepcji „defamiliaryzacji”, która zakłada, że „my” i „oni” podlegamy porów-

partnerką w dialogu, podmiotem mówiącym własnym głosem. Antropolog czy antropolożka próbują przyjąć rolę tłumacza, którego własne doświadczenia stają się soczewkami, poprzez które pozostali członkowie ich społeczeństwa uzyskują podobne rozumienie. Wysiłki koncentrują się na uchwyceniu wzajemnej interpretacji i złożonego autorstwa mających doprowadzić do idealnych relacji antropologów i antropolożek oraz ich współpracowników i współpracowniczek, a także zachować indywidualną godność tych ostatnich. Z perspektywy antropologii krytycznej czy feministycznej ten ideał jest jednak złudzeniem, ponieważ dialog zawsze pozostaje asymetryczny, począwszy od uwarunkowań historycznych związanych z kontekstem (post)kolonialnym, a skończywszy na książce, w której antropolog czy antropolożka opowiadają o kwestiach ważnych dla nich samych i dla ich dyscypliny. Autorstwo obydwu stron jest nieporównywalne, ponieważ nie mają one wspólnych interesów, które mogłyby służyć jako podstawa końcowego wytworu, tekstu etnograficznego⁵¹. Sugerowanym kierunkiem zmian było w tym przypadku łączenie przesłanek „zwrotu literackiego” z przesłankami „zwrotu politycznego”⁵².

Mimo że próby łączenia aspektów politycznych i interpretacyjnych w antropologii pojawiały się oczywiście co najmniej od końca lat sześćdziesiątych, a także były obecne w nurtach lat osiemdziesiątych, na szeroką skalę wiązały się z tzw. zwrotem etycznym lat dziewięćdziesiątych XX wieku, który niósł rozmaite wizje krytycznego zaangażowania antropologii, rozmaite wizje antropologicznego „innego” i rozmaite wizje ich wzajemnych relacji. Różnorodność ta jest związana między innymi ze stopniem uprzywilejowywania „politycznego” i/lub „interpretacyjnego”. Część projektów określających „zwrot etyczny” opiera się, podobnie jak te dwie dekady wcześniej, na przekonaniu, że studia antropologiczne powinny bazować na społecznej odpowiedzialności, zaangażowaniu i relewancji⁵³.

nywalnemu wglądowi etnograficznemu, a także zrywają z tradycyjną wizją relatywizmu kulturowego, podkreślając, że wszystkie społeczeństwa traktowane są tu jako części tego samego świata, a nie swoje alternatywy. Por. *ibidem*, s. 111-164. J. Clifford, *Introduction...*, s. 2, w podobnym duchu stwierdza, że celem etnografii jest uczynienie znanego obcym, a egzotycznego codziennym.

⁵¹ M. Strathern, *An awkward relationship. The case of feminism and anthropology*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1987, nr 12(2), s. 288-290. Poza antropologią krytyczną czy feministyczną o problemach, które rodzi „zwrot literacki”, także na poziomie wykluczania głosów „innych” antropologów i antropolożek, pisze E. Said, *Representing the colonized. Anthropology's interlocutors*, „Critical Inquiry” 1989, nr 15(2), s. 205-225.

⁵² Taka przesłanka leży m.in. u podstaw analizy dylematów, które napotykały praktycy i praktyczki antropologii krytycznej autorstwa J. Fabiana, *Dilemmas of Critical Anthropology...*, s. 245-264.

⁵³ Nawiązanie do projektów antropologicznego zaangażowania w wersji z lat sześćdziesiątych pojawia się tu dość literalnie. Np. N. Scheper-Hughes, *The primacy of ethical. Propositions for a militant anthropology*, „Current Anthropology” 1995, nr 36(3), s. 410-411, pisze, że połączenie jej zaangażowania antropologicznego z etycznym czy nawet politycznym od lat osiemdziesiątych nie było rezultatem krytycznej autorefleksji, lecz

Mają one stanowić alternatywę dla projektów autorstwa „refleksyjnych postmodernistów/-ek”, których wyobrażenia świata „reprezentacji medialnych, przekraczanych granic, bezładnie mobilnych multinarodowych przemysłu i robotników oraz transnarodowych korporacyjnych pragnień i fetyszyzmu towarowego [...] są w istocie Camelotem wolnego handlu odzwierciedlającym retorykę globalnego kapitalizmu, tworzeniem świata i nauk społecznych bezpiecznych dla ‘demokracji niskiej intensywności’ wspieranej przez kapitał Banku Światowego”. Taka „antropologia bez granic” ignoruje rzeczywiste granice, lokalne formy przemocy i oporu, rzeczy *realnie realne*⁵⁴. Przesunięcie w stosunku do wcześniejszych projektów (poza oczywistymi zmianami narzędzi etnograficznych, w tym środków retorycznych) polega tu przede wszystkim na zastąpieniu uniwersalnych podmiotów opresji uniwersalnymi problemami społecznymi, dla których antropologia i antropolożki powinny stanowić część rozwiązania.

Czołową postacią tak rozumianej antropologii jest niewątpliwie Nancy Scheper-Hughes, która uważa, że w dzisiejszym świecie nie ma miejsca na relatywizm kulturowy, jeżeli utożsamiany jest z relatywizmem moralnym, a antropologia może mieć jakkolwiek sens jedynie wtedy, gdy osadzona jest w przesłankach etycznych⁵⁵. Odwołując się do swoich doświadczeń w trakcie badań terenowych, kiedy opowiada się po stronie niesprawiedliwie traktowanych ludzi w toczących się (często dramatycznych) konfliktach, Scheper-Hughes kreśli wizję „bosonogiej antropolożki” w służbie uciemżonemu bliźniemu, która dokumentuje przemoc i walczy z cierpieniem⁵⁶. Przywoływaną metodą jest pisanie narracyjnych etnografii pokazujących „specyfikę życia w niewielkich i izolowanych miejscach w odległych ojczyznach”. Mimo takiej konstrukcji podmiotów studiów autorka podkreśla, że nie chodzi tu o radykalną inność antropologicznych „innych”, ale o przestrzenie zbieżności, rozpoznania i empatii, które dzielimy⁵⁷. W jej ujęciu zorientowana etycznie antropologia, łącząca

krytyki ze strony ludzi, z którymi pracowała, a którzy zarzucali jej, iż przyjmuje rolę „neutralnej” antropolożki, zamiast pomagać im w rozwiązywaniu ich problemów, tak jak robiła to dwadzieścia lat wcześniej. Samo pojęcie „antropologii walczącej” (*militant anthropology*), które promuje tu Scheper-Hughes, również pojawia się w kontekście przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Por. B. Scholte, *Discontents in anthropology*, „Social Research” 1971, nr 38(4), s. 780.

⁵⁴ N. Scheper-Hughes, *The primacy of ethical...*, s. 417.

⁵⁵ N. Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley 1992, s. 21-23. Por. *eadem*, *The primacy of ethical...*, s. 409-420.

⁵⁶ N. Scheper-Hughes, *ibidem*, s. 416-417, podkreśla, że ze względu na fakt, iż opinia publiczna łatwo przyzwyczaja się do obrazów śmierci czy cierpienia, nowe kadry „bosonogich antropologów” powinny kreować skomplikowane politycznie i wymagające moralnie teksty, których celem jest alarmowanie i szokowanie, tak aby cierpienie i śmierć nie mogły zostać niezauważone.

⁵⁷ Podobne przesłanki, choć tu w kontekście strategii deorientalizacji „innego”, kreowane przez antropologiczną koncepcję kultury, leżą u podstaw narracyjnej etnografii szcze-

wiedzę z działaniem, staje się aktem solidarności, której potencjał krytyczny niesie wyzwolenie całej ludzkości⁵⁸. Realizacja tych przesłanek doprowadziła w przypadku Scheper-Hughes nie tylko do zerwania z tradycyjną koncepcją antropologii i przejścia do etnografii wielostanowiskowej⁵⁹, ale też do zerwania z antropologiczną koncepcją „innego”⁶⁰. Problematiczny jest tu natomiast sposób traktowania kwestii stojących w centrum jej projektu, a mianowicie przemocy i cierpienia, które pojmowane są jako zrozumiałe same przez się. W konsekwencji zrozumiałe samo przez się ma się stać przyjęte wobec takich doświadczeń stanowisko etyczne antropolożki⁶¹.

gółu, traktowanej jako instrument taktycznego humanizmu, autorstwa L. Abu-Lughod, *Writing Against Culture* [w:] *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, pod red. R.G. Foxa, Santa Fe 1991, s. 137-162. Obydwie autorki, choć w nieco innym sensie, wyprowadzają swoje projekty ze specyficznej „kobiecej perspektywy” w antropologii.

⁵⁸ N. Scheper-Hughes, *The primacy of ethical...*, s. 417-418. Autorka podkreśla tu, że współpraca z lokalnymi antropologami i intelektualistami ma pomóc antropologom (w domyśle zachodnim) zredefiniować i przekształcić zarówno siebie samych, jak i swoje rzemiosło.

⁵⁹ Na temat „etnografii wielostanowiskowej” por. m.in. G.M. Marcus, *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography* [w:] *idem, Ethnography through Thick and Thin*, Princeton 1998/1995, s. 79-104; *idem, Multi-sited Ethnography: Five or Six Things I Know About It Now*, za: <http://eprints.ncrm.ac.uk/64/1/georgemarcus.pdf>. Na temat dylematów etycznych, etnograficznych i politycznych, jakie wiążą się z jej badaniami dotyczącymi nielegalnych działań związanych z handlem ludźmi i ich organami w skali globalnej, które są swoistym zestawieniem etnografii, dokumentacji, śledztwa i aktywności na rzecz praw człowieka, por. N. Scheper-Hughes, *Parts unknown. Undercover ethnography of the organs-trafficking underworld*, „Ethnography” 2004, nr 5(1), s. 29-73.

⁶⁰ W ramach wspomnianego wyżej projektu N. Scheper-Hughes wraz ze swoimi współpracownikami podąża tropem organów i zrywa z klasycznym, prostym, osadzonym w różnicy kulturowej podziałem „ja” – „inny”. Jednak podział nieuchronnie powraca we współczesnej wersji. Autorka podkreśla, że organy podążają tymi samymi drogami, co kapitał: z Południa na Północ, z trzeciego do pierwszego świata, od czarnych i brązowych do białych, od żeńskich do męskich ciał. N. Scheper-Hughes, *Min(d)ing the Body: On the Trail of Organ Stealing Rumors* [w:] *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, pod red. J. MacClancy’ego, Chicago 2002, s. 33-63. Por. też: *eadem, The Last Commodity. Post-Human Ethics and the Global Traffic in „Fresh” Organs* [w:] *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, pod red. A. Ong, S.J. Colliera, Malden 2004.

⁶¹ Historie ludzkich tragedii opowiadanych przez autorkę, zgodnie z jej zamierzeniem, budzą grozę, która powoduje, że zaproponowana przez nią wizja antropologicznego zaangażowania na pierwszy rzut oka wydaje się w pełni uprawomocniona. Jednak choć z poszczególnymi tragediami trudno polemizować, uniwersalizujące założenia leżące u podstaw jej projektu muszą polemikę rodzić. N. Scheper-Hughes, *The primacy of ethical...*, s. 419, podkreśla, że postulowany przez nią „prymat etycznego” opiera się na istnieniu pewnych transcendentnych, transparentnych, zasadniczych, a wręcz „prekulturowych” zasad. To „prekulturowe” osadzenie etyki autorka tłumaczy tym, że nasza odpowiedzialność wobec „innego” wiąże się z faktem, iż ludzka egzystencja jako bytów społecznych zawsze zakłada istnienie innego.

David Valentine, analizując proces formowania kategorii *transgender* w kontekście mobilizacji aktywizmu politycznego w Stanach Zjednoczonych wokół przemocy doświadczanej przez osoby identyfikowane i identyfikujące się jako *transgender*, pokazuje, że przemoc i cierpienie nie są jedynie oczywistymi aspektami doświadczenia. Z jednej strony rzeczywiście dotyczą *realności*, o której pisze Scheper-Hughes. Jednak z drugiej wiążą się z reprezentacjami, dyskursami i historiami *opowiadającymi* o tej realności. Ponadto przemoc jest dlatego trudna do zdefiniowania, ponieważ to, czy staje się przemocą, w dużej mierze zależy od tego, czy postrzegana jest *jako* przemoc przez ofiary. Sytuując swoją analizę pomiędzy reprezentacjami i fizyczną przemocą („dyskurs jako przemoc”) a użyciem tych faktów w celu formułowania serii twierdzeń („przemoc jako dyskurs”), Valentine komplikuje wizję „bosonogiej antropologii” Scheper-Hughes. Zamiast funkcjonować jako zrozumiała sam przez się byt „prekulturowy”, działanie etyczne jest tu uwikłane w różne twierdzenia dotyczące tego, co jest moralne, a co niemoralne, co konstytuuje, a co nie konstytuuje przemocy i cierpienia⁶². W związku z tym nie jest tak proste, jak sugeruje Scheper-Hughes, a jako pełne przemocy mogą być też potraktowane inicjatywy przepełnionych dobrymi chęciami antropolożki czy antropologa. Uznając etyczną odpowiedzialność wobec ludzi, z którymi się pracuje, należy również odwoływać się do tego rodzaju metodologii, które Scheper-Hughes odrzuca w ramach etykiety „postmodernizmu”. Tylko szczegółowy wgląd w złożoność różnych sytuacji, który naświetla rozproszoną naturę władzy, wieloznaczność praktyk społecznych czy przepływ dyskursu i kapitału symbolicznego, pozwala na efektywne działania. Valentine, odwrotnie niż Scheper-Hughes⁶³, opowiada się po stronie doskonałej, refleksyjnej, krytycznej etnografii, a godzi się na „wystarczająco dobrą” etykę⁶⁴.

Inne projekty głoszące „prymat etycznego”, które w większym stopniu kontekstualizują tę problematykę, unikając nieuprawomocnionych generalizacji, często nie potrafią skutecznie wyzwolić się z ograniczeń klasycznej, antropologicznej dychotomii „ja” – „inny”. Na przykład Jeremy MacClancy we wstępie do książki o znaczącym tytule *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*

⁶² Na przykład wypowiedzi aktywistów/aktywistek amerykańskiego ruchu *transgender*, w tym wypadku Riki Anne Wilchins, wymierzone w postrzegane jako pełne przemocy esencjalnie pojmowane tożsamości płciowe/seksualne, które to wypowiedzi odwołują się do słynnego sformułowania Judith Butler, że zarówno te tożsamości, jak i związane z nimi działania są odgrywaniem nierealizowalnej, hiperbolicznej płci mogą być z kolei odczytane jako pełne przemocy przez osobę, która większość życia (opisywanego jako horror) poświęciła dążeniom, aby móc być kobietą. D. Valentine, „*The calculus of pain*”. *Violence, anthropological ethics, and the category transgender*, „Ethnos” 2003, nr 68(1), s. 40-42.

⁶³ N. Scheper-Hughes, *Death Without Weeping...*, s. 28.

⁶⁴ D. Valentine, *op. cit.*, s. 27-48. Por. też: *idem, Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*, Durham 2007.

podkreśla, że głównym celem publikacji jest ukazanie publicznej wartości antropologii. Autorzy i autorki tekstów zamieszczonych w książce – pokazując między innymi słabe punkty wielkich programów pomocowych, odgrywając rolę adwokatów tych, którzy są pozbawieni głosu, broniąc cierpiących i pokrzywdzonych, podejmując kwestie fundamentalizmu religijnego, bezpieczeństwa żywnościowego, pracy dzieci czy handlu crackiem – często pomagają rozwiązywać konkretne, praktyczne problemy, a w związku z tym ich praca niesie określone korzyści społeczne. Punktem wyjścia dla tak rozumianej antropologii jest „poważne traktowanie ludzi” oraz próba zrozumienia, jak interpretują oni świat i jak w nim działają. Sposobem realizacji tego projektu ma być praca z ludźmi w terenie, co zdaniem MacClancy’ego prowadzi do znacznie lepszych rezultatów niż na przykład spekulacje na temat natury operacji mentalnych⁶⁵.

Ponieważ omawiane tu problemy dotyczą zarówno Zachodu, jak i reszty świata, a stratyfikacje, które pojawiają się w ich kontekstach, odwołują się zwykle w pierwszej kolejności do innych kategorii niż różnica kulturowa, podział na „ja” i „innego” zostaje z pozoru zawieszony, przysłonięty przesłaniem o podobieństwie ludzkich doświadczeń. Niemniej jednak MacClancy, próbując uprawomocnić wagę antropologii we współczesnym świecie, stwierdza też, że antropolodzy i antropolożki „mogą zarówno umiejscowić z pozoru niezwykle zwyczajne w ich lokalnej logice kulturowej, jak również ujawnić kulturową osłabłość z pozoru naturalnych idei zachodnich”⁶⁶. Wypowiedź ta uświadamia, że mimo ważnych – w kontekście „zwrotu etycznego” – deklaracji o jedności gatunku ludzkiego czy o konieczności zerwania ze strategiami orientalizacji od powielania inności „innego” trudno w praktyce uciec. Sytuacja ta jest skutkiem sygnalizowanych wyżej zaniechań autorów i autorek „zwrotu literackiego”, którzy w niewystarczającym stopniu zajęli się faktem, że odrębność kulturowa wytwarzana jest w polu relacji władzy. W związku z tym polityki inności nie można redukować do polityki przedstawiania, ponieważ władza nie pojawia się w obrazie antropologicznym jedynie w momencie tworzenia reprezentacji, ale jest wobec niej uprzednia⁶⁷.

⁶⁵ J. MacClancy, *Introduction: Taking People Seriously* [w:] *Exotic No More...*, s. 1-14.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 7-8. Jako przykład podaje m.in. fakt, że gdy wielu mieszkańców Zachodu nadal uważa, iż istnieją tylko dwie płcie, przegląd etnografii dotyczących innych kultur pokazuje, że jest wiele społeczeństw, w których istnieją trzy, a nawet cztery kategorie. Poza pewną problematycznością tego stwierdzenia, por. M. Baer, *Między antropologią a aktywizmem. Użycia i nadużycia paradygmatu wielorakich płci*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2004, nr 1(6), s. 23-35, logika jego rozumowania nasuwa porównanie nie tylko z krytyką kulturową w ujęciu Marcusa i Fischera, ale np. ze wspomnianymi wyżej pracami M. Mead, osadzonymi w klasycznie pojmowanej koncepcji relatywizmu kulturowego.

⁶⁷ A. Gupta, J. Ferguson, *Poza „kulturę”. Przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, tł. J. Giebułtowski [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod red. M. Kempnego, E. Nowickiej, Warszawa 2004/1992, s. 278-279.

Akhil Gupta i James Ferguson zwracają uwagę, że dla zwolenników i zwolenniczek krytyki kulturowej w rozumieniu Marcusa i Fischera różnica kulturowa zamiast przedmiotu analizy stanowi nieproblematyzowany punkt jej wyjścia: „zakłada już istniejący świat wielu różnych odrębnych ‘kultur’ i nie podawane w wątpliwość rozróżnienie pomiędzy ‘naszym własnym społeczeństwem’ i ‘innym społeczeństwem’”. Jednak, mimo że w ramach dyscypliny często uznaje się, iż antropologiczni „ja” i „inny” zajmują niejako „naturalnie” nieciągłą przestrzeń, przekonanie to, jak również jego *realne* (w rozumieniu Scheper-Hughes) podstawy są efektem wspólnego dla wszystkich podmiotów procesu historycznego, który „różnicuje świat w trakcie łączenia”. W ramach tego procesu ciągła przestrzeń, czas i stosunki społeczne przecięte zostają przez ekonomiczne i polityczne relacje nierówności, które stanowią nieodłączną część globalnego systemu dominacji⁶⁸. Podsumowując problemy „zwrotu literackiego”, Gupta i Ferguson wskazują, że nie zamiast, ale obok eksperymentów tekstualnych istnieje konieczność analizy kwestii antropologicznego „ja” i jego/jej „innego”, w sposób, który poważnie traktuje również pozatekstualne korzenie tego problemu⁶⁹.

Krytyka w ramach „zwrotu etycznego” kategorii takich jak „kultura”, które w istocie reifikują nieproblematyzowaną różnicę⁷⁰, wprowadziła do studiów antropologicznych tematykę pozwalającą wyjść poza klasyczne koncepcje dyscypliny, w tym osadzoną kulturowo dychotomię „ja” – „inny”. Pojawiające się w tym kontekście projekty, w większym jednak stopniu niż te opierające się na „prymacie etycznego”, kładą nacisk na interpretacyjne aspekty antropologii⁷¹. Sugerowane przestrzenie analizy dotyczą między innymi tego, co hybrydowe i międzywęzłowe we współczesnych (re)organizacjach społecznych, mediów,

⁶⁸ Por. M. Buchowski, *op. cit.*, s. 107.

⁶⁹ A. Gupta, J. Ferguson, *op. cit.*, s. 275-279.

⁷⁰ Por. m.in. *Recapturing Anthropology...*; *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, pod red. A. Gupty, J. Ferguson, Durham 2001/1997; czy *Anthropology beyond Culture*, pod red. R.G. Foa, B.J. King, Oxford 2002.

⁷¹ Nie oznacza to całkowitego odrzucenia „politycznego”. Przykładem jest przytaczane wyżej przekonanie D. Valentine’a, że kontekstualizacja etnograficzna umożliwi skuteczniejsze działania etyczne. Z kolei A. Gupta, J. Ferguson, *op. cit.*, s. 279-280, piszą, że denaturalizacja podziałów kulturowych i przestrzennych powinna łączyć się z politycznym zadaniem zwalczania bardziej dosłownego „uwięzienia” ludzi w ekonomicznych przestrzeniach podzielonych na strefy biedy, np. w kontekście problematyki granicy meksykańsko-amerykańskiej. Ciekawa jest też swoista ewolucja ku „politycznemu” np. G. Marcusa, który piętnaście lat po publikacji *Anthropology as Cultural Critique* stwierdza, że nadszedł moment, aby ponownie przemyślane (i krytycznie zanalizowane, również pod kątem polityki wiedzy) kapitał intelektualny ostatnich dwóch dekad rozwinąć zarówno w ramach długoterminowych projektów badawczych, jak i w kontekście interwencji we współczesne debaty publiczne, dotyczące polityki, strategii politycznych i problemów kraju. G.E. Marcus, *Critical Anthropology Now: An Introduction* [w:] *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, pod red. G.E. Marcusa, Santa Fe 1999, s. 6.

nauki czy technologii⁷². Wybór akurat tej problematyki wiąże się z faktem, że (re)organizacja społeczna, media, nauka i technologia „często omawiane są jako modalności późnego kapitalizmu, postmodernizmu, renegotiacji lokalnych sytuacji pod wpływem interwencji nowych reżimów globalizujących procesów ekonomii politycznej czy dekolonizacji i alternatywnych współczesności. Etnograficznie interesujące jest tu pytanie o relacje pomiędzy tymi szeroko rozpo- wszechnionymi konstruktami dyskursu społecznego a empirycznymi warunkami, z których się wyłaniają”⁷³.

W tego typu projektach relacje między antropologicznym „ja” a jego/jej „in- nym” nie zostają zniwelowane, ale na nowo skonceptualizowane. W drugim wydaniu *Anthropology as Cultural Critique* George Marcus i Michael Fischer, krytykując swoją wcześniejszą ideę „repatriacji antropologii” jako zbyt uproszczo- ną, zwracają uwagę, że w dzisiejszym świecie analiza etnograficzna nie doty- czy przestrzeni, które można opisać w ramach tradycyjnych badań terenowych, ale takich, które wprawiają w zakłopotanie wszystkich jej uczestników i uczest- niczki. Mamy tu do czynienia z zachodzącymi na siebie i zróżnicowanymi interesami intelektualnymi wszystkich stron przedsięwzięcia etnograficznego. Nasi współpracownicy i współpracowniczki nie są ani w pełni informatorami w tra- dycyjnym tego słowa znaczeniu, ani też partnerami projektu antropologiczno- go. Funkcjonują jednak jako pewna równowartość (*equivalent*) dla społecznego i intelektualnego umiejscowienia antropologa czy antropolożki, a ustalenie podobieństw i różnic między tymi równowartościami jest konstytutywne dla współczesnej praktyki etnograficznej⁷⁴. W swoich późniejszych pracach Marcus rozwija tę myśl, charakterystyczną dla projektu etnografii wielostanowiskowej⁷⁵, twierdząc, że w dzisiejszym świecie wszystkie jego podmioty są „refleksyjnymi

⁷² Por. m.in. A. Gupta, J. Ferguson, *op. cit.*, s. 280-282, czy M.M.J. Fischer, G.E. Mar- cus, *Introduction to the Second Edition* [w:] *idem, Anthropology as Cultural Critique...*, s. xxiii-xxvii.

⁷³ *Ibidem*, s. xxvii. Przykłady takich analiz, jak również innych, zrywających z tradycy- jnymi kategoriami antropologicznymi, pojawiają się m.in. w: *The Future of Anthro- pology: Its Relevance to the Contemporary World*, pod red. A.S. Ahmeda, C.N. Shore’a, London 1995; *Culture, Power, Place...*; *Critical Anthropology Now...*; *Exotic No More...*; *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, pod red. F.D. Ginsburg, L. Abu-Lughod, B. Larkina, Berkeley 2002; *Genetic Nature/Culture: Anthropology and Science beyond the Two-Culture Divide*, pod red. A.H. Goodmana, D. Heath, M.S. Lindee, Berkeley 2003; *Global Assemblages...*

⁷⁴ M.M.J. Fischer, G.E. Marcus, *op. cit.*, s. xvii.

⁷⁵ W jednym z nowszych ujęć G.E. Marcus, *Collaborative imaginaries*, „Taiwan Journal of Anthropology” 2007, nr 5(1), s. 9, pisze, że etnografia staje się wielostanowiskowa, gdy w ramach układów odniesienia oraz mapowania pozwalających na orientację zasobów wypracowanych przez uczestników czy uczestniczki przedsięwzięcia etnograficznego zaczyna przekraczać swoje pierwotne osadzenie i literalnie przemieszczać się do innych miejsc wewnątrz „gdzie indziej” czy „trzeciości”, które stymulują współpracę usytu- owanych, epistemicznych partnerów.

paraetnograf(k)ami spekulującymi na temat nieznanych innych światów, które determinują ich codzienne możliwości [...] [oraz] zaangażowanymi w projekty tworzenia skali”⁷⁶. „Ja” i „inny” jawią się tu jako epistemiczni partnerzy połączeni doświadczaniem znajdującej się gdzie indziej „trzeciości” globalnych rzeczywistości, a przede wszystkim globalnych imaginariów. Rezultatem spotkania „ja” i „innego” jest będąca efektem ich współpracy czy negocjacji wiedza mająca charakter współsprawstwa (*complicity*), osadzona w podzielanych imaginariach, które obejmują wspomniane już projekty tworzenia skali, a także wirtualne tożsamości, życie w czasowości oczekiwania oraz łączenie rzeczy za pomocą technik zestawień i przemieszczenia⁷⁷.

Podsumowując, wizja antropologicznej *praxis*, która wyłania się z powyższych rozważań, kładzie nacisk z jednej strony na skomplikowane powiązania „politycznego” i „interpretacyjnego”, których analiza wymaga każdorazowej kontekstualizacji i krytycznego namysłu nad, zdawałoby się, oczywistymi kategoriami przywoływanymi w naszych własnych i innych percepcjach rzeczywistości; z drugiej – na sprawczość wszystkich podmiotów przedsięwzięcia etnograficznego; a z trzeciej – na konieczność wpisywania go w kontekst rozmaitych globalnych *realności* i reprezentacji. Oczywiście, używając słów Lili Abu-Lughod, wizję tę należy traktować jako jedną z wielu możliwych „prowizorycznych strategii, która daje pewną nadzieję, ale nie pewną siebie iluzję, co do wagi przedsięwzięcia”⁷⁸. Niemniej jednak pozwala wyjść poza ograniczenia zarówno analiz koncentrujących się na dyskursach i praktykach orientalizacyjnych, jak również waloryzujących perspektywę „innego”, które mimo (a czasami właśnie z powodu) swoich założeń emancypacyjnych często, zamiast niwelować, mniej lub bardziej jawnie ową inność „innego” utrwalają. Być może najlepszym źródłem potencjału krytycznego jest refleksja osadzona w doświadczeniach etnograficznych samych antropologów i antropolożek. Dzielenie się różnorodnością wniosków, które z nich płyną, zdaje się być najlepszą drogą prowadzącą do uchwycenia złożoności współczesnego świata.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 5. Pojęcie „projektów tworzenia skali” (*scale-making projects*), autorstwa A.L. Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton 2005, odsyła do dzisiejszych modalności „światopoglądu”. G.E. Marcus, *Collaborative imaginaries...*, s. 10.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 7-12.

⁷⁸ L. Abu-Lughod, *op. cit.*, s. 160.

Summary

Anthropological “Other”. Orientalisation or critical potential?⁷⁹

In the article, I discuss the evolution of various approaches toward the “Other” by referring to particular aspects of Anglo-American critical anthropology, which results in the specific concept of anthropological *praxis* that enables to move beyond the boundaries of analysis focused merely on the orientalisating discourses and practices or on the valorisation of “Other’s” perspectives. Frequently, these analysis preserve the category of “Otherness”, instead of levelling it. The source of critical potential seems to be placed in the reflection that is embedded in the ethnographic experiences of anthropologists and which diversity is the best way of grasping the complexity of contemporary world.

⁷⁹ The article is an expanded version of a paper (*The anthropological critique of “Otherness”*) presented at the conference “*For you, I want to be white*”. *Ethnic and national minorities in Polish art since 1945*, held on 22-23 October 2010, at the Institute of Art History, University of Wrocław.

Pogranicze – powszechne i wieloznaczne

Wydaje się, że istnieje dziś zgoda co do tego, iż jednym z widocznych efektów różnorodnych procesów globalizacyjnych stał się wręcz odwrotny do nich proces, powszechnie już określany w literaturze globalizmem, glokalizacją czy nowym lokalizmem. Mnożą się różnego rodzaju organizacje odwołujące się do idei „małych ojczyzn”, zapomnianych regionalnych tradycji, dawnego, a dziś często już nieistniejącego zróżnicowania kulturowego i różnego rodzaju wartości, które należy dziś wskrzesić, często np. w imię przywrócenia historycznej prawdy zafałszowanej przez lata panowania systemu, negującego owe tradycje z różnych względów, zwłaszcza ideologicznych. Niemal zawsze w programach instytucji nakierowanych na tego typu działalność pojawia się jak zakłęcie sformułowanie o potrzebie ratowania dziedzictwa kulturowego jakiegoś mikroregionu, a szczególną popularnością w tym względzie cieszą się wszelkie obszary określane jako pogranicza. Popularyzatorskich i naukowych prac jemu poświęconych istnieje już tak wiele, że można uznać, iż kategoria ta stanowi całkowicie odrębny przedmiot badań i interpretacji, stając się czymś na wzór od lat dyskutowanych w etnologii terminów, takich jak np. lud, naród, magia, religia itd. Pogranicze więc, zwłaszcza w kontekście lokalno-regionalnym czy mikrolokalnym, stało się miejscem, w którym upatruje się np. odradzania świadomości i tożsamości regionalnych, odzyskiwania różnorodnych tradycji, obyczajów i folkloru o szczególnej, bo niejednorodnej, wszak pogranicznej, charakterystyce. W takim kreowaniu przestrzeni pogranicza pomagają przede wszystkim ruchy regionalne, które często wskazując na wielokulturowość tego typu obszarów, odwołują się do idei wspólnej Europy. Nieprzypadkowo zresztą, gdyż u podstaw wielu tego typu działań leży chęć uzyskania środków finansowych od Unii Europejskiej, które bywają jedyną formą promowania i dofinansowania zapomnianych, położonych peryferycznie regionów. Dobrym tego przykładem jest idea transgranicznej współpracy w ramach euroregionów, o których sami zainteresowani niewiele lub zgoła nic nie wiedzą i zaskoczeniem dla nich jest, że obszar, na którym mieszkają, znajduje się nie po prostu np. w województwie opolskim, ale w zagadkowym Euroregionie Pradziad. Może to być przykładem na ciągłą dominację sfery ideologicznej i procesów zachodzących „ponad głowami” lokalnych społeczności nad rzeczywistym, oddolnie i samorządowo kreowanym życiem społecznym. Niezależnie od tego, jak zauważył Czesław Robo-

tycki¹, przedstawiciele wspólnot lokalnych nieustannie tworzą swoją historię, przyjmując wobec niej różnorodne stanowiska, rozumiały przede wszystkim w kontekście historycznym. W przypadku obszarów pogranicznych charakteryzował się on licznymi rewizjami granic, przymusowymi przesiedleniami, migracjami, zmianami obszarów gmin, powiatów, województw, które regionalne więzi i przestrzenne układy rozbiły, czyniąc z nich rzeczywistość z trudem dającą się zrekonstruować. Trud odtworzenia starych więzi, istniejących wcześniej w sferze intelektualnej i emocjonalnej, spowodował z kolei, że: „Dzisiaj liczni działacze, ideolodzy, regionaliści i publicyści używają pojęcia mała ojczyzna w trybie realistycznym, mówi się, że jest to jakiś skonkretyzowany obszar geograficzny. [...] Socjologiczne pojęcie stało się więc ideą, której towarzyszą liczne zabiegi socjotechniczne, by z miejsca zamieszkania uczynić realistycznie rozumianą ojczyznę”². Tworzenie euroregionów może być, ale oczywiście nie musi, przykładem tego typu działań, zakłada ono bowiem powstanie nowej jakościowo przestrzeni na pograniczu, przy jednoczesnym, towarzyszącym temu zjawisku „zanikania granic” (*deborderization*), co stanowi trwały element organizujący kształt dzisiejszej Europy i przynajmniej potencjalnie decyduje o możliwościach rozwoju, planowania i dążenia do europejskich standardów współpracy lokalnych społeczności zamieszkujących pogranicza państwowe. Swoisty przebieg ma euroregionalizacja w krajach byłego bloku wschodniego, gdzie granice państwowe były szczególnie strzeżone, a po obu stronach linii granicznych często pozostawiano niezagospodarowane obszary czyniące te obszary nieatrakcyjnymi dla rozwoju turystyki czy gospodarki, tworząc z nich dodatkowo tereny typowo peryferyjne. Taka była np. granica „przyjaźni” między PRL a ZSRR, która jako jedyna określana była w Polsce „granica strachu” i przypominała poniekąd pas graniczny oddzielający Niemcy Wschodnie od Zachodnich czy Czechosłowację od Austrii. Sytuacja na wschodniej granicy Polski była tym trudniej akceptowana, że obszary te wiązano z dawnymi mitycznymi kresami Rzeczypospolitej. Ich charakterystyka przetrwała w zbiorowej pamięci do czasów współczesnych jako obraz terenów nieskażonych cywilizacją, obfitujących w różnego rodzaju dawne tradycje ludowe, terenów czystych ekologicznie, obfitujących w miejsca tajemnicze i magiczne, zdominowanych przez malowniczą naturę, w którą wpisują się zamieszkujący je ludzie – prostoduszni, uczciwi, żyjący swoim, powolnym tempem, obcując z naturą, z dala od wielkich miast. To świadomościowe postrzeganie pogranicza narzuciła głównie literatura, w której kresy niemal zawsze opisywane były jako kraina o wspomniałym, „dziewiczym” krajobrazie i ziemia usakralizowana przez pobożność zamieszkujących ją ludzi³. Na pogranicze można więc patrzeć z perspektywy

¹ C. Robotycki, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków 1998, s. 48.

² *Ibidem*, s. 46-47.

³ J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995, s. 157-158.

kresów, peryferii, gdzie „kończy się świat”, poza którym nie ma nic lub jest jakiś świat, o którym niewiele wiadomo i z którym nie utrzymuje się trwalszych kontaktów. Można też traktować pogranicze jako koniec „naszego” i początek innego świata, jakoś znanego i „oswojonego”, wpływającego znacząco na przygraniczne kontakty społeczno-kulturowe, ale można także widzieć pogranicze jako miejsce lokalnej świadomości, jako obszar swoisty, niepowtarzalny i autonomiczny w stosunku do obszarów sąsiednich⁴. Wydaje się, że do ostatniego z wymienionych sposobów postrzegania pogranicza jako obszaru tworzącego pewną peryferyjną, ale niezwykle kulturowo bogatą całość, przyzwyczajali nas liczni specjaliści zajmujący się badaniami tak charakteryzowanych przestrzeni, zarówno w sensie geograficznym, jak i społeczno-kulturowym.

Humanistyczna, a zwłaszcza antropologiczna debata poświęcona pograniczu osiągnęła prawdopodobnie swoje apogeum mniej więcej w połowie lat dziewięćdziesiątych, kiedy to znaczenie tego terminu stało się tak bogate i rozległe, że zaczęło być szeroko stosowane jako metafora określająca zjawiska dosyć odległe od jego pierwotnego sensu. Podstawowe rozumienie tego terminu w sensie przestrzenno-geograficznym zostało uznane za niewystarczające, choćby dlatego, że w szybko zmieniającym się świecie coraz bardziej niewyraźne stały się wyznaczniki dawnych centrów i peryferycznych wobec nich obszarów. Pograniczność nabrała nowych cech, takich jak płynność, ruchliwość czy zmienność, które stają się współcześnie cechami kulturowo powszechnymi, cechami świata, w którym coraz trudniej odróżnić terytorium właściwe i pogranicze. Stąd też pojęcie pogranicza zastosowane w badaniach kulturowych skazane zostało na dużą wieloznaczność, a jego rozumienie wykroczyło daleko poza jego terytorialny sens⁵. W antropologicznych badaniach kultury nie jest to jednak zjawisko nowe czy w jakiś szczególny sposób wyróżniające się wśród interpretacji innych dziedzin kultury, która przecież sama uległa swoistemu rozchwianiu, jest współcześnie inaczej zorganizowana strukturalnie i bardziej zróżnicowana względem świata wartości. Współtworzą ją dzisiaj zmieniające się globalne czynniki materialne i technologiczne, a takie procesy, jak adaptacja, odrzucanie, transpozycje, odnawianie znaczeń, zachodzą w niej od zawsze, i jako takie były od dawna przedmiotem badań nauk społecznych czy nauk o kulturze⁶. W wyniku podobnych procesów „pogranicze” i ściśle z nim związana „granica” stały się słowami tak wieloznacznymi, że trudno sobie wyobrazić dziedzinę, w której słowa te nie znajdowałyby lub nie mogłyby znaleźć zastosowania – mogą one oznaczać wszystko i nic zarazem. Potwierdza to wszechobecność tych terminów

⁴ G. Babiński, *Pogranicze – peryferie – regionalizm. Granice etniczne w społecznej świadomości* [w:] K. Górlach, Z. Seręga (red.), *Oblicza społeczeństwa*, Kraków 1996, s. 242.

⁵ Por. S. Bednarek, *Metafory pogranicza: korzyści poznawcze* [w:] R. Gładkiewicz (red.), *Muzeum a dziedzictwo kulturowe pogranicza. Kudowa Zdrój – tożsamość i zbliżenie*, Kudowa Zdrój 2008.

⁶ C. Robotycki, *op. cit.*, s. 10.

w pracach wielu naukowców i intelektualistów, w tym dziennikarzy, poetów, pisarzy, artystów, nauczycieli, krytyków literackich i badaczy społecznych. Używają oni ponadto bardzo różnych pojęć: granica, pogranicze, strefa przygraniczna, granica społeczna, obszar pograniczny/graniczny, które czasami występują jako synonimy, a innym razem oznaczają zupełnie inne zjawiska⁷. Opisując ten swoisty fenomen, można wykorzystać wyjaśnienia, o których piszą Hastings Donnan i Thomas M. Wilson – brytyjscy badacze uprawiający, jak sami określają, antropologię granic państwowych. Uważają oni, że wszechobecność podobnych terminów (granica, pogranicze) jako metafor we współczesnym dyskursie akademickim ma źródła m.in. w debatach na temat intelektualnej płaszczyzny porozumienia ponad granicami dyscyplin naukowych, zapoczątkowanych przez marginalizowanych wcześniej intelektualistów (np. kobiety), oraz w debatach o etnicznych, klasowych i płciowych tożsamościach, w których metafory te okazywały się bardzo pomocnym narzędziem intelektualnym i uwidoczniły się w tytułach wielu książek i konferencji. Jako przykład autorzy ci podają twórczość amerykańskiego antropologa Renato Rosaldo, u którego pojęcie pogranicza zajmuje centralne miejsce. Dorastając w Stanach Zjednoczonych jako Latynos, z ojcem rozmawiający po hiszpańsku, z matką po angielsku, doświadczyć miał on w pełni świadomości „przyziemnych zakłóceń, które tak często pojawiają się przy przekraczaniu granic”. Nieadekwatność związana z brakiem włączania tego typu dylematów codziennego życia do konwencjonalnego antropologicznego pojmowania kultury zainspirować miała Rosaldo i jemu podobnych badaczy do opracowania nowych strategii badań zarówno miejsc styku kultur, jak i różnic między nimi⁸. Dobrze obrazuje to cytat z pracy Rosaldo: „W analizach społecznych pogranicza kulturowe przesunęły się z marginesu na miejsce centralne. W pewnych przypadkach granice te są dosłowne. Miasta całego świata w coraz większym stopniu składają się dzisiaj z mniejszości określanych przez rasę, etniczność, język, klasę, religię i orientację seksualną. Spotkania z różnicą przenikają dziś nowoczesne życie w osiedlach miejskich [...] pogranicza pokrywają nie tylko granice oficjalnie uznanych jednostek kulturowych, ale także mniej formalne miejsca przecinania się np. płci, wieku, pozycji społecznej i różnych doświadczeń życiowych”⁹.

Kondycja ponowoczesna to kolejna figura przy opisie, której obraz pogranicza okazuje się przydatnym narzędziem. Pogranicza bywają w tym przypadku często postrzegane jako miejsca niewspółmiernych sprzeczności, strefy kulturowego ząbienia się, charakteryzujące się mieszaniami kulturowych stylów. Gupta i Ferguson przedstawiają je jako „międzywęzłowy obszar przemieszczenia i deterytorializacji, kształtujący tożsamość hybrydującego podmiotu” czy

⁷ H. Donnan, T.M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, Kraków 2007, s. 32.

⁸ *Ibidem*, s. 58.

⁹ R. Rosaldo, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston 1989, s. 28-29.

„konceptualizację normalnego miejsca ponowoczesnego podmiotu”¹⁰. W takim duchu, czyli porzucając zastane idee kultury umiejscowionej terytorialnie, tworzy dzisiaj wielu antropologów (np. Appadurai, Hannerz czy wspomniany Rosaldo). Jednak podczas gdy w wielu rejonach świata rzeczywiste miejsca i lokalności stają się coraz bardziej zamazane, nieokreślone, to idee miejsc odrębnych pod względem kulturowym i etnicznym bywają coraz bardziej wyraziste. Widać to m.in. na pograniczach, gdzie w poszukiwaniu regionalnej tożsamości rodzą się wspólnoty szukające łączności z wyobrażonymi miejscami, gromadzą się wokół zapamiętanych bądź wyobrażonych ojczyzn, miejsc w świecie, który w coraz większym stopniu pozbawia panujące w nich stosunki mocnego zakotwiczenia terytorialnego¹¹. Jednak wiele aspektów naszego życia pozostaje społecznie, ale i terytorialnie zlokalizowanych. Nie upolityczniając dyskursu pogranicza i lokalności, nie skupiając się na pograniczu wyłącznie jako miejscu wykuwania się nowych polityk tożsamości, dostrzegając jego wieloaspektowość, pamiętać należy, że regiony przygraniczne jako systemy socjokulturowe są żyjącymi rzeczywistościami, które charakteryzuje niezbędna im wewnętrzna koherencja i jedność¹². Jak piszą Donnan i Wilson, granice i pogranicza mogą służyć jako użyteczne metafory np. dla zrozumienia braku korzeni u wielu współczesnych społeczności, lecz nie powinno to zaciemniać faktu, że każdy żyje w obrębie lub między granicami państw narodowych, a granice te są zawsze czymś więcej niż metaforą. Kulturowe krajobrazy pogranicza definiowane są przez społeczne interakcje, które je konstruują, a przedmiotem badań antropologii powinny być doświadczenia ludzi żyjących w tak zdefiniowanej przestrzeni, ich sposób życia i formy znaczenia, podzielane z innymi pograniczami po tej samej lub innej stronie linii granicznej, co uwidacznia sposób, w jaki lokalne granice kulturowe przekraczają ograniczenia państwa. Tego typu spotkanie między państwem i ludźmi jest szczególnie dobrze widoczne właśnie na pograniczu i przemawia na rzecz silnego podkreślania sfery symbolicznej w antropologii relacji między wspólnotami lokalnymi, grupami etnicznymi i narodami¹³. Metaforyczne używanie terminu „pogranicze” nie stoi więc na przeszkodzie jego skonkretyzowanych badań, wszak jak każda granica, tak i pogranicze pozostaną zawsze metaforami, ponieważ są arbitralnymi konstrukcjami opartymi na kulturowej konwencji.

¹⁰ A. Gupta, J. Ferguson, *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy* [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Kontynuacje*, Warszawa 2004, s. 281.

¹¹ *Ibidem*, s. 272.

¹² E.A. Adeyoyin, *Methodology of the Multi-Disciplinary Problem* [w:] A.I. Asiwaju, P.O. Adeniyi (ed.), *Borderlands in Africa*, Lagos 1989, s. 378.

¹³ Por. H. Donnan, T.M. Wilson, *op. cit.*, s. 28, 30.

Summary

Borderland – common and ambiguous

One of the most apparent effect of globalisation is its opposite process called glocalism, glocalisation or a new localism. The borderland became the space of regional identity revival and local tradition retrieval. The notion of borderland, as applied in the studies of culture, is equivocal and its comprehension is much wider then the hitherto territorial meaning. Borderlands are perceived today as the places of incommensurable inconsistencies, as well as, the zones of cultural interconnections where processes of cultural melting of styles occur. Consequently, anthropologists involved in the subject, cannot refer only to the idea of territorially located culture.

Szaman – psychoanalityk, psychoterapeuta czy uzdrowiciel?

Szamanizm jest zjawiskiem kulturowym, które doczekało się licznych prób definicji. Jednak żadna z nich nie zyskała zdecydowanej aprobaty wszystkich badaczy. Trudno w związku z tym precyzyjnie rozstrzygnąć, co stanowi podstawę idei i zachowań szamańskich, jak i wyodrębnić podstawowe kryteria umożliwiające odróżnienie szamana od innych postaci spełniających podobne funkcje (np. kapłan, czarownik, wróżbita) czy też osób o zbliżonych zachowaniach (opętany, mistyk itp.). Zajęcia i funkcje szamana, jego odbiór przez społeczność, umiejętności, systemy wierzeń nie są czymś stałym, mogą one zmieniać się w czasie i przestrzeni – i to zarówno w obrębie jednej kultury, jak i w porównaniu z innymi.

Również sama charakterystyka postaci szamana doczekała się znamiennej ewolucji w literaturze przedmiotu. Jeszcze na początku XX wieku, w 1902 roku, Marcel Mauss, opisując kategorie osób, z których szaman się wywodził, wymieniał: „kaleki, osoby ze skłonnościami do ekstazy, nerwicowców, włóczęgów”, zaś jego „kamłanie” uznawał za równoznaczne z objawami zaburzenia psychicznego:

symulacja czarownika ma ten sam charakter, co stwierdzana w stanach nerwicowych¹.

Antropolodzy o podejściu psychoanalitycznym (Kroeber, Ohlmarks) skłaniali się do uznania szamana za chorego psychicznie – akceptowanego i wykorzystywanego przez społeczeństwo. Podobnego zdania był Claude Lévi-Strauss, który w swojej *Antropologii strukturalnej*, w oddzielnym przypisie, przyznaje, że we wcześniejszych publikacjach dokonał zbyt „prostackiego upodobnienia czarownika do psychopaty”².

Połowa XX wieku przynosi nową charakterystykę szamana – przedstawia się go już jako osobę o zdrowej, silnej osobowości, często górującą swoimi przymiotami wśród współplemieńców (np. bogatszym słownictwem). Zmianie wizerunku szamana w literaturze antropologicznej towarzyszyła również zmiana

¹ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa* [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001, s. 57.

² *Idem*, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 2000, s. 178.

jego kompetencji – przestaje być „kuglarzem”, „sługą szatana”, „psychopatą” czy też „schizofrenikiem”, a zaczyna być przedstawiany jako „terapeuta”. I konsekwentnie idąc za taką interpretacją – za istotną cechą seansów szamańskich zaczęto uznawać również ich oddziaływanie terapeutyczne.

Ten przełom pokrywa się w czasie z publikacjami C. Lévi-Straussa (*Czarownik i jego magia* oraz *Skuteczność symboliczna*), w których stawia on tezę, że psychoanaliza jest „współczesną formą techniki szamanistycznej”³. Jeśli dotąd psychoanaliza służyła jako krytyczna metoda opisu szamanizmu (szczególnie wśród antropologów z amerykańskiej szkoły kultury i osobowości), to od tego momentu zaczyna być traktowana jako jego odpowiednik w kulturze Zachodu. Etnografowie zaczęli odnosić obserwowane obrzędy uzdrawiające czy też techniki szamanistyczne do tego najbardziej wówczas znanego kierunku w psychoterapii. Tak określona perspektywa metodologiczna uwidacznia się wyraźnie w wypowiedzi A. Szyjewskiego:

Wielokrotnie w etnologii podnoszono kwestię podobieństwa działania szamana do psychoanalityka⁴.

Co ciekawe, po stronie psychologów analogia ta nie stała się ani popularna, ani też uznana. Dopiero pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku Arnold Mindell, twórca nowego kierunku psychoterapii – „psychologii zorientowanej na proces” (*Process Oriented Psychology*, POP) – w swoich publikacjach dokonuje porównania pracy terapeuty do praktyk szamanistycznych.

Druga połowa XX wieku przynosi popularność ruchom neoszamanistycznym, zaś sam szaman staje się ikoną New Age. W znacznym stopniu była to zasługa tych antropologów (m.in. Castaneda, Harner, Sanchez, Drury), którzy odrzucając kontekst kulturowy szamanizmu, akcentowali jego – jak to określili – „istotę”. Tak metafizycznie i psychologicznie pojmowany szamanizm okazał się atrakcyjny dla zwolenników kontestacji i New Age, którzy chętnie przyjmowali nowy opis tego zjawiska na potrzeby własnych ideologii.

W tym nowym ujęciu szamanizm przestaje być charakterystycznym dla społeczeństw pierwotnych systemem adaptacyjnym, opartym na wątkach magiczno-religijnych i z silnie rozwiniętą sferą obrzędowości. Nacisk kładzie się na samą postać szamana, podkreślając jego możliwość postrzegania duchowej strony rzeczywistości i komunikacji z różnymi jej wymiarami. Zdolność ta, zdaniem wielu propagatorów neoszamanizmu, w konsekwencji pozwala mu osiągnąć stan pełnej realizacji psychicznej i duchowej.

W tym artykule zamierzam ukazać pułapki zbyt powierzchownej interpretacji (zarówno antropologicznej, jak i psychologicznej) działań szamanistycznych jako odpowiednika terapii psychologicznej. W tym celu przytoczę poglądy an-

³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 183.

⁴ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 353.

tropologa C. Lévi-Straussa i psychologa A. Mindella wobec szamanizmu, postaci szamana i nieświadomości – przestrzeni psychicznej, którą obaj uznają za główny obszar zastosowania technik szamanistycznych w kontekście oddziaływania terapeutycznego. Z kolei zasadność przyrównania przez nich zabiegu psychoanalitycznego bądź psychoterapeutycznego do seansu szamanistycznego skonfrontuję w odniesieniu do ustaleń istniejących we współczesnej literaturze przedmiotu, zarówno z zakresu etnologii, jak i psychoterapii.

Modele szamana

„Wojownik ścieżki serca” Arnolda Mindella

Swoje koncepcje dotyczące szamanizmu A. Mindell przedstawił w książce *Psychologia i szamanizm*, opublikowanej w 1993 roku (wyd. polskie 2002). Ma ona popularny charakter i oprócz warstwy teoretycznej jest zbiorem różnego rodzaju ćwiczeń charakterystycznych dla „psychologii zorientowanej na proces”⁵.

Dla zrozumienia, w jaki sposób Mindellowski szaman „uczy o sposobach pracy nad sobą” – która to wiedza jest jego zdaniem potrzebna zarówno terapeutom, jak i osobom zainteresowanym zmianą świadomości – konieczne jest przedstawienie kilku postulatów ontologicznych Mindella oraz wyjaśnienie znaczeń specyficznych pojęć, których używa.

Rozpocząć należy od zjawiska *śnienia*, które Mindell w swojej pracy *Śnienie na jawie. Metody całodobowego świadomego śnienia* z 2002 roku (wyd. polskie 2004) uznaje za „mistyczne źródło rzeczywistości” bądź „podstawowy budulec materialnego świata”. Jego zdaniem:

W poprzednim stuleciu Freud i Jung mówiliby o Śnieniu w kategoriach podświadomości i nieświadomości. [...] Rdzenni Amerykanie, australijscy Aborygeni, taoiści, buddyści zen, tantrycy i mistycy ze wszystkich stron świata nie uważają Śnienia za ‘nie’-świadomość. Dla nich świat Śnienia jest zasadniczą rzeczywistością. Choć Czas Śnienia jest marginalizowany i niewidoczny dla większości współczesnych ludzi, to od początku świata był istotą rzeczywistości⁶.

Mindell proponuje istnienie różnych poziomów rzeczywistości i w związku z tym różne sposoby doświadczania ich przez jednostkę.

Istnieje poziom uzgodnionej rzeczywistości – obszar, w którym najczęściej przebywamy, obowiązują tam „normalne”, zdroworozsądkowe reguły i zasady, które

⁵ Mindell bardzo często w tej pozycji cytuje bądź powołuje się na dorobek M. Eliadego i C. Castanedy.

⁶ A. Mindell, *Śnienie na jawie*, Katowice 2004, s. 21-22.

powodują, że nasz świat jest przewidywalny i możliwy do objęcia. Jeżeli idę spać wieczorem, to moje doświadczenia z tego poziomu pozwalają mi mniej więcej przewidzieć, co zobaczę następnego ranka.

Poniżej tego poziomu znajduje się Kraina Snów, gdzie reguły i zasady są już inne. Rzeczywistość jest tam bardziej 'senna', byty mniej od siebie oddzielone, czas nieco mniej linearny, a przestrzeń niekoniecznie trójwymiarowa.

Jeszcze głębiej odnajdujemy poziom esencji i tendencji, poziom poczuć, zwany też za Aborygenami Czasem Śnienia lub za taoistami tao, które nie może być nazwane. Mamy tam do czynienia ze zdecydowaną nieuzgodnioną rzeczywistością, doznania na tym poziomie są subtelne, ulotne i nie podlegają werbalizacji. Doświadczenie tego poziomu przenosi nas poza świat dualności w odwieczny, duchowy aspekt nas samych, z którym wchodzimy w kontakt niezwykle rzadko, np. podczas głębokiej medytacji, w stanach ekstazy lub bliskich śmierci. To świat jedności, impulsów do ruchu, zanim jeszcze ruch zaistnieje, świat bytów przed ich powstaniem w Krainie Snów i potem w uzgodnionej rzeczywistości. To 'unus mundus' alchemików, świat istniejący w umyśle Boga przed jego realizacją lub świat funkcji fali kwantowej we współczesnej fizyce⁷.

W takiej koncepcji rzeczywistości – wielowymiarowej, a jednocześnie całkowitej – Mindell umieszcza jednostkę ludzką jako odzwierciedlenie tego stanu, jak i procesu, który się w nim odbywa. Jego zdaniem doświadczenie tej Jedności może zaistnieć dzięki *szamańskiemu/śniącemu ciału*. Stąd też wypływa podstawowa teza POP:

Bez względu na to, czy w los twój wpisana jest ostra chroniczna choroba, porażka na niwie naukowej lub w biznesie, problemy seksualne, szaleństwo, samobójstwo czy potajemny romans, model życia śniącym ciałem krąży w tle jako antidotum na ból⁸.

Oznacza to zwrot w stronę wszelkich niezwykłych, nietypowych czy odmiennych wrażeń, doznań, które docierają do nas poszczególnymi – ujmując to w kategoriach POP – *kanalami*, a odejście od poznania w kategoriach racjonalnych – empirycznych, charakterystycznych dla zwyczajnego stanu świadomości:

Praca ze *śniącym ciałem* lub dostosowana do ciała psychologia zorientowana na proces jest kwestią odczuwania wrażeń twojego ciała i pozwolenia, żeby te wrażenia kierowały życiem. Podążanie za *śniącym ciałem* jest zadaniem najważniejszym. Jest to kanał nazywany przez jednych *twórcą snu*, a przez innych *duchem* lub *nieświadomością*. Rdzenni mieszkańcy Australii nazywają go *czasem snu*. Zdaniem szamanów jest on *stawaniem się wojownikiem na ścieżce serca*⁹.

⁷ T. Teodorczyk, *Posłowie* [w:] A. Mindell, *Śnienie...*, s. 289-290.

⁸ A. Mindell, *Psychologia i szamanizm*, Katowice 2002, s. 36.

⁹ *Ibidem*, s. 45.

Mindell definiuje więc szamana jako osobę, która:

zawsze podejmuje w śniącym ciele pewną formę psychicznej podróży do świata duchów, aby odnaleźć to, czego brakuje w zwyczajnym życiu¹⁰.

Rozróżnia przy tym szamanów – uzdrowieli, którzy skupiają się na uzdrawianiu, i do nich należą również terapeuci, oraz szamanów – wojowników, „poszukujących klucza dającego moc i wyzwolenie”, którym może się stać każda zainteresowana taką postawą życiową osoba.

Sam zauważa przy tym, że:

Szamani i kultury plemienne nie skupiały się specjalnie na tym aspekcie życia duchowego. Termin *wojownik* nie pojawia się nawet w indeksie przełomowej pracy Eliadego pt. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy!*¹¹

Zadaniem tak rozumianego szamana-wojownika jest oprócz rozpoznawania sensu swojego życia i nadawania mu uczuciowego uzasadnienia również angażowanie się w większe konflikty grupowe, społeczne, sprzeciw wobec rasizmu, homofobii, seksizmu itd.

Według Mindella szamani funkcjonują w dwóch stanach świadomości. Stan, który odnosi się do wykonywania codziennych zadań w zwyczajnej „Uzgodnionej Rzeczywistości”, Mindell nazywa *pierwszą uwagą*, zaś ten, który umożliwi dostrzeżenie i poruszanie się w przestrzeni „Śnienia”, to – odpowiednio – *druga uwaga*.

Istotną dla zjawiska szamanizmu kwestię ducha opiekuńczego – zwierzęcia mocy – Mindell przedstawia następująco:

Śniące ciało jest sprzymierzeńcem, który bez potyczki wymagającej odwagi nie zawsze oddaje przesłanie lub moc. Szamani zdobywają tajemnice sprzymierzeńca w ramach poszukiwania wizji, w odludnych, samotnych miejscach lub w wizjach innego świata. Oznacza to, że możesz odnaleźć sprzymierzeńca w oddalonych, trudno dostępnych rejonach dzikiej przyrody lub w głębinach nieświadomości i wtórnych procesach życia¹².

Jest on naszym indywidualnym symbolem odmiennych stanów świadomości – uważa Mindell – który służy w odszukaniu utraconych lub brakujących części duszy jednostki w jej procesie rozpoznawania swojej naturalnej tożsamości – Jaźni. Jego naturą jest więc uwolnienie od ograniczeń „ego”. Taka koncep-

¹⁰ *Ibidem*, s. 26.

¹¹ A. Mindell, *Śnienie...*, s. 164.

¹² *Ibidem*, s. 152.

cja sprzymierzeńca pozwala Mindellowi określić istotę analogii pomiędzy POP a szamanizmem:

W pracy z procesem i w szamanizmie nie kładzie się nacisku na dalsze rozwijanie ego, ale na rozwijanie świadomości zmiany. Bycie świadomym oznacza zwracanie uwagi oraz rozwijanie *pierwszej uwagi* potrzebnej do skupiania się na rzeczywistości w danej chwili, jak również na rozwoju *drugiej uwagi* w celu postrzegania odmiennych stanów świadomości. Celem *wojownika* jest rozwijanie *drugiej uwagi*, ponieważ prowadzi to do *życia śniącym ciałem* i do odnalezienia *ścieżki serca*¹³.

Uznaje jednak, że tradycyjny szamanizm poprzestaje przede wszystkim na rozwijaniu *drugiej uwagi* u samego szamana, zaś terapeuta POP:

dzieli z pacjentami odpowiedzialność za postrzeganie szczególnych stanów świadomości i stara się zachęcić ich do rozwijania *drugiej uwagi*, gdy tylko jest to możliwe¹⁴.

Jest to podstawa warunkująca powodzenie procesu terapeutycznego. Uzdrawienie osoby, zdaniem Mindella, oznacza również wzmocnienie kontaktu kultury ze *śnieniem*, a więc zrozumienie jego teleologii i nadanie przez to nowego sensu w życiu jednostki bądź zbiorowości, przepełnionego „większą demokracją i poszanowaniem pełnych praw dla innych”.

Ową konieczność rozpoznania *śnienia* Mindell tłumaczy (w ślad za Jungiem) kryzysem świata Zachodu, jak i jednostek w nim funkcjonujących, powstałym w wyniku oderwania się od nieświadomości zbiorowej i archetypów przez nią generowanych.

Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za tworzenie i zmienianie kultury. [...] współczesny świat wygląda dla mnie jak zagubiony na oceanie statek szukający swojej przeszłości¹⁵.

„Psychoanalitik” C. Lévi-Straussa

Claude’a Lévi-Straussa uważa się za odkrywcę „czwartego wymiaru” rzeczywistości ludzkiej, różnego od psychiki jednostkowej, struktury społecznej i kultury. Są to głębokie, ukryte i wrodzone (a więc psychobiologicznej natury) struktury rządzące ludzkim umysłem.

Zdaniem Lévi-Straussa struktury te są podporządkowane nieświadomej działalności ludzkiego umysłu, których działający człowiek sobie nie uświadamia i które nie są bezpośrednio obserwowalne, jakkolwiek obserwowana rzeczywi-

¹³ *Ibidem*, s. 51.

¹⁴ *Ibidem*, s. 47.

¹⁵ *Ibidem*, s. 266.

stość dostarcza przesłanek do ich odkrycia. Dotarcie do owych nieuświadomionych struktur wymaga najpierw znalezienia odpowiednich reguł transformacji, czyli reguł ich przenoszenia z jednego układu w drugi. Inspirując się językoznawstwem strukturalnym, za szczególnie wdzięczne pole do takich właśnie badań płaszczyzn transformacji uznał język, sztukę i mity¹⁶.

Lévi-Strauss wysuwa za M. Maussem postulat współpracy etnologii i psychologii jako konieczności badawczej dla „dopełnienia psychiki indywidualnej i struktury społecznej”, a przez to rozszerzenia zakresu badań w obszary wcześniej omijane. Życie psychologiczne może być polem transformacji, gdyż według Lévi-Straussa nabiera ono sensu, kiedy jest rozpatrywane wyłącznie na dwóch płaszczyznach:

tego, co społeczne, czyli języka, lub tego, co fizjologiczne, tzn. innej, tym razem niemej formy, konieczności życia [...]. Mauss miał więc rację, gdy już w 1902 roku stwierdzał, że ostatecznie, gdy tylko dochodzimy do przedstawienia właściwości magii, stajemy wobec zjawisk podobnych do zjawisk języka¹⁷.

Założenie, że pewne sformalizowane cechy ludzkiego myślenia można rozpoznać zarówno w języku, jak i w strukturach społecznych i w psychice ludzkiej, a przez to badać ich wzajemne opozycje i korelacje w różnych przestrzeniach kultury, uzasadniało według Lévi-Straussa uznanie antropologii strukturalnej za naukę ścisłą i obiektywną na wzór nauk przyrodniczych. Prowadzi go to do wniosku, że:

W tej chwili wiemy już, że znaczna liczba problemów etnologicznych i socjologicznych – czy to w dziedzinie morfologii, czy to nawet w dziedzinie sztuki czy religii – oczekuje tylko dobrej woli matematyków, którzy – dzięki współpracy z etnologami – mogliby dokonać decydujących postępów [...]¹⁸.

¹⁶ B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – Kultura – Osobowość*, Wrocław 2003, s. 63.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, s. 23.

¹⁸ *Ibidem*, s. 28. Niestety, druga strona – czyli matematycy – nie odpowiedziała przychylnie na takie zaproszenie. W swojej głośnej książce *Modne bzdury* A. Sokal i J. Bricmont poddali krytyce nadużywanie przez nauki społeczne zarówno metodologii, jak i systemów pojęć przynależnych naukom ścisłym. Jednym z analizowanych przykładów są wypowiedzi J. Lacana, słynnego francuskiego psychiatry i psychoanalityka, dotyczące mowy jako jedynego medium, którym posługuje się psychoanaliza, a oparte na postulatach Lévi-Straussa. Poglądy Lacana określili jako „czystą fantazję” przy okazji przytoczenia jednego z fragmentów jego publikacji: „Bez wątplenia Claude Lévi-Strauss, komentując Maussa, chciał rozpoznać u niego efekt symbolu zero. W naszym jednak przypadku mamy raczej do czynienia z *signifiant* braku symbolu zero. Dlatego też wskazaliśmy, gotowi popaść w niełaskę, dokąd może doprowadzić odwrócenie algorytmu matematycznego na nasz użytek: symbol (-1), a w teorii liczb zespolonych wręcz opisany jako *i*, znajduje uzasadnienie pod warunkiem, że w następstwie nie prowadzi do żadnego automatyzmu [...]. W podobny sposób organ erekcyjny zaczyna symbolizować miejsce rozkoszy, nie jako on sam, ani nawet nie jako

W jego ujęciu nieświadomość jest zespołem bezczasowych praw strukturalnych. Tworzą one formy pozwalające na „krystalizację uczuciową”. Owa krystalizacja zachodzi pod wpływem bliżej nieokreślonych „pewnych zdarzeń” zawartych w kontekście psychologicznym, historycznym i społecznym. Nieświadomość zatem nie ma charakteru dynamicznego, nie generuje treści psychicznych ani też ponadindywidualnych znaczeń (jak uważa Mindell), lecz wręcz przeciwnie:

Narząd specyficznej funkcji, nieświadomość ogranicza się do narzucenia strukturalnych praw, w których wyczerpuje się jej rzeczywistość, nieartykułowanym elementom przychodzącym skądinąd: popędem, emocjom, przedstawieniom, wspomnieniom¹⁹.

Zdaniem autora *Antropologii strukturalnej* przyjęcie takiej definicji spowodowałoby zniknięcie „ostatniej różnicy między teorią szamanizmu a teorią psychoanalityczną”²⁰.

Tych kilka dość niejasnych sformułowań dotyczących nieświadomości Lévi-Straussa umieszcza w zakończeniu rozważań zawartych w dwóch rozdziałach wspomnianej wyżej publikacji.

W pierwszym z nich, *Czarownik i jego magia*, autor zastanawia się nad kwestiami wiary, zaufania oraz wymagań stawianych tytułowemu *czarownikowi* ze strony grupy, w której przyszło mu funkcjonować, na przykładzie znanych mu z lektury materiałów, przypadków oraz jednej sytuacji, zaobserwowanej bezpośrednio w trakcie badań terenowych. Skłoniło go to do wysunięcia tezy, że zespół szamanistyczny jest tworzony przez trzy nierozłączne składniki: doświadczenia chorego, „które są najmniej ważnym aspektem systemu”, doświadczenia samego szamana, który przeżywa szczególne stany natury psychosomatycznej, oraz doświadczenia publiczności, również uczestniczącej w kuracji – zdaniem Lévi-Straussa to dla niej szaman tworzy „widowisko”:

[...] a ponieważ pod koniec seansu powraca on do stanu normalnego, możemy powiedzieć, zapożyczając istotny termin z psychoanalizy, że szaman odreagowuje. Wiadomo, że mianem odreagowania psychoanaliza określa ten decydujący moment kuracji, w którym chory intensywnie przeżywa sytuację wyjściową, stanowiącą źródło zaburzenia, zanim przezwycięży ją ostatecznie. W tym sensie zawodem szamana jest odreagowanie²¹.

obraz, lecz jako brakująca część pożądanego obrazu: dlatego można porównywać go do (-1) znaczenia uzyskanego powyżej, do rozkoszy, którą mnożnik wygłoszenia przywraca funkcji braku *signifiant*, wynoszącego (-1)” (J. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury*, Warszawa 2004, s. 39). Przyłączam się również do zaniepokojenia autorów książki możliwością przyrównania organu erekcyjnego do symbolu (-1).

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 182.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, s. 161.

Rozważając dalej kwestię odreagowania, Lévi-Strauss tworzy paralełę:

[...] w toku kuracji szamanistycznej czarownik mówi i odreagowuje dla chorego, który milczy, podczas gdy w psychoanalizie to chory mówi i odreagowuje przeciw słuchającemu go lekarzowi²².

W kolejnym rozdziale, *Skuteczność symboliczna*, zapoznajemy się z drobiazgową analizą kuracji szamanistycznej dokonanej na rodzącej kobiecie z plemienia Cuna (Ameryka Środkowa).

Analiza ta prowadzi Lévi-Straussa do wniosku, że:

kuracja szamanistyczna mieści się w połowie drogi między naszą medycyną organiczną a terapiami psychologicznymi, jak psychoanaliza²³.

Podobieństwa doszukuje się w tym, że oba systemy docelowo zamierzają doprowadzić do świadomości konfliktu i opory, które dotąd pozostawały nieświadome: bądź z powodów stłumienia ich przez inne siły psychologiczne, bądź z przyczyn natury organicznej. Zaś „szaman odgrywa tę samą podwójną rolę, co psychoanalityk”²⁴, ze względu na ustanowienie bezpośredniego kontaktu ze świadomością chorego, a pośrednio z jego nieświadomością. A także stając się, podobnie jak psychoanalityk, przedmiotem przeniesienia w trakcie swojej operacji. W ten sposób:

Szaman dostarcza chorej języka, w którym dają się bezpośrednio wyrazić stany niesformułowane i nie dające się inaczej sformułować. Właśnie przejście do tego wyrazu słownego [...] wyzwala odblokowanie procesu fizjologicznego, w sprzyjającym kierunku sekwencji zdarzeń²⁵.

Uświadomienie sobie i zwerbalizowanie własnych procesów pomaga osobie chorej na zreorganizowanie odczuć własnego ciała, a przez to uzdrowienie. I takie działania Lévi-Strauss nazywa skutecznością symboliczną.

Jego zdaniem analogia między tymi dwiema kuracjami byłaby pełniejsza, gdyby zgodnie z sugestiami Freuda psychozy i nerwice można było wyjaśnić w kategoriach fizjologicznych lub biochemicznych. I w ten sposób skuteczność symboliczna mogłaby być opisywana jako zdolność do pobudzenia przemian organicznych²⁶.

²² *Ibidem*, s. 163.

²³ *Ibidem*, s. 187.

²⁴ *Ibidem*, s. 178.

²⁵ *Ibidem*, s. 177.

²⁶ *Ibidem*, s. 184.

Krytyka stanowisk C. Lévi-Straussa i A. Mindella

Spróbuję teraz odpowiedzieć na pytania: W jakim stopniu zasadne jest przyrównywanie psychoanalitka i psychoterapeuty do szamana? I czy C. Lévi-Strauss miał rację, uznając psychoanalizę za „współczesną formę techniki szamanistycznej”?

Współcześni mu antropolodzy potwierdzali takie założenie. Torrey w swoim znakomitym i obszernym studium *Czarownicy i psychiatrzy* poświęca cały rozdział omówieniu technik psychoanalitycznych rozpoznanych przez psychiatrów i antropologów w wielu kulturach świata. Za najbardziej powszechną, sztandarową wręcz technikę uznaje on interpretacje marzeń sennych. Opierając się na opracowaniach antropologicznych, wysnuwa wniosek, że:

Dla Irokezów sny były oknami duszy, a ich teoria snów łudząco przypominała psychoanalityczną teorię snów Freuda i jemu podobnych²⁷.

Powołuje się też na badania z lat trzydziestych XX wieku szwajcarskiego psychoanalitka O. Pfistera, który analizował lecznicze obrzędy Nawahów, i w ślad za nim uznaje, że tamtejsi szamani mieli „psychoanalityczny instynkt”, ujawniający się np. w takiej sytuacji:

Szaman rozumiał, że przyczyną bezpłodności tej kobiety było kazirodcze uczucie dla ojca [...] aby przełamać oziebłość, należało najpierw osiągnąć kompromis (w sensie Freudowskim) z tą kazirodczą postawą²⁸.

Podobnego zabiegu, tzn. odnajdywania w szamanizmie pojęć i technik charakterystycznych dla psychoterapii europejskiej, używa również A. Mindell. W swojej książce *Psychologia i szamanizm* często uznaje działania szamańskie za *pracę ze śniącym ciałem*. Typowe zaś dla jego metody POP – wzmacnianie sfery odczuć i poczuc (amplifikacja) – jest, jak sam zauważa:

blisko związane z tradycyjnym pojmowaniem świadomości na Wschodzie, w Afryce, Ameryce Płd. oraz kulturach aborygeńskich. Ten rodzaj świadomości interesuje się jednością, subtelnym doświadczeniem i współzależnością wszystkiego, podobieństwem pomiędzy obiektami oraz uczuciem z nimi związanym²⁹.

Jakkolwiek metody i zasady pracy terapeutycznej charakterystyczne dla tych obu orientacji psychologicznych odnoszą się bądź są określane jako bliskie szamanizmowi, to za pomocą analizy ich cech dystynktywnych zamierzam ocenić słuszność takiego stanowiska. Przedmiotem mojej analizy będą: postacie sza-

²⁷ E. Torrey, *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa 1981, s. 129.

²⁸ *Ibidem*, s. 130.

²⁹ A. Mindell, *Śnienie...*, s. 54.

mana i terapeuty oraz ich relacja z pacjentem, a także seans szamański i proces terapeutyczny.

Szaman a terapeuta

Wykształcenie. Zarówno szamani, jak i terapeuci muszą przejść odpowiednie, systematyczne i długotrwałe szkolenie. Jednak w przypadku tych pierwszych jest to:

pamięciowe opowiadanie całej masy tekstów i odpowiadających im rytuałów, nauka technik leczenia i mitologii oraz specjalnego języka uzdrowicieli³⁰.

Psychoterapeutów obowiązuje przede wszystkim kształcenie typu akademickiego, w którym psychologia jest traktowana jako wiedza nomotetyczna, oparta na empirycznych badaniach. Dopiero później terapeuta może kształcić swoje umiejętności i poznawać odpowiednie techniki psychologicznego oddziaływania, jednocześnie będąc poddawany terapii, którą sam potem będzie praktykował. W obu grupach proces szkolenia kończy się sprawdzianem zdobytych umiejętności oraz uznaniem ich przez społeczność lub starszyznę plemienną (w wypadku szamana) bądź uzyskaniem odpowiedniego certyfikatu, wydanego przez dane towarzystwo psychologiczne (w wypadku terapeuty).

Powołanie. Szamanem zostaje się – zgodnie z powszechną wiarą – będąc wezwanym przez duchy. Stan ten rozpoznaje się w snach, wizjach lub niecodziennych przeżyciach. Odrzucenie wezwania grozi bolesnymi i tragicznymi konsekwencjami. Kolejną możliwością jest dziedziczenie rodzinnych umiejętności szamańskich oraz autoprzeznaczenie. Może się to odnosić do statusu społecznego szamana (np. biedak, sierota), jego stanu fizycznego (np. ułomność, ślepotą, zniekształcenie ciała – częste zjawisko u Eskimosów i Ajnów), czy też, jak to czynią Indianie Ameryki Północnej – rozpoznania siebie jako „uzdrowiciela” w wyniku rytuału odosobnienia *Vision Quest*³¹.

Podjęcie praktyki psychoterapeutycznej uważane jest za wolny wybór jednostki. Powoływanie się na jakieś metafizyczne uzasadnienia byłoby traktowane w psychoanalizie bardzo podejrzliwie. Z kolei w POP znajduje się na to przyzwolenie, gdyż:

W czasie wstępnej rozmowy [z kandydatem na szkolenie – przyp. T.B.] przyglądamy się racjonalnym powodom dla rozpoczęcia tej drogi, jak i irracjonalnym wskazówkom, np. snom, wizjom, synchronicznościami, które skierowały daną osobę na ścieżkę pracy z procesem³².

³⁰ E. Torrey, *op. cit.*, s. 102.

³¹ A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005, s. 46-52.

³² www.psychologia-procesu.pl/studa/rejestracja.html/.

W koncepcji Mindella każdy może być dla siebie i dla innych (choć bez certyfikatu) szamanem i terapeutą, zaś psychoanaliza wyklucza możliwość autoanalizy oraz stosowanie jej metod przez nieprofesjonalistów³³.

Umiejętności. Podstawową cechą szamana jest umiejętność świadomego i kontrolowanego używania stanów transowych oraz posiadanie od jednego do kilku duchów opiekuńczych, które wykorzystuje do działań uzdrawiających.

Psychoanalityk powinien posługiwać się intelekcją (refleksją intelektualną).

Freud [...] traktował intelekcję jako cel psychoanalizy³⁴.

Dla Mindella terapeuta powinien pracować w sposób, który:

przypomina podejście szamanów, którzy porzucając racjonalne myślenie, wchodzą w trans, aby zdobyć informacje nieosiągalne w żaden inny sposób, a niezbędne chorym i całemu plemieniu³⁵.

Jednocześnie, jego zdaniem, postawa taka powinna być uzupełniana racjonalną i analityczną wiedzą wywodzącą się z praktyki psychologicznej.

Funkcje społeczne. Szaman jako członek swojej społeczności zajmuje się charakterystyczną dla niej formą gospodarki: może być rolnikiem, rybakim lub myśliwym. W swojej funkcji szaman może realizować się m.in. jako kapłan, znachor, wróżbita, tropiciel zwierząt czy zaklinacz pogody³⁶.

Dla terapeutów pomoc psychologiczna jest zawodem, który pozwala im na uzyskiwanie środków finansowych, i przeważnie jest to jedyne źródło utrzymania. Zawodem, którego przeznaczenie, jak i charakterystyka pracy są ściśle określone, i w związku z tym pełnienie innych ról w jego ramach jest niemożliwe. Jednak POP postuluje większe zaangażowanie się terapeutów w problemy społeczno-polityczne współczesnego świata, poprzez m.in. negocjacje w konfliktach, działania proekologiczne, podpisywanie listów protestacyjnych itp.³⁷

Rodzaj paradygmatu. Szamanizm jest zjawiskiem kulturowym, które można rozpatrywać w kategoriach paradygmatu magiczno-animistycznego. Postrzegana rzeczywistość jest uważana za rezultat gry różnych niewidzialnych sił czy też ubóstwionych lub zdemonizowanych mocy. Zachodzące między nimi relacje modelowane są na sposób antropomorficzny, tzn. że ich funkcje psychiczne

³³ P. Kutter, *Współczesna psychoanaliza*, Gdańsk 2000, s. 176-178.

³⁴ E. Fromm, *Zen a psychoanaliza*, Poznań 1995, s. 184.

³⁵ A. Mindell, *Psychologia...*, s. 89.

³⁶ A. Szyjewski, *Szamanizm...*, s. 15.

³⁷ L. Grzebiuk, *Psychoterapia. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2005, s. 144.

decydują o ich działaniach i zachowaniach w danych sytuacjach zaświatowego lub ziemskiego środowiska.

Psychoanaliza przynależy do paradygmatu newtonowsko-kartezjańskiego, który wyjaśnia rzeczywistość jako skutek oddziaływań fizycznych między jej elementarnymi składnikami, jakimi są pola sił i cząstki materialne. Jest to rzeczywistość całkowicie zdepersonalizowana i pozbawiona celowego charakteru. Osobowość ludzka jest opisywana w kategoriach mechanicznych lub biologicznych, z silnym akcentem determinizmu biologicznego, psychicznego i społecznego.

POP odwołuje się do tzw. Nowego Paradygmatu, zwanego również paradygmatem holistycznym. W jego ujęciu rzeczywistość jawi się jako złożona sieć stosunków i zależności między różnymi częściami całości. Nie istnieje jakaśkolwiek rzecz, w tym i ludzkie „ja”, która byłaby całkowicie wyodrębniona i stała. Nieprzewidywalność, zmienność, nietrwałość relacji i związków tworzy dynamiczny obraz wszechświata, jak i życia pojedynczego człowieka. Mimo pozornego chaosu i przypadkowości zdarzenia mają jednak procesualny i celowy charakter³⁸.

Obrzęd szamański a proces terapeutyczny

Rozpoczęcie procesu uzdrawiania. Przygotowania do obrzędu trwają kilka dni. Obejmują one zarówno szamana, który pości, modli się, przygotowuje odpowiedni strój, jak i przestrzeń pomieszczenia, w którym ma się odbyć seans. Powinno być ono odpowiednio posprzątane i oczyszczone. Nakazy czystości obejmują również te osoby, które pragną powrotu do zdrowia chorego³⁹.

W terapii nie są to kwestie istotne. Najważniejszym elementem jest rozmowa wstępna i zawarcie kontraktu terapeutycznego. Każde spotkanie nie wymaga większych przygotowań ani starań z obu stron, jeśli chodzi o strój, porządek i wystrój wnętrza.

Struktura czasowo-przestrzenna. Szamański obrzęd koncentruje się na właściwej organizacji przestrzeni, która jest oddaniem porządku kosmologicznego świata. Chory również powinien być ułożony w odpowiednim miejscu, zgodnym ze wzorem uzdrowienia. Sam seans uzdrowienia jest aktem jednorazowym – nagłym i bezpośrednim, choć mogącym trwać wiele godzin, a nawet dni. We wprowadzeniu uczestników w stan liminalny procesu pomagają m.in. odpowiednie rytuały, użycie instrumentów perkusyjnych, jak i środków psychoaktywnych⁴⁰.

Psychoanaliza z kolei koncentruje się na rozwijaniu terapii w czasie, uznając to za warunek konieczny do ujawnienia się przyczyn zaburzeń. Terapia składa się z częstych sesji (do czterech spotkań tygodniowo), trwających około godzi-

³⁸ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004, s. 116.

³⁹ J.S. Wasilewski, *Podróże do piekiel*, Warszawa 1979, s. 59.

⁴⁰ J.S. Wasilewski, *op. cit.*, s. 59-63.

ny, rozciągniętych na przestrzeni nawet czterech–pięciu lat. Zakłada się w niej stopniową poprawę stanu psychicznego klienta⁴¹.

W POP istnieje również założenie procesu terapeutycznego, jednak składa się on z serii „wglądów” w znaczenie różnych zdarzeń życiowych, uzyskiwanych przy każdej sesji (także około godzinnej). Sesje grupowe mogą trwać dłużej. Zmienność ról, tożsamości, postaci wśród uczestników takiej sesji nadaje jej charakter liminalny.

Przyczyny zaburzeń. Podstawą pojęcia choroby w szamanizmie jest zgubny wpływ złych duchów pociągający za sobą naruszenie równowagi kosmicznej – czy to w formie porwania duszy chorego, czy wpuszczenia przedmiotu mocy/złego ducha do jego ciała. Chorobę może również wywołać złamanie jakiegoś tabu, wreszcie zaczarowanie przez czarownika⁴².

Za główną przyczynę zaburzeń w psychoanalizie uznaje się konflikt treści nieświadomych z określonym kulturowo i społecznie, świadomym zachowaniem pacjenta. Najczęściej przejawia się to w postaci nerwicy przeniesieniowej, czyli zachowań nieadekwatnych, wywołanych przeniesieniem na obce osoby reakcji wobec ważnych osób (np. rodziców) z przeszłości pacjenta. Silnie podkreśla się tu rolę traumatycznych doświadczeń z dzieciństwa.

Zupełnie odmiennie widzi tę kwestię POP. Zaburzenia traktowane są jako nierozpoznane lub nieświadomione sygnały pojawienia się u pacjenta procesu przemiany u zbytnio dotychczas jednostronnego i ograniczonego „ego” w stronę większej dojrzałości i wielowymiarowości. W wypadku grupy zaś – konieczności odnalezienia nowego konsensusu.

Seanse szamańskie odnoszą się do zaburzeń, które w kulturze zachodniej określane byłyby jako choroby o podłożu nerwowym (psychozy, depresje) lub somatycznym.

Zdaniem Freuda psychoanaliza powinna była zajmować się tylko leczeniem nerwic. Obecnie nie stosuje się takiego ograniczenia i wykorzystuje się ją do leczenia zaburzeń psychosomatycznych i seksualnych oraz – z bardzo ograniczonymi rezultatami – w przypadku psychozy maniakalno-depresyjnej. Unika się stosowania jej do leczenia pozostałych typów psychoz (np. schizofrenii) oraz psychopatii i uzależnień (alkoholizm, narkomania)⁴³.

W przeciwieństwie do psychoanalizy POP zajmuje się tego typu zaburzeniami, jak również chorobami somatycznymi (włącznie ze śpiączką i chorymi terminalnie, co daleko wykracza poza zakres konwencjonalnej psychoterapii). Interesuje się również patologią społeczną (bezdumni, narkomani itp.) oraz konfliktami na tle rasowym, politycznym czy społecznym (mniejszości seksu-

⁴¹ P. Kutter, *op. cit.*, s. 185.

⁴² A. Szyjewski, *Etnologia...*, s. 353.

⁴³ L. Grzesiuk, *Psychoterapia...*, s. 50-51.

alne). Techniki „POP-owskie” stosowane są w szkoleniach dla biznesu, organizacji samorządowych, osób zainteresowanych rozwojem osobistym itp.

Czynnik leczący. Odpowiedzialność za rytuał spoczywa na szamanie, zaś uzdrowieniem zajmują się jego duchy opiekuńcze. Moc uzdrawiająca wobec chorego ma więc źródła zewnętrzne. Psychoterapia zakłada, że klient czy też pacjent ma pewien uzdrawiający potencjał w sobie, a zadaniem terapeuty jest jego zaktywizowanie. Różnice polegają na stopniu wolności, który posiada dana osoba w trakcie sesji terapeutycznej. W psychoanalizie to wyłącznie psychoanalityk ma prawo do wyjaśnień, analizy, interpretacji i konfrontacji, pacjentowi pozostawia się prawo wolnego wyboru swoich zachowań – już po zakończeniu sesji. Czynnikiem leczącym jest uświadomienie i zinterpretowanie pacjentowi jego nieświadomych myśli, emocji, reakcji obronnych oraz usuwanie przeniesień⁴⁴.

„Psychologia zorientowana na proces”, z racji swoich głównych założeń, określa terapeutę jako swoistego pomocnika przy odsłanianiu znaczeń ukrytych w doświadczeniach klienta. Wgląd w ich naturę – często pozaracjonalny i pozawerbalny – oznacza postęp w procesie indywidualizacji jednostki lub grupy.

Postawa wobec chorego. W seansie szamańskim postawa chorego jest bierna. To w jego imieniu szaman udaje się do Krainy Duchów, odzyskuje duszę, oddaje jakiś przedmiot itp. – pełni więc rolę całkowicie aktywną.

W seansie psychoanalitycznym wymagana jest izolacja od pacjenta – zarówno ruchowa, jak i uczuciowa. Analityk koncentruje się przede wszystkim na aktywności intelektualnej.

W czasie sesji pacjent leży na kozetce, a psychoanalityk siedzi tak, aby pacjent na niego nie patrzył. Kozetka spełnia dwie funkcje: (1) podobną do krat w konfesjonale; analityk nie patrzy w oczy rozmówcy, bo hamuje to swobodne wypowiedzi, (2) brak kontaktu wzrokowego zmniejsza ryzyko dialogu z pacjentem⁴⁵.

Terapeuta „POP-owski” w imieniu klienta przedstawia jego ważne doświadczenia i poczucia, jednocześnie aktywizuje go i wprowadza w różnego rodzaju role. Wspólna aktywność pozwala – zdaniem Mindella – na rozpoznanie ważnych przekazów zarówno dla jednostki, jak i dla grupy⁴⁶.

Główny cel terapii. W szamanizmie jest to „przywrócenie równowagi pacjenta, a zarazem społeczności i całego kosmosu”⁴⁷.

⁴⁴ J.C. Czabała, *Czynniki leczące w psychoterapii*, Warszawa 2000, s. 24.

⁴⁵ L. Grzesiuk, *op. cit.*, s. 54.

⁴⁶ A. Mindell, *Śnienie...*, s. 14.

⁴⁷ A. Szyjewski, *Szamanizm...*, s. 147.

Psychoanaliza mówi o uzyskaniu kontroli przez „ego” nad „id”, czyli o wyzwoleniu jednostki z niewoli pragnień i emocji nieświadomych, by mogła realizować swoje dążenia świadomie, choć mieszcząc się w granicach standardów społecznych⁴⁸.

Dla POP-u jest to umiejętność pełnego, harmonijnego, a jednocześnie równoległego funkcjonowania w różnych sferach rzeczywistości zarówno przez jednostkę, grupę, jak i jakąś jeszcze wyżej zorganizowaną społeczność⁴⁹.

Podsumowanie

Powyższe zestawienie ukazało ogromne różnice w zakresie celu zmiany, jej definicji, środków i metod, którymi ma być uzyskana, oraz warunków, dzięki którym może być przeprowadzona. Różnice występują nie tylko między szamanizmem a psychoterapią, ale również w niej samej – między poszczególnymi jej nurtami.

Podobieństwo sprowadza się do poziomu bardzo ogólnego – w każdej społeczności znajdują się osoby wymagające pomocy i osoby im tę pomoc oferujące. Zagrożenia płynące dla danej jednostki lub plemienia, sposoby radzenia sobie z sytuacją kryzysową, charakterystyka funkcji i umiejętności osób powołanych do takich działań – są już określone kulturą i historią danej społeczności. Bogactwo, odmienność, płynność form, w których takie działania mogą się objawić, powodują, że wszelkie próby ich opisu, próby odnalezienia podstawowych norm, struktur czy reguł wspólnych dla nich wszystkich – mogą okazać się niewystarczające lub powierzchowne bądź redukujące samo zjawisko do poziomu pozwalającego je uzasadnić w ramach jakiejś uogólniającej teorii (to zaś z kolei grozi przyjęciem stanowiska etnocentrycznego). Przykładem takiej postawy jest – uczynione przez C. Lévi-Straussa – przyrównanie psychoanalitika do szamana. Pomijam tu istotną kwestię wspólnego obrazu świata (obejmującego również etiologię zaburzeń psychicznych) terapeutę i pacjenta. Innymi słowy:

Psychoanalityk nie zdoła wyleczyć pacjenta, który nie wierzy w kompleks Edypa. Takie samo niepowodzenie spotyka czarownika, jeżeli jego pacjent nie wierzy w owdładnięcie przez duchy. Obaj będą równie bezradni, chyba że uda im się przekonać pacjentów do własnych teorii⁵⁰.

Powierzchnowość takiego nastawienia ujawnia się nie tylko w odmiennych metodach i celach oddziaływań obu profesji, ale w zupełnie innych konfiguracjach

⁴⁸ L. Grzesiuk, *op. cit.*, s. 44.

⁴⁹ A. Mindell, *Śnienie...*, s. 291.

⁵⁰ E. Torrey, *op. cit.*, s. 52.

społecznych, w których są one osadzone, a także umiejscowieniu w przeciwnych sobie paradygmatach ontologicznych. Dodatkowo kuracja szamańska realizuje się na polu tych zaburzeń, które w naszej kulturze przynależą do dziedziny psychiatrii (np. schizofrenia, ostre psychozy) i z przyczyn metodologicznych nie mogą być poddane psychoanalizie⁵¹.

Zdefiniowanie przez Lévi-Straussa nieświadomości jako „nieświadomej komunikacji zbiorowej”, a przez to uznanie możliwości jej badania metodami odnoszącymi się do zjawisk języka, doprowadza do znacznej redukcji badawczej samego zjawiska nieświadomości, a także staje się przyczyną klasycznego błędu logicznego – wyjaśnienia *idem per idem*. W tym wypadku o analogii pomiędzy szamanem a psychoanalitykiem przekonuje – zdaniem Lévi-Straussa – kategoria mowy jako czynnika zmiany oraz możliwość opisu tego zjawiska w kategoriach językowych, podkreślających jego opozycyjność i wzajemne korelacje. To z kolei potwierdza wstępną tezę o podobieństwie i odpowiedniości nieświadomości wobec języka.

Błyskotliwe wnioski, zgrabne paralele, niespodziewane koniunkcje w rodzaju:

W toku leczenia schizofrenii lekarz dokonuje operacji, a chory wytwarza swój mit; w toku kuracji szamanistycznej lekarz dostarcza mitu, a chory dokonuje operacji⁵²,

których wiele można odnaleźć w omawianym fragmencie *Antropologii strukturalnej*, są możliwe dzięki arbitralności ustalonych modeli strukturalnych utworzonych przez jej autora, dzięki redukcyjnej postawie oraz nieuwzględnianiu danych przeczących założonym twierdzeniom. Dla uzasadnienia takiej opinii⁵³ przytoczę tu kilka ustaleń (choć nie wyczerpuje to możliwości dalszej krytyki) dotyczących terapii psychoanalitycznej, zamieszczonych w akademickim podręczniku psychoterapii, i skonfrontuję je z głównymi tezami Lévi-Straussa (zawartymi we wcześniej przytoczonych cytatach).

Dla Lévi-Straussa odreagowanie jest decydującym momentem kuracji, stąd szaman przede wszystkim „odreagowuje”.

Z punktu widzenia psychoanalizy:

⁵¹ L. Grzesiuk, *op. cit.*, s. 241.

⁵² C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 180.

⁵³ Krytykę argumentacji Lévi-Straussa można podjąć z punktu widzenia samej etnologii. Na przykład do stwierdzenia, że „szaman mówi i odreagowuje dla chorego”, można odnieść taki *passus*: „W pewnym sensie kuracja u Nawahów jest czystą psychoterapią. Z drugiej strony, nie zawiera ona żadnych elementów psychoterapii w naszym rozumieniu. Psychoterapia w sensie **werbalnej interakcji** (podkr. – T.B.) między pacjentem a terapeutą, zmierzająca do zmiany zachowania poprzez poprawę wglądu i samowiedzy, właściwie u nich nie istnieje” (E. Torrey, *op. cit.*, s. 45).

Odreagowanie podczas sesji tłumionych dotąd emocji występuje w psychoanalizie, ale nie przywiązuje się dużej wagi do tego czynnika. Uważa się jego efekty za krótkotrwałe. Popularnie mówi się, że „jest to leczenie na 15 minut”⁵⁴.

Lévi-Strauss uważa za czynnik leczący dokonane przy pomocy szamana („dostarczenie mitu” w czasie „widowiska”) uświadomienie i zwerbalizowanie przez chorego natury swojego schorzenia.

Odnosnie do zrozumienia („wglądu”) i jego wpływu na autokorektę zachowań praktyka terapeutyczna ma zupełnie odmienne stanowisko:

Jednak często zwraca się uwagę, że zmienić relacje czy sposoby zachowań potrafią osobowości stosunkowo mało neurotyczne. I tylko u takich pacjentów tego typu wgląd pomaga, pacjenci z głębszymi zaburzeniami, ze słabym ego nie są zdolni do wysiłku, który jest konieczny do wprowadzenia w życie wniosków wynikających z uzyskanego wglądu⁵⁵.

Oraz:

Często się zwraca uwagę, że jednorazowy, nawet najbardziej prawdziwy wgląd może nie pomóc. Gdy pacjent uważa dane zjawisko za przykre lub wstydlive, to nieświadomie „woli” o nim zapomnieć, niż cokolwiek zmieniać w sobie, czyli przejawia opór. W takim przypadku pomocne może być wielokrotne powtarzanie wglądu – przez miesiąc, rok, a nawet kilka lat, czyli przepracowanie go. Dotyczy to psychoanalizy i niektórych innych form psychoterapii⁵⁶.

Według Lévi-Straussa pacjent wyłącznie „odreagowuje przeciw słuchającemu”, a w psychoterapii może występować m.in.:

identyfikacja, introjeksja, inkorporacja pacjenta z analitykiem, co oznacza, że pacjent naśladuje zachowanie, sposób myślenia i przeżywania leczącego⁵⁷.

Szeroko opisywanym zagadnieniem w psychoanalizie jest tzw. nerwica przeniesieniowa wobec psychoanalityka, na którą ten ostatni może zareagować przeciwprzeniesieniem. Trudno w znanym materiale etnograficznym znaleźć dowody przenoszenia na szamana uczuć żywionych przez chorego wobec swojego schorzenia. Tym trudniej więc odnaleźć reakcję przeciwprzeniesieniową u szamana.

Jeśliby jednak uznać takie zjawisko za istniejące, to i tak oznaczałoby to konieczność zmiany modelu strukturalnego, zaproponowanego przez Lévi-Straus-

⁵⁴ L. Grzesiuk, *op. cit.*, s. 44.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 45.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 48.

sa (model ów przedstawia się następująco: „kuracja szamanistyczna wydaje się dokładnym równoważnikiem kuracji psychoanalitycznej, przy równoczesnym odwróceniu wszystkich terminów”⁵⁸), gdyż wpływa ono na wyznaczone wcześniej opozycje binarne oraz korelacje między nimi.

Paradoksalnie, znaczne uproszczenie tematu dokonane przez Lévi-Straussa ukazuje kulturowe ograniczenie psychoanalizy jako systemu terapeutycznego, który próbuje nadać racjonalne wyjaśnienia irracjonalnym zachowaniom.

E. Torrey uznaje terapię psychoanalityczną za swoistą modę kulturową, popularną w środowiskach wykształconych i średnio zamożnych białych mieszkańców Europy i Ameryki Północnej. Zauważa zbieżność jej ideałów z ideałami etyki protestanckiej – wskazując na indywidualizm, wiarę w siebie i autonomiczność własnych działań oraz silny racjonalizm. Wspólnymi dla nich motywami są: obowiązkowość, metodyczność, potrzeba dominacji, a także uznanie za jedynie wartościową pracę działania połączone z długotrwałym wysiłkiem⁵⁹. Jego zdaniem także wszystkie choroby psychiczne są ograniczone kulturowo, gdyż ograniczone kulturowo są zarówno teorie etiologiczne, systemy ich klasyfikacji, jak i metody leczenia. To zaś godzi zdaniem Torreya:

w nasze skryte, lecz silne mniemanie o uniwersalnej trafności psychoterapii zachodniej [...] Mniemanie to – jeszcze jeden przejaw naszego etnocentryzmu – jest po prostu fałszywe⁶⁰.

Można by zaryzykować twierdzenie, że jeśli ten „psychologiczny etnocentryzm” przejawia się u Lévi-Straussa w próbie swoistego „ujęzykowania” szamanizmu (tzn. opisywania go poprzez prawa charakterystyczne dla języka), to u Mindella ujawnia się on w nadmiernej „psychologizacji” tego zjawiska kulturowego.

Analiza cech dystynktywnych seansu szamańskiego i terapeutycznego według „psychologii zorientowanej na proces” pokazuje szereg zbieżności. Zaliczyć można do nich m.in. jednorazowość takiego seansu, jego ukierunkowanie na uzyskanie stanu równowagi z otaczającą rzeczywistością fizyczną i społeczną, uzyskanie zmiany poprzez działania o charakterze liminalnym oraz silnym ograniczeniu roli intelektu jako czynnika leczącego na rzecz innych wymiarów ludzkiej świadomości. Szaman i terapeuta pracują w stanie transu (choć w przypadku tego ostatniego na dość niskim poziomie), a zbliżone w swojej wymowie paradygmaty ontologiczne pozwalają im traktować swoje działania w kategoriach pozaosobowych (magicznych i fizykalnych) i pozajednostkowych (uzdrowienie czynione jest nie tylko dla jednej osoby). Ich oddziaływanie realizuje się na polu tego typu zaburzeń, które nie leżą w zainteresowaniu i możliwościach

⁵⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 178.

⁵⁹ E. Torrey, *op. cit.*, s. 62-63.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 61.

typowej psychoterapii (m.in. zaburzenia somatyczne i psychiatryczne, konflikty społeczne).

„Psychologizacja” szamana u Mindella ogranicza się nie tylko do specyficznej koncepcji duchów opiekuńczych jako odbić naszych wewnętrznych stanów psychicznych czy też do opisywania go wyłącznie w kategoriach pełnienia funkcji terapeutycznych w świecie zbiorowości ludzkiej – szaman mógł przecież np. leczyć bezpłodność zwierząt bądź zaklinać pogodę.

Głównym elementem jest tu bowiem założenie, że szamanizm jest ścieżką indywidualnego rozwoju psychicznego i duchowego. Ukierunkowanym na eksplorację własnych wewnętrznych przestrzeni poszukiwaniem nowych doznań oraz próbą znalezienia głębszych, bardziej satysfakcjonujących związków ze światem. Umieszczone w takim kontekście doświadczenia szamańskie wyłamują się z dziedziny religii i stają się elementem psychologii.

Z tego względu nie odnajdziemy u Mindella kontekstu kulturowego szamanizmu, do którego zaliczyć można m.in. istnienie spójnego systemu kosmologicznego ściśle określającego strukturę zarówno kosmosu, jak i porządku społecznego; uznanie inicjacji szamańskiej (*Vision Quest*) za tożsamą z inicjacją plemienną, a wyrażoną w odpowiedniej obrzędowości; kontrolowanie przebiegu rytów inicjacyjnych przez starszyznę plemienną oraz stosowanie licznych technik autodeprywacji w postaci np. długotrwałych głodówek, odosobnień, abstynencji seksualnej, kontaktu ze zwłokami itp.

Zdaniem Szyjewskiego przypisywanie szamanowi zdolności kształtowania własnej tożsamości, określania sensu życia, transformacji świadomości jest charakterystyczne dla współczesnego neoszamanizmu z jego autosoteriologicznymi hasłami⁶¹. Podobnie uważa Vitebsky, uznając, że:

Obecnie szamanizm jest postrzegany jako niezinstytucjonalizowana i nie poddana ciśnieniu dogmatów forma duchowości, która zostawia dużo miejsca dla indywidualnej kreatywności. Przyjmowany jest on przez wielu młodych ludzi jako najwyższa forma indywidualnej wolności⁶².

Wizerunek Mindellovskiego szamana/terapeuty jest podobny do obrazu propagowanego przez neoszamanizm. To wewnętrznie dojrzała i niezależna osoba (obojętnie jakiej płci), rozwinięta duchowo, a przez to reagująca żywo na potrzeby świata, dbająca o pokój i uznanie praw obywatelskich, angażująca się w działalność ekologiczną, a w bezpośrednim kontakcie będąca spontaniczna, naturalna i empatyczna. Jednocześnie daleka od racjonalnego, chłodnego emocjonalnie i arbitralnego w swoich sądach – psychoanalityka.

⁶¹ A. Szyjewski, *Szamanizm...*, s. 227.

⁶² P. Vitebsky, *Szaman*, Warszawa 1996, s. 150.

Być może taka realna, indywidualna postać gdzieś funkcjonuje, lecz prawdopodobnie z trudnością przyszłoby odnalezienie społeczności, które by akcentowały akurat takie wartości i postawy. Mamy tu raczej kolejną wersję „pięknego dzikiego”, któremu przypisuje się cechy propagowane we współczesnym społeczeństwie postindustrialnym.

Psychoterapia Mindellowska postuluje charakterystyczne dla psychologii humanistycznej hasła samorozwoju i samotranscendencji człowieka – i w tym kontekście ukazuje szamana jako spersonifikowaną metaforę indywidualnego i samodzielnego rozwoju duchowego.

Summary

Shaman – psychoanalyst, psychotherapist or healer?

Since the mid-XX century, chiefly due to the works of C. Lévi-Strauss, it becomes quite popular to compare shamanistic practices to the work of therapist. The author of *Structural Anthropology* even considers that psychoanalysis is the contemporary form of shamanistic technique. Shaman is also a main figure of Arnold Mindell's concept of psychotherapy, who is also known as the founder of the unique psychotherapy school. Both standpoints, brought up for detailed analysis, reveal a clear reduction and superficiality of this argument.

Chustki, skórki i siekańce. O początkach pieniądza w oglądzie historii i antropologii historycznej

Współczesną historiografię klasyfikuje się zazwyczaj w ramach kilku współegzystujących i konkurujących ze sobą paradygmatów. W ujęciu modelowym, poręcznym, acz z natury swej nieuwzględniającym istniejących form hybrydycznych, przyjmuje się, że reprezentowane są one przez dwa ogólne typy pisarstwa historycznego: klasyczny i nieklasyczny, z których ten drugi rozpada się na nurt modernistyczny i antymodernistyczny (Wrzosek 1995). Mówiąc w skrócie, historiografia klasyczna cechuje się orientacją na opis zdarzeń (najczęściej natury politycznej), które układane w porządku przyczynowo-skutkowym mają stanowić obraz toczących się w czasie dziejów. Zdarzeniowa wizja historii koresponduje w znacznym stopniu z potocznym poglądem co do natury stosownego opisu przeszłości.

W przeciwieństwie do paradygmatu klasycznego historiografia nieklasyczna odwołuje się najczęściej do strukturalno-systemowych wizji rzeczywistości opartych, w mniejszym lub większym stopniu, na podstawach teoretycznych i kategoriach badawczych wypracowanych w różnych dyscyplinach nauk społecznych i humanistycznych (nurt modernistyczny: socjologia, geografia, ekonomia; nurt antymodernistyczny: etnografia, antropologia kultury, folklorystyka, literaturoznawstwo). Współczesną historię gospodarczą, w skład której wchodzi badania nad dziejami pieniądza, lokuje się najczęściej w modernistycznym nurcie historiografii nieklasycznej¹.

Podstawa interpretacyjna szeroko pojętej rodzimej historii pieniądza – w skład której włączam również numizmatykę i część studiów z zakresu archeologii (głównie tzw. archeologii niżowej, zajmującej się okresami historycznymi strefy śródkiwoeuropejskiej) – w znacznym stopniu zbudowana jest na schematach pojęciowych sięgających w swych zrębach tradycji XIX-wiecznej ekonomii politycznej. W wielu lokalnych wspólnotach badawczych schematy te stanowią powszechnie akceptowaną ogólną wykładnię zjawisk związanych z historycznym procesem kształtowania się szeroko pojętych praktyk gospodarczych. Co więcej, poglądy te, przejmowane przez rodzącą się na przełomie XIX i XX wieku historyczną subdyscyplinę, osadzały się w języku kolejnych pokoleń historyków, przybierając ostatecznie kształt wiedzy oczywistej, stanowiącej dziś swoiste, niepoddawane

¹ W ujęciu Andrzeja F. Grabskiego historia gospodarcza, wraz z historią kultury, należy do grupy niestandardowych modeli historiografii, które rodzą się na przełomie XIX i XX wieku jako alternatywa wobec dominującej wówczas historiografii klasycznej (Grabski 2001).

dyskusji *residuum* sądów fundamentalnych. Unaocniają to doskonale dyskusje, które w nauce polskiej szczególnie intensywnie toczono od drugiej połowy lat pięćdziesiątych do początków lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Sformułowane wówczas problemy badawcze, perspektywy interpretacyjne i sugerowane rozstrzygnięcia stały się w kolejnych latach podstawą kontynuowanych już z mniejszą intensywnością dociekań i oferowanych w ich ramach rozstrzygnięć.

Historiografia, tak jak każda inna forma ludzkiej aktywności, jest dziedziną kultury. Jako taka stanowi system symboliczny ufundowany na określonych wizjach świata i człowieka, wizjach podlegających semiotycznym mechanizmom transformacji w obowiązujących aktualnie granicach semiosfery. Wyobrażenia zamknięte w dominującym dziś języku historii pieniądza unaocniają postulowaną przez antropologów palimpsestową cechę kultury, za której tekstami:

na różnych poziomach ich użycia, za działaniami kreującymi kulturowe artefakty zawsze odnajdziemy jakieś odradzające się idee, powracające tematy, powtarzające się problemy (Robotycki 1998: 12).

Procesy te szczególnie dobrze obserwować można w „sferach granicznych” dyskusji naukowych, tam gdzie ujawniają swą twórczą moc fundamentalne rozgraniczenia, apriorycznie przyjmowane kategoryzacje stanowiące ukryte, „na co dzień” milcząco przyjmowane podstawy czynionych interpretacji. W przypadku historii pieniądza takim punktem granicznym są z pewnością zagadnienia tzw. upięknienia wymiany we wczesnym średniowieczu – i od tej właśnie struktury wyobrażeń chciałbym wyprowadzić swoje rozważania. Początkowo zatem uwaga moja będzie koncentrować się na newralgicznym punkcie rodzimej historii zachodniosłowiańskiego pieniądza – rozstrzygnięciach dotyczących okoliczności, sposobów i warunków upięknienia wymiany we wczesnym średniowieczu w strefie południowych wybrzeży Bałtyku. Ostatecznym celem prowadzonych rozważań jest ukazanie kategoryjnego zderzenia między językiem zwolenników tradycyjnych, tj. modernistycznych wizji dziejów, a językiem badań, które – odwołując się do wcześniej wspomnianej siatki klasyfikacyjnej – zaliczyć można do antymodernistycznego, antropologicznego nurtu historiografii nieklasycznej. W moim zamierzeniu analiza przedmiotowa ma więc być drogą odsłaniającą kategorie pojęciowe, podzielane zbiorowe „wizje świata” ukryte w językach wyróżnionych wariantów nauki historycznej. Ważnym punktem oparcia dla niniejszych rozważań pozostaje projekt tzw. archeologii kulturoznawczej Andrzeja P. Kowalskiego (2000), koncepcji wyrosłej z tradycji badań poznańskiego ośrodka kulturoznawczego, społeczno-regulacyjnej teorii kultury (Pałubicka 1985; Banaszak, Kmita 1994) oraz badań antropologicznych nad magiczną metamorfozą, myśleniem magicznym i kulturami typu magiczno-mitycznego (Buchowski 1986, 1993, 1997; Buchowski, Burszta 1986, 1992; Kowalski 1994, 1999, 2001; *Czy metamorfoza magiczna...* 2001). Perspektywa ta stanowi zaplecze katego-

rialnych rozgraniczeń i przedmiotowych rozstrzygnięć uruchamianych w trakcie interpretacji ujęć prezentowanych w rodzimej historiografii pieniądza.

* * *

Na początku zatrzymajmy się przy wczesnośredniowiecznych przekazach źródłowych, które dla historyków stanowią kanwę wszelkich ustaleń na temat początków upięiężnienia wymiany w Europie Środkowej. W przestrzeni naukowej wyobraźni są one punktami, na których rozpięto obowiązujące dziś siatki znaczeń².

Przekazy pisane, jak i znaleziska archeologiczne pozwalają wnosić, że we wczesnym średniowieczu w strefie ziem zachodniosłowiańskich w obiegu znajdowało się wiele różnych odmian „pieniądza”. W wypracowanej przez historyków siatce klasyfikacyjnej, porządkującej podstawowe dane źródłowe, zakłada się istnienie dwóch zasadniczych ich kategorii: tzw. pieniądza kruszcowego (obejmującego formy surowca srebrnego – rzadko złotego – w postaci monet, tzw. siekańców, sztabek, złomu i tzw. placków) oraz pieniądza pozakruszcowego, reprezentowanego zarówno przez formy pieniądza towarowego (paciorki, miód, wosk itp. – tzw. mienniki), jak i formy pieniądza przedmiotowego, to znaczy pozbawionego przynajmniej częściowo walorów użytkowych³. Przyjrzyjmy się bliżej najbardziej interesującym przekazom pisanim dotyczącym form pieniądza przedmiotowego.

Najstarsza wzmianka, datowana na 965 rok, pochodzi z relacji hiszpańskiego Żyda, Ibrahima ibn Jakuba (właściwie Abrahama ben Jakuba) z Tortosy, który w połowie X wieku odbył podróż po krajach zachodniej i środkowej Europy. W swej *Księdze dróg i królestw* zapisał on, że w Pradze na lokalnym rynku ludność posługuje się w wymianie kawałkami bliżej nieokreślonej tkaniny:

[...] W krajach Boj^{ma} wyrabia się też lekkie chusteczki o nader cienkiej tkaninie na kształt siatki, które do niczego nie służą [niezdadne do niczego]. Cena ich [wynosi] u nich każdego czasu dziesięć chusteczek za [jeden] kinšar⁴. Za nie sprzedają

² W poniższym opisie świadomie wplatom kategorii języka historii pieniądza, zdając sobie sprawę z niemożności opisu poza kategoriami obciążonymi określonym znaczeniem.

³ Terminem „siekańce” oznacza się w numizmatyce pocięte monety (arabskie dirhemy i zachodnioeuropejskie, najczęściej niemieckie, denary), które – jak powszechnie się przyjmuje – poddano kawałkowaniu ze względu na wymuszoną przez rynek potrzebę uzyskania „mniejszego nominału”. Siekańce odkrywane są przez archeologów w znaleziskach gromadnych (stanowią część składową tzw. skarbów), jak i, rzadziej, jako luźne znaleziska osadnicze. Termin „złom” odnosi się głównie do – znajdujących w „skarbach” – fragmentów połamanych ozdób stroju i półfabrykatów (drotów, blach itp.). Z kolei „placki” to odkrywane w znaleziskach gromadnych nieforemne kawałki kruszcu, powstałe wskutek stopienia kruszcu, często „złomu” i „siekańców”.

⁴ Przyjmuje się, że termin „kinšar” stosowany był przez Ibrahima ibn Jakuba na oznaczenie jednego denara zachodnioeuropejskiego (por. Kiersnowski 1960, s. 446; tam dalsza literatura).

i kupczą między sobą. Posiadają ich [całe] naczynia. Stanowią one u nich majątek i cenę [wszelkich] przedmiotów. Za nie nabywa się pszenicę, mąkę, konie, złoto, srebro i wszelkie przedmioty [...] (*Relacja...* 1946: 49).

Podobne informacje przekazał niemiecki kronikarz Helmold, proboszcz holztyńskiego Bosau, autor słynnej *Chronica Slavorum*, opisującej dzieje Słowian Połabskich w XII wieku. Wspominając o Ranach (mieszkańcach Rugii), autor ten odnotował:

[...] Ranowie monety nie mają i kupując towary pieniądze też nie używają, lecz cokolwiek byś chciał kupić na rynku, nabędziesz za płaty płócienne. Złoto i srebro, jakie przypadkiem, czy to z rabunku, czy też z zabierania ludzi do niewoli lub skądinąd nabędą, obracają na ozdoby dla żon swoich lub też doskarbca boga swego zanoszą (Helmold I, 28)⁵.

Doniesienia o słowiańskich formach pieniądza przedmiotowego pochodzą również z obszarów XII-wiecznej Rusi. Arabski podróżnik Abu Hamid, dwukrotnie goszczący w Kijowie w trakcie podróży z Bułgarii Kamskiej na Węgry w latach 1150-1153, donosił:

Jako środek płatniczy służą im [Rusom] w handlu stare futra wiewiórek, które są bez sierści, a których nikt do niczego nie potrzebuje, i które nie nadają się do niczego [...] (Lewicki 1957: 287).

Abu Hamid dodaje, że skórkowy środek płatniczy występował w postaci zszytych wiązek skór po osiemnaście sztuk każda i zastępował na Rusi pieniądz metalowy w handlu wewnętrznym. Z jego relacji wynika, że można było za niego kupić wszelkie towary, łącznie ze złotem i srebrem. Opisuje również proces „emisji” tego pieniądza, w którym mieli brać czynny udział miejscowi „mężowie zaufania”. Nadzorowali oni zszywanie wiązek skór oraz przystawiali na nich ołowianą pieczęć z wizerunkiem księcia, która według interpretacji historyków uprawomocniać miała wartość tak powstałego pieniądza (Lewicki 1955: 65)⁶.

⁵ O powszechności użytkowania pieniądza płóciennego wśród Słowian świadczyć może etymologia terminu „płacić”, wywodzona z prasłowiańskiego *platъ, platъje, *kawatek tkanimy* (w tymże znaczeniu również w języku starogermańskim *plata, platja*) (Martynov 1982: 15). Wiadomo jednocześnie, że pieniądze płócienne nie należały we wczesnym średniowieczu do wyróżników kultury słowiańskiej, funkcjonowały one bowiem w szeroko pojętej strefie północnoeuropejskiej, m.in. w X i XI wieku we Fryzji oraz w Skandynawii (Kiersnowski 1956: 245-246; Tabaczyński 1963: 373; tam dalsza literatura).

⁶ Warto nadmienić, że pieniądz skórzany znany jest z innych terenów Europy. Wypuszczany był on okresowo, między innymi przez Jana bez Ziemi, Ludwika IX oraz dożów weneckich (Kuliszer 1961, s. 327; tam dalsza literatura).

Informacji o wczesnośredniowiecznym pieniądzu obiegającym tereny Słowiańszczyzny Zachodniej dostarcza również archeologia. W grupie form pieniądza pozakruszcowego o całkowicie lub częściowo zatraconych cechach użytkowych najczęściej wymieniane są siekieropodobne grzywny żelazne, które od VIII wieku do pierwszej połowy X wieku funkcjonować miały – według opinii badaczy – w roli lokalnego środka wymiany na obszarze dorzecza Morawy, dolnego Wągu i Nitry oraz na terenach dzisiejszej Małopolski (tu datowane są na mniej więcej połowę IX wieku) (Pleiner 1961: 405 n.; Pošvār 1965: 751 n., 1968: 226 n.; Sztetyło 1968a: 196-197, 1970: 91)⁷. Z kolei użytkowanie przez Słowian pieniądza kruszcowego w formie monet i ich fragmentów (tzw. siekańców) oraz w formie niemonetarnej potwierdzają, poza przekazami pisаныmi, wspomniane wyżej depozyty srebrne (tzw. skarby), których w samych granicach współczesnej Polski odkryto dotychczas ponad pół tysiąca. Na ogół skarby zachodniosłowiańskie dzieli się na trzy horyzonty chronologiczne, z których najstarszy związany jest z napływem w strefę południowego Bałtyku fali srebra kufickiego (od początku IX wieku po lata osiemdziesiąte X wieku; Łosiński 1988: 141, 1993: 24 n.), zaś środkowy, datowany na drugą połowę X stulecia, związany jest z początkami napływu na omawiane tereny denarów zachodnioeuropejskich, głównie proveniencji niemieckiej. Horyzont najmłodszy reprezentują depozyty XI-wieczne, w których składzie dominują monety pochodzenia zachodnioeuropejskiego, przy wyraźnym zaniku emisji orientalnych. Odrębną kategorią znalezisk archeologicznych pośrednio potwierdzających wczesnośredniowieczny obrót srebrem monetarnym są znaleziska grobowe (tzw. obol zmarłych) i luźne znaleziska osadnicze.

* * *

Tak w dużym uogólnieniu wyglądają – jak zwykli podkreślać badacze – fakty historyczne. Przyjrzyjmy się teraz sposobowi ich powiązania w ramach koncepcji prezentujących przebieg procesu upieniężniania rynków lokalnych na Słowiańszczyźnie wczesnośredniowiecznej. Ponieważ naukowe konstrukcje dotyczące tego problemu są dość rozbudowane, a wiele kwestii nie zostało jednoznacznie rozstrzygniętych, skupię się w tym miejscu na newralgicznych punktach przedstawianych poglądów, przyjmujących – rzecz można – kształt aksjomatów historycznej konceptualizacji. Ich syntetyczną prezentację znaleźć można w wydanej ostatnio książce Jacka Adamczyka (2004). Ustalenia tego autora stanowić będą podstawę do poniższych wypisów.

⁷ Wspomnieć warto, że grzywny żelazne nie były wyłączną specyfiką tradycji słowiańskich. Znaczne nagromadzenie wczesnośredniowiecznych depozytów żelaznych, zawierających między innymi sztabki w kształcie siekier, łopat czy kos, stwierdzono na obszarze Szwecji i Norwegii. Przyjmuje się, że w Szwecji stosowane były one w charakterze pieniądza od VII wieku po IX wiek, a w Norwegii nawet do X wieku (Gaul 1981: 35-36).

Po pierwsze, w powszechnie respektowanym schemacie przebiegu historycznego procesu wynalezienia pieniądza obowiązuje zasada ewolucyjnego pierwszeństwa jego form: niemonetarne środki cyrkulacji, uważane za pieniądź niedoskonałą, poprzedzają, co najmniej w porządku logicznym, monety uznawane za formę pieniądza doskonałego. W pierwotnym uzasadnianiu tego stanowiska dużą rolę odgrywały dane etnograficzne, które porządkowano w nauce zgodnie z akceptowanym w swoim czasie spontaniczno-ewolucyjnym rozumieniem rozwoju cywilizacji ludzkiej, z punktem docelowym w modelowym porządku kultury zachodniej.

Po drugie, początki rozwoju słowiańskich środków cyrkulacji sięgać mają czasów tzw. gospodarki naturalnej, w której przepływ dóbr przybierać miał kształt współczesnego barteru, tj. wymiany towaru za towar (tu znajduje zastosowanie wspomniana wyżej idea tzw. mienników). Wynalezienie pieniądza miało się dokonać w toku ewolucji praktyk wymiany stosowanych w gospodarce naturalnej. Pierwszym w tym kierunku miało być stopniowe zatracanie przez pewne towary ich bezpośredniej użyteczności (tj. cech towarowości) i przekształcanie ich w tzw. prymitywne pieniądze – płacidła – pełniące rolę lokalnie akceptowanych środków cyrkulacji (zob. cytowane wyżej przekazy źródłowe). Te ostatnie miały być stopniowo wypierane z rynku przez „nowocześniejsze” pieniądze kruszcowe, które z racji uniwersalnej wartości swego surowca zdolne były do obsługi dwóch stref wymiany, tzw. wewnętrznej i zewnętrznej⁸. Godne uwagi jest to, że moment upieniężnienia wymiany – wiązany z wykształceniem się tzw. gospodarki towarowo-pieniężnej – łączony jest najczęściej z chwilą wprowadzenia monet do obsługi płatności na tzw. rynku wewnętrznym⁹.

Po trzecie, w koncepcjach historyków pierwotne społeczności słowiańskie miały realizować wzorzec gospodarki autarkicznej. Dlatego początki wymiany na ziemiach słowiańskich i związane z tym odkrycie pieniądza (w jego jeszcze „prymitywnej” formie) łączone jest zazwyczaj z oddziaływaniami zewnętrznymi. Rozwój wymiany i stosowanie pieniądza miały być więc efektem działalności obcych kupców penetrujących tereny na wschód od Łaby, ewentualnie działających w strefie przygranicznej w ramach rozwijającej się przygranicznej wymiany lokalnej. Intensyfikacja wymiany lokalnej wieść miała do wy-

⁸ Warto już w tym momencie wskazać na paralele kategoriałne, jakie istnieją między przedstawianą koncepcją a porządkiem panującym w dwudziestowiecznych gospodarstwach świata zachodniego – istnieją dwie strefy obrotu: zewnętrznego (dalekosiężnego) i wewnętrznego (lokalnego), z których pierwszy pozostaje na ogół, zarówno w formacjach wczesnofeudalnych, jak i państwach narodowych, pod pełną kontrolą władzy centralnej; por. np. koncepcje Stanisława Tabaczyńskiego (1963, 1987a, 1987b) czy Tadeusza Lalika (1967).

⁹ Spór toczący się w tej kwestii przez wiele lat wśród polskich badaczy dotyczył w istocie nie tyle przyjmowanej koncepcji „upieniężnienia”, ile momentu zajścia tego faktu (por. Kiersnowski 1956, 1960; Tabaczyński 1963, 1987a, 1987b; Suchodolski 1971).

kształcania lub przekształcania własnych mierników wartości, które stawały się powszechnym ekwiwalentem. Z zewnątrz miały iść też impulsy wiodące do zmiany formy pieniądza. Zastąpienie płacideł monetami miało się dokonywać w miejscach styku kulturowego, tj. w strefach wymiany dalekosiężnej. Ta ostatnia miała być dość szybko obsługiwana przez pieniądz kruszcowy, który najlepiej przystosowany był do dalekiego transportu. Włączony do lokalnego systemu wymiany pieniądz kruszcowy obiegać miał przy tym początkowo wyłącznie w sferze kontaktów zewnętrznych, służąc do realizacji płatności w wymianie handlowej prowadzonej z obcymi kupcami.

Po czwarte, przejście od form niemonetarnych do monet uzależnione miało być od stosunkowo wysokiego stopnia rozwoju gospodarczego danego obszaru. Warunkiem rozwoju wymiany miałyby być więc podział pracy, którego historycznym śladem mają być wyodrębnione gałęzie rzemiosł produkujące na rynek zagraniczny i lokalny. Proces wyłaniania się rzemiosł wiązany jest przy tym z postępującą ewolucją sieci osadniczej, zakładaniem emporiów handlowych i skupiających grupy rzemieślników podgrodzi stanowiących załóżki późniejszych miast¹⁰.

Łatwo dostrzec, że w rozwiązaniach oferowanych przez historyków, numizmatyków i archeologów zajmujących się dziejami pieniądza jego początki przedstawiane są w perspektywie ewolucji jego form ujmowanej w zmieniającym się układzie porządku społecznego. Wzorzec przyjętych rozwiązań „obudowujących” sensem treść źródeł historycznych był tak mocno utrwalony, że za pomocą gradacji terminologicznych starano się nawet marginalizować rozbieżności chronologiczne w przekazach źródłowych mogące przeczyć akceptowanemu modelowi rozwoju pieniądza. W ten sposób świadectwa obrazujące wykorzystywanie tzw. płacideł długo po wprowadzeniu do obiegu pieniądza monetarnego skłaniały badaczy do przebudowy stosowanej terminologii i wprowadzenia dodatkowego podziału niemonetarnych środków cyrkulacji na płacidła (tj. starsze, niedoskonałe formy pieniądza) i surogaty pieniądza (tj. zastępcze środki cyrkulacji wprowadzane do obrotu wtórnie wobec kruszcu, na ogół w czasie chwilowego niedoboru pieniądza kruszcowego)¹¹.

W syntetycznie zaprezentowanej perspektywie dziejów pieniądza uderza materializm (naturalizm) tego ujęcia powiązany z apriorycznym odrzuceniem tych wszystkich elementów, które cechują optykę idealistyczną (antynaturalistyczną), właściwą choćby dla wielu odłamów antropologii kulturowej. W rozwa-

¹⁰ Tu pojawia się ewidentny ślad wpływu ekonomicznej idei industrializacji jako warunku intensyfikacji zjawisk wymiany handlowej.

¹¹ Tak wyjaśniono między innymi posługiwanie się przez rugiańskich Ranów płaciami tkanin w czasach powszechnego już w XII wieku obrotu pieniądzem monetarnym. Na marginesie można zauważyć, że przekaz Helmolda nie wskazuje na brak wartościowych kruszców wśród Ranów – autor ten wyraźnie przecież pisze, że mieszkańcy Rugii kruszec ów nabywają, między innymi na drodze wykupu z niewoli.

żaniach historyków nie znajdziemy zatem spojrzenia prezentowanego choćby przez Władimira Toporowa wytrwale perswadującego, że:

Pierwotna jest nie rzecz-narzędzie, lecz idea, zespalająca wymagający kompensacji „brak” [...] i źródło jego likwidacji (idea konkretnych „technologicznych” sposobów wyjścia z sytuacji pojawia się jedynie wtórnie) (Toporow 2003: 98-99).

* * *

Większość podzielanych przez historyków poglądów na temat początków wymiany i pieniądza w akceptowanych rozstrzygnięciach fundamentalnych powiela w istocie schemat sformułowany w *Polityce* Arystotelesa. O początkach wymiany Stagiryta pisał:

Wszystkie one [tj. rzeczy] mogą być przedmiotem wymiany, która [...] jest następstwem faktu, iż jedni ludzie posiadają zbyt dużo, inni za mało rzeczy potrzebnych. [...] W pierwszej wspólnotce, jaką jest rodzina, handel wymienny nie odgrywał oczywiście żadnej roli, lecz dopiero gdy się wspólnota rozrosła. W pierwszym wypadku członkowie jej wszystko, co posiadali, mieli we wspólnym użytkowaniu, w drugim znów, w następstwie dokonanego rozdziału, jedni posiadali te rzeczy, inni inne, toteż musieli je zależnie od potrzeby nabywać w drodze wymiany, podobnie jak jeszcze i teraz czyni wiele ludów barbarzyńskich. Te bowiem ograniczają się do tego jedynie, że rzeczy użyteczne wymieniają na takież, dając i przyjmując np. wino za zboże [...].

Wynalezienie pieniądza, według greckiego filozofa, dokonało się zaś tak:

Kiedy [...] pomoc niesiona przez przywóz rzeczy brakujących, a wywóz zbędnych, sięgać zaczęła do coraz dalszych krajów, z konieczności musiały wejść w użycie pieniądze; nie wszystkie bowiem rzeczy z natury potrzebne są łatwe do przewożenia. Zgodzono się zatem, aby przy wymianie dawać i przyjmować taką rzecz, która sama przez się liczyła się do rzeczy użytecznych, a równocześnie przedstawiała tę korzyść, że się z łatwością dawała przewozić, jak np. żelazo, srebro itp. Początkowo ustalono ich wartość po prostu według wielkości i wagi, w końcu jednak zaczęto wyciskać na nich znak, aby sobie zaoszczędzić mierzenia czy ważenia, wyciśnięty znak podawał bowiem określoną ilość [*Polityka*, I, 11-14, 16].

Pogląd wyrażony przez Arystotelesa, przechowany przez wieki w tradycji intelektualnej Zachodu i ponownie zaakcentowany przez XVIII-wiecznych filozofów społecznych, utrwalony został ostatecznie w ewolucjonistycznych schematach ekonomii, która z kolei odcisnęła piętno na utrzymywanych do dziś

poglądach historyków. Nadmienmy tylko, że w 1864 roku Bruno Hildebrand, idąc niejako tropem greckiego filozofa, wprowadza ewolucjonistyczny schemat rozwoju ekonomiki ludzkiej, dzieląc ją na historyczne etapy gospodarki naturalnej, gospodarki towarowo-pieniężnej i gospodarki kredytowej. Dziewięć lat później angielski ekonomista i logik William Stanley Jevons w swej słynnej pracy *Money and the Mechanism of Exchange* formułuje cztery funkcje pieniądza (środek wymiany, powszechny miernik wartości, standard wartości i środek tezauryzacji), które dla kolejnych pokoleń badaczy stanowią będą punkt wyjścia oceny i „ewolucyjnej” hierarchizacji środków cyrkulacji spotykanych we wszelkich społecznościach ludzkich w czasie i przestrzeni (Grierson 1978: 8). Rozpowszechnienie w nauce kategorii marksistowskich ugruntowało ostatecznie pogląd na ekonomiczną genezę i funkcjonowanie wszelkich form pieniądza. W ten sposób w oglądzie historyków gospodarczych wszelkie pozarynkowe konteksty użycia pieniądza zawsze pozostawać już będą wtórnymi wobec ich pierwotnej funkcji ekonomicznej. Pieniądz pojawia się tam, gdzie występuje handel, warunkiem handlu jest zaś podział pracy sygnowany w dziejach Europy rozwojem rzemiosł. Jest tak, bowiem podział pracy generuje nadwyżkę produkcyjną, której z natury pozbawione było pierwotne gospodarstwo autarkiczne. Nadwyżkę zgromadzonych dóbr można przeznaczyć na wymianę i w ten sposób rodzi się handel. W istocie mamy tu do czynienia z wyobrażeniowym wypełnieniem arystotelejskiej spuścizny.

W niepozabawionej licznych złośliwości słynnej książce *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* Karl Polanyi pisał:

Nikt inny jak Adam Smith zasugerował, że podział pracy w społeczeństwie uzależniony był od istnienia rynków lub, jako on to ujął, od ludzkiej skłonności do barteru, handlu i wymiany jednej rzeczy na drugą. To stwierdzenie stało się później podstawą dla koncepcji człowieka ekonomicznego.

I dalej autor ten zauważa:

W perspektywie czasu można powiedzieć, że nigdy tak mylne odczytanie przeszłości nie było bardziej prorocze dla przyszłości. Do czasu Adama Smitha owa skłonność [do wymiany] była ledwo zauważalna w znaczącej skali w jakimkolwiek społeczeństwie i w najlepszym razie pozostawała cechą podporządkowaną życia gospodarczego. Sto lat później system przemysłowy był w pełnym rozkwicie na większej części planety, co praktycznie i teoretycznie implikowało, że ludzka rasa była rządzona we wszystkich swych działaniach gospodarczych, jeśli także nie politycznych, intelektualnych i duchowych, przez tę jedną skłonność. [...] [W ten sposób] Herbert Spencer, w drugiej połowie XIX wieku mógł, nawet bez powierzchownej znajomości ekonomii, zrównać zasadę podziału pracy z barterem i wymianą; a następnie 50 lat później Ludwig von Mises i Walter Lippmann mogli powtórzyć te same brednie (Polanyi 1957: 43-44).

Idąc tropem krytyki Polanyiego, porzućmy w tym miejscu język i wyobrażenia ekonomii.

* * *

Począwszy od studiów Bronisława Malinowskiego, a w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dzięki głośnemu sporowi między formalistami a substancywistami, perspektywa ekonomii zaczęła tracić swą uprzywilejowaną, uniwersalizowaną pozycję w interpretowaniu zjawisk gospodarczych obserwowanych w zróżnicowanych społecznościach, zarówno współczesnych, jak i historycznych. W badaniach etnologicznych zaczęto, przykładowo, podkreślać swoistość tzw. praktyk gospodarczych i nieprzydatność kategorii zachodniej ekonomii do badań nad praktykami społeczności plemiennych (*ergo* przednowożytno-europejskich). Coraz wyraźniej zaczęto też zaprzeczać podtrzymywanemu przez wieki mitowi *homo oeconomicus*. Poszukując stosownego języka opisu, zaczęto wówczas sięgać do poręcznych kategorii badawczych antropologii dysponującej pojęciami wrażliwymi na konstytutywne dla praktyk gospodarczych czynniki pozaekonomiczne (dar, zasady redystrybucji dóbr, wymiana prestiżowa itd.). Wymiana przestała być postrzegana jako praktyka związana wyłącznie z zaspokajaniem potrzeb materialnych w sensie, jakim nadawał jej choćby Arystoteles i późniejsi naśladowcy jego idei. Marshall Sahlins pisał:

Duża część wymiany w społeczeństwach pierwotnych (dużo większa aniżeli w naszym społeczeństwie) pełni jako najważniejszą funkcję instrumentalną, tzn. przepływ dóbr materialnych wzmacnia i inicjuje nawiązanie stosunków społecznych. [...] Nawet w swym praktycznym wymiarze wymiana w społeczeństwach pierwotnych nie odgrywała tej samej roli, co przepływ dóbr ekonomicznych w społeczeństwach przemysłowych. Miejsce wymiany w gospodarce prymitywnej jest odmienne, jest ona tutaj bardziej oderwana od produkcji, jest mniej z nią organicznie związana (Sahlins 1992: 132-133; por. Kempny, Szmatka 1992: 63, 65).

Dostrzegął to już doskonale Marcel Mauss, postulujący, by działania wymienne w społecznościach przedkapitalistycznych widzieć w kategoriach całościowych faktów społecznych:

Miesza się tu wszystko, wszystko, co stanowi właściwe życie społeczne społeczeństw, które poprzedziły nasze – aż do pradziejowych. W tych „całościowych” zjawiskach społecznych, jak proponujemy je nazwać, wyrażają się równocześnie i za jednym razem wszelkiego rodzaju instytucje: religijne, prawne i moralne, które są zarazem rodzinne i polityczne; gospodarcze, które zakładają szczególne formy wytwarzania i spożycia, a raczej świadczenia i podziału; nie licząc zjawisk estetycz-

nych, które wieńczą owe fakty, i zjawisk morfologicznych, które przejawiają się w tych instytucjach (Mauss 1970: 213).

Dalej ten sam autor pisał:

W poprzedzających nas systemach gospodarczych i prawnych nigdy niemal nie stwierdza się zwykłej wymiany dóbr, bogactw i wytworów w trybie transakcji rynkowych, w których uczestniczą jednostki. Przede wszystkim to nie jednostki, ale zbiorowości zobowiązują się wzajemnie, wymieniają i zawiązują umowy; osoby umawiające się są osobami moralnymi: klanami, plemionami, rodzinami, które zderzają się i przeciwstawiają bądź jako grupy, występujące wobec siebie bezpośrednio w terenie, bądź za pośrednictwem swych wodzów, bądź na oba te sposoby naraz. Ponadto tym, co owe grupy wymieniają, nie są wyłącznie dobra i bogactwa, ruchomości i nieruchomości, rzeczy pożyteczne gospodarczo. Są to przede wszystkim uprzejmości, festyny, obrzędy, usługi wojskowe, kobiety, dzieci, tańce, święta, jarmarki, rynek jest tylko jednym z ich aspektów i ciężenie bogactw jest tylko jednym ze składników umowy o wiele ogólniejszej i trwalszej. Wreszcie, te świadczenia i przeciwświadczenia dokonywane są w formie raczej dobrowolnej, jako prezenty i podarunki, chociaż są one w istocie ściśle obowiązkowe, pod karą wojny prywatnej i publicznej (Mauss 1970: 213).

W takim kontekście intelektualnym rozwijano i przebudowywano również poglądy na temat warunków powstania i sposobów funkcjonowania pieniądza. Helen Codere, jedna z reprezentantek nurtu substancywistycznego, prowadząca w latach sześćdziesiątych XX wieku badania nad systemami wymiany pieniężnej i teorią pieniądza, podkreślała, że istota pieniądza nie leży w sformułowanych przez Jevonsa jego funkcjach, ale w mocy symbolizowania. Jak stwierdzała, pieniądz współczesny może wypełniać przypisywane mu przez ekonomistów funkcje (miernik wartości, środek wymiany, środek tezauryzacji i standard wartości), gdyż jest on symbolem towarów i jako taki może oderwać czas, osobę, miejsce i adekwatność wartości od bezpośredniej wymiany dóbr. Podążając za myślą Firtha, przywołana badaczka postulowała więc spojrzenie na historyczny rozwój systemów pieniądza jak na proces wykształcania się określonego porządku symbolicznego (Codere 1968: 559). Słusznie akcentowała również konieczność systemowego postrzegania zjawiska pieniądza, który zawsze działa w towarzyszącym mu kontekście symbolicznym, można rzec, we właściwym mu kontekście znaczeń wyznaczanym przez granice łotmanowskiej semiosfery.

Przedstawiając własny projekt ogólnej teorii pieniądza – niewolny jeszcze, zgodnie z substancywistyczną genealogią, od wtęretów ewolucjonistycznych – Codere powiadała, że pieniądz uogólnia, to znaczy, że tak jak każdy symbol abstrahuje od konkretności (Codere 1968: 560). Dysponując danymi etnograficznymi, odnosząc się do ustaleń Karla Polanyiego, George’a Daltona i Paula

Bohannana, autorka przekonywała jednak, że w określonych empirycznych przypadkach (etnograficznych czy historycznych) konkretny pieniądz może dysponować zróżnicowanym poziomem siły symbolicznej, że część ze znanych form pieniądza może nie abstrahować od wszystkich elementów składających się na wymianę (tj. od czasu, miejsca, osoby i przedmiotu wymiany). Stopień „czystości” symbolu pieniądza uzależniony jest, w jej mniemaniu, od poziomu, do jakiego generalizuje on wymianę (Codere 1968: 560). Cytowana autorka podkreślała również, że konstytutywny dla rozwoju systemu pieniężnego jest uzupełniający go zawsze system liczenia, system wag i miar oraz system pisma. Dopiero w sprzężeniu tych wszystkich elementów może dojść do wykształcenia się „czystego” (tj. współczesnego) systemu pieniężnego zdolnego do pełnego abstrahowania od społecznych okoliczności wymiany.

Na tej podstawie ostatecznie proponowała ona idealizującą wizję rozwoju systemu pieniądza w następującym porządku: a) ściśle określony pieniądz odpowiada ściśle określonemu towarowi lub jednemu z listy określonych towarów (wymiana sztuka za sztukę); b) różnorakie pieniądze w ich jednostkach naturalnych mogą być wymieniane na różnorodne towary w ich jednostkach naturalnych (sznur zębów może być wymieniony na jedną rybę, dwa sznury zębów na dwie ryby lub jedną rybę lepszego gatunku); c) włączenie systemu miar pozwala na pełne porównywanie wszystkich istniejących towarów, co jest uzależnione od istnienia arbitralnych jednostek symbolicznych wyrażających ich wartość w relacji jednego towaru do drugiego – system ten istnieje wówczas, gdy różne frakcje pieniądza symbolizują różne wielokrotności i frakcje wszystkich dóbr w danej społeczności; d) po włączeniu pisma jako formy rejestracji dokonywanych transakcji (systemów miar i wartości) system staje się systemem, w którym wszystkie dobra są zamienne i nadają się do negocjacji i kalkulowania (Codere 1968: 563-565).

W tej koncepcji, noszącej nadal ślad zachodniego uniwersalizmu, Codere nawiązuje do teorii pieniądza rozwijanej przez skupioną wokół Karla Polanyiego grupę badaczy, którzy – przypomnijmy – w swych modelowych ujęciach proponowali wyróżnienie dwóch zasadniczych kategorii pieniądza: właściwego dla gospodarki kapitalistycznej pieniądza ogólnego zastosowania (*all purpose money, general money*) oraz typowego dla wielocentrycznych gospodarek tradycyjnych pieniądza ograniczonego zastosowania (*special purpose money, limited money*) (zob. np. Polanyi 1968; por. Dalton 1965). Ten ostatni wykorzystywany miał być w społecznościach tradycyjnych do realizacji jedynie określonych typów transakcji o ograniczonym zakresie przedmiotowym i społecznym (por. Bohannan 1967).

Ogólny kierunek powyższych propozycji wydawać się może niezwykle obiecujący dla studiów historycznych nad wczesnośredniowiecznymi, słowiańskimi systemami pieniężnymi. Zauważmy, że w duchu koncepcji Karla Polanyiego można byłoby interpretować opisany wyżej „stan gospodarki” panującej na terenach wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny Zachodniej. Dałoby się

z pewnością skutecznie dowodzić, że na tym terenie we wczesnym średniowieczu organizacja wymiany odpowiadać mogła istocie modelu „gospodarki wielocentrycznej” o rozwiniętym już rynku, w ramach której w użyciu znajdowały się różnorodne środki cyrkulacji o cechach pieniądza ograniczonego zastosowania. Pozostające w obiegu pieniądze mogły zatem obsługiwać różne sfery wymiany społecznej, służąc wymianie prestiżowej, sakralnej, czynionej w rytualizowanych okolicznościach natury społecznej (kruszce) i wymianie rynkowej związanej z obrotem pozaprestiżowym (chustki, płaty materii i skór oraz niektóre surowce i towary, tzw. mienniki, służące jako jednostki obrachunkowe lub/i środki cyrkulacji)¹². W tej perspektywie upieniężnienie wymiany – kluczowe dla rozważań historyków pieniądza – musiało się dokonać znacznie wcześniej i przebiegało inaczej, niż obecnie się to przyjmuje.

W powyższym myśleniu brak jest jednak kardynalnego dla antropologicznej perspektywy pytania – pytania o warunki istnienia kulturowych ram interpretacji świata, ram, które w danym, historycznym kontekście społecznym wyposażają praktyki ludzkie w znaczenie. Wymiana odbywała się wszak zawsze w granicach kulturowych taksonomii, te zaś odpowiedzialne były za wytwarzanie rozległych sieci relacji znaczeniowych między należącymi do niej elementami (por. Brocki 2008: 102). Eksponując przekonanie, że każdy pieniądz winien być rozważany w planie społeczeństwa, w którym funkcjonuje, substancywiści zauważali i doceniali w swoich interpretacjach rolę perspektywy kontekstualnej (por. Grierson 1978: 9). Kontekst rozumieli oni jednak raczej w sensie społecznym, nie zaś kulturowym.

Przywołując ponownie ducha perspektywy Władimira Toporowa, można też zauważyć, że model ewolucji idei pieniądza autorstwa Helen Codere zbudowany został na fundamencie ahistorycznie pojmowanej kategorii symbolu. U podstaw zaferowanego przez tę badaczkę projektu tkwi bowiem w istocie nowożytnoeuropejski pogląd, że w ludzkiej naturze leży nie tylko potrzeba wymiany, ale i zdolność do myślenia symbolicznego (pojęciowego, abstrakcyjnego), warunkująca kalkulowanie, tj. porównywanie, przeliczanie, ustanawianie relacji wartości niezbędnej przy zawieraniu transakcji. Przemilczana jest też geneza przedmiotowego stosunku człowieka do świata materialnego – stosunku fundamentalnego dla uprzedmiotowienia, utowarowienia rzeczy¹³. W ten spo-

¹² Elementy teorii substancywistów, na swój sposób, próbował do polskiej literatury przenieść – bez większego zresztą oddźwięku – Jerzy Gaul (1979, 1981).

¹³ Przywoływany Władimir Toporow pisał: „[...] rzecz jest »historyczna«, w tym sensie, że niegdyś człowiek lub poprzedzający go genetycznie homonidzi nie znali rzeczy, które powstały jako kategoria w danym okresie historycznym – wtedy, kiedy zaczęto wytwarzać rzeczy i kiedy »nie-rzeczy« (wytwory przyrody) zaczęły być wykorzystywane jako rzeczy, w »rzeczowej« funkcji. Należy tym bardziej nalegać na »historyczność« kategorii rzeczy, uwzględniając to, że w rozmaitych »prymitywnych« archaicznych kulturach i nawet jeszcze w wielkich starożytnych cywilizacjach skład tej kategorii oraz funkcje przez nią obsługiwane zmieniają się istotnie w zależności od warunków »historycz-

sób w modelu Codere relacja człowiek – rzecz została uniwersalizowana i sprowadzona do wykładni postnowożytnej kultury zachodniej, antycypowanej już w cytowanym wyżej poglądzie Arystotelesa.

Co jednak się stanie, gdy zechcemy przyjąć, że myślenie symboliczne (pojęciowe) jest historycznym produktem zmian kulturowych zachodzących w tradycji Zachodu? Co stanie się z koncepcją archaicznej wymiany towarów i ideą początków pieniądza, jeśli zechcemy zauważyć, że wizja rzeczy jako towaru jest efektem dokonanej stosunkowo późno transformacji relacji między człowiekiem a światem materialnym, że towarowość rzeczy rodzi się dopiero wówczas, gdy rzecz zostaje uprzedmiotowiona i obejrzana w kategoriach podsuwanych nam od czasów Kartezjusza i zwolenników założeń filozofii angielskiego empiryzmu?

By pieniądz mógł uogólniać, by zdolny był do abstrahowania od konkretności, musi uprzednio wykształcić się w danej zbiorowości umiejętność widzenia świata w kategoriach symbolicznych. Jak zauważa Olga Freidenberg, myślenie pojęciowe, myślenie w kategoriach abstrakcyjnych to myślenie po odczarowaniu świata, to historyczna forma świadomości, która dopiero rodzi się z obrazu mitologicznego. Powiada ona:

Świadomość symboliczna jest względnie późnym osiągnięciem rozwoju duchowego człowieka. Obraz mitologiczny (myślenie przedmiotowe, zmysłowe) i pojęcie (myślenie abstrakcyjne) to dwie historyczne metody percepcji świata, których datowanie przypada na różne okresy kultury (Freidenberg 2007: 17).

Tym myśлом wtóruje Andrzej P. Kowalski, który stwierdza, że w cywilizacji zachodniej dopiero Platon zainicjował refleksję, w świetle której można było pomyśleć o świecie w sposób niedostępny dla pierwotnej naoczności przedfilozoficznej (Kowalski 2001: 185). Co jednak począć ze społecznościami tradycyjnymi europejskiego Barbaricum, które nie miały swego Platona?

W jaki sposób można sobie wyobrazić utowarowienie i upieniężnienie archaicznej wymiany, gdy – jak pisała wspomniana wyżej znawczyni kultury antycznej:

Starożytność była tą epoką, w której pojęcia powstawały, tworzyły się i rosły. Ale nie dostrzegamy tam „wyłuskiwanych”, czystych pojęć abstrakcyjnych, które następowyłyby po obumarłych obrazach zmysłowych. Odwrotnie, cały materiał grecki dowodzi, że pojęcia pierwotne powstawały nie w postaci oderwanych kategorii, które przewyciężyły zmysłowość obrazu mitologicznego, lecz właśnie odwrotnie – w postaci tych samych kategorii zmysłowych, które jedynie zmieniały swoją funk-

nych« – przestrzeni, czasu, osobliwości ekologicznych, kręgu idei, odnoszących się do tego, jak ta czy inna kultura rozumiała swoje miejsce w świecie i swoje przeznaczenie” (Toporow 2003: 98-99).

cję. [...] w Grecji pojęcia rodziły się jako forma obrazu, i ich abstrakcyjność zawierała w sobie jeszcze niezniesioną konkretność (Freidenberg 2007: 18).

Warto w tym miejscu podkreślić, że w mediewistycznych pracach Johana Hui- zingi, a później, przykładowo, Arona Guriewicza i francuskich antropologów historycznych spod znaku trzeciego pokolenia szkoły Annales (np. Jacques'a Le Goffa, Jean-Claude'a Schmidta itp.), znaleźć można liczne uwagi świadczące, że tego samego typu diagnozę postawić można wobec mechanizmów kulturowego porządkowania świata wśród społeczności tradycyjnych średniowiecznej Euro- py. Jeśli uwzględnimy powyższe uwagi, w zupełnie zmienionym świetle jawić zaczną się nam słowiańskie „wielocentryczne systemy wymiany”. Jeśli – idąc tropem myśli Freidenberg (2007: 17) i innych badaczy myśli archaicznej – „ob- razowa myśl mitologiczna nie oddziela poznającego od poznawanego, zjawiska (przedmiotu) od jego właściwości («cechy»), przedstawienia od przedstawiają- cego”, to czym dla podmiotów ówczesnych kultur mogły być akty wymiany? Jakie wartości realizowane były w kulturach magiczno-mitycznych pod postacią dobrze znanych nam gestów towarzyszących „zwykłej” wymianie towarów? Czym (a może kim?) w takim porządku były przekazywane w trakcie wymiany „środki cyrkulacji” i „towary”?

Pytania tego typu w obliczu antropologicznych prób zdiagnozowania źró- deł kategorii konstytuujących różnorakie formy wymiany tradycyjnej nie są bezzasadne. Niczym nieograniczona możliwość przekształcenia każdej rzeczy w towar, tkwiąca u podstaw popularnych wśród historiografów ekonomicznych teorii wymiany, to hipostaza ery nowoczesnej. Andrzej P. Kowalski przekonuje, że pomiędzy nowożytnoeuropejską a przednowożytnoeuropejską percepcją rze- czy istnieją poważne różnice, a panujące dziś wyobrażenia są obiektywizacjami inspirowanymi przez nauki przyrodoznawcze. We współczesnej optyce rzecz uj- mowana jest jako bierny przedmiot, byt wyposażony wyłącznie w jakości fizy- kalne rozpoznawalne w trybie orzekania fenomenalistycznego (Kowalski 2001: 49). Co jednak będzie, jeśli zechcemy zrezygnować z takiej wykładni świata materialnego, jeśli zechcemy pójść tropem heideggerowskich dziejów napaści na rzecz w metafizyce Zachodu¹⁴? Co stanie się z dobrze rozpoznanymi histo-

¹⁴ Dzieje tej napaści dają się ująć w trzech wykładniach rzeczowości rzeczy, uważanych dziś za oczywiste i niepodważalne (Kowalski 2001: 50). Od czasów Arystotelesa przyjmuje się początek ujmowania rzeczy jako nośnika cech (ugruntowane w filozofii Kartezjusza i filozofii empirycznej). Rzecz zbudowana jest więc z niezmiennego podłoża (substancji) i subiektywnych, zmiennych, wtórnie nadanych własności (przypadłości). Konsekwencją bezpośrednią tej wykładni jest drugie ujęcie, w którym rzecz pojmuje się jako uformowane tworzywo mające odpowiedni wygląd. Rzecz jest więc ukształtowanym surowcem o narzucającym się obserwatorowi zbiorze obiektywizujących pojmowanych własności materii i formy. Ostatnia, trzecia wykładnia traktuje rzecz jako konglomerat empirycznie dostępnych wrażeń i jako zespół danych zmysłowych. Według Heideggera przedfilozoficzna rzeczowość była jednak inaczej chwyтана – nie mogła być ona na pew-

rycznymi praktykami wymiany, jeśli przyjmiemy, że style uprzedmiotowiania rzeczy mogły być w różnych kulturach inaczej konstruowane? Obiektywność kryteriów sprawdzających się w naszym świecie nagle ulegnie podważeniu.

Wiadomo dobrze, że w tradycji intelektualnej Zachodu próbowano wkroczyć w ów osobliwy świat archaicznego bycia w świecie rzeczy¹⁵. Lucien Lévy-Bruhl pisał:

Byty nieożywione, rzeki, skały, góry, wytwory człowieka, domostwa, uzbrojenie, narzędzia etc. mogą, tak jak istoty żywe, wywierać wpływ, dobry lub zły, na los albo na powodzenie tych, którzy się do nich zbliżają albo którzy im służą. W obliczu homogeniczności wszystkich bytów, którą człowiek pierwotny implicite zakłada, nie znajduje on nic bardziej zdumiewającego w tym, że podlega on dobrym dyspozycjom swojej włóczni lub swojej łodzi [...] (Lévy-Bruhl 1963: 100).

W podobnym duchu wtórował mu Ernst Cassirer, określający archaiczne doświadczenie rzeczy w kategoriach oglądu „fizjonomicznego”:

Aby uchwycić i opisać różnicę, możemy powiedzieć, że mit postrzega przede wszystkim atrybuty fizjonomiczne, nie zaś obiektywne [...] Świat mitów ma charakter dramatyczny – jest światem działań, sił i ścierających się potęg. W każdym zjawisku przyrody dostrzega zderzenie się tych sił. Postrzeganie mityczne jest zawsze przesycone tymi wartościami. [...] Nie można tu mówić o „rzeczach” jak o materii martwej czy obojętnej. Wszystkie przedmioty są łaskawe lub złośliwe, przyjazne lub wrogie, znajome lub niesamowite, pociągające i urzekające lub odpychające i groźne (Cassirer 1998: 143-144).

Dodajmy do tego głos Alberta Bajburina:

no konstytuowana poprzez dostępne za pomocą zmysłów jakości i atrybuty, ponieważ ich ekspozycja natychmiast przekształcała rzecz w przedmiot. Jak podkreślał Bogdan Baran, w optyce tej przedmiot jest czymś do-rzuconym, jest przed-miotany, odsunięty po to, by myślenie rachujące mogło przyglądać mu się z oddali (Baran 1990: 110). Kulturoznawcy i filozofowie sądzą, że to właśnie owe zasłony zachodniej metafizyki, w ramach których przyjmuje się, iż rzecz zbudowana jest z nieredukowalnej substancji i zmiennych jakości, otworzyły dopiero ścieżkę do poszukiwania regularności i ustalania określonej jednolitości określonych klas przedmiotów (Kowalski 2001: 50). Nie trzeba szczególnie podkreślać, że proces ten leżał u podstaw wyłonienia się towarowości rzeczy, nowożytnych systemów wymiany i ekonomicznego obrachunku wartości towarów.

¹⁵ We współczesnej „nowej humanistyce”, której presji uległa również część antropologii kulturowej, tego typu historyczne interpretacje próbuje się dezawuować pod hasłem walki z „orientalizacją” Obcego. Łatwo jest dokonywać tego typu zabiegów na podstawie obserwacji społeczności współczesnych, poddanych procesom globalizacji wzorców kultury zachodniej. Trudno jednak utrzymać towarzyszącą temu argumentację, gdy staniemy wobec materiałów historycznych poświadczających dobitnie trafność opisów magicznego sposobu bycia w świecie.

Dla człowieka nastawionego na tradycyjną percepcję świata nie istnieje pojęcie „świata ożywionego”, ponieważ z zasady nie ma „świata nieożywionego” [...]. Zjawiska, odnoszące się do świata zewnętrznego, sądząc po wszystkim, dla przedstawicieli archaicznego i tradycyjnego społeczeństwa posiadały zupełnie inny status niż dla nas. Jeśli my przywykliśmy traktować je właśnie jako zjawiska, jako przedmioty, to dla człowieka archaicznego są one podmiotami. Mowa tu o zasadniczo odmiennych typach relacji człowieka do otaczającego świata. W jednym przypadku urzeczywistnia się schemat Ja-Ono, w drugim Ja-Ty (Bajburin 1998: 109).

W tym planie – jak zauważa Andrzej P. Kowalski – nie dziwi już zbytnio twierdzenie Talesa, że „wszystko jest pełne bogów” (powtórzone później przez Platona w *Prawach* i przez Arystotelesa w *O powstawaniu zwierząt*). Bardziej zrozumiałe staje się też orzeczenie Diogenesa z Apolonii wspominającego, że wszystkie rzeczy mogą widzieć i słyszeć (Kowalski 2001: 53). Dodajmy, że proces odczarowywania rzeczy, poprzez wyłączenie archaicznego doświadczenia rzeczy w trybie „fizjonomicznym” i zastępowanie go nowożytną percepcją, był w tradycji Zachodu długotrwały. Jeszcze w XVIII wieku fizycy dostrzegali bowiem w przedmiotach *qualitates occultaes*, ukryte jakości, które nie poddawały się mierzeniu, np. „natury”, „ciepłiki”, „fluidy” (Kowalski 2001: 58).

Badania kulturoznawcze poświadczają, że w starożytnych kulturach tradycyjnych ludzi i rzeczy łączyła specyficzna relacja, międzypodmiotowa więź łącząca wszelkie byty. W archaicznej myśli greckiej i w początkowych etapach rozwoju filozofii stosunek człowieka do rzeczy kształtowany był przy tym według zasad społecznych panujących wśród ludzi (np. u Greków do układów panujących w dawnej *polis*) (Kowalski 2001: 52). Stosunek ten był dziedzictwem pradziejowych wyobrażeń na temat bycia rzeczy. Jednocześnie – jak pisała Olga Freidenberg:

Myślenie konkretne, wywołujące mitologiczny odbiór świata, było tego rodzaju, że człowiek mógł wyobrażać sobie przedmioty i zjawiska tylko w ich jednostkowości, bez generalizacji, i w ich zewnętrznej, fizycznej obecności, bez wnikania w ich jakość (Freidenberg 2007: 19)¹⁶.

Jeśli intuicje tego typu uznać za trafne, to w jaki sposób w kulturach mitologicznych – jak chcieliby tego ekonomiści – przypisać można było rzeczom abstrakcyjną cenę, przelicznik wartości rzeczy, które są niepowtarzalne, jednostkowe, niesprowadzalne do wzorca, do wspólnej kategorii opartej na idei podobieństwa, a w dodatku ujmowane są w kategoriach porządku i relacji spo-

¹⁶ A.P. Kowalski przekonuje, że panzoizm greckich presokratyków cechował się między innymi tym, iż wszędzie obecni bogowie nie mieli postaci, zawsze ujawniali się konkretnie, np. w postaci kamienia, wody, tchnienia, zwierzęcia lub rośliny (Kowalski 2001: 52).

łecznych? Jaką rolę w aktach wymiany podejmowanych w takich warunkach porządku kulturowego odgrywał prestiż ludzi i rzeczy biorących udział w tych zdarzeniach?

Spostrzeżenie o aktualizacji społecznych parametrów w ramach tradycyjnych kategoryzacji rzeczy poczynili również Émile Durkheim i Marcel Mauss. W kontekście swych studiów nad zagadnieniem tradycyjnych klasyfikacji rzeczy pisali:

logicznym podziałem rzeczy kierowały te same uczucia, które znajdują się u podłoża organizacji rodzinnej, społecznej itd. Rzeczy przyciągają się lub przeciwstawiają się sobie zupełnie tak samo, jak ludzi wiąże pokrewieństwo lub przeciwstawia wendeta (Mauss 1973: 779-780).

Ślady tego typu kategoryzacji odkrywamy w rozwiniętych gospodarkach antycznych. Dość przywołać tu przykład prawa rzymskiego, w którym początkowo rzeczy, będąc częścią rodziny, miały swoją osobowość i moc. Rzymska *familia* obejmowała więc nie tylko osoby, ale również *res*. W pierwotnych rozwiązaniach do grupy przedmiotów „rodzinnych” zaliczano nawet żywność i środki do życia. Najważniejsze jest wszak, że odróżniano dwa rodzaje rzeczy:

Odróżniano między *familia* i *pecunia*, między rzeczami domowymi (niewolnikami, końmi, mułami, osłami) a bydłem, które żyje na polach, daleko od obory (Mauss 1973: 281-283)¹⁷.

¹⁷ Dalej Mauss pisze: „Odróżniano też między *res mancipi* a *res nec mancipi*, zależnie od form sprzedaży. Jedne – są nimi kosztowności, łącznie z nieruchomościami, a nawet dzieci – mogą być alienowane tylko zgodnie z formułami *mancipatio wzięcia* (*capere*) do rąk (*manu*). [...] Rzeczami, które nie podlegają *mancipatio*, są właśnie trzoda z pól oraz pieniądze, *pecunia*, którego idea, nazwa i forma pochodziły od trzody. Chciałoby się powiedzieć, że rzymscy *vereres* wprowadzali rozróżnienie tożsame z tym, jakie *Tsimshian* i *Kwakiutlowie* ustanawiali między trwałymi i istotnymi dobrami »domu« [...] a rzeczami przemijającymi: żywnością, bydłem z odległych łąk, metalami, pieniądzem, którym mogli obracać nawet niewymancypowani synowie” (Mauss 1973: 281-283). Wcześniej, analizując sytuację w Polinezji, badacz ten przywołuje ciekawe klasyfikacje tamtejszych przedmiotów: tzw. nieruchomości, związane z ziemią, klanem, osobą, oraz ruchomości, przedmioty związane zazwyczaj z mężczyzną. Jednocześnie jednak owe „nieruchomości” w społecznościach polinezyjskich pojmowane miały być jako wszystko to, co jest własnością w sensie właściwym, wszystko to, co czyni bogatym, potężnym, wpływowym. Owa nieruchomość może być przekazana innym, ale zawsze wymaga odwzajemnienia wiodącego niejako do zwrotu „duszy” pierwotnego dawcy. Brak umiejętności rozróżniania w społecznościach tradycyjnych praw rzeczowych od praw osobowych, czyli rzeczy od osoby, prowadził również do braku umiejętności odróżniania sprzedaży od daru (Mauss 1973: 223). Podobne rozróżnienia spotykane miały być również wśród Indian amerykańskich. Pojawiają się tam przedmioty spożycia i pospolitego podziału oraz kosztowności rodzinne (talizmany, wyroby miedziane zdobione godłami, okrycia ze skór czy tkanin herbowych). Jedynie przedmioty drugiej klasy przekazywane miały być uroczyście, tak jak kobiety. Były

Dopiero późniejsze zmiany w prawie rzymskim wprowadzają rozróżnienie na prawa rzeczowe i osobowe, rozdzielenie aktu sprzedaży od daru, rozdział między zobowiązaniem moralnym a umową, rozdział między handlem a obrzędem. Co jednak ze średniowiecznymi społecznościami barbarzyńskiej Europy niemającymi swych praw pisanych, które dawałoby się studiować i opanowywać na drodze intelektualnego porządkowania kategorii i pojęć? W jaki sposób interpretować doniesienia wczesnośredniowiecznych kupców i kronikarzy wspominających ze zdziwieniem, że na Pomorzu w pierwszej połowie XII wieku za jednego denara można było nabyć wóz śledzi (Herbord II, 41; za: Kiersnowski 1960: 438), zaś u Prusów za zwykłe, niewiele warte ubranie lniane można było otrzymać niezwykle cenne futra? W tym miejscu przypomnijmy także relację z połowy X wieku autorstwa wspomnianego Ibrahima ibn Jakuba, który twierdził, że na rynku praskim:

[...] Sprzedaje się u nich pszenicę za kinšar [w ilości], jaka starczy człowiekowi na miesiąc, i sprzedaje się u nich jęczmień za [jeden] kinšar [w ilości] paszy na czterydzieści nocy dla jednego wierzchowca i sprzedaje się u nich dziesięć kur za [jeden] kinšar (*Relacja...* 1949: 49)¹⁸.

Mauss, komentując analogiczne zjawiska towarzyszące wymianie wśród Indian Ameryki Północnej, twierdził:

Można, jeśli się chce, nadać tym transakcjom nazwę wymiany, czy nawet handlu, sprzedaży; ale ten handel jest szlachetny, przeniknięty etyką i szczodrością, a w każdym razie, gdy dokonuje się go w innym duchu, w celu bezpośredniego zysku, budzi dobitnie wyrażaną pogardę (Mauss 1973: 263).

* * *

Podsumowując krótko powyższe rozważania, można powiedzieć, że zmodyfikowana powyżej, symboliczna linia interpretacji początków pieniądza proponowana przez Helen Codere godna jest przemyślenia przez rodzimych historyków pieniądza operujących dziś martwymi już w sensie poznawczym kategoriami

one przy tym raczej przedmiotem pożyczki niż sprzedaży i prawdziwej cesji: „Ogół tych kosztowności stanowi magiczne dziedzictwo; jest ono często tożsame z dawcą i z odbiorcą oraz z duchem, który wyposażył klan w te talizmany, czy z bohaterem, twórcą klanu, któremu duch je dał. W każdym razie ogół tych rzeczy zawsze we wszystkich tych plemionach jest pochodzenia duchowego i ma duchową strukturę”. Cytowany badacz porównywał to zjawisko do idei *ođalu* – przywiązania do ziemi znanego ze średniowiecznej tradycji skandynawskiej (Mauss 1973: 272-273).

¹⁸ Przypomnijmy, że termin *kinšar* identyfikuje się z zachodnioeuropejskim denarem.

analizy ekonomicznej przeszłych zjawisk gospodarczych. Źródeł tego ostatniego można poszukiwać w planie założeń mechanizmu dialogu przedstawionych w semiotycznej teorii kultury Jurija Łotmana (2008: 222 n.). Poglądy rodzimych historyków i numizmatyków kształtowały się w procesie przenikania w sferę ich języka pojęć i kategorii klasyfikacyjnych należących do dyskursów dyscyplin pobocznych. W procesie recepcji teksty innych dyscyplin ulegały nie tylko rozpoznaniu, ale i włączeniu oraz przepracowaniu na bazie własnych ustaleń i interpretacji, przechodząc w kolejnych pokoleniach w stan ich „autorskiej”, dyscyplinarnej obiektywizacji, a niekiedy wręcz sakralizacji. Dziwne jest, ze współczesnego punktu widzenia, że przedstawiciele historii gospodarczej nie dostrzegli, iż obiektywizujący język opisu ekonomicznego jest ahistoryczny i w kontekście „kulturalistycznego” wychylenia wahadła współczesnej humanistyki z trudem daje się już stosować do współczesnych interpretacji treści źródeł historycznych. W planie tych przemian zastanawia też niemal całkowite zignorowanie propozycji interpretacyjnych oferowanych od dawna przez antropologię, wskazującą na swoistość zjawisk gospodarczych w różnych kulturach i podkreślającą konieczność uwzględniania sfery wyobrażeń oraz specyfiki konstytuujących je mechanizmów kulturowych w badaniach praktyk wymiany. Za rosyjskim badaczem pozostaje nam sądzić, że wpłynęły na to niesprzyjające wcześniej warunki historyczne, społeczne, a być może także psychologiczne. Łotman przekonuje wszak, że:

[...] proces „zarażania” powinien być przygotowany przez szereg warunków zewnętrznych, odczuwany jako konieczny i pożądany. Podobnie jak wszelki dialog, sytuacja wzajemnego pociągu do kontaktu powinna poprzedzać sam kontakt (Łotman 2008: 228).

Koncepcja symbolicznej interpretacji początków pieniądza, zmodyfikowana przez kategorie archeologii kulturoznawczej, otwiera, jak sądzę, nowe, nieznane dotychczas historiografii przestrzenie, pozwalając zbliżyć się jej praktykom do antropologicznej wrażliwości – wyobraźni ufundowanej na doświadczeniu fundamentalnej różnicy w możliwych sposobach kulturowego porządkowania otaczającej nas rzeczywistości. Metoda porównawcza w antropologii historycznej (zob. Polasik 2007: 45 n.), polegająca, z grubsza rzecz ujmując, na „przeskakiwaniu” w czasie i przestrzeni między zjawiskami kulturowymi z odmiennych kontekstów historycznych – być może nieco podejrzana dla antropologów nastawionych dziś na kontekstualnie „chwytany” konkret – służyć może historykom do dystansowania się od przesądzeń własnej kultury i płynących z niej podpowiedzi co do oczywistych rozwiązań problemów związanych z historią wynalazku pieniądza. Brak konkretnego antropologicznego nie powinien być przy tym wrogiem tej metody – chodzi bowiem o przygotowanie gruntu pod nową interpretację konkretnego.

Literatura

Adamczyk J.

2004 *Placidła w Europie Środkowej i Wschodniej w średniowieczu. Formy, funkcjonowanie, funkcja*, Warszawa.

Arystoteles

1953 *Polityka*, tł. L. Piotrowicz, Wrocław.

Bajburin A.

1998 *Semiotyczne aspekty funkcjonowania rzeczy*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, R. 52, nr 3-4, s. 109-117.

Banaszak G., Kmita J.

1994 *Spółeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa.

Baran B.

1990 *Saga Heideggera*, Kraków.

Bohanan P.

1967 *The Impact of Money on an African Subsistence Economy* [w:] *Tribal and Peasant Economies. Readings in Economic Anthropology*, ed. G. Dalton, New York, s. 123-135.

Buchowski M.

1986 *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań.

1993 *Magia i rytuał*, Warszawa.

1997 *The Rational Other*, Poznań.

Buchowski M., Burszta W. J.

1986 *Status języka w świadomości magicznej*, „Etnografia Polska”, t. 30, z. 1, s. 31-42.

1992 *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa.

Cassirer E.

1998 *Esaj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tł. A. Staniowska, Warszawa.

Codere H.

1968 *Money-Exchange Systems and a Theory of Money*, „Man”, New Series, Vol. 3, No. 4, s. 557-577.

Czy metamorfoza magiczna...

2001 *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. J. Kmita, Poznań.

Dalton G.

1965 *Primitive Money*, „American Anthropologist”, t. 67, s. 44-65.

Jacek Kowalewski

Freidenberg O.

2007 *Pojęcie i obraz*, tł. B. Żyłko, Gdańsk.

Gaul J.

1979 *Upięknienie wymiany w zachodniej części strefy bałtyckiej w 2 połowie V-VI w. n.e.*, „Wiadomości Numizmatyczne”, R. 23, z. 2, s. 69-85.

1981 *Pieniądz brązowy, szklany, żelazny w zachodniej części strefy bałtyckiej w V-VI wieku*, „Wiadomości Numizmatyczne”, R. 25, z. 1, s. 32-37.

Grabski A.F.

2001 *Dzieje historiografii*, Poznań.

Grierson Ph.

1978 *The Origins of Money*, „Research in Economic Anthropology”, vol. 1, s. 1-35.

Helmold

1974 *Helmolda kronika Słowian*, tł. J. Matuszewski, Warszawa.

Kempny M., Sztatka J.

1992 *Współczesne teorie wymiany społecznej. Wprowadzenie* [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, red. M. Kempny, J. Sztatka, Warszawa, s. 5-71.

Kiersnowski R.

1956 *Główne momenty rozwoju środków wymiany na Pomorzu wczesnofeudalnym*, „Wiadomości Archeologiczne”, t. 23, z. 3, s. 229-251.

1960 *Pieniądz kruszcowy w Polsce wczesnośredniowiecznej*, Warszawa.

Kowalski A.P.

1994 *Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia* [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Poznań, s. 11-21.

1999 *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań.

2000 *Archeologia kulturoznawcza. Projekt dyskursu „negatywistycznego”* [w:] *Archeologia w teorii i w praktyce*, red. A. Buko, P. Urbańczyk, Warszawa, s. 115-128.

2001 *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań.

Lalik T.

1967 *O cyrkulacji kruszców w Polsce X-XII wieku*, „Przegląd Historyczny”, t. 58, z. 1, s. 1-25.

Lewicki T.

1955 *Skórkowe pieniądze na Rusi w średniowieczu*, „Dawna Kultura”, nr 2, s. 64-67.

1957 (rec.), *Ivan Hrbek, Nový arabský pramen o východní a střední Evropě*, „Studia Źródłoznawcze”, t. 1, s. 285-288.

Lévy-Bruhl L.

1963 *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris.

Łosiński W.

1988 *Chronologia napływu najstarszej monety arabskiej na terytorium Europy*, „Slavia Antiqua”, t. 31, s. 93-181.

1993 *Chronologia, skala i drogi napływu monet arabskich do krajów europejskich u schyłku IX i w X w.*, „Slavia Antiqua”, t. 34, s. 1-41.

Łotman J.

2008 *Uniwersum umyśłu. Semiotyczna teoria kultury*, Gdańsk.

Martynov V.V.

1982 *Stanovlenije praslavjanskogo jazyka po dennym slavjano-inojezyčnich kontaktov*, Mińsk.

Mauss M.

1973 *Socjologia i antropologia*, tł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa.

Pałubicka A.

1985 *O trzech odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „Studia Metodologiczne”, t. 24, s. 51-76.

Pleiner R.

1961 *Slovenske sekerovite hřivny*, „Slovenská Archeológia”, t. 9, s. 405-450.

Polanyi K.

1957 *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston.

1968 *The Semantics of Money-Uses* [w:] K. Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, New York, s. 175-203.

Polasik K.

2007 *Antropologiczny rekoniesans historyka. Szkice o antropologii historycznej*, Bydgoszcz.

Pošvář J.

1965 *Plótno i želazo jako plácidla na zemiach czeskich*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. XIII, nr 4, s. 747-754.

1968 *Předmínovní platidla u Slovanů, zvláště v Řiši Velkomoravské* [w:] *I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej. Warszawa 14-18 IX 1965*, t. 6, red. W. Hensel, Wrocław, s. 224-228.

Relacja...

1946 *Relacja Ibrāhīma ibn Ja' kūba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie Al-Bekrīego*, Pomniki Dziejowe Polski, seria 2, t. 1, wyd. T. Kowalski, Kraków.

Jacek Kowalewski

Robotycki C.

1998 *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków.

Sahlins M.D.

1992 *Socjologia wymiany w społeczeństwach pierwotnych* [w:] *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, red. M. Kempny, J. Szmatka, Warszawa 1992, s. 131-172.

Suchodolski S.

1971 *W sprawie intensywności wymiany lokalnej na ziemiach polskich w X-XI wieku*, „Archeologia Polski”, t. 16, s. 503-515.

Sztetyło J.

1968 *Problematyka pieniądza pozakruszcowego w Czechach, na Rusi i w Polsce w średniowieczu* [w:] *I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej*. Warszawa 14-18 IX 1965, t. 6, red. W. Hensel, Wrocław, s. 189-204.

1970 *Pieniądz pozakruszcowy* [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 4, red. G. Labuda; Z. Stieber, Wrocław, s. 90-94.

Tabaczyński S.

1963 *Niektóre sporne problemy rozwoju wymiany towarowo-pieniężnej we wczesno-średniowiecznych ośrodkach miejskich w Polsce*, „Archeologia Polski”, t. 8, z. 2, s. 358-384.

1987a *Źródła kopalne o wczesnośredniowiecznej strukturze podziału i wymiany dóbr: przykład Polski X-XI wieku* [w:] S. Tabaczyński, *Archeologia średniowieczna. Problemy, źródła, metody, cele badawcze*, Wrocław, s. 177-207.

1987b *Upięknienie wymiany lokalnej oraz niektóre inne aspekty XI-wiecznej cezury w rozwoju ośrodków grodowo-miejskich w Polsce* [w:] S. Tabaczyński, *Archeologia średniowieczna. Problemy, źródła, metody, cele badawcze*, Wrocław, s. 207-227.

Toporow W.N.

2003 *Przestrzeń i rzecz*, Kraków 2003.

Wrzosek W.

1995 *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław.

Summary

Scarves, skins and hacksilvers.

On origins of money in the view of history and historical anthropology

A historiography, as a kind of human activity, is a domain of culture. It is a symbolic system which creates a determined world outlook on historical reality. The main aim of presented paper is to reveal the differences between analytical and

descriptive categories of traditional economic history and historical anthropology by using the example of the discussion about historical conditions of the origin and spread of monetary economy in traditional Slavonic societies in the early medieval period. Customary, traditional, historical interpretations refer to evolutionary ideas which were established by political economy in XIX century (see B. Hildebrand, W. J. Jevons). The author sets against such view and proposes a contextual analysis of socio-cultural conditions in which monetary economy could function. The main part of the article concerns the problem of evolution of the symbolic (abstract) thinking in traditional societies. This process is *conditio sine qua non* of commoditization of things and objectification of exchange. The polemic is based on the research ideas originated from the substantivist economic anthropology (K. Polanyi, G. Dalton, P. Bohanan, H. Codere) and modified by the concepts of archaic symbol, theory of magic metamorphism, and magic-type culture, developed by Poznań school of cultural philosophy (A.P. Kowalski, A. Pałubicka, M. Buchowski).

Postawy księży Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce wobec osób homoseksualnych^{1*}

Zagadnienie, którego dotyczą poniższe rozważania, zdaje się oczywiste i niewymagające szczegółowych wyjaśnień. Przyjęło się, że księża katoliccy negatywnie postrzegają osoby homoseksualne, a sam homoseksualizm jest uważany przez nich za największy grzech. W dużej mierze do rozpowszechnienia takiej opinii przyczynił się ruch lesbijsko-gejowski, który bardzo często postrzega księży jako propagatorów homofobii². Znaczącą rolę odgrywają tu także media, które szczególnie chętnie eksponują to, co kontrowersyjne i sensacyjne³. Także sami

* Artykuł ten jest skrótem pracy licencjackiej zatytułowanej *Postawy księży Kościoła katolickiego w Polsce wobec gejów i lesbijek*, napisanej pod kierunkiem dr Małgorzaty Michalskiej i obronionej w 2008 roku w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

¹ Używam pojęcia „osoby homoseksualne” zamiast „geje i lesbijki” z tego względu, że w czasie badań rozmawiałam z księżmi o różnych osobach, także takich, które nie akceptują swojej homoseksualności. Tymczasem terminem „gej” (w języku angielskim słowo „gay” może oznaczać kobietę lub mężczyznę) określa się zazwyczaj osobę świadomą faktu, że pod względem erotycznym preferuje własną płeć, i akceptującą swoją orientację seksualną. Pojęcie to „likwiduje [...] najbardziej rzucającą się w oczy wadę terminu »homoseksualny« [...]”, ponieważ tworzy kategorię, w której ludzie w zasadzie umieszczają się sami”. J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność. Geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*, Kraków 2006, s. 53.

² Zob. np. R. Biedroń, „Nieerotyczny dotyk”. *O hipokryzji i homofobii Kościoła katolickiego w Polsce* [w:] *Homofobia po polsku*, pod red. Z. Sypniewskiego, B. Warkockiego, Warszawa 2004, s. 201-225. Wnioski, jakie wysuwa w swej pracy Robert Biedroń, są pod wieloma względami słuszne i nie zamierzam ich w żadnym wypadku weryfikować. Uważam jednak, że dotyczą one pewnego wycinka rzeczywistości. Uproszczenia i generalizacje są zresztą typowe dla obu stron „barykady” i można je potraktować jako pewnego rodzaju strategię polityczną. Z jednej strony spora część środowisk lesbijsko-gejowskich przedstawia księży jako homogeniczną grupę, do której należą wyłącznie osoby o homofobicznych poglądach, z drugiej strony duża część duchownych (szczególnie tych najchętniej pokazywanych w mediach) w równie uproszczony sposób widzi gejów i lesbijki, powielając bardzo krzywdzące stereotypy na ich temat.

³ Przykładem może tu być informacja dotycząca księdza Rafała Trytka, która obiegła wszystkie znaczące media w kwietniu 2008 roku. Ksiądz ten, biorąc udział w manifestacji przeciwko Marszowi Tolerancji, zorganizowanemu w Krakowie 28 kwietnia 2008 roku, stwierdził, że „policja powinna chronić rynek przed marszem pedałów i innych zбочeńców” oraz że: „jeszcze w średniowieczu ludzi o takich skłonnościach palono na stosach, [...] może jeszcze powrócimy do tych wspaniałych czasów i tych ludzi będzie się palić na stosach”, za: http://pl.wikipedia.org/wiki/Rafa%C5%82_Trytek. W mediach rzadko kiedy

księży przyczynili się do tego, że są postrzegani w ten sposób. W środowiskach lesbijsko-gejowskich, a także w mediach często przywołuje się nazwiska księży, którzy „zasłynęli” szczególnie homofobicznymi wypowiedziami⁴. Poza tym w publicznej debacie zagadnienie postaw księży wobec osób homoseksualnych zastępowane jest bardzo często przez bardziej ogólne zagadnienie dotyczące nauki Kościoła⁵ na temat homoseksualizmu, a oba zjawiska postrzegane są jako tożsame. W ten sposób zanika różnorodność postaw i działań księży katolickich, która przejawia się na wielu poziomach i dotyczy różnych zagadnień, nie tylko homoseksualności⁶.

Temat, którego dotyczą niniejsze rozważania, nie spotkał się do tej pory z zainteresowaniem ze strony antropologów⁷, choć sama kwestia nienormatywnych zachowań seksualnych poruszana była wielokrotnie. Zagadnieniem homoseks-

wspominano, że ksiądz Trytek nie jest kapłanem katolickim, lecz sedewakantystą. Sedewakantyzm jest jednym z ruchów, który powstał na skutek niezgody części duchowieństwa katolickiego na postanowienia Soboru Watykańskiego II. Akurat w tym wypadku ma to spore znaczenie, bo wszystkie dokumenty, które określają współczesny stosunek Kościoła do osób homoseksualnych, zostały wydane właśnie w czasie II Soboru lub po nim.

⁴ Można w tym kontekście wymienić kilka postaci: biskup Tadeusz Pieronek, prymas Józef Glemp, ks. Dariusz Oko, ks. Mieczysław Kożuch.

⁵ Podstawami tej nauki są Pismo Święte, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła (Biskup Rzymu, Kolegium Biskupów oraz poszczególni biskupi), stanowiące nierozdzielalną jedność. „Pod kierunkiem Ducha Świętego i w oparciu o Pismo Święte oraz Tradycję, Urząd Nauczycielski Kościoła wypowiada się na temat prawd moralnych należących do chrześcijańskiego Objawienia, jako bliższa i ostateczna zasada ich interpretacji”. E.C. Marino, R.G. Haro, *Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2004, s. 15. W niniejszych rozważaniach pod pojęciem „Kościoła” rozumiem najwyższą władzę kościelną (Magisterium Kościoła) i jej nauki.

⁶ Na najbardziej ogólnym poziomie różnorodność tę widać w podziale na katolicyzm „otwarty” (podnoszący wagę Soboru Watykańskiego II i wartości przez niego promowanych, takich jak m.in. ekumenizm, dialog z ateistami, zwrócenie szczególnej uwagi na ruchy świeckie w obrębie Kościoła, pogłębiona kultura religijno-intelektualna itd.) i „konserwatywny” czy inaczej „tradycjonalistyczny” (przedstawiciele tego nurtu bardzo często krytycznie wypowiadają się na temat konkordatu, nie akceptują nauczania Soboru Watykańskiego II w odniesieniu do wolności religijnej, ekumenizmu czy stosunku do judaizmu). Zob. B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971, s. 519; Z. Nosowski, *Jak szukać jedności w podzielonym Kościele*, „Więź” 1998, nr 12 (482), s. 113-129.

⁷ Należałoby jednak wspomnieć o pracach byłego zakonnika i psychoterapeuty Richarda Sipe’a, zajmującego się szeroko pojętą seksualnością księży, a dokładniej problemami seksualnymi osób duchownych. Sipe twierdzi w jednej ze swoich prac, że ma ona charakter etnograficzny i że on sam łączy zainteresowanie religią i psychoterapią z szeroko rozumianym podejściem antropologicznym, a na kształt jego książki ogromny wpływ miała Margaret Mead. Do tych deklaracji trzeba podejść ostrożnie, ponieważ Sipe bardziej niż na badaniach etnograficznych opiera się na procentowych statystykach. A.W.R. Sipe, *A Secret World: Sexuality and the Search for Celibacy*, New York 1990. Zob. także: *idem*, *Sex, Triest and Power. Anatomy of a Crisis*, New York 1994; *idem*, *Celibacy in Crisis: A Secret World Revisited*, New York 2003.

sualności w kontekście katolicyzmu nie zajmowano się, jak można się domyślić, z kilku przyczyn. Nie widziano w tej kwestii niczego problematycznego, a zatem niczego, co by wymagało badawczej eksploracji. Przyjmuje się, że stosunek Kościoła do homoseksualizmu jest oczywisty, czyli jednoznacznie negatywny. Pojedynczego księdza traktuje się z kolei jako przedstawiciela całego Kościoła i wszystkich innych księży. Zakłada się, że jego wypowiedź będzie kompatybilna z oficjalną opinią Kościoła na dany temat⁸. Z tego powodu księży rzadko są grupą, która sama w sobie interesuje badaczy nauk społecznych⁹. Silne „zinstytucjonalizowanie” postaci księdza w powszechnej świadomości zbiega się z faktem, że środowisko księży jest dość hermetyczne i trudno się do niego dostać, szczególnie podejmując temat uznany powszechnie za kontrowersyjny.

We współczesnej humanistycznej teorii dotyczące relacji między Kościołem, księżmi i kwestią homoseksualności często wspierają potoczne przekonania. Michel Foucault, którego teoria jest jedną z najbardziej znanych i najczęściej wykorzystywanych w tym kontekście¹⁰, widzi w księżach dyspozytorów władzy pastoralnej (duszpasterskiej), którą posiada Kościół. Jej głównym narzędziem jest indywidualna spowiedź, pozwalająca księżom poznać wewnątrz jednostek, którymi ci pragną zarządzać¹¹. Ksiądz/spowiednik, według Foucaulta, nie jest zatem tym, który tylko wysłuchuje, lecz stanowi „instancję, która się wyznania domaga, narzuca je, ocenia, wkracza z osądem, karą, przebaczeniem, pocieszeniem, pojednaniem”¹². Według tej teorii księży (będący ekspertami od seksualności i normalizowania jednostek) stoją na straży heteronormatywności i sprawują kontrolę nad jednostkami, kształtując ich tożsamość seksualną według określonych zasad. Jednak wstępne zapoznanie się z tematem, czyli przegląd opinii księży na temat homoseksualności, z którymi można spotkać się na przykład w prasie katolickiej,

⁸ Trzeba pamiętać, że nie jest to do końca błędne przekonanie. Według Kodeksu Prawa Kanonicznego „duchowni mają szczególnie obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa papieżowi oraz każdy własnemu ordynariuszowi”. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, Kan. 273.

⁹ Być może taki stan rzeczy wynika z bardziej ogólnych przyczyn, na przykład z tego, że katolicyzm sam w sobie w małym stopniu interesuje antropologów. Jak pisze Anna Niedźwiedz, w antropologii chrześcijaństwa (czy szerzej: w antropologii religii) o wiele mniej uwagi poświęca się katolicyzmowi niż na przykład pozornie bardziej dynamicznemu i szybciej rozwijającemu się Kościołowi Zielonoświątkowemu/Charyzmatycznemu. Antropolożka ta postuluje projekt, na który składać się mają „etnografie katolicyzmu”. A. Niedźwiedz, *Ethnographies of Catholicism*, za: <http://www.nomadit.co.uk/easa/easa2010/panels.php5?PanelID=610>.

¹⁰ Zob. np. M.D. Jordan, *Sodomites and Churchmen. The Theological Invention of Homosexuality [w:] Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience*, pod red. J. Bernauera, J. Carrette’a, Hampshire–Burlington 2004, s. 233-243.

¹¹ J. Kochanowski, *Fantazmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Kraków 2004, s. 25.

¹² M. Foucault, *Historia seksualności*, tł. B. Banasiak, Warszawa 2000, za: J. Kochanowski, *op. cit.*, s. 26.

oraz ich zróżnicowanie skłoniło mnie do tego, by do koncepcji Foucaulta podejść z dystansem. Kolejnym krokiem były badania prowadzone przeze mnie wśród księży w różnych rejonach Polski w latach 2006–2008.

Decyzja o podjęciu tego typu badań wiązała się z przypuszczeniem, że księża mają do powiedzenia o homoseksualności więcej niż to, co można wyczytać na ten temat w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego. Głównym celem stało się dla mnie uzyskanie od księży informacji dotyczących ich własnych doświadczeń i poglądów związanych z szeroko pojętą homoseksualnością. Zależało mi na tym, aby uchwycić specyficzny, wielowymiarowy i zróżnicowany charakter postaw, które przejawiają księża wobec osób homoseksualnych. Jak pisze Michał Buchowski, „urok i siła interpretacji antropologicznej spoczywa na tym, że odwołuje się do tego, co robią i mówią ludzie, którzy widziani są jako osoby działające w konkretnej sytuacji kulturowej i w ich wielorakim uwikłaniu społecznym. Dla antropologa suche fakty lokujące daną jednostkę lub grupę w z góry przyjętych przedziałach społecznych są tylko punktem wyjścia do sprawdzenia, jak rzeczy się mają na poziomie codziennych działań”¹³. Pierwszym krokiem do uzyskania lepszego spojrzenia na interesujące mnie zagadnienie było rozróżnienie dwóch jego płaszczyzn: zobiektywizowanej, normatywnej i indywidualnej, praktycznej. Przyjęłam, że nie wystarczy zapoznanie się z oficjalnymi dokumentami Kościoła czy z odpowiednimi *passusami* w Biblii dotyczącymi problematyki homoseksualności, by dowiedzieć się, co poszczególni księża myślą o gejach i lesbijkach. Tak samo jak nie wystarczy zagłębić się w tajniki prawa karnego, żeby uzyskać informacje o tym, jak funkcjonuje dane społeczeństwo. W społecznej przestrzeni między obowiązującymi regułami i zwyczajami istnieje miejsce na nieskończoną ilość indywidualnych strategii. Jak pisze Kirsten Hastrup, „w kulturze nie ma rzeczy danych. [...] Kultura nigdy nie daje zestawu stałych współrzędnych określających znaczenie i działanie, które można by rozpoznać na zewnątrz. Równocześnie jednak istnieją ograniczenia twórczego potencjału i wyboru oraz wyuczone dyspozycje, których niełatwo się odczytać. Niemniej działania społeczne nie są w prosty sposób rządzone przez zasady. Działania są w »rzeczywistości« czynami, które pozwalają zarówno na improwizację, jak i na wspólne rozumienie”¹⁴. Moim celem było sprawdzenie, w jakim stopniu zasada ta odnosi się do funkcjonowania społeczności księży. Rozróżnienie płaszczyzny normatywnej i praktycznej jest typowe dla antropologicznych badań nad religijnością w ogóle. Jak pisze Andrzej Szyjewski, „religia stanowi formę dla zmiennych zachowań społecznych. Tym samym w religii występuje kognitywny system, który staje się w części lub w całości kulturowo ustanowionym w jednostkach. Dlatego badając religię w perspektywie

¹³ M. Buchowski, *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Berlin 1996, s. 16.

¹⁴ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 93-94.

antropologicznej, nie sięga się po teoretyczne ramy ustanowione przez teologów, lecz po żywy materiał społeczny [...]”¹⁵. W wypadku prezentowanych badań „żywym materiałem społecznym” była społeczność księży. Księża stali się dla mnie członkami heterogenicznej grupy, którzy w praktyce dnia codziennego na różne sposoby realizują zasady obowiązujące w Kościele, pozostawiające, wbrew pozorom, sporo miejsca na indywidualne ekspresje. „Teoretyczne ramy ustanowione przez teologów” były jedynie punktem odniesienia do tego, by uzyskać bardziej szczegółowe informacje od rozmówców.

Według kościelnej dogmatyki w Piśmie Świętym akty homoseksualne są „popełniane jako poważna deprawacja, a nawet przedstawione jako zgubne następstwo odrzucenia Boga”¹⁶. Zdaniem Kościoła nie należy doszukiwać się w Biblii pozytywnej percepcji zachowań homoseksualnych. Uważa się, że „o ile w Piśmie Świętym istnieje rozwój w odniesieniu do niektórych problemów moralnych (np. monogamii, nierozzerwalności małżeństwa), to w zakresie oceny zachowań homoseksualnych istnieje zdecydowana dezaprobata i konsekwentne potępienie”¹⁷. Pismo Święte stało się jednak polem odmiennych interpretacji niż te, które propaguje nauka kościelna. Ich autorzy to często zachodni księża katolicy, zaprzeczający, że w Biblii są wzmianki dotyczące homoseksualizmu, lub negujący doniesienia, jakoby zachowania homoseksualne były w niej piętnowane¹⁸. Kościół Katolicki próbuje dementować tego typu interpretacje i wydaje dokumenty wyjaśniające nastawienie Kościoła do homoseksualizmu¹⁹. Według definicji zawartej w Katechizmie Kościoła Katolickiego homoseksualizm oznacza „relacje między mężczyznami lub kobietami odczuwającymi pociąg płciowy, wyłączny lub dominujący, do osób tej samej płci”²⁰. Przypomina się tu, że „Tra-

¹⁵ A. Szyjewski, *Religia w perspektywie antropologicznej – przegląd stanowisk* [w:] *Antropologia religii*, pod red. J. Drabiny, Kraków 2002, s. 12-13.

¹⁶ *Persona Humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, Kongregacja Nauki Wiary, Rzym 1975, za: http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/persona_humana.html

¹⁷ J. Augustyn, *Homoseksualizm a miłość*, Kraków 1997, s. 66.

¹⁸ Do najpopularniejszych tego typu interpretacji należą te autorstwa jezuita Johna McNeila, dominikanina Richarda Woodsa i księdza Daniela Helminiaka. Por. J. McNeill, *The Church and the Homosexual*, Boston 1976; R. Woods, *O miłości, która nie śmiała wymawiać własnego imienia*, Poznań 1993; D. Helminiak, *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności*, Gdynia 2002.

¹⁹ Do najważniejszych dokumentów Kościoła Katolickiego poruszających zagadnienie homoseksualizmu należą: *Persona humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*, Kongregacja Nauki Wiary, Rzym 1975; *List do Biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, Kongregacja Nauki Wiary, Rzym 1986; *Uwagi dotyczące legalizacji związków między osobami homoseksualnymi*, Kongregacja Nauki Wiary, Rzym 1992; *Instrukcja o kryteriach rozpoznawania powołania w odniesieniu do osób ze skłonnościami homoseksualnymi w kontekście ich przyjęcia do seminarium i dopuszczenia do święceń kapłańskich*, Rzym 2005. Oprócz tego należy wspomnieć o *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Poznań 1992, pkt 2357.

²⁰ *Ibidem*.

dycja opierając się na Piśmie Świętym, przedstawiającym homoseksualizm jako poważne zepsucie, zawsze głosiła, że »akty homoseksualizmu« z samej swojej wewnętrznej natury są nieuporządkowane. Są one sprzeczne z prawem naturalnym; wykluczają z aktu płciowego dar życia. Nie wynikają z prawdziwej komplementarności uczuciowej i płciowej. W żadnym wypadku nie będą mogły zostać zaaprobowane»²¹. Wzywa się zatem homoseksualistów do czystości, w której zachowaniu pomogą im modlitwa i łaska sakramentalna. W Katechizmie poruszone zostało także zagadnienie etiologii homoseksualizmu. „Osoby takie nie wybierają swej kondycji homoseksualnej; dla większości z nich stanowi ona trudne doświadczenie. Powinno się traktować je z szacunkiem, współczuciem i delikatnością”²². Ponadto Katechizm dokonuje rozróżnienia na osobę jako byt wyposażony w wolność, specyficzne tendencje seksualne i w końcu czyny. Jedynie te ostatnie mogą być jednoznacznie potępiane. Rozróżnienie aktów i skłonności homoseksualnych dało asumpt do licznych interpretacji homoseksualności niekompatybilnych z zamysłem Magisterium²³. Księża, z którymi rozmawiałam, powoływali się na odpowiednie fragmenty Biblii, potępiające według nich zachowania homoseksualne. Nie omawiali ich w sposób szczegółowy, lecz wspominali po prostu, że takie istnieją:

Wystarczy Księgę Rodzaju przeczytać i już wiadomo, że Bóg stworzył i kobietę, i mężczyznę. U świętego Pawła jest napisane, że mężczyzna nie będzie obcował z drugim tak jak z kobietą.

Księża zwracali uwagę na fakt, że istnieją alternatywne tłumaczenia fragmentów Biblii, odnosząc się do nich najczęściej negatywnie:

Obecnie wszystko sprowadzamy do dialogu. Prawda staje się czymś, co zostaje ustalone przez większość. Prawda staje się rodzajem umowy. To jest podejście modernistyczne. Rezygnuje się z obiektywnych kryteriów prawdy. Interpretację Biblii sprowadza się do kontekstu historycznego. [...] Próbuje się nawet obalić oryginalność słów Jezusa zawartych w Piśmie Świętym. Przypisuje się je gminie chrześcijańskiej, a nie Jezusowi [...]. Dokonuje się interpretacji Biblii, bez jakichkolwiek

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Rozróżnienie aktów i skłonności homoseksualnych ciągle budzi kontrowersje. Gdy w 2005 roku ukazała się *Instrukcja o kryteriach rozpoznawania powołania w odniesieniu do osób ze skłonnościami homoseksualnymi w kontekście ich przyjęcia do seminarium i dopuszczenia do święceń kapłańskich*, w której ponownie powołano się na to rozróżnienie, pojawiły się pytania, „co to są skłonności homoseksualne ‘głęboko osadzone’? Na czym polega różnica między skłonnościami głęboko osadzonymi a skłonnościami wieku dojrzewania?”. J. Majewski, *Kapłaństwo nie dla homoseksualistów. Nowy dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 49 z 4 grudnia, za: <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1546,1297657,0,396715,dzial.html>.

stałych punktów odniesienia. Wnioskujemy, że do prawdy dochodzimy przez głosowanie, czyli że obiektywnej prawdy nie ma.

Pojawiały się także odmienne opinie, wskazujące na przykład na konieczność uwzględniania kulturowych i historycznych uwarunkowań przy interpretacji Pisma Świętego, także tych jego fragmentów, które, jak się przyjęło, dotyczą homoseksualizmu:

W Piśmie Świętym nie ma żadnej wzmianki o homoseksualizmie. W Ewangelii nie ma żadnych scen związanych z homoseksualizmem. Jedyne, czego możemy się domyślić, to tego, jak Jezus traktowałby dzisiaj homoseksualistów. Podchodziłby do nich bardzo czule, tak samo jak do niewidomych, ślepców, chromych, trędowatych. [...] Homoseksualizm może być szczególnym miejscem spotkania z Chrystusem. Jezus nie jest [...] żadnym patronem homoseksualistów, ale jest pełen zrozumienia i pewnie lepiej rozumie tę całą sytuację niż my sami, którzy czytamy na ten temat różne książki. To, że Ewangelia nic nie mówi o homoseksualizmie, nie znaczy, że nas to usprawiedliwia, żeby tych ludzi jakoś obrażać. Tak samo nie ma w niej mowy o ludziach na wózkach inwalidzkich, a wiemy, że należy ich traktować normalnie. [...] Trzeba uwzględnić kontekst kulturowy. To były zupełnie inne czasy. Homoseksualizm nie był traktowany tak jak dzisiaj. Wtedy żołnierze armii rzymskiej, gdy wyruszyli do boju, to najpierw współżyli ze sobą, żeby umocnić między sobą więzi braterstwa. Starsi mężczyźni brali pod opiekę młodych chłopców. Wtedy to miało swój wymiar obyczajowy.

Oficjalne dokumenty Kościoła dotyczące homoseksualności też spotykały się z różnymi interpretacjami ze strony duchownych. W prasie można znaleźć opinie poszczególnych księży, którzy uważają, że to oni właściwie odczytali treści w nich zawarte, co czasami przeradza się w deklaracje typu: „Wolę być potępiany z papieżem i Kościołem, z nimi oskarżany o homofobię, niż być chwalony z takimi teologami jak moi polemiści”²⁴. Moi respondenci rzadko powoływali się na oficjalne pisma Kościoła. Niektórzy przyznawali, że nie znają dokumentów kościelnych na temat homoseksualizmu:

Tego oficjalnego [zdania Kościoła na temat homoseksualizmu] na dzień dzisiejszy nie słyszałem, nie interesowałem się tym. Musiałbym poczytać najnowszą prasę, postanowienia. Nie wiem, co tam teraz jest. Musiałbym to przewertować. Z takimi problemami się nie spotykam.

Niewielka liczba respondentów krytycznie odniosła się do stanowiska Kościoła wobec homoseksualizmu, ponieważ według nich ciągle się ono zmienia i trud-

²⁴ D. Oko, *Godne ubolewania wypaczenie*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 27 z 3 lipca, za: <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1547,1235352,0,dzial.html>.

no za tą zmianą nadażyć. Pojawiały się także sugestie, że należy odróżnić opinie pojedynczych księży od tego, co na temat gejów i lesbijek mówi Kościół w swoich dokumentach:

Oficjalne stanowisko Kościoła a nasze prywatne poglądy to zupełnie inne rzeczy. Księża to ludzie, którzy mają swoje życie i swoje poglądy. Jakie może mieć poglądy ktoś, kto zanim wstąpił do seminarium, był skinheadem? Takich poglądów się nie wykorzeni. Ksiądz to człowiek, który ma swoją historię, przeszłość jakąś. Ja mam swoje zdanie na temat homoseksualizmu. Oficjalne stanowisko ciągle się zmienia, jak chorągiewka – raz tak, raz tak. [...] Teraz to ja nie wiem, jakie jest zdanie Kościoła na ten temat. Mnie natomiast najbardziej podoba się takie zdanie, że Kościół nie potępia grzesznika, tylko potępia na przykład grzech i kogoś, kto się z tym grzechem obnosi. Ja tak samo nie potępiam żadnego homoseksualisty, bo to nie jego wina czasami. [...] No, ja zawsze mówię, że w Kościele są skrajności – tak jak wszędzie. Są tacy, którzy są na przykład liberalni i akceptują wszystko, i są konserwatyści, którzy nie akceptują absolutnie nic. Ja uważam, że wszystkie skrajności są złe [...]. Świat nie jest czarno-biały, wiadomo, że ma mnóstwo odcieni szarości. Ja uważam, że w Kościele znajdzie się miejsce dla wszystkich. Niektórzy grają po prostu pod publikę.

Inni rozmówcy byli zdania, że Kościół prezentuje w kwestii homoseksualności niezmienną opinię, podzielaną przez część katolickich mediów:

Zdanie Kościoła jest w tej sprawie jednoznaczne i niezmienne. Jedyne słuszne stanowisko [...] to te, które głosi papież i jego gazeta „L'Osservatore Romano”. Również we „Frondzie” ukazują się dobre artykuły na ten temat. W tej kwestii należy oddzielić nauki świeckie od Kościoła. Ludzie wierzący dzielą się na prawie świętych – oni nie wypaczają nauk Kościoła, i tych, którzy słuchają radia RMF i oglądają TVN. Ci pierwsi modlą się z Radiem Maryja za homoseksualistów.

Rzadko spotykałam się jednak z wypowiedziami opartymi na konkretnych pismach kościelnych:

Kościół wydał na ten temat dokumenty, które trzeba wziąć pod uwagę. Tutaj mamy dokument o duszpasterstwie osób homoseksualnych z 1976 roku [ksiądz pokazuje mi ten dokument i czyta fragmenty]. Ale mamy także w katechizmie wyraźnie napisane, jak należy podchodzić do homoseksualizmu [ksiądz czyta odpowiednie fragmenty]. I jeszcze „Lumen Gentium” z 1965 roku. Kościół odróżnia akty od skłonności homoseksualnych, ale trzeba pamiętać, że same skłonności uważa za nieuporządkowane.

Dla większości moich rozmówców kwestia zgodności ich poglądów z doktryną Kościoła nie zdawała się najistotniejsza. Księża akcentowali w tym względzie

znaczenie opinii publicznej i to, czy ich poglądy na temat homoseksualności są z nią zgodne:

Gdyby był to nawet wartościowy, „nawet”... nie „nawet”, tylko po prostu wartościowy człowiek, to mógłbym się z nim kolegować. Tylko że życie księdza jest podobne do życia polityków i jest on cały czas na świeczniku. Ludzie obserwują księży. [...] Chcą wiedzieć, jak ma się to, co ksiądz mówi z ambony, do tego, co robi na co dzień. Cóż z tego, że ksiądz wie, iż człowieka się nie potępia, tylko grzech, skoro ludzie tego nie rozumieją. Gdybym spotykał się z jakimś homoseksualistą, byłoby z tego więcej zła niż dobra. Można wylać w ten sposób dziecko z kąpielą. [...] To, że ksiądz ma kobietę, nie jest już sensacją, ale gdyby spotykał się z homoseksualistami, to ludzie by tak gadali, że musiałyby udowodnić, iż nie jest wielbłądem. To by było absurdalne. To kwestia zgrorszenia wiernych.

Kolejne pytania, które zadawałam swoim rozmówcom, dotyczyły tego, jak oni sami postrzegają homoseksualizm. Pozwalały one księżom na mówienie o homoseksualności i osobach homoseksualnych własnymi słowami, bez konieczności powoływania się na oficjalne dokumenty Kościoła czy na Pismo Święte. Pojawiały się tu różne teorie dotyczące etiologii homoseksualności. Z rozbieżnością poglądów na ten temat spotkałam się wcześniej w prasie. Jeden z polskich księży najczęściej podejmujących zagadnienie homoseksualności – ks. Józef Augustyn – sprzeciwia się usunięciu homoseksualizmu z listy chorób przez międzynarodowe organizacje zdrowia. Twierdzi on, że homoseksualizm jest jednostką chorobową, którą można skutecznie wyleczyć²⁵. Część z moich respondentów odpowiadała w podobny sposób:

Wiadomo, że człowiek nie rodzi się homoseksualistą, nie ma szans [...], człowiek staje się homoseksualistą. I to jest sprawa pojedynczego człowieka. Coś stało się na drodze jego życia, że stał się homoseksualistą. To są różnego rodzaju doświadczenia, związane na przykład z życiem rodzinnym... Albo był na przykład za bardzo bity przez matkę, czy dziewczyna była gwałcona przez ojca albo przez kolegów czy koleżanki... Są różne zdarzenia, o których dany człowiek nie będzie chciał mówić. Jest kilka przyczyn homoseksualizmu. Przede wszystkim deprawacja seksualna w wieku dziecięcym, molestowanie seksualne. Przyczyną jest także zła relacja z ojcem, ale to dotyczy tylko chłopaków. Wychowywani są oni przez matki, ciotki, siostry, bez mężczyzn, braci. Ojciec może być brutalny, być alkoholikiem. Przy tym matka może być dominująca. To też może być dla chłopaka trudne.

Istnieją także takie opinie księży, które odbiegają od poglądów przedstawionych powyżej. Duszpasterz i terapeuta osób homoseksualnych ksiądz Jacek Prusak

²⁵ Zob. J. Augustyn, *Homoseksualizm a miłość*; *idem*, *Homoseksualizm w oczach Kościoła*, „Znak” 2007, nr 11 (630), s. 10-15.

podaje w wątpliwość możliwość wyleczenia homoseksualności i przypomina, że dla wielu osób homoseksualnych ich „orientacja nie stanowi dyskomfortu, ponieważ się z nią utożsamiają”, więc dyskusja o „leczeniu” homoseksualizmu nie ma sensu²⁶. Część z moich rozmówców podzielała ten pogląd:

Nie wiem, czy w tym wypadku można mówić o czymś takim jak terapia. Tylko wyjątkowe osoby mogą się poddać leczeniu, na pewno nie ma jakieś cudownej metody, żeby kogoś zmienić w heteroseksualistę. [...] Uważam, że te wszystkie książki o leczeniu homoseksualizmu [...] są zbyt optymistyczne. Opisują tylko wycinek problemu. Homoseksualizm to bardzo złożone zagadnienie, a w tych książkach jest znacznie uproszczone.

Niektórzy z moich informatorów zwracali także uwagę na społeczno-polityczne uwikłanie badań medycznych nad etiologią homoseksualizmu. Fakt ten nie pozwalał księżom na jednoznaczne wypowiedzenie się w kwestii etiologii homoseksualizmu:

Jest to sprawa otwarta, jeśli chodzi o przyczyny homoseksualizmu. Jedni mówią, że jest to nabyte, i mają przekonujące argumenty, a drudzy, że to jest wrodzone, i też mają swoje. Za wcześniej jest na to, żeby powiedzieć, czy to jest nabyte, czy wrodzone. Jedna i druga opcja jest związana z tym, jaki mamy światopogląd na tę sprawę. Ludzie będą wybierać taką opcję, jaka jest dla nich wiarygodna, jaka potwierdza to, co oni o tym myślą. Problemem jest też to, na ile naukowe argumenty są obiektywne. Bo naukowcy też mają swoje poglądy.

Zapatrywania rozmówców na etiologię homoseksualizmu rzutowały na to, jak postrzegają oni osoby homoseksualne. Ci, którzy wcześniej zaklasyfikowali homoseksualizm jako jednostkę chorobową, przypisywali następnie gejom i lesbijkom wiele cech będących jakoby immanentnymi częściami ich osobowości. Jest to strategia, z którą można było się spotkać dawniej w naukach medycznych i społecznych. W jej efekcie powstaje dokładnie zdefiniowany, opisany i domknięty „typ homoseksualisty” „o określonych cechach umysłowych, zachowaniach, potrzebach i wyglądzie”²⁷. Stworzenie tej antynormy umożliwia(ło) „stosowanie w stosunku do pewnej, arbitralnie obdarzonej homoseksualną tożsamością, kategorii społecznej zabiegów normalizacyjnych; opresjonowanie

²⁶ *Dzieci innego Boga? Z Jackiem Prusakiem SJ, duszpasterzem i terapeutą, oraz Cezarym Żechowskim, psychiatrą i terapeutą, rozmawiają Katarzyna Jabłońska i Cezary Gawryś, „Więź” 2007, nr 10 (588), s. 54-55.*

²⁷ B. Lis, *Śmiech jako narzędzie normalizacji oraz strategia oporu. Rzecz o subwersywności komizmu w Little Britain* [w:] M. Baer, M. Lizurej, *Z odmiennej perspektywy. Studia queer w Polsce*, Wrocław 2007, s. 266.

i wymuszanie replikacji heteronormy²⁸. Niektórzy z moich rozmówców także mieli dokładnie sprecyzowany obraz homoseksualisty. Duchowni ci zwracali uwagę na rozmaite właściwości osób homoseksualnych dotyczące wyglądu, charakteru, moralności, nawyków:

Kobiety mniej się z tym homoseksualizmem obnoszą, natomiast mężczyźni to manifestują i są przy tym śmieszni. Kobiety raczej nie, no chyba że są takie, co ubierają się jak facet, takie typowe wampiary. No, ale mężczyźni naubierają się w kobiece łaszki i są śmieszni.

Mówili oni także o zagrożeniach, które niesie za sobą homoseksualizm. Z podobną tendencją spotkałam się w literaturze katolickiej. Ksiądz Dariusz Oko opracował na przykład charakterystykę homoseksualistów opartą, jak sam twierdzi, na uzgodnieniach naukowców i duchownych²⁹. Według niej homoseksualiści przejawiają tendencję do pedofilii, agresji, depresji, samobójstw, niktynizmu, promiskuityzmu, a większość z nich choruje na AIDS³⁰. Niektóre z tych wątków pojawiły się w wypowiedziach moich respondentów:

No, procentowo to znowu tu procenty są przeciwko homoseksualistom. No, wiadomo, że takie współżycie wiąże się z większym ryzykiem zakażenia i dochodzi do różnego rodzaju podrażnień i tak dalej, szczególnie u mężczyzn.

Według księdza Augustyna homoseksualiści traktują innych w sposób przedmiotowy. Podobną opinię wyrażali niektórzy z moich respondentów, według których relacje między osobami homoseksualnymi nie mogą być nazwane miłością:

Nie wiem, jak tam u nich [u homoseksualistów] jest z miłością. Ludzie mają taką głupią cechę, że seks nazywają miłością. Dlatego trudno uwierzyć, gdy oni mówią, że jak ze sobą sypiają, to się od razu kochają... Powiedzmy, na przykład, że facet korzysta z płatnych usług... Trudno powiedzieć, że on tę osobę od razu kocha. Uczucia są czymś innym niż ten seks, który oni uprawiają.

Zdaniem księdza Augustyna twardość emocjonalna i duchowa, która charakteryzuje homoseksualistę, „ujawnia się zwłaszcza w sytuacjach drastycznych, kiedy wciągają w swoje nieuporządkowanie młodzież, a nawet dzieci. [...] Taki homoseksualizm bywa groźny społecznie szczególnie wtedy, kiedy dotknięte nim osoby poprzez wykonywane funkcje (nauczyciela, wychowawcy, duszpa-

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ D. Oko, *Godne ubolewania „wypaczenie”...*

³⁰ *Ibidem*.

sterza, szefa) mają łatwy dostęp do ludzi młodych”³¹. O wykorzystywaniu nieletnich przez gejów wspominali także niektórzy moi informatorzy:

Wtedy [przy pedofilii] właśnie pojawia się problem homoseksualizmu najczęściej. To jest coś bardzo podobnego, to są te same rzeczy. A jak jest u nas? Co się robi z ministrantami? Niektórzy nie mogą się powstrzymać.

Zdarzało się, że były to historie z własnego życia, traktujące o problemie pedofilii wśród księży. Do takich przypadków moi respondenci odnosili się tak samo negatywnie jak do pedofilii wśród świeckich:

Jak ja jeszcze byłem w seminarium, a to było, ho, ho, bardzo, bardzo dawno temu, to był taki przypadek. Był taki jeden ksiądz i myśmy za nim nie przepadali. On tam zapraszał do siebie młodych chłopców, a oni się bali o tym potem mówić, i nic nie dało się z tym zrobić. Wszyscy przecież o tym wiedzieli. No, bez przesady. Bo to jest tak, że pewne rzeczy się tak zamiata pod dywan.

Część rozmówców zwracała ponadto uwagę na ogólnospołeczne zagrożenia, które niesie za sobą homoseksualność. Pojawiała się na przykład opinia, że homoseksualiści:

to ludzie mający destrukcyjny wpływ na populację – niemożliwe jest, by mieli dzieci. [...] w duchu konformizmu chcą pokazać się jako mniejszość i wyrzucić presję na zdrowym społeczeństwie. [...] Wszystkie kultury, które są oparte na zбочeniu, muszą upaść. Tak samo było z Rzymem. [...] W Rzymie panowały trzy najcięższe grzechy: rozpusta, homoseksualizm, mordowanie nienarodzonych dzieci. Tam, gdzie nie ma silnego małżeństwa i rodziny, kultura musi upaść. Homoseksualizm wyginie. Oni nie mogą mieć dzieci. Zawsze istnieli tacy ludzie. To ci, którzy są bogaci. [...] Loża masońska i PZPR-owska to siedlisko homoseksualistów i ich obrońców. To ludzie, którzy obejmują wysokie stanowiska. Żyją w konformizmie, wygodnie, nie znają granic.

Oprócz tego typu poglądów pojawiły się także zupełnie inne. W krytycznym tonie na temat łączenia homoseksualności i pedofilii wypowiada się na przykład ksiądz Jacek Prusak: „Analiza uwodzicielstwa [...] homoseksualnego jest bezkrytycznym przeniesieniem doświadczeń jednostkowych w przestrzeń społeczną po to, aby uzasadnić z góry przyjętą tezę – o ludzkiej deprawacji”³². Wśród wypowiedzi moich respondentów także pojawiały się głosy sceptyczne w stosunku do bezpośredniego kojarzenia homoseksualności i pedofilii:

³¹ J. Augustyn, *Homoseksualizm a miłość...*, s. 50.

³² J. Prusak, *Miłość czy potencja*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 43 z 24 listopada, za: <http://tygodnik20032007.onet.pl/archiwum.html>.

Nie sądzę, żeby każdy homoseksualista był od razu pedofilem. Pedofilia może wystąpić tak samo u homoseksualistów, jak i u heteroseksualistów. Trzeba by było jeszcze literaturę na ten temat poczytać.

Część księży przeciwstawiała się także przypisywaniu osobom homoseksualnym agresji:

Absurdem jest łączyć to z agresją. Jest chyba wręcz przeciwnie. Gdzieś kiedyś czytałem, że homoseksualiści mają więcej pozytywnych cech niż heteroseksualiści. Ale nie wiem, ile jest w tym prawdy. Ponoć Szekspir był homoseksualistą i właśnie dzięki swojej wrażliwości stworzył takie wielkie dzieła.

Nie zgadzała się też z poglądem, że osoby homoseksualne wyróżniają się od innych wyglądem:

Nie da się tego po wyglądzie rozpoznać. To jest bardziej w środku człowieka. Kiedyś słyszałem od znajomego, że jak pracował w zakładzie, to tam był taki, jak to się mówi teraz... gej. I on wyglądał jak zwykły robotnik: torba, kurtka, spodnie. Zwyczajnie. I kolega by się nigdy tego nie domyślił, ale on sam się przyznał.

Kolejny ważny temat, który podjęłam, rozmawiając z księżmi, dotyczył osób homoseksualnych odczuwających potrzebę łączności z Kościołem. Głównym problemem poruszonym przez księży w kontekście zagadnienia homoseksualnych katolików jest kwestia duszpasterstw dla mniejszości seksualnych. Wyjątkową postawą wobec tego tematu wykazuje się ksiądz Czajkowski, który wspomina o obowiązkach duchownych wobec gejów i lesbijek: „nie wystarczy mówić o homoseksualistach, ale trzeba ich zauważać, dopuszczać do głosu. Cały Kościół, zwłaszcza duszpasterze i teologowie, powinniśmy uważnie wsłuchiwać się w ich głosy, zastanawiać się nad ich postulatami i potrzebami. Jako chrześcijanie mają prawo do własnego duszpasterstwa [...]”³³. Dlatego na pytanie, dlaczego uczestniczy w spotkaniach warszawskiej grupy gejów chrześcijan, odpowiedział: „bo jestem księdzem, a ponadto dlatego, że inni duszpasterze nie przyjmują ich za prośben. Czy możemy kogokolwiek wykluczać z naszej troski duszpasterskiej?”³⁴. Moi respondenci w różny sposób podeszli do tego zagadnienia. Pojawiły się głosy sceptyczne:

Często są takie tendencje, żeby tworzyć duszpasterstwa odrębne dla wszystkich: dla anonimowych alkoholików, dla nałogowych erotomanów, dla homoseksuali-

³³ J. Makowski, J. Strzałka, *O homoseksualizmie*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 47 z 19 listopada, za: <http://tygodnik20032007.onet.pl/archiwum.html>

³⁴ *Nie wstydź się Ewangelii. Z ks. Michałem Czajkowskim rozmawia Jan Turnau*, Kraków 2004, s. 45.

stów. W czasach przedsoborowych tak było. [...] Kościół idzie z duchem czasów. Otwiera się. Ja jestem w duszpasterstwie, do którego należą wszyscy: małżeństwa, samotni, starzy, młodzi, dziewczyny, które były prostytutkami, chłopacy, którzy sprzedawali się za pieniądze. Nie oceniamy siebie nawzajem. [...] To jest *Sensus Ecclesiae* – zmysł wiary we wspólnotę Kościoła. Wierzmy, że odnowa idzie przez ruchy świeckie. Inni duchowni zarzucają nam przez to liberalizm.

Księża mieli okazję wypowiedzieć się także o swoim doświadczeniu we współpracy z osobami homoseksualnymi:

Jako duszpasterz muszę podchodzić do nich bardzo ostrożnie, nie mogę obiecywać złotych gór, ale nie mogę też budzić wyrzutów sumienia. Najważniejsze jest stworzenie pewnej wspólnej przestrzeni i wzajemne budowanie zaufania. [...] Niektórzy [homoseksualiści] radzą sobie świetnie. Były nawet takie przypadki, tu, w duszpasterstwie, że niektórzy doszli do możliwości założenia swojej rodziny. Oczywiście, nie wszyscy. Niektórzy obok orientacji homoseksualnej nabierają zdolności heteroseksualnych. Byli też tacy homoseksualiści, którym zalecałem życie w celibacie. Jeden się przestraszył i powiedział, że to jest nierealne. A ja odpowiedziałem, jak to nierealne, skoro ja żyję w celibacie i jestem z tym szczęśliwy. [...] Celibat może się wiązać z poświęceniem innej materii. Efektem ubocznym homoseksualizmu może być coś wyjątkowego: poświęcenie, służba dla innych, niesienie pomocy.

Niektórzy księża zwracali uwagę, że każdy duchowny potencjalnie ma możliwość spotkania osoby homoseksualnej na mszy:

Nie mogę jako ksiądz traktować ich [homoseksualistów] inaczej, nie mogę ich dyskryminować. Mówiąc kazanie, muszę pamiętać, że oni także mogą go słuchać. Nie mogę powiedzieć czegoś, co by mogło ich urazić. Wiadomo, że są to ludzie, którzy mają pewne opory wobec Kościoła. Nie należy tego jeszcze pogłębiać. [...] Niektórzy księża to nie myślą, że na mszę może właśnie przyszedł taki gej i sobie tak słucha tego, co się z ambony mówi. Gdybym był takim homoseksualistą, tobym wyszedł z Kościoła, gdybym słyszał takie rzeczy. Łatwo jest powiedzieć, że homoseksualizm to jest zło, grzech, ale trudniej pomyśleć, że to może kogoś zabić. [...] Ksiądz może im [homoseksualistom] pomóc, nakierować, przekonać, że Kościół ich nie potępia. Do tego potrzeba ogromnej delikatności; jeśli są księża, którzy jej nie mają, to bardzo nad tym ubolewam.

Jednym z trudniejszych wątków, które poruszyłam w czasie badań, było zagadnienie homoseksualizmu księży. Wokół tego tematu narosło wiele skandali, więc większość księży mówi na ten temat niechętnie. Jest on jednak o tyle interesujący, że pozwolił na uzyskanie od respondentów informacji dotyczących innych zagadnień niż sam homoseksualizm, na przykład celibatu, nieformalnych związków,

w których żyją niektórzy księża, różnych osobistych doświadczeń. Rozmówcy wspominali o tym, jak silne tabu ciąży na homoseksualności w ich środowisku:

Bo jak młodzi księża mają dziewczyny, kochanki czy coś, to się spotykają, opowiadają sobie o tym i jest wesoło, ale jakby któryś miał chłopaka, to już się o tym nie mówi.

Moi rozmówcy nie potrafili jednoznacznie wypowiedzieć się na temat skali występowania zachowań homoseksualnych wśród księży:

No, wiadomo, że to się zdarza. To jest nie do ogarnięcia... są tysiące księży. To są jednostki, o których się mówi. Ale, wiadomo – ten problem dotyczy też lekarzy, malarzy, murarzy, no, kurczę – wszystkich. [...] Na jaką skalę jest to problem, też trudno mi powiedzieć. Zna może pani jakieś statystyki na ten temat? [Mówię księdzu, że statystyki są różne. Jedne podają, że około 1-2 proc. księży to osoby homoseksualne, a inne, że 6 proc. księży to homoseksualiści]. Te 6 proc. to przesada, to za dużo. Zależy, gdzie te badania były robione. Bo jak na przykład w seminarium, to tam może być ten odsetek większy. Jak ja zaczynałem seminarium, a to było w 1989 roku, to ze mną było tam trzysta osób. Trzysta chłopów! To raj dla takiego homoseksualisty. Może on sobie pomyśleć, że jakoś tam zaspokoi swoje żądze, i dlatego takie osoby ciągnie do seminarium.

Część informatorów opowiadała o znajomych księżach homoseksualistach:

Mam też takich kolegów [księży], że jak do nich przychodzę i widzę, że mają gdzieś tam jakieś zdjęcia czy plakaty na ścianach z innymi facetami, to ja tego nie rozumiem.

W tym kontekście pojawiła się także kwestia pogodzenia orientacji homoseksualnej z byciem dobrym kapłanem. Pojawiały się w tym względzie różne opinie:

Ja pracuję w Sądzie Biskupim i mam z takimi przypadkami do czynienia. [...] Był taki chłopak u kapucynów i musiał zrezygnować z kapłaństwa. Nie dało się nic zrobić. Tak głęboki był to problem.

Znałem kiedyś takiego człowieka [księdza geja]. Rozpadł się jako ksiądz. Nie dawał sobie rady. Jak przychodziła kobieta do konfesjonału, to mu się nie chciało z nią rozmawiać, nie umiał. A z mężczyznami rozmawiał, pomagał im. [...] Nie mógł być dobrym księdzem.

Problem jest... Jeśli [ksiądz homoseksualista] żyje w celibacie i potrafi swój popęd seksualny ukierunkować w inną stronę, to w porządku. A jak nie... To tak samo, jak są księża, którzy ulegli pokusie i mieli jakiś incydent z kobietą – jeśli żałują tego, co zrobili, to daje im się szansę. Tak na logikę rozumując – jeśli ksiądz hete-

roseksualny potrafi żyć w czystości, to homoseksualny chyba także. To tak samo jak wielu księży się rozpadło, bo mieli kobiety... Ale to jest inny problem... inaczej się patrzy na to, że ksiądz ma kobietę, a inaczej gdyby był homoseksualistą. To, że ksiądz ma kobietę, w dzisiejszych czasach już nie gorszy.

Temat homoseksualizmu pojawia się w mediach bardzo często w kontekście kwestii prawnego zalegalizowania związków homoseksualnych. Zagadnienie to budzi wśród księży skrajne emocje i jest powodem wielu konfliktów o podłożu teologicznym. Ksiądz Prusak tłumaczy, że „różnorodność opinii w tej sprawie, zauważalna wewnątrz Kościoła, nie tyle bierze się z odrzucania jego oficjalnej nauki na temat homoseksualizmu, ale raczej z (1) różnorodnej oceny tego, co uważa się za społecznie użyteczne rozwiązanie roszczeń środowisk homoseksualnych w danym kontekście kulturowym i politycznym; (2) odmiennej oceny interpretacji społecznych skutków istniejących zwyczajów [...]; (3) różnych prognoz odnośnie do potencjalnych konsekwencji zastosowania zmian ustawodawczych (np. czy będą one wzmacniać małżeństwo i rodzinę jako najważniejszą instytucję społeczną, czy ją osłabiać lub wręcz negować)”³⁵. Rzeczywiście, księża w różny sposób szacują skutki, które przyniosłoby zalegalizowanie związków homoseksualnych. Część księży postuluje, by rozróżnić w kwestii legalizacji związków gejowskich czy lesbijskich prawo państwowe od zasad moralnych. Ksiądz Prusak twierdzi, że „prawo cywilne nie może uczynić wszystkich czynów niemoralnych czynami nielegalnymi. Trzeba o tym pamiętać w dyskusjach na temat legalizacji związków homoseksualnych”³⁶. Ponadto zadaje on pytanie: „Można jednak zasadnie pytać, czy budowa trwałego partnerskiego związku zgodnego z orientacją homoseksualną nie tylko może być wyrazem prawdziwej miłości, ale również być społecznie użyteczna?”³⁷. Część moich rozmówców poważnie zastanawiała się nad potrzebą przyznania gejom i lesbijkom możliwości zalegalizowania ich związków:

Należałoby się zastanowić nad jakąś inną formą prawną, dającą im możliwość dziedziczenia, formą umowy prawnej między państwem a nimi. Ale nie mogłoby to być utożsamiane z małżeństwem. [...] Jakaś forma pomocy prawnej należy się homoseksualistom, bo są tak samo obywatelami jak wszyscy inni, ale należy to odróżnić od małżeństwa, które jest tylko między kobietą i mężczyzną. [...] Skoro mamy takie osoby w społeczeństwie, to nie powinniśmy ich spychać na margines. Niech mają takie prawa jak inni. [...] Nie wiem, czy można powiedzieć, że [...] ich związki to są be i nic im się nie należy, i koniec. Co ja mogę wiedzieć o tym, jak

³⁵ J. Prusak, *Inni naczej. O prawie homoseksualistów do bycia zrozumianymi*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 25 z 19 czerwca, za: <http://tygodnik20032007.onet.pl/archiwum.html>.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

oni sobie tam żyją? Mogą sobie normalnie żyć. Tak mi się wydaje... nie wiem, czy dobrze mówię.

Spora część księży w obawie przed osłabieniem instytucji (sakramentu) małżeństwa niechętnie widzi kwestię legalizacji związków jedнопłciowych:

Sprawy takie jak spadek, dziedziczenie można załatwić bez zbędnego huku, nie wiem, czy konieczne jest, żeby coś pod tym względem w prawie zmieniać. Na pewno nie jestem za tym, żeby ich związki działały na zasadzie małżeństwa. Zdrowy rozsądek nam podpowiada, że tak nie może być. Modele społeczne, takie jak śluby, są wzorem dla innych. [...] A małżeństwo to nie jest sprawa wyboru, czy będzie między mężczyzną i mężczyzną, czy między kobietą i mężczyzną.

Odnajdywanie czytelnych różnic w postawach, które reprezentowali moi rozmówcy, nie jest ani łatwym, ani koniecznym zadaniem. Trudno ująć tak złożone i wielopoziomowe strategie w obiektywne kategorie i przeprowadzić między nimi ścisłe delimitacje. Moim celem było skupienie się przede wszystkim na jednostkowych praktykach oraz wykazanie, że takie w ogóle istnieją. Zależało mi na zdekonstruowaniu potocznych opinii typu: „wszyscy księża uważają, że homoseksualizm jest...”. Każdy z moich respondentów podszedł do tematu w swoisty sposób i ujął go z innej strony. Wszystkie wypowiedzi są tak naprawdę odrębnymi historiami, na które składa się bardzo wiele aspektów.

Największa część moich rozmówców nie czuła się kompetentna, żeby wypowiedzieć się na temat homoseksualności. Księża ci twierdzili, że nie zajmują się tą kwestią, nie znają ustaleń Kościoła w tej sprawie. Często byli to starsi duchowni (ale nie tylko), którzy odmawiali mi rozmowy na ten temat (po tej deklaracji rozmowa jednak na szczęście nie zawsze się kończyła), nie rozumiejąc, po co w ogóle go poruszać:

To taki kontrowersyjny, na czasie temat. Sama pani sobie taki temat wybrała, czy to narzucony przez kogoś jest? Ja o tym za dużo nie wiem. Pani to chyba może więcej wiedzieć. To by pani musiała z młodszymi porozmawiać, o, tu ksiądz wikariusz idzie. Mnie o tym w seminarium nie było uczone. Teraz się tego ucza. [...] Ja miałem inną specjalizację w seminarium. [...] Ja nie miałem takich zajęć. [...] Tutaj [w parafii] nie ma czegoś takiego. Ludzie mają inny problem – alkoholizm. Nikt by do mnie z czymś takim nie przyszedł, nawet gdyby coś takiego było. Chyba z trzydzieści lat temu z czymś takim się widziałem. [...] Ale to już nie pamiętam nawet. [...]. Tu jestem od roku dopiero i nic takiego nie spotkałem. Niby nikt nie ma takiego problemu, ale wiadomo, że jest [...]. Mógłbym porozmawiać [z homoseksualistą], ale poradzić, to nie wiem co. Ja nie wiem, czy to leczyć, czy co z tym robić. Może odesłałbym do kogoś młodszego.

Spotkałam się jednak także z księżmi, którzy mają dokładnie sprecyzowane i jednoznacznie homofobiczne poglądy na temat osób homoseksualnych. Najczęściej byli to duchowni, którzy ogólnie mieli konserwatywne i tradycjonalistyczne poglądy, w różnym wieku, otwarcie deklarujący sympatię dla różnych skrajnie prawicowych mediów. Wbrew zaleceniu szacunku wobec osób homoseksualnych, które głosi Kościół w swoich dokumentach, księża ci wygłaszali bardzo krzywdzące opinie dotyczące gejów i lesbijek.

Inną grupą byli księża, którzy do zagadnienia homoseksualności podeszli w bardzo ostrożny sposób. Wiedzę o homoseksualizmie w dużej mierze czerpią oni z internetu, zetknęli się z bardzo różnymi opiniami na ten temat, dalecy są od wszelkich generalizacji wobec osób homoseksualnych i bez oporów rozmawiali o homoseksualności. Duchowni ci odnoszą się z szacunkiem do gejów i lesbijek, przychylnie podchodzą do kwestii prawnej legalizacji związków jedнопłciowych. Negatywnie wypowiadali się oni o tych duchownych, którzy propagują homofobiczne poglądy:

Są księża, którzy nie znają oficjalnych dokumentów na temat homoseksualizmu, nie czytają nowych publikacji. Mówią to, co gdzieś, dawno temu usłyszeli. Czasami mogą to być niewłaściwe słowa.

Wypowiedzi wielu księży były wewnętrznie sprzeczne (nie dotyczy to księży wykazujących się konsekwentnie homofobiczną postawą). Zdarzało się, że jeden ksiądz potrafił powiedzieć: „Przecież oni [homoseksualiści] tacy się rodzą, to Bóg ich takich stworzył”, by następnie dodać: „To jest obnoszenie się z homoseksualizmem, z chorobą. To jest złe” (komentarz do *Parad Równości*). Nie należy tej wewnętrznej sprzeczności traktować jako irracjonalnej, lecz przyrzeć się jej jako pewnego rodzaju strategii. Księża wygłaszali sprzeczne opinie, chcąc pozostać neutralnymi, bo taka postawa wydaje się z ich punktu widzenia najbezpieczniejsza.

Zaprezentowane pokrótce badania nie wyczerpują zagadnienia, które jest tematem tych rozważań. Zapewne nie udało mi się uchwycić całej różnorodności postaw, które wykazują księża katolicycy wobec osób homoseksualnych³⁸. Choć księża stanowią wspólną płaszczyznę socjologiczno-kulturową podporządkowaną określonym normom prawnym oraz obyczajowym, to pojawiają się między nimi różnice na wielu płaszczyznach, co doskonale obrazuje dyskurs kościelny dotyczący homoseksualizmu. W zrozumieniu, na jakiej zasadzie działa wspólnota księży, może pomóc teoria klasy Pierre’a Bourdieu. Wyróżnia on tzw. klasę obiektywną, czyli „zbiór aktorów ułokowanych w jednorodnych

³⁸ Wynika to, jak mi się wydaje, przede wszystkim z faktu, że byłam dla swoich rozmówców osobą z zewnątrz. Większość księży starała się jak „najpoprawniej” wypowiadać na temat homoseksualizmu. Ta ostrożność zapewne nie zawsze skutkowałą w pełni szczerymi odpowiedziami na moje pytania.

warunkach egzystencji, narzucających jednorodnie uwarunkowania i produkujących jednorodnie systemy dyspozycji, zdolne wytwarzać podobne praktyki; wyposażeni są oni w zespół wspólnych cech będących właściwościami *zobiektywizowanymi*, niekiedy zagwarantowanymi prawnie [...], a niekiedy ucieleśnionymi, jak habitusy klasowe [...]”³⁹. Sugestia Bourdieu, że „dyspozycje nie prowadzą w zdeterminowany sposób do zdeterminowanego działania”⁴⁰, pozwala zrozumieć zróżnicowanie postaw księży katolickich wobec osób homoseksualnych, a także wobec szeregu innych kwestii, które pojawiły się w trakcie moich rozmów z duchownymi. To zróżnicowanie i nieoczywistość opinii duchownych są z perspektywy antropologii szczególnie interesujące. Jak wspomina Michał Buchowski, „[...] działania i świadomość tych, co działają, jest głównym przedmiotem zainteresowania antropologa. Interesuje nas człowiek w jego *habitusie*, by sięgnąć tu do pojęcia Bourdieu. Dyspozycje zachowaniowe jednostki określane są przez jej status społeczny, a jednocześnie bezustannie modyfikowane w praktyce i poprzez praktykę wpływające na zmianę relacji społecznych”⁴¹. Teoria Bourdieu daje większą możliwość uchwycenia i zrozumienia różnorodności postaw księży wobec osób homoseksualnych niż na przykład teoria Michela Foucaulta, który prezentuje skrajnie deterministyczny pogląd na jednostkę poddaną całkowicie mechanizmom kontroli i władzy⁴².

Summary

The attitudes of Roman Catholic priests toward homosexuals in Poland

The subject matter of the article is frequently reduced to the usual schemes and common opinion. Yet, while applying, *inter alia*, P. Bourdieu’s theory of class, one may adopt a different approach to the group of Catholic priests. The analysis of their attitudes toward homosexuals shows how heterogeneous is this group and how many various and distinct strategies are used among its members. The homosexuality issue, therefore, seems to be a good pretext for recognition of this multidimensional and diverse context. It also allows to introduce the priests’ opinions on the “difficult” subjects.

³⁹ P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, Warszawa 2005, s. 132.

⁴⁰ *Idem*, *Medytacje pascaliańskie*, Warszawa 2006, s. 212.

⁴¹ M. Buchowski, *op. cit.*, s. 21.

⁴² Warto zresztą pamiętać, że sam Foucault zaznaczał, że jego koncepcja „władzy pasterkiej” bardziej niż do współczesnej działalności Kościoła odnosi się do nowoczesnego państwa. M. Foucault, *Podmiot i władza*, tł. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1998, nr 9, s. 174-192.

Political System

“Political System” as a concept has been introduced into anthropology and ethnology by the British social anthropologists. Starting with *African Political Systems* (Fortes and Evans-Pritchard 1940), political anthropologists within the British structural-functional school (viz. Kuper 1996), influenced by the political sociology of Max Weber, described and analysed politics and power in “primitive”, “archaic”, “traditional” or “tribal” societies in terms of specific functions, structures, processes and representations within the society taken as a whole. “System” as a concept was borrowed from physiology (cf. Cannon 1932) where organism, a biological system, was understood as a homeostatic whole with inputs *and* outputs. Systems were also defined by their clear-cut boundaries, they were characterised more by their structure than by their behaviour or processes within them. Thus, political system was to be seen as a relatively autonomous subsystem within the totality of the social system, along with, e.g., economic, religious or kinship subsystems. This understanding of political system then spread into sociology (Parsons 1951) and political science (Easton 1953). Comparative analysis of political systems worldwide and search for generally applicable rules of their development was the strategic goal for researchers of the time (cf. Eisenstadt 1959, 1963; Almond and Powell 1966).

In its original form the political system was conceived as that part of the social system which ensured that the social whole could function undisturbed and in equilibrium, i.e. it was concerned with the internal security of people, materials and spiritual values of this or that society, as well as with its external security. This concern with security, meaning both its maintenance and threat to it, caused that physical force and other forms of coercion became crucial ingredients of political systems. Some authors saw the political system as a sum of institutions, personnel, laws which all ensured that political system was a “demand processing, image-projecting, goal-seeking entity” (Potholm 1970: 2).

Originally political systems were crudely classified into two ideal types: “stateless” (“acephalous”) *and* “state” (i.e. centralised around a chief or king). The former were predominantly based on kinship, e.g. “segmentary”, infrastructure and a low degree of coercion. The latter combined the importance of kinship ties with territorial and proto-class structures. However, the “state” had to be qualified by epithets like “primitive”, “traditional” or “tribal” because

it was obvious that it differed considerably from the European modern state which by way of colonial conquest *de facto* made possible anthropological field studies of these non-European “states”. Whereas the modern states *are* indeed based on the monopoly *of* use or threat of use of physical force, the archaic centralised polities were characterised by ideologically generated consensus (Skalník 1987, 1996).

The most famous studies of segmentary political systems were those of the Nuer of southern Sudan and the Tallensi of northern Ghana. The Nuer political system consisted of 11 “tribes” divided further into a hierarchy of segments according to clan or age-set membership. The segments fused or fissioned according to various criteria, most important being feuding among them. The conflicts were resolved peacefully or violently according to segment membership and their resolution was ritually mediated by a “leopard skin chief” who had no power to impose his decisions, rather his position was that of a moral authority (Evans-Pritchard 1940). This vision of the Nuer political system was criticised by Holy for its static character and confusion of an ideological model with actual behaviour:

Nuer politics, considered at the level of actions can be most profitably seen as a system of shifting enmities and alliances between persons and territorial groups, brought about by men pursuing their economic interests and political ambitions in competition with one another... As a system of actions, their political system is not a segmentary lineage system (Holy 1979: 46).

The Tallensi political system, though ostensibly analysed as non-state, was a marginal part of a larger centralised polity called Mamprugu. The immigrant conquerors from Mamprugu’s centre of authority formed the Namoos who were structurally opposed to the autochthonous Talis. Kinship (lineage, clan, family) bonds together with ritual practices like ancestor worship, totemism or annual festivals determined the political relationship between the two divisions of the Tallensi political system (Fortes 1945, 1949).

The classification into the two ideal types was subsequently criticised as mechanistic, schematic and ahistorical. For example Leach (1954) showed that in highland Burma one type of political system could change into another in both ways fairly easily. Southall (1956) proposed the “segmentary state” concept which comprised both state and acephalous principles. The segmentary political systems appeared to be more varied than was originally thought because some societies were organised on village ward or age-set basis (Middleton and Tait 1958). Smith (1956) suggested to shift the attention from political system to government as a process whereby public interests of a people or a group are regulated. Schapera (1956) proposed the concept of “political community” as the basic unit of political system, which comprises both kin groups and

non-related members. Mair (1962) indicated that age-groups cut across the kinship segments and act as a kind of political cement. Most authors agreed that kinship and ritual acted as frameworks in which the small-scale archaic politics were embedded but some thought that the role of ritual aspects was overestimated. Unlike in modern state societies, the actors in archaic political systems did not perceive politics as something separate from other social sub-systems. Perhaps paradoxically, the emphasis on holistic character of the political system rendered the concept open to criticism as both reductionist and evolutionist.

From the other viewpoint, Bailey stressed that political system should be understood as a process of adaptation between political structure and its environment which forms together the political system. Bailey also notes that it is necessary to accord the individual the role of political entrepreneur (Bailey 1969). The Norwegian anthropologist Barth based his idea of politics almost exclusively on the vision of a network of transactions between individuals and groups. His most famous study on the leadership among Swat Pathans of the northwestern Pakistan (1959) showed that political alliances form as a combination of transactions, contracts, choice of coalitions and use of violence. Nevertheless the dynamic equilibrium in this political system was not touched and the system managed even to expand into a kind of tribal state.

The problem of the rigidity in the notion of political system was not resolved by the introduction of new concepts such as the “early state” (Claessen and Skalník 1978) comprising three evolutionary sub-types, namely inchoate, typical and transitional. In effect, it became increasingly difficult, even futile, to make typologies of political systems. Instead, profound studies into substance of political processes in archaic societies appeared more interesting. Recent works on kingship (Adler 1982; de Heusch 1982; Izard 1985; Muller 1980; Bazin and Terray 1982) show that sacrality goes hand in hand with the use of violence. One can account for the origin of the state as a result of violence (esp. war) but one cannot understand the existence over time of hierarchical political systems such as states without an ideology which legitimises this unequal social arrangement. The role of rituals, power symbols, state religions is crucial. The generation of consent with domination seems to be more important than economic or physical coercion (Clastres 1977; Godelier 1986a). Sacralisation of the sovereign whose pedigree may refer to conquest, greatly facilitates this process of unification of various societal segments into one network under central administration. The king is the symbol of this unity.

The actual variety and embeddedness of political system was further documented in ethnographies by political anthropologists working in Melanesia who coined the “big-man” concept where the only institution is a political entrepreneur, usually physically and intellectually well-endowed man, who manages to win a following by skilful manipulation of various resources such as material wealth and symbolic tokens. Big-manship is based purely on achieved

status unlike chiefdoms or “classical” segmentary societies in which ascribed status predominated (van Bakel, Hagesteijn and van de Velde 1986). A specific kind of political system formed around the “great men” such as warriors, shamans, hunters or salt-makers (Godelier 1986b). On the other side of the spectrum, band communities of hunters and gatherers were analysed as specific political systems with informal leadership and lack of table hierarchies (Leacock and Lee 1982).

Political system as a concept has exhausted its usefulness in contemporary anthropology and ethnology because it suggests rigidity and boundedness where flexibility and change is a rule. Other themes like political culture understood as an interaction within unbounded social field transcending any “traditional” political systems of strikingly different conceptualisations *and* practical usages of power (cf. Adams and Fogelson 1977) emerge in the anthropology and ethnology of the late 20th century. Tribalism, nationalism, ethnicity and religious movements acquire new meaning when analysed in the context of thus “opened” field of research on the anthropology of politics. Even though many anthropologists and ethnologists will further use the concept of political system the present comparative research into political culture and meaning of the political makes this usage ever more obsolete.

References:

Adams, Richard N. and Raymond Fogelson, eds.

1977 *The Anthropology of Power*. London–New York: Academic Press.

Adler, Alfred

1982 *La mort est le masque du roi. La royauté sacré des Moundang du Tchad*. Paris: Payot.

Almond, Gabriel A. and G. Bingham Powell Jr.

1966 *Comparative Politics: A Developmental Approach*. Boston: Little, Brown and Company.

Bailey, Fred G.

1969 *Stratagems and Spoils*. Oxford: Basil Blackwell.

van Bakel, Martin, Renée Hagesteijn and Pieter van de Velde, eds.

1986 *Private Politics. A Multi-disciplinary Approach to “Big-Man” Systems*. Leiden: Brill.

Barth, Fredrik

1959 *Political Leadership among Swat Pathans*. London: Athlone Press.

Bazin, Jean and Emmanuel Terray, eds.

1982 *Guerres de lignage et guerres d'Etats en Afrique*. Paris: Editions des Archives Contemporaines.

Cannon, Walter B.

1932 *The Wisdom of the Body*. Revised and enlarged edition 1963. New York: Norton.

Claessen, Henri J.M. and Peter Skalník

1978 *The Early State*. The Hague–Paris–New York: Mouton.

Clastres, Pierre

1977 *The Society against the State*. New York: Urizen Books.

Easton, David

1953 *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science*. New York: Knopf.

Eisenstadt, Shmuel N.

1959 Primitive political systems. *American Anthropologist* 61: 200-220.

1963 *The Political Systems of Empires*. New York: Free Press.

Evans-Pritchard, Edward E.

1940 *The Nuer*. London: Oxford University Press.

Fortes, Meyer

1945 *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

1949 *The Web of Kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

Fortes, Meyer and Edward E. Evans-Pritchard, eds.

1940 *African Political Systems*. London: Oxford University Press.

Godelier, Maurice

1986a *The Mental and the Materials. Thought, Economy and Society*. London: Verso.

1986b *The Making of Great Men*. Cambridge: Cambridge University Press.

de Heusch, Luc

1982 *The Drunken King or the Origin of the State*. Bloomington: Indiana University Press.

Holy, Ladislav

1979 Nuer politics. Pages 23-48 in *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*, L. Holy ed. The Queen's University Papers in Social Anthropology, vol. 4. Belfast: The Queen's University.

Izard, Michel

1985 *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuper, Adam

1996 *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. 3rd edition. London: Routledge.

Leach, Edmund

1954 *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone Press.

Leacock, Eleanor and Richard Lee, eds.

1982 *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mair, Lucy

1962 *Primitive Government*. Harmondsworth: Penguin Books.

Middleton, John and David Tait, eds.

1958 *Tribes without Rulers*. London: Routledge and Kegan Paul.

Muller, Jean-Claude

1980 *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*. Québec: Serge Fleury.

Parsons, Talcott

1951 *The Social System*. Glencoe: Free Press.

Potholm, C.P.

1970 *Four African Political Systems*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Skalník, Petr

1987 On the inadequacy of the concept of “traditional state” (illustrated by ethnographic material on Nanun, Ghana). *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 25-26: 313-338.

1996 Ideological and symbolic authority: political culture in Nanun, Northern Ghana, in *Ideology in the Formation of the Early States*, ed. by Henri J.M. Claessen and Jarich G. Oosten, pp. 64-74. Leiden: E.J. Brill.

Smith, Michael G.

1956 On segmentary lineage systems. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86: 39-80.

Southall, Aidan

1956 *Alur Society. A Study in Processes and Types of Domination*. Cambridge: Heffer.

Streszczenie

System polityczny

Artykuł przygląda się krytycznie jednemu z podstawowych pojęć antropologii politycznej i sugeruje, że powinniśmy zerwać z postrzeganiem polityki jako bytu ściśle dookreślonego. Śledzi też, jak znaczenie pojęć „system” oraz „system polityczny” zmieniało się w naukach społecznych od czasu, kiedy wprowadzono je po raz pierwszy w latach trzydziestych XX wieku.

***Nationalism studies:* problemy, teorie, propozycje**

Z pewnością trzeba by przy tym odrzucić całkowicie zbiorcze pojęcie „etniczny”. Bo w każdej rzeczywiście ścisłej analizie stanowi ono zupełnie nieużyteczny termin zbiorczy [...]. Przy ścisłym tworzeniu pojęć zanikającemu pojęciu wspólnoty „etnicznej” odpowiada pod tym względem w pewnej mierze jedno z pojęć budzących w nas najczęściej patetyczne skojarzenia – pojęcie „narodu”...

Max Weber¹

Celem artykułu jest przedstawienie problematyki współczesnych studiów nad nacjonalizmem (*nationalism studies*)² – interdyscyplinarnej dziedziny badań na pograniczu socjologii, historii, politologii, psychologii i antropologii kulturowo-społecznej, rozwijanej przede wszystkim w krajach anglojęzycznych. Ogromny wpływ na ukonstytuowanie się *nationalism studies* miały trzy książki, opublikowane w 1983 roku, mianowicie: *Wspólnoty wyobrażone* Benedicta Andersona, *Narody i nacjonalizm* Ernesta Gellnera oraz *Tradycja wynaleziona*, zredagowana przez Erica Hobsbawma i Terence’a Rangera. W podręcznikach i różnych omówieniach ich publikację często z przesadą uważa się za punkt przełomowy w studiach nad nacjonalizmem – trzy książki miały bowiem oferować nowatorską teoretyczną perspektywę podważającą naturalność narodów³. Jednak to nie tyle nowe podejścia i teorie wpłynęły na wzrost zainteresowania nacjonalizmem i intensywny rozwój badań, ile społeczne i polityczne znaczenie tego zjawiska. Jednym z najbardziej jaskrawych przykładów tego znaczenia były: krwawy rozpad Jugosławii wzdłuż narodowych granic, dezintegracja Związku Radzieckiego czy ludobójstwo na tle etnicznym w Rwandzie. Nacjonalizm, który wedle wielu badaczy dawno znalazł się na śmietniku historii, niespodziewanie znów stał się zjawiskiem o pierwszoplanowej wadze. Warto

¹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 315.

² Jerzy Szacki zaproponował „narodoznawstwo” jako polski odpowiednik *nationalism studies*; można się również spotkać z terminem „nacjologia” – żaden z nich na razie nie wszedł do powszechnego użycia.

³ A.D. Smith, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London–New York 1998; U. Özkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, London 2002.

wspomnieć, że w krajach anglojęzycznych badania nad nacjonalizmem osiągnęły wysoki stopień instytucjonalizacji (instytuty badawcze, konferencje, periodyki, organizacje, możliwość uzyskania stopnia naukowego w tej dziedzinie) – ten wątek świadomie jednak w artykule pomijam, koncentrując się przede wszystkim na analizie głównych stanowisk teoretycznych wypracowanych w ramach *nationalism studies*.

O przedmiocie *nationalism studies*

Nie da się w prosty sposób odpowiedzieć na pytanie, czym jest nacjonalizm, ponieważ definicje tego zjawiska są nieodłączną częścią teorii nacjonalizmu. Trudno mówić o nacjonalizmie w oderwaniu od kontekstu teoretycznego, w jakim to zjawisko jest rozpatrywane: różne teorie koncentrują się bowiem na odmiennych aspektach tego fenomenu. Na podstawie analizy literatury przedmiotu można jednak wyróżnić kilka podstawowych znaczeń, w których używane jest interesujące nas pojęcie⁴ (niektóre teorie ograniczają się do jednego z niżej wymienionych znaczeń, inne z kolei, jak koncepcja Anthony’ego D. Smitha, mają ambicję stworzenia całościowej teorii nacjonalizmu):

- 1) proces powstawania narodów i/lub państw narodowych (np. Anthony D. Smith, Ernest Gellner, Benedict Anderson);
- 2) ideologia narodowa (np. Hans Kohn, Carlton J.H. Hayes);
- 3) dyskurs skoncentrowany na kategorii „naród” (np. Michael Billig, Stuart Hall)⁵;
- 4) świadomość narodowa, tożsamość narodowa lub poczucie narodowe (np. Hans Kohn, Anthony D. Smith);
- 5) ruch narodowy: polityczny, społeczny bądź kulturalny (np. John Breuilly);
- 6) język symboliczny i mityczny (zespół mityczno-symboliczny w terminologii wspomnianego Smitha).

Pojęcie nacjonalizmu w literaturze anglojęzycznej rozumiane jest zatem bardzo szeroko, swoim zakresem obejmuje całość problematyki narodowej. Przede wszystkim nie ma ono wartościującego, lecz czysto opisowy charakter. Szerokie i neutralne ujmowanie nacjonalizmu kłóci się nieco z polskim uzusem języko-

⁴ Anglojęzyczną literaturę poświęconą szeroko rozumianemu nacjonalizmowi analizowałem w swojej książce: *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2009; zob. także A.D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, tł. E. Chomiczka, Warszawa 2007, s. 16-17.

⁵ Pojęcie dyskursu, chociaż w pewnym stopniu zbliżone jest do pojęcia ideologii, ma jednak nieco odmienne znaczenie; przejrzyście tę kwestię wyjaśnia M. Foucault w książce *Power and Knowledge*, Brighton 1980, s. 118.

wym. W języku polskim, zwłaszcza w języku potocznym, nacjonalizm zwykle definiuje się jako ideologię (ewentualnie jako postawę lub ruch) w odniesieniu do patriotyzmu w kategoriach aksjologicznie nacechowanej binarnej opozycji: „zły” nacjonalizm *versus* „dobry” patriotyzm⁶. Wedle tego dychotomicznego ujęcia nacjonalizm ma charakter konfliktowy i opiera się na przekonaniu, że między narodami toczy się permanentna walka, patriotyzm z kolei głosi, że pokojowa współpraca między nacjami jest zarówno możliwa, jak i pożądana. Rygorystyczne przeciwstawianie nacjonalizmu i patriotyzmu jest jednak mało przydatne. Koncentrowanie się na różnicach dotyczących tego, jak pojmowane są relacje między nacjami, powoduje, że mniejszą uwagę zwraca się na fakt, że zarówno patriotyzm, jak i nacjonalizm mają pewną istotną cechę wspólną, a mianowicie zakładają istnienie świata narodów. Dychotomia nacjonalizm – patriotyzm utrudnia dostrzeżenie wspólnego rdzenia wszystkich ideologii narodowych, który decyduje o ich *differentia specifica*. Nie odpowiada na pytanie, jaki jest wspólny mianownik nacjonalizmu i patriotyzmu jako pewnego typu ideologii odrębnych od innych⁷.

Szerokie rozumienie nacjonalizmu wydaje się bardziej uzasadnione i przydatne w badaniach. Nacjonalizm to nie agresywne i wyjątkowe zjawisko, lecz dość rozpowszechniony styl myślenia (ograniczmy się wstępnie do ideologii), którego rdzeń – moim zdaniem – złożony jest z kilku podstawowych elementów. Po pierwsze, składa się nań specyficzna ontologia społeczna, zakładająca, że podstawowym i najważniejszym elementem rzeczywistości są realne i trwałe grupy, określane mianem narodów, które cechują się odrębnym charakterem, kulturą, tożsamością lub historią. Po drugie, opiera się na antropologicznych przesłankach, mówiących, że człowiek to przede wszystkim *homo nationalis*, czyli że narodowość jest wpisana w naturę ludzką. Po trzecie, nacjonalizm cechuje przekonanie moralne, wedle którego lojalność narodowa jest nadrzędna wobec innych zbiorowych zobowiązań, a jednostki powinny być gotowe do poświęcenia w imię narodu. Nacjonalizm wreszcie to specyficzna koncepcja legitymizacji władzy politycznej, mówiąca, że jedynym źródłem władzy jest naród. Rządzący i rządzeni powinni być członkami jednej i tej samej nacji. Inaczej mówiąc, granice polityczne powinny się zbiegać z narodowymi. Szeroka i neutralna pod względem aksjologicznym definicja nie oznacza zacierania odmienności między różnymi formami ideologii narodowych czy sugerowania, że wszystkie z nich mają jednakowy moralny wydzźwięk. Stanowi ona lepszą podstawę do tworzenia typologii nacjonalizmu, który przybiera nader zróżnicowane formy w zależności od odmiennego rozumienia natury narodu, istoty relacji między nacjami czy narodowej suwerenności⁸.

⁶ Szerzej na ten temat zob.: K. Jaskułowski, *Mityczne przestrzenie nacjonalizmu. Historia i mit w walijskiej ideologii narodowej*, Toruń 2003, s. 23-55.

⁷ J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak” 1997, nr 3, s. 4-31.

⁸ K. Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów...*, s. 37-38.

Teorie nacjonalizmu

Największą uwagę badaczy przyciąga przede wszystkim nacjonalizm rozumiany jako proces powstawania narodów. Badania koncentrowały się tutaj na trzech głównych problemach: 1) kiedy powstały narody (kwestia datacji), 2) jak i dlaczego powstały narody (problem procesu narodotwórczego), 3) jakie są relacje między narodami a poprzedzającymi je wspólnotami (kwestia ciągłości). Jeden z głównych badaczy nacjonalizmu, wspomniany wcześniej Anthony D. Smith, stosunek do tych kwestii uczynił główną osią podziałów teoretycznych. Wyróżnił z jednej strony modernistów (zaliczył do nich m.in. Ernesta Gellnera, Benedicta Andersona, Erica Hobsbawma, Karla W. Deutscha, Hansa Kohna, Anthony'ego Giddensa), którzy utrzymują, że narody powstały stosunkowo niedawno, ich geneza związana jest z procesami modernizacyjnymi (narody są zatem pochodną urbanizacji, industrializacji, rozwoju masowej komunikacji, nowoczesnego państwa itd.), i że nie ma ciągłości między narodami a poprzedzającymi je wspólnotami. Z drugiej strony natomiast wyróżnił prymordialistów, podkreślających, że narody są wspólnotami naturalnymi lub że przynajmniej istniały w każdej epoce historycznej. Do prymordialistów zaliczył tak różnych badaczy, jak Adrian Hastings, Clifford Geertz czy Pierre van den Berghe. Swoją własną koncepcję (etnosymbolizmu) Smith natomiast przedstawił jako arystotelesowski złoty środek unikający skrajności modernizmu i naturalizmu: narody są nowoczesne, ale powstały na podstawie istniejących wcześniej grup etnicznych, które mają charakter uniwersalny. Smith skupił się jednak przede wszystkim na polemice z modernistami i dążył do podważenia dominującego w literaturze przekonania, że narody to zjawisko, które można wytłumaczyć jedynie w kategoriach procesów modernizacyjnych. Jednak wielu autorów uważanych przez Smitha za modernistów sugerowało, że narody powstały w toku długiego procesu historycznego i nie mają radykalnie nowoczesnego charakteru. Badaczy różni nie tyle kwestia datacji powstania narodów, stosunek do nowoczesności bądź antyczności narodów, ile ontologiczne metafory leżące u podłoża ich teorii (z tego punktu widzenia zarówno etnosymbolizm, jak i modernizm łączy przekonanie, że naród jest czymś w rodzaju rzeczy czy durkheimowskiego faktu społecznego), a także stosunek do tradycji teoretycznej.

Mówiąc o tradycji teoretycznej, mam na myśli przede wszystkim klasyczne teorie społeczne, które miały największy wpływ na współczesne badania nad nacjonalizmem: marksizm (zwłaszcza Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, Otto Bauera, Różę Luksemburg i w pewnym stopniu Włodzimierza Lenina), socjologię Émile Durkheima oraz Maxa Webera⁹. Trzeba od razu zauważyć, że żaden

⁹ Zob. K. Jaskułowski, *Émile Durkheim o narodzie, nacjonalizmie i patriotyzmie*, „Lud” 2005, nr 89, s. 51-69; *idem*, *Róża Luksemburg o narodzie i kulturze narodowej* [w:] W.J. Burszta, K. Jaskułowski, J. Nowak (red.), *Naród – Tożsamość – Kultura. Między koniecznością a wyborem*, Warszawa 2005, s. 275-284; *idem*, *Klasy, narody i rasy*. Karo-

z wymienionych teoretyków (pomijając Bauera) nie interesował się w sposób systematyczny kwestią narodową i nie wypracował spójnej teorii nacjonalizmu. Ich rozważania na temat narodu i nacjonalizmu miały fragmentaryczny charakter i były słabo powiązane z ich głównymi koncepcjami teoretycznymi. Problematyka narodowa zwykle nie pojawia się w ich pracach o największym teoretycznym znaczeniu (ewentualnie na marginesie), lecz głównie w tekstach o charakterze publicystycznym lub polemicznym. Co więcej, niemal wszyscy z nich ulegali wpływowi nacjonalistycznej ideologii, i to zarówno w szerokim, jak i wąskim znaczeniu (z wyjątkiem Róży Luksemburg, która była wyjątkowo odporna na narodowe zauroczenie). Warto przypomnieć, że Marks i Engels przejawiali skrajną niechęć wobec narodów południowośrodkowych – postrzegali je jako ludy pozbawione historii, barbarzyńskie, niezdolne do tworzenia kultury i skazane na asymilację lub wręcz zagładę (w jednym z artykułów z czasów Wiosny Ludów Engels tym „narodzikom” groził „krwawą wojną”, jeżeli będą stać na drodze postępu). Twórcy marksizmu mieli również tendencję do, by tak powiedzieć, „biologizowania” różnic narodowych i mylenia ciągłości kulturowej z biologiczną. Max Weber z kolei był przekonany o niemieckiej misji dziejowej polegającej na obronie cywilizowanego Zachodu przed barbarzyńską Rosją. Odmawiał niektórym narodom miana narodu, ponieważ wykazywały się brakiem dążenia do zwiększania swojej władzy na arenie międzynarodowej. Durkheim natomiast dość schematycznie przeciwstawiał „dobry” francuski patriotyzm „złemu” niemieckiemu nacjonalizmowi i jednostronnie obwiniął Niemcy za wywołanie I wojny światowej. Wszyscy wymienieni teoretycy mieli również tendencję do utożsamiania społeczeństwa z państwem narodowym. Inaczej mówiąc, pisali o społeczeństwie, ale z kontekstu wynika, że pojmowali je na wzór państwa narodowego. Podstawową jednostką analizy były dla nich zbiorowości zamknięte w granicach państw narodowych – swego rodzaju metodologiczny nacjonalizm¹⁰. Żaden z nich nie wyjaśnił – chociaż zajmowali się powstaniem nowoczesnych społeczeństw – dlaczego te społeczeństwa przybrały taki a nie inny kształt. Dlaczego podstawową formacją socjopolityczną nowoczesności okazały się narody i państwa narodowe? Zdawali się zakładać, że istnienie narodów to rzecz dość oczywista, niewymagająca w związku z tym głębszych wyjaśnień¹¹.

la Marksa i Fryderyka Engelsa refleksja nad nacjonalizmem, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2004, nr 24-25, s. 69-89; W. Mommsen, *Max Weber and German Politics 1890-1920*, Chicago-London 1984.

¹⁰ Pojęcie metodologicznego nacjonalizmu zostało spopularyzowane przez Ulricha Becka, jednak posługiwał się nim w celach krytycznych już kilkadziesiąt lat temu socjolog H. Martins, *Time and theory in Sociology* [w:] J. Rex (ed.), *Approaches to Sociology: An Introduction to the Major Trends in British Sociology*, London 1974, s. 276.

¹¹ I. Berlin pisał dosadnie o „klapkach na oczach” europejskich myślicieli społecznych, którzy długo nie dostrzegali społecznego i politycznego znaczenia nacjonalizmu. I. Berlin, *Pod prąd. Eseje z historii idei*, tł. T. Biedroń, Poznań 2002, s. 468.

Mimo że nacjonalizm nie stanowił głównego przedmiotu ich zainteresowania, to można na podstawie rozproszonych refleksji zrekonstruować fragmenty teorii nacjonalizmu i narodu charakterystyczne dla poszczególnych badaczy. I tak dla marksizmu typowe są następujące tezy (rekonstrukcja ma charakter typu idealnego i nie bierze pod uwagę czasem dość istotnych różnic między poszczególnymi marksistami, np. między Luksemburg a Leninem czy Bajerem, nie wszyscy z nich przywiązywali równą wagę do wszystkich tez, a niektórzy pewne tezy wręcz odrzucali): 1) narody (utożsamiane z państwami narodowymi) są produktem kapitalistycznych przeobrażeń (determinizm ekonomiczny), 2) kapitalizm wymaga istnienia scentralizowanych i homogenicznych pod względem kulturowym państw – wraz z rozwojem kapitalizmu przemysłowego pojawia się imperatyw kulturowego ujednoczenia, 3) państwa narodowe mają charakter przejściowy – rewolucja komunistyczna doprowadzi do ich zaniku (bardziej problematyczna była jednak przyszłość narodów rozumianych w kategoriach kulturowych), 4) tylko narody historyczne, tj. takie, które w przeszłości miały swoje własne państwo, mają szansę na własny polityczny dach nad głową w warunkach kapitalizmu; narody niehistoryczne skazane są na asymilację, wymarcie bądź zagładę, 5) nacjonalizm rozumiany jako system idei i identyfikacja narodowa ma status fałszywej świadomości – odrzuca tezę, że podstawowe podziały społeczne mają charakter klasowy, a nie narodowy, oraz odciąga robotników od walki o ich własne interesy, 6) podstawę społeczną nacjonalizmu stanowi burżuazja i inteligencja, natomiast robotnicy są mało podatni na narodową agitację, 7) nacjonalizm jest ideologicznym wyrazem interesów klas panujących, 8) stosunek marksistów do nacjonalizmu jest uwarunkowany nie jego treścią, lecz funkcją, jaką pełni w procesie historycznym, tzn. jest wart poparcia, gdy przybliży wybuch rewolucji (np. prowadzi do powstawania dużych, scentralizowanych państw), jest reakcyjny, gdy stoi temu na przeszkodzie (np. skutkuje rozbiem dużych państw, co musi prowadzić do osłabienia i podziałów w ramach ruchu robotniczego), 9) ruchy antykolonialne skierowane przeciwko metropoliom są postępowe i mają prawo do stworzenia własnego państwa, 10) zasadniczo problematyka narodowa nie jest interesująca sama w sobie – winna być rozpatrywana jedynie jako czynnik przyspieszający bądź hamujący rewolucję.

Maxa Webera refleksja nad nacjonalizmem koncentrowała się natomiast na następujących kwestiach: 1) krytyka obiektywistycznych (przedmiotowych) definicji narodu, które zdecydowanie i definitywnie odrzucał – jego zdaniem naród można zdefiniować jedynie w kategoriach poczucia solidarności, którego rezultatem są działania zmierzające do utworzenia własnego państwa (u Webera pojawia się nawet sceptycyzm co do użyteczności pojęcia narodu w nauce – wątek rozwijany przez współczesnych badaczy reprezentujących podejście określone przeze mnie mianem nacjonalizmu bez narodów), 2) głównymi czynnikami generującymi poczucie solidarności narodowej jest państwo, a tak-

że pamięć o własnym państwie i stoczonych wojnach, 3) podstawę społeczną nacjonalizmu stanowią grupy bezpośrednio związane z aparatem państwowym – wojskowi, urzędnicy, a także inteligencja, 4) nacjonalizm jest horyzontalnym odpowiednikiem stanowego zróżnicowania – jest dostępnym każdej jednostce sposobem na podniesienie swojego prestiżu (mówiąc językiem współczesnej psychologii – identyfikacja z uznaną grupą umożliwia podwyższenie własnej samooceny), 5) wyraźne odróżnienie narodu (stosunek wspólnotowy oparty na działaniach efektywnych i tradycyjnych) od państwa (stosunek stowarzyszeniowy celowo-racjonalny).

Myśli autora *Elementarnych form życia religijnego* na temat narodu i nacjonalizmu można podsumować w następujących punktach: 1) narody powstały na podstawie istniejących wcześniej grup etnicznych – społeczeństwo oparte na solidarności mechanicznej (grupa etniczna) w wyniku rosnącej złożoności podziału pracy przekształciło się w społeczeństwo oparte na solidarności organicznej, utożsamiane przez Durkheima z homogenicznym kulturowo państwem narodowym, 2) podobnie jak u marksistów pojawia się tutaj przekonanie, że rozwój przemysłu (rosnąca złożoność podziału pracy) prowadzi z konieczności do dyfuzji wspólnej kultury, 3) solidarność mechaniczna nie zanika jednak całkowicie we współczesnych społeczeństwach, czego przejawem jest domaganie się represji za przestępstwa wymierzone w uczucia narodowe lub instytucje państwowe, 4) świadomość narodowa to rzeczywistość *sui generis*, żyjąca własnym życiem, fakt społeczny zewnętrzny wobec jednostki i wywierający na nią przymus, 5) przekonanie, że każde silne i wspólne przekonania (jak świadomość narodowa) przybierają formę religijnych symboli i rytuałów (przykładem jest swego rodzaju świecka religia z czasów rewolucji francuskiej, która zastąpiła kult Boga wyniesieniem ojczyzny na ołtarze), 6) zjawisko „przeniesienia uczuć”, polegające na tym, że – jak pisał – „idea rzeczy i idea jej symbolu łączą się ściśle w naszych umysłach, co sprawia, że uczucia wywołane przez rzecz przenoszą się na symbol” (przykładem jest stosunek żołnierza do flagi, która często traktowana jest jako realne upostaciowienie narodu – analizowałem ten wątek, wskazując na rolę myślenia magicznego w nacjonalizmie¹²).

Jak zaznaczałem wyżej, rozważania pierwszych socjologów miały szkicowy charakter. Pierwsze systematyczne studia nad nacjonalizmem w świecie anglosaskim pojawiły się dopiero w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku za sprawą dwóch historyków: Carltona J.H. Hayes a i Hansa Kohna¹³. Chociaż nie miały one charakteru teoretycznego, to stanowiły jednak dość istotne *novum*, a także w dużym stopniu wpłynęły na kształt współczesnych *nationalism studies*.

¹² K. Jaskułowski, *Refleksje o fladze. W stronę antropologii nacjonalizmu*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2009, nr 35, s. 139-150; *idem*, *Nacjonalizm bez narodów...*, s. 382-397. Zob. także W.J. Burszta, K. Jaskułowski, *Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2005, nr 27, s. 7-21.

¹³ K. Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów...*, s. 95-127.

Hayes i Kohn koncentrowali się nie tyle na opisie konkretnych nacjonalizmów, ile zamierzali wyjaśnić nacjonalizm w ogóle – prowadząc szerokie badania historyczno-porównawcze. Starali się również przede wszystkim opisać i wyjaśnić, a nie oceniać nacjonalizm, chociaż nie do końca im się to udało. Stworzyli pewien schemat wyjaśniający, który do dzisiaj powielany jest w wielu pracach historycznych. Przede wszystkim nacjonalizm definiowali jako ideologię polityczną, która została wynaleziona w Zachodniej Europie pod koniec XVIII wieku (teza o zachodnioeuropejskiej proveniencji nacjonalizmu jest akceptowana przez zdecydowaną większość współczesnych badaczy), rozprzestrzenianie się nacjonalizmu tłumaczyli natomiast w kategoriach dyfuzji idei: nacjonalistyczna ideologia była zjawiskiem w dużej mierze autonomicznym i rozwijała się zgodnie ze swoją własną logiką, niewielki nacisk kładli na różnego rodzaju pozaideologiczne uwarunkowania¹⁴. Jednak najbardziej trwałym elementem ich badań okazały się typologie nacjonalizmów będące próbą oddzielenia tego, co „dobre”, od tego, co „złe” w nacjonalizmie. Szczególnie znaczenie uzyskała tzw. Dychotomia Kohna, a więc podział nacjonalizmu na „zachodni” i „wschodni”. Nacjonalizm „zachodni” zdaniem historyka miał mieć otwarty, racjonalny, demokratyczny i liberalny charakter; jego podstawę społeczną stanowiły klasy średnie. Była to ideologia typowa dla Europy Zachodniej definiowanej bardzo wąsko (Anglia, Niderlandy, Szwajcaria, Francja, Stany Zjednoczone). Nacjonalizm „wschodni” natomiast był negatywnym odbiciem zachodniego: autorytarny, zamknięty, opresyjny i irracjonalny. Jego podstawę społeczną stanowiły wąskie grupy „oderwanych od rzeczywistości politycznej” poetów, uczonych, pisarzy, intelektualistów motywowanych resentymentem wobec krajów zachodnich. Ten nacjonalizm miał być charakterystyczny dla Europy Wschodniej czy szerzej: dla świata pozazachodniego. Typologia Kohna została przekształcona w wartościujący podział nacjonalizmów na obywatelskie i etniczne, który wszedł na stałe nie tylko do języka naukowego, lecz także publicystycznego. Co więcej, wielu współczesnych badaczy podtrzymuje również tezę o zasadniczej odmienności Europy Wschodniej, która została rzekomo zdominowana przez agresywny, irracjonalny i ksenofobiczny nacjonalizm (gwoili przykładu: takie przekonanie jest widoczne w jednej z najbardziej popularnych teorii nacjonalizmu, mianowicie w koncepcji Ernesta Gellnera)¹⁵.

Współczesne teorie nacjonalizmu można podzielić na trzy podstawowe grupy¹⁶: 1) teorie neomarksistowskie, 2) teorie polityczne, 3) etnosymbolizm. Kry-

¹⁴ Np. L. Snyder, *German Nationalism: The Tragedy of a People: Extremism Contra Liberalism in Modern German History*, Pennsylvania 1952.

¹⁵ Zob. K. Jaskułowski, *Western (Civic) versus Eastern (Ethnic) Nationalism. The Origins and Critique of the Dichotomy*, „Polish Sociological Review” 2010, nr 3 (171), s. 289-303.

¹⁶ Idzie głównie o teorie sformułowane w drugiej połowie XX wieku. Szczegółowej analizie teorii narodu i nacjonalizmu poświęcona jest część druga mojej książki *Nacjonalizm bez narodów...*, s. 141-318.

terium podziału stanowi stosunek do klasycznych teorii socjologicznych. I tak, teorie neomarksistowskie nawiązują, jak sama nazwa wskazuje, do marksistowskiego modelu procesu narodowotwórczego. Współcześni badacze inspirowani marksizmem akceptują większą część wymienionych wcześniej tez charakterystycznych dla marksizmu. Teorie te można podzielić na trzy typy: „wewnętrznego kolonializmu” stworzone przez Michaela Hechtera i Toma Nairna, którzy genezę nacjonalizmu wiązali z nierównomiernym rozprzestrzenianiem się kapitalizmu. Źródłem tego podejścia można szukać w pracach Lenina dotyczących imperialnego stadium rozwoju kapitalizmu. Obaj autorzy cechują się również pozytywnym stosunkiem do nacjonalizmów, zwłaszcza jeżeli chodzi o Nairna, który podobnie jak Lenin, widział w ruchach narodowych czynnik przyspieszający obalenie kapitalizmu. Drugi typ teorii reprezentują przede wszystkim Immanuel Wallerstein i Etienne Balibar. W pewnym stopniu nawiązują oni do „wewnętrznego kolonializmu”, kładą jednak większy nacisk na autonomiczność nadbudowy – dotyczy to zwłaszcza Balibara. Chociaż odwołują się do idei ekonomicznej determinacji, to ich praca jest zapowiedzią nowych tendencji w badaniach nad nacjonalizmem, podkreślających konstruowany charakter narodów. Podejście trzeciego typu, wypracowane przez Erica Hobsbawma, znajduje antecedencję w pismach Róży Luksemburg. Podobnie jak autorka *Rozwoju przemysłu w Polsce*, Hobsbawm zdecydowanie odrzuca popieranie ruchów narodowych przez marksistów. Uważa nacjonalizm za zjawisko o dość ograniczonym znaczeniu historycznym, stanowiące przejaw „fałszywej świadomości”. Praca marksistowskiego historyka wskazuje również na znaczenie symbolicznych i rytualnych aspektów nacjonalizmu.

Pod szyldem teorii politycznych można umieścić koncepcje przede wszystkim takich badaczy, jak Anthony Giddens, Charles Tilly, Michael Mann oraz z pewnymi zastrzeżeniami John Breuilly, przyznających centralną rolę czynnikom politycznym w kształtowaniu się narodów. Podstawowym pojęciem ich teorii jest weberowskie państwo, które według nich jest główną instytucją nowoczesności. Teoretyczne tło tych koncepcji stanowiła inspirowana teorią Webera krytyka socjologicznej tradycji, w której istniały tendencje do ujmowania społeczeństwa jako względnie autonomicznego wobec polityki systemu. Nie przyznawano państwu większej samodzielnej roli, a tym bardziej nie rozpatrywano jako czynnika, który w dużej mierze odpowiada za „systemowość” społeczeństwa. Natomiast zdaniem socjologów historycznych nowoczesne państwo jest jednym z czynników odpowiedzialnych za to, że „społeczeństwo jest społeczeństwem”, socjologia winna zatem w większym stopniu opierać się na badaniach politologicznych. Główne założenia politycznej teorii narodu to: teza, że głównym czynnikiem odpowiedzialnym za powstanie narodów jest nowoczesne państwo, a zwłaszcza jego działania związane z przygotowywaniem lub prowadzeniem wojny; cechą dystynktywną nowoczesnego państwa jest monopol na sprawowanie przemocy i dążenie do kulturowej homogenizacji populacji w celu integracji ludności, wytworzenia poczucia lojalności wobec państwa, ułatwienia komunikacji

i sprawnej administracji; naród można zdefiniować w kategoriach politycznych jako zbiorowość znajdującą się w granicach państwa; nacjonalizm jest korelatem nowoczesnego państwa.

Etnosymbolizm (jak już zaznaczałem, jest to teoria stworzona przez Anthony'ego Smitha) przejął główne założenia z socjologii Durkheima – przede wszystkim przekonanie o stopniowym i ewolucyjnym przekształcaniu się grup etnicznych w narody, tezę, że grupy etniczne i narody mają relatywnie spójny i solidarny charakter (wiąże się z tym wyraźne marginalizowanie znaczenia konfliktów, przymusu i przemocy), traktowanie etniczności i narodu w kategoriach religii społecznej i ujmowanie świadomości narodowej w kategoriach faktu społecznego. „Narody – konstatuje Anthony Smith w *Etnicznych źródłach narodów* – są grupami etnicznymi zintegrowanymi ekonomicznie wokół wspólnego systemu podziału pracy cechującego się komplementarnymi rolami, których członkowie posiadają równe prawa jako obywatele niezapśredniczonej politycznej wspólnoty”¹⁷. „Symbole i ceremonie – pisze Smith w *National Identity* – zawsze posiadały emocjonalne kolektywne właściwości opisane przez Durkheima – nigdzie nie jest to bardziej widoczne niż w przypadku nacjonalistycznych symboli i ceremonii. Faktycznie, wiele z tego, co Durkheim przypisywał totemicznym rytom i symbolom Arunta i innym australijskim plemionom, odnosi się w jeszcze większym stopniu do nacjonalistycznych rytów i ceremonii, ponieważ nacjonalizm pozbył się jakichkolwiek pośredniczących obiektów, czy to w postaci totemu, czy bóstwa; jego bóstwem jest sam naród”¹⁸.

Na osobną uwagę zasługują dwie koncepcje, które nie mieszczą się w przedstawionym powyżej dosyć luźnym podziale (*nationalism studies* są zbyt amorficzną dziedziną, aby można było wypracować klasyfikację teorii nacjonalizmu, która by spełniała kryteria podziału logicznego¹⁹), mianowicie teoria Ernesta Gellnera i koncepcja Benedicta Andersona²⁰. Ernest Gellner, jak sam zauważał, stworzył materialistyczną teorię nacjonalizmu. Mogą się zatem nasuwać pewne analogie z marksizmem (np. podkreślanie znaczenia nierównomiernego rozwoju przemysłu i konfliktów z tym związanych). Jednak Gellnera koncepcja społeczeństwa ma bardziej konsensualny charakter i jej korzeni trzeba szukać w socjologii Durkheima. Durkheimowski jest również problem rozważany przez Gellnera, a mianowicie wpływ podziału pracy na społeczną solidarność. Autor *Narodów i nacjonalizmu* argumentuje, że konieczną konsekwencją złożonego podziału pracy w społeczeństwie przemysłowym (zwróćmy uwagę, iż

¹⁷ A.D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986, s. 187.

¹⁸ *Idem*, *National Identity*, London 1991, s. 77-78.

¹⁹ Na temat podziału logicznego zob.: T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1990, s. 328-331.

²⁰ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tł. T. Hołówka, Warszawa 1991; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tł. S. Amsterdamski, Warszawa-Kraków 1991.

unika stosowania pojęcia społeczeństwa kapitalistycznego) jest nacjonalizm, tj. imperatyw zgodności granic kulturowych i politycznych, konieczność kulturowej homogenizacji państwa. W nowoczesnym społeczeństwie kultura wysoka, ograniczona ramami państwa, „stanowi centrum osobistej moralnej tożsamości”. Nacjonalizm w ujęciu Gellnera jest formą durkheimowskiej religii społecznej. W dobie przemysłowej społeczeństwa nie czczą siebie za pośrednictwem pojęcia bóstwa, lecz jawnie i bez osłonek. „Nacjonalizm – konstatuje Gellner – jest otwartą i bezpośrednią formą kultu społeczeństwa”. Jednak Gellner odwołuje się również do weberowskich kategorii legitymizacji i racjonalizacji. Przy czym rolę „ducha protestantyzmu” w jego teorii zdaje się pełnić nacjonalizm, który jest odpowiedzialny za konstrukcję nowoczesnego przemysłowego świata: irracjonalne z logicznego punktu widzenia mity narodowe są socjologicznie konieczne i pełnią funkcję uprawomocniającą nowy przemysłowy porządek.

Na odrębne omówienie zasługiwałaby również koncepcja przedstawiona przez Benedicta Andersona w jego książce *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, która stała się chyba najczęściej cytowaną pracą z zakresu *nationalism studies*. Anderson nawiązuje w pewnym stopniu do marksistowskich schematów, kładąc przede wszystkim nacisk na rozwój kapitalistycznego drukarstwa i powstanie rynków dla książek (zwłaszcza powieści) i prasy w rodzimych językach. Jednak dużą rolę odgrywają w jego wyjaśnieniach nacjonalizmu czynniki kulturowe, a zwłaszcza koncepcja *communitas* zapożyczona od antropologa społecznego Victora Turnera i idea pustego jednorodnego czasu przejęta od Waltera Benjamina. Największą karierę zrobiła jednak jego definicja narodu jako wspólnoty wyobrażonej, która nie jest jednak zbyt precyzyjna. Pod wpływem specyficznego odczytania tej definicji wielu badaczy poczęło traktować naród jako zjawisko subiektywne, sztuczne, wymyślone, nierealne, efemeryczne i iluzoryczne, swego rodzaju literacki konstrukt, który najlepiej analizować (czy raczej dekonstruować) za pomocą narzędzi wypracowanych przez literaturoznawstwo, jednakże Anderson nie analizował nacjonalizmu jedynie w kategoriach narracyjnych strategii. Nowa forma świadomości, jaką był nacjonalizm (jej sednem była nowa koncepcja pustego i jednorodnego czasu), stała się możliwa dzięki nowym konwencjom literackim, jak gazeta i powieść, które rozpowszechniły się wskutek rozwoju kapitalistycznego drukarstwa. Naród wedle Andersona nie był tylko i wyłącznie językowym konstruktem, który można badać za pomocą metod analizy tekstów literackich. W centrum zainteresowania Andersona znajdowały się wielkie procesy społeczne zachodzące w skali kilku stuleci. Efektem tych procesów było powstanie narodowych wspólnot – ich wyobrazeniowy charakter wskazuje nie tyle na ich nierealność, co symboliczne zapośredniczenie. W ujęciu Andersona narody jawią się jako całkiem realne grupy społeczne, wymagające od swoich członków poświęcenia, które wykształciły się w wyniku wielowiekowego rozwoju i są inherentnym elementem nowoczesności. Anderson postrzegał naród jako wspólnotę dosyć trwałą, powstałą w wy-

niku długiego procesu historycznego, zaspokajającą ważne potrzeby (odpowiedź na pytanie o sens śmierci – w czym zastąpił religię) i wywołującą silny oddźwięk emocjonalny. Nowe sposoby postrzegania czasu i przestrzeni nie były efektem instrumentalnego działania elit, lecz efektem spontanicznego i długotrwałego procesu głębokich zmian społecznych.

Nacjonalizm bez narodów

Mimo wielu różnic wszystkie bardzo szkicowo przedstawione powyżej teorie nacjonalizmu mają szereg istotnych cech wspólnych: 1) przede wszystkich znamionuje je tendencja do traktowania narodów w kategoriach faktu społecznego (w rozumieniu Durkheima), a więc rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do jednostki i wywierającej na nią przymus. Odwołując się do pojęcia George'a Lakoffa i Marka Johnsona, u podstaw wszystkich tych koncepcji stoi mniej lub bardziej wyraźna ontologiczna metafora narodu jako rzeczy; 2) wyraźna jest również skłonność do koncentracji na makroanalizach rozciągniętych w czasie wielkich procesów historycznych (kapitalizm, industrializacja, urbanizacja itd.) i wielkich struktur społecznych, które mają trwałe i solidny charakter, 3) wyraźne jest również utożsamianie nacjonalizmu (rozumianego jako ruch i ideologia) z dążeniem do uzyskania własnego państwa i brak zainteresowania nacjonalizmem w stabilnych, by tak rzec, „spełnionych” państwach narodowych; nacjonalizm jest problemem (badawczym, a także politycznym) jedynie w tych sytuacjach, gdzie toczy się walka o takie państwo. Badaczy w niewielkim stopniu interesowała kwestia, w jaki sposób reprodukowany jest „narodowy” charakter stabilnych państw narodowych; 4) typowe jest również zainteresowanie nacjonalizmem o tyle, o ile prowadzi do wojen, konfliktów, erupcji przemocy, co idzie w parze z „naturalizowaniem” nacjonalizmu w stabilnych zachodnich społeczeństwach i projektowaniem go na świat pozazachodni; 5) kładą w zasadzie niewielki nacisk na aktywną rolę ludzi, którzy w codziennych interakcjach podtrzymują istnienie narodów; 6) jednostronnie podkreślają również znaczenie państwa, elit, kultury wysokiej lub formalnej edukacji w procesie powstawania i podtrzymywania istnienia narodów, zaniedbując zwłaszcza rolę kultury popularnej i życia codziennego.

W wyniku krytyki powyższych założeń pojawił się stosunkowo niedawno (mniej więcej od połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku) w ramach interesującej nas dyscypliny dość zróżnicowany nurt teoretyczny, który określam mianem nacjonalizmu bez narodu²¹. Otóż wcześniej omówione teorie opierały się na założeniu, że naród jest relatywnie spójną grupą społeczną wyraźnie od-

²¹ Różnym wersjom „nacjonalizmu bez narodów” poświęcona jest trzecia część mojej książki: *Nacjonalizm bez narodów...*, s. 319-380. W artykule systematyzuję swoje uwagi, pokazując wspólny mianownik tych koncepcji: ich *differentia specifica* wydaje się nacisk na potrzebę przeformułowania pojęcia rzeczywistości narodu.

różnianą od innych grup społecznych – istnieje pewna liczba zbiorowości tego samego rodzaju i chodziło o to, by opisać specyficzne atrybuty narodów i wyjaśnić ich genezę w kontekście wielkich zmian społecznych. Osłą sporu była kwestia: kiedy i jak powstały narody? Jednak ani etnosymboliści, ani moderniści nie wątpili w istnienie narodów jako trwałych i solidnych struktur społecznych. Nawet jeżeli definiowano naród w kategoriach subiektywnych, to szukano obiektywnych podstaw świadomości narodowej, często traktując ją jako korelat czy epifenomen bardziej realnych procesów, takich jak industrializacja, kapitalizm, racjonalizacja państwa, i doszukiwano się realnego substratu tej świadomości w postaci mających wyraźne granice grup społecznych posiadających wspólny język, kulturę, państwo czy terytorium itp. Słowem, zakładano, że za świadomością narodową stoi substancjalny i realny byt społeczny. Część badaczy zaproponowała jednak rezygnację z pojmowania narodu w kategoriach realnej grupy społecznej. W sumie można wyróżnić sześć powodów przemawiających za zmianą konceptualizacji rzeczywistości narodów:

- 1) Przemawiają za tym względy teoretyczne – opierają się one na specyficznym rozumieniu grupy społecznej, która traktowana jest jako pewne zdarzenie, możliwość, zmienna zależna, a nie społeczny constans (Rogers Brubaker argumentuje na przykład, aby zamiast o grupach społecznych mówić o zjawisku grupowości). Takie rozumienie grup społecznych (a więc również narodów i grup etnicznych) pojawiło się w studiach nad nacjonalizmem pod wpływem różnych wersji neo- czy postmarksizmu (można tu wspomnieć o pracy Edwarda Thompsona *The Making of the English Working Class* czy książce Ernesta Laclau i Chantal Mouffe *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, które wywarły znaczny wpływ na badania nad nacjonalizmem i etnicznością w ramach studiów kulturowych), socjologii Pierre'a Bourdieu, stanowiącej inspirację dla Rogersa Brubakera. Brubaker odwoływał się także do psychologii społecznej, dokładniej do teorii tożsamości społecznej, której współtwórcą był Henry Tajfel. Nawiązując do psychologii społecznej, Brubaker proponował, aby zamiast na grupach koncentrować się na kategoriach społecznych: które kategorie, dlaczego i w jakich okolicznościach skutkują wysokim stopniem grupowości? Trzeba tu również wymienić Michaela Billiga przyjmującego perspektywę psychologii dyskursywnej. Odrzuca on nie tylko metaforę narodu jako rzeczy, lecz również koncepcję jednostki jako autonomicznego podmiotu, podkreślając natomiast relacyjny charakter ludzkiego życia, ideę jednostki uwikłanej w sieci relacji i komunikacji społecznej, które ją współdefiniują. Naród, tożsamość narodowa z tego punktu widzenia traktowane są jako proces wymagający ciągłego podtrzymywania przez działania społeczne²².

²² E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth 1963; E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London–New York 1985; R. Brubaker, *Nacjonalizm inaczej. Struktura i kwestie narodowe*

- 2) Względy definicyjne – przyjęcie założenia, że naród nie posiada trwałej substancji, lecz że ma charakter potencjalny, kontekstualny, procesualny, zdarzeniowy, pozwala uchylić niekończące się spory o właściwą definicję narodu, a także wytłumaczyć przyczyny braku konsensu w tej kwestii²³ (zauważmy, że spory takie mają polityczny wydźwięk i często nazwanie pewnej grupy „narodem” nie jest wyrazem dążenia do adekwatnego opisu rzeczywistości, lecz próbą realizacji określonego projektu politycznego). Kategoria narodu przybiera różne znaczenia w zależności od kontekstu społecznego i politycznego. Próby zdefiniowania narodu są jałowe (a więc nie mają większego sensu pytania typu: co to jest naród?). Zamiast tego wysiłek badawczy powinien koncentrować się na pytaniach typu: kto i z jakim skutkiem odwołuje się do kategorii narodu? Dlaczego odwoływanie się do kategorii narodu prowadzi do mobilizacji społecznych w jednych przypadkach, a w innych nie? W jaki sposób państwo instytucjonalizuje przynależność narodową? Za pojęciem narodu nie stoi żadna socjologiczna rzeczywistość, żaden trwały społeczny byt, lecz zbiór symboli, rutynowe działania społeczne, procesy nadawania znaczenia, a także jego negocjowania i kontestowania – stąd trudno ustalić jedną uniwersalną definicję narodu.
- 3) Argumenty ideologiczne – otóż wskazuje się, że badacze nie powinni bezrefleksyjnie powielać założeń nacjonalistycznej ideologii. Przekonanie o istnieniu trwałych, realnych, mających własne interesy narodów jest głównym elementem nacjonalistycznej ontologii społecznej. Na założeniu o istnieniu tego typu grup opiera się również praktyka nacjonalizmu: organizacja państw i systemu państwowego, które we współczesnym świecie mają charakter narodowy. Badacze często akceptują reifikacyjną koncepcję narodu jako rzeczywistej grupy i włączają do naukowej teorii nacjonalizmu. Ich teorie same w ten sposób przyczyniają się do reifikacji narodów na poziomie teoretycznym, wzmacniając proces społecznego „urzeczowiania” narodów. Chcąc uniknąć „opowiedzenia się” po stronie nacjonalizmu, należy wziąć w nawias istnienie narodów jako realnych i spójnych grup społecznych. Istnieją, jak się wydaje, dwie wersje tego stanowiska – jedni (tak jak wspomniany Brubaker) zdają się zakładać, że dzięki zdystansowaniu się od realistycznej koncepcji narodu możemy zachować neutralność wobec przedmiotu badań, inni z kolei (na przykład Stuart Hall) postulat obiektywności traktują jako chimerę i dystansowanie się od nacjonalistycznej teorii narodu motywują raczej jego opresyjnym charakterem (sugeruje ona, że naród to wspólnota homogeniczna, pomniejszając znaczenie różnych mniejszości).

w nowej Europie, tł. J. Łuczyński, Warszawa–Kraków 1998; *idem, Ethnicity without Groups*, Cambridge, MA, 2004; M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, tł. M. Sekerdej, Kraków 2008.

²³ W polskiej literaturze bardzo klarownie ten problem omawia J. Kiliński w książce *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Warszawa 2005.

- 4) Względy metodologiczne – naród jest kategorią praktyki (życia politycznego, społecznego, kulturowego) i nie powinien być traktowany jako kategoria analizy. Jako kategoria praktyki naród jest nazbyt obciążony różnymi znaczeniami, które powstały bez udziału badaczy, jest zbyt nieprecyzyjny, niejasny, emocjonalnie nacechowany i ma reifikujące konotacje – nie może w związku z tym stanowić elementu naukowego języka. Ten argument odsyła do bardziej fundamentalnego metodologicznego sporu w naukach społecznych między obiektywizmem (by przypomnieć postulat Durkheima: życia społecznego nie należy wyjaśniać przez wyobrażenia na jego temat, jakie mają jego uczestnicy) a subiektywizmem (by wspomnieć stanowisko Alfreda Schütza, według którego terminy, jakimi posługuje się badacz, powinny pozostawać w jak najbliższym związku z terminami, w jakich opisują swą sytuację tzw. zwykli ludzie). Jednak myślę, że badania nad nacjonalizmem pokazują, iż nie można ograniczyć się do opisu świata społecznego w kategoriach używanych przez samych jego uczestników. Z całą wyrazistością pojawia się tutaj problem – jak to ujął Gellner – „społecznej roli absurdów”²⁴ – przekonań całkowicie fantastycznych (np. że naród to wspólnota krwi czy że Żydzi pili krew polskich dzieci²⁵), od których nie sposób się nie zdystansować.
- 5) Motywy „praktyczne”²⁶ – przyjęcie procesualnego, dynamicznego i relacyjnego podejścia do zjawiska narodu jest niezbędne, aby wyjaśnić dość powszechne procesy nagłej krystalizacji i intensyfikacji nacjonalizmu, takie jak na przykład rozpad Jugosławii. Jednym z aspektów tego rozpadu był proces szybkiego zdominowania życia publicznego, a nawet prywatnego, przez narodowe ramy interpretacyjne. Wielu ludzi, którzy do tej pory byli raczej narodowo indyferentni, zostało nagle uwięzionych wbrew swej woli przez narodowość. Kategoria „narodu” niespodzianie zdominowała przestrzeń publiczną i zmarginalizowała alternatywne, nienacjonalistyczne języki. Jedynie przyjmując procesualną perspektywę, możemy w ogóle postawić sensownie pytanie, nie zakładając z góry, że był to niejako naturalny wybuch tłumionego długo nacjonalizmu.
- 6) Rozumienie narodu, które wskazuje na jego płynny, fragmentaryczny, procesualny, kontestowany, zróżnicowany i nieokreślony charakter, jest bardziej przydatne do badania specyficznej sfery rzeczywistości, jaką jest kultura popularna, która obecnie staje się kulturą dominującą. Kultura popularna tworzy swoje własne wyobrażenia narodu, które często mają bardzo różnorodny

²⁴ E. Gellner, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, London–Boston 1973, s. 78-79.

²⁵ J. Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008; A. Malewska-Szałygin, *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowatorskich 1999-2005*, Warszawa 2008, s. 116-144.

²⁶ „Praktyczne” nie jest nazbyt szczęśliwym określeniem – dlatego znak dystansujący w postaci cudzysłowu – ale trudno mi znaleźć lepsze.

i niespójny charakter, co powoduje, że ustalenie jednej definicji narodu jest niewykonalne²⁷.

W stronę antropologii nacjonalizmu

Na koniec chciałbym krótko przedstawić pewne propozycje badawcze – wynikają one z krytycznego przeglądu współczesnych teorii narodu i nacjonalizmu. Wydaje mi się, że brakuje w nich (czy może ostrożniej: są za mało widoczne) problematyki i perspektywy charakterystycznych dla antropologii społeczno-kulturowej. Pisząc o antropologii nacjonalizmu, mam na myśli trzy problemy. Po pierwsze, pewną ogólną perspektywę (czy wrażliwość) patrzenia na naród i nacjonalizm. Najkrócej antropologię można scharakteryzować jako porównawcze badania zdrowego rozsądku czy „oczywistości”²⁸. Antropologiczna perspektywa w tym rozumieniu oznacza: podważenie oczywistości przekonania o istnieniu narodów; skoncentrowanie się na tym, w jaki sposób wytwarzany jest ten efekt oczywistości i dlaczego ma taką społeczną doniosłość, na próbie wypracowania nowego języka, który nie reifikowałby pojęcia narodu (tego postulatu na razie nie udało się zrealizować, nawet autorzy sceptyczni wobec pojęcia narodu używają reifikującego języka – czego przykładem są prace Rogersa Brubakera). Antropologia kulturowa jest nie tylko nauką dysponującą swoistymi metodami, pojęciami i teoriami, lecz przede wszystkim treningiem wrażliwości. Pokazuje olbrzymie zróżnicowanie kulturowych światów człowieka – tym samym uczy sceptycyzmu wobec uniwersalistycznych pretensji partykularnych kultur. Antropologiczna wrażliwość każe wątpić we wszystko, co zdaje się proste, ustalone i oczywiste, umożliwia poszerzenie pola wyobraźni i uczy stawiania pytań. To stawianie pytań dotyczy także dość powszechnego przekonania, że świat jest niejako naturalnie podzielony na narody. Z antropologicznej perspektywy istnienie narodów nie jest ani oczywiste, ani tym bardziej naturalne. Twierdzenia, które w oczach tubylców uchodzą za przejaw zdrowego rozsądku („jestem Polakiem”, „oni są Niemcami” itd.), z punktu widzenia tej perspektywy są czymś, co trzeba dopiero zrozumieć i włożyć sporo wysiłku, aby odkryć mechanizm, który sprawia, że stają się *communis opinio*. Zadaniem teorii narodu powinno być wytlumaczenie, jak i dlaczego przygodna, historycznie uwarunkowana identyfikacja z abstrakcyjnym narodem uchodzi w oczach jej nosicieli za coś zrozumiałego samo przez się i bezspornego, jakie mechanizmy uobecniania, podtrzymywania, reprodukcji są odpowiedzialne za uporczywe utrzymywanie się przekonania, że naród to byt oczywisty i naturalny.

²⁷ K. Jaskułowski, *Nacjonalizm i kultura popularna* [w:] M. Jeziński (red.), *Kulturowe determinanty nacjonalizmu*, Toruń 2008, s. 93-103.

²⁸ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tł. M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 19.

Po drugie, chodzi mi o zwrócenie uwagi na kwestie – moim zdaniem – zaniebywane przez główne teorie narodu i nacjonalizmu (zarówno przez etnosymbolistów, modernistów, jak i nurt nacjonalizmu bez narodu), a stanowiące tradycyjny przedmiot zainteresowania antropologii kulturowej, mianowicie znaczenie symboli, mitów, rytuałów i myślenia magicznego. W przypadku nacjonalizmu ta sfera zdaje się odgrywać ogromną rolę, co jednak nie znajduje odzwierciedlenia w teoretycznych ujęciach²⁹. Większość teorii traktuje nacjonalizm jako zjawisko nowoczesne i pewnym sensie racjonalne, związane z mobilizacją obywateli na rzecz budowy nowoczesnego społeczeństwa, gospodarki i państwa. Na przykład Anderson przekonywał, że nacjonalizm związany jest z nowoczesną koncepcją linearnego czasu, nie zauważając, że równie często można zaobserwować odwołania do kolistej koncepcji historii (by wspomnieć niedawne przykłady z „polskiego podwórka”: „Katyń trwa”, „Drugi Katyń”, „Katyń 2010”), nasuwające skojarzenia z opisywaną przez Mirceę Eliadego nostalgią za czasem *ab origine*, charakterystyczną raczej dla myślenia przednowoczesnego. Taka tęsknota za ontologiczną rzeczywistością nie jest bynajmniej czymś charakterystycznym tylko dla skrajnych wersji religijno-etnicznego nacjonalizmu, jest również widoczna chociażby w naukowej historiografii w postaci swego rodzaju obsesji początków. Nawet jeżeli zauważa się janusowe oblicze nacjonalizmu (na przykład Tom Nairn pisał o równocześnie postępowym i reakcyjnym charakterze nacjonalizmu), to wciąż niewiele wiadomo o mitycznym, symbolicznym czy wręcz magicznym wymiarze nacjonalizmu (przykładem swego rodzaju nacjonalistycznej magii jest analizowany przeze mnie kult amerykańskiej flagi, a także stosunek wielu Polaków do śmierci prezydenta czy do krzyża na Krakowskim Przedmieściu³⁰).

Po trzecie, chodzi o zwrócenie większej uwagi na to, jak nacjonalizm przejawia się w codziennym życiu, zwłaszcza w kulturze popularnej. Kulturą popularną w kontekście badań nad nacjonalizmem warto się zatem zająć z kilku względów – nacjonalizm niemal od początku swojej historii ulegał procesom przenikania do życia codziennego i kultury popularnej, powstanie narodów było możliwe dzięki produkcji zestandaryzowanych symboli, narracji i mitów narodowych powielanych w olbrzymiej ilości. Wpływ kultury popularnej na różne sfery życia społecznego stale się rozszerza i przybiera ona charakter kultury dominującej. Jest dominująca – pisze Zygmunt Bauman – ponieważ świat społeczny został zorganizowany wokół procesów konsumpcji. W tym świecie warunkiem istotności, warunkiem wywierania wpływu przez cokolwiek i kogokolwiek, jest dostarczenie przyjemności. Kultura popularna to sfera rzeczywistości najbliższa ludzkim, codziennym doświadczeniom, sfera, która w dużym stopniu odzwierciedla ludzkie

²⁹ Istnieje oczywiście wiele świetnych studiów przypadków, zob. np. I. Čolovič, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, tł. M. Petryńska, Kraków 2001.

³⁰ Zob. Jaskułowski, *Refleksje o fladze...; idem, Mity narodowej żaloby*, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 100, s. 15-22.

potrzeby³¹. Zasadniczo rzecz ujmując, na relacje między kulturą narodową a nacjonalizmem można spojrzeć z dwóch stron – kultura popularna jako nośnik, instrument, kanał propagowania nacjonalizmu, różne formy jego obecności: narracje historyczne, stereotypy, symbole itd. Szczególnie istotne wydają mi się sport i turystyka jako obszary propagowania myślenia w kategoriach narodowych. Ciekawsze i bardziej istotne jest jednak pytanie: w jaki sposób popularyzacja i mediatyzacja wpływają na sam nacjonalizm?

Na podstawie nielicznych jeszcze badań można zaryzykować postawienie kilku hipotez: 1) jeżeli przyjąć tezę Baumana o organizacji kultury popularnej wobec procesów konsumpcji i jej ekspansję (kolonizacja sfery publicznej przez prywatną), można przewidywać erozję nacjonalistycznej etyki i polityki. Pozostaje swojego rodzaju nacjonalistyczna estetyka: celebrowanie, doświadczanie, konsumowanie narodowych różnic (często literalne w postaci spreparowanej na potrzeby turystów „narodowej kuchni”) bez większych konsekwencji w postaci obywatelskiego zaangażowania czy poczucia obowiązków wobec własnej narodowej wspólnoty, 2) powstawanie niekanonicznych symboli narodowych będących podstawą narodowej samoidentyfikacji (Adam Małysz zamiast Adama Mickiewicza czy wódka Pan Tadeusz zamiast lektur romantycznego wieszcza), ponieważ kultura popularna zdolna jest do tworzenia swoich własnych symboli, hierarchii, identyfikacji i jest coraz bardziej niezależna od kultury wysokiej, 3) w coraz większym stopniu narodowa identyfikacja będzie oznaczać różne rzeczy dla różnych ludzi, 4) w coraz większym stopniu będzie także niespójna, hybrydyczna, pozbawiona wyraźnych granic, ponieważ o jej charakterze decyduje nie konsekwentna polityka państwa, lecz kapryśny rynek i indywidualne preferencje. Rynek – dodajmy – który ma charakter globalny i pozwala konstruować styl życia z elementów szerokiego repertuaru różnych kultur. Marzenia o kulturowej czystości czy kulturowym kanonie coraz wyraźniej będą postrzegane jako fikcja. Problematyczność istnienia narodów jako grup społecznych mających wyraźne granice, w których zamknięta jest odrębna i niepowtarzalna kultura, stanie się doświadczeniem nie tylko niewielkiej grupy badaczy, lecz czymś odczuwanym w skali masowej. Wątpliwe jest jednak, aby znikły gwałtowne reakcje przeciwko temu stanowi rzeczy, kierowane nostalgią za uporządkowanym światem narodów... a więc nacjonalizm bez narodów.

³¹ Z. Bauman, *Bauman o popkulturze. Wypisy*, oprac. M. Halawa, P. Wróbel, Warszawa 2008.

Summary

Nationalism studies: problems, theories, proposals

The article presents the problems of contemporary *nationalism studies* – an interdisciplinary branch of research that involves sociology, history, political sciences and socio-cultural anthropology. The author analyses the main theories of nationalism by focusing on the differences in understanding the idea of nation. The article also emphasises the assumptions of the approach that criticises the reification of the concept of nation (nationalism without nations), as well as, underlines the need for engaging the anthropological perspective in *nationalism studies*.

Jeszcze raz postmodernizm¹. Stephen A. Tyler o języku, antropologii i retoryce

Lustro – język, pismo, etnografia

Podając w wątpliwość założenia modernistycznej antropologii oraz nauk humanistycznych, Stephen A. Tyler wykazuje w *Epodzie*, w pierwszym rozdziale *The Unspeakable*, że nic tak wyraźnie nie podkreśla motywacji modernizmu jak marzenie o transparentnym języku. Idea przejrzystego języka – implikująca ideę korespondencyjnej teorii prawdy – zakłada bowiem, że słowa (znaki językowe) idealnie odzwierciedlają rzeczywistość (świat). Nadrzędnym celem modernizmu – jak sugestywnie i ironicznie twierdzi Tyler – było stworzenie przezroczystego języka filozofii i nauki, który odzwierciedlałby procesy zachodzące w świadomości. W świadomości zaś – bez żadnych zniekształceń – odzwierciedlać miał się świat. Ów świat natomiast odzwierciedlałby język, który to język odzwierciedlałby świat i procesy zachodzące w świadomości... Zdaniem Tylera powyższa repetycja utopijnych i zwierciadlanych marzeń znamienna jest dla modernizmu². Dążąc do wypracowania transparentnego języka, modernizm stworzył tzw. *plain style*, który w zamierzeniu jego twórców spełniać miał ideał scjentyzmu – przezroczysty styl opisu wolny od retoryki, traktowanej w długiej, wywodzącej się od Platona tradycji jako dyskurs oszustwa. To, co miałoby charakteryzować modernizm, a którego symbolicznych początków Tyler doszukuje się w dyskursie filozoficznym Francisca Bacona i René Descartes'a, to właśnie przezroczysty język – *plain style*. Natomiast postmodernizm, w którym radykalizacji poddana została problematyczna natura reprezentacji, neguje modernistyczną wizję transparentnego języka. Język w perspektywie postmodernistycznej jest przestrzenią, która może istnieć dzięki tym elementom, które modernizm miał nadzieję wyrugować z własnego dyskursu. Mowa tu o tropach i figurach retorycznych. Język nie może być traktowany w kategoriach referencyjności i dosłowności, ponieważ – jak podkreślają to Nietzscheańskie refleksje nad językowym wymiarem poznania

¹ Tytuł tego artykułu nawiązuje do tekstu Gabrieli Augustynowicz, w którym autorka podsumowuje dorobek polskiej szkoły strukturalno-semiotycznej. Tekst Augustynowicz powstał w czasie, gdy strukturalizm w Polsce miał już swą znaczącą pozycję. G. Augustynowicz, *Jeszcze raz strukturalizm (Sytuacja orientacji strukturalno-semiotycznej w etnologii polskiej 1972-1983)*, „Etnografia Polska” 1984, t. 28, nr 2, s. 31-51.

² S.A. Tyler, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, Wisconsin 1987, s. 7.

– „język jest retoryką”³. Tropy i figury retoryczne nie są już rozumiane jako ornament, nie są chwytami stylistycznymi, „które zdobią i prezentują stematyzowane [*invented*] myśli mówiącego, lecz ruchomymi, zmiennymi kategoriami, które puszczane są w ruch przy każdym zetknięciu ze światem”⁴. Tę myśl wykorzystuje Tyler, przeprowadzając w *Epodzie* dekonstrukcję modernistycznych założeń i nadziei dotyczących transparentnego języka, które przypisują mu moc odzwierciedlania rzeczywistości⁵.

Wyliczając trzy inkarnacje „zwierciadlanej obsesji” modernizmu, podkreśla, że język i pismo opisywano za pomocą metafory lustra. W pierwszej inkarnacji – to język miał odzwierciedlać świat. W drugiej zaś tym, co powinno zostać odbite na płaszczyźnie pisma-zwierciadła, był sam głos autora, czyli *de facto* podmiotu. Natomiast w trzecim wcieleniu „zwierciadlanej obsesji” modernizmu pismo i język nie odbijają nic poza sobą⁶. W pierwszej wersji „zwierciadlanej opowieści” modernizmu mamy do czynienia z odzwierciedlonym obiektem/przedmiotem, jakim jest świat, oraz z lustrem-językiem, czyli z tym, co posiada moc odzwierciedlania. W drugiej: z pismem-zwierciadłem oraz z rzeczą odzwierciedlaną – głosem podmiotu. Zaś w trzeciej (już tylko): ze zwierciadłem, które odbija wyłącznie siebie. Sens trzech inkarnacji „zwierciadlanej obsesji” modernizmu wyraża motto do pierwszego rozdziału *The Unspeakable – Epody*. W epigrafie tym – parafrazując znane sformułowanie z *Królewny Śnieżki* – Tyler pisze: „Lustreczko, lustreczko na ścianie, powiedz przecie, kto jest najpiękniejszy w całym świecie?”⁷. Odpowiedź, jakiej udziela lustreczko w *Epodzie*, znacznie się różni od tej, którą podają bracia Grimm. W wersji zaproponowanej przez Tylera magiczne lustreczko okazuje się przewrotne i narcystyczne. Zwierciadło, zamiast odparować znaną odpowiedzią, nieoczekiwanie ripostuje: „Ja samo” – ja, lustro, jestem najpiękniejsze w całym królestwie. W tej odpowiedzi na pierwszy plan wysunięta została sprawcza moc zwierciadła, jego władza nadawania znaczeń rzeczywistości, określania tego, co należy uznać za prawdę. Co niezwykle wymowne, zaczarowanym zwierciadłem w wersji, którą sformułował Tyler, okazują się język i pismo. Trzy „zwierciadlane inkarnacje” zachodniego dyskursu (język odzwierciedla świat; pismo odzwierciedla głos;

³ F. Nietzsche, *Przedstawienie retoryki starożytnej* [w:] *idem, Pisma pozostałe*, tł. B. Baran, Kraków 2004, s. 70.

⁴ J. Bender, D.E. Wellbery, *Rhetoricity: On the Modernist Return of Rhetoric* [w:] *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, pod red. J. Bendera, D.E. Wellbery’ego, Stanford 1990, s. 26; cyt. za: M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*, Kraków 2003, s. 39.

⁵ Refleksję nad nieprzezroczystością i retorycznością języka Tyler zapożycza od poststrukturalizmu w badaniach literackich i filozofii. Zgodnie z wykładnią poststrukturalizmu: „cały język jest zasadniczo i nieredukowalnie figuratywny”. J. Hillis Miller, *Krawędź: współczesne badania literackie na rozstajach* [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, pod red. R. Nycza, Gdańsk 2000, s. 175.

⁶ S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 6.

⁷ *Ibidem*, s. 3.

język odzwierciedla jedynie sam siebie), zdaniem Tylera, określają modernistyczną naukę⁸.

W dyskursie antropologicznym również mamy do czynienia ze „zwierciadlaną *idée fixe*”, objawiającą się w traktowaniu etnografii jako zwierciadła rzeczywistości społecznej, oraz w modernistycznych projektach etnografii przezroczystych. Zdaniem Wojciecha J. Burszty i Krzysztofa Piątkowskiego tytuł książki Clyde'a Kluckhohna *Mirror for Man*⁹ wyraża modernistyczne rozumienie antropologii jako zwierciadła, które bez zakłóceń odbija rzeczywistość społeczną. Burszta i Piątkowski uważają, że:

w książce Kluckhohna przyjęto za coś oczywistego i niepodważalnego, że sprawdzeniu, falsyfikacji czy korekcie podlega wszystko oprócz owego „zwierciadła”. Ono jest trwałe, obiektywne i nigdy nie ulega rozpiciu: możemy nie zgadzać się co do interpretacji zwierciadlanego obrazu innych konwencji kulturowych, ale przecież nie będziemy negować, że lustro oddaje wiernie rzeczywistość, że ją odbija¹⁰.

Polscy antropolodzy odnotowują, że trzydzieści lat po opublikowaniu dzieła Kluckhohna ukazała się książka pod redakcją Jaya Ruby'ego *A Crack in the Mirror*¹¹. Jest ona krytycznym nawiązaniem do dzieła Kluckhohna. Gdy w *Mirror for Man* zwierciadło było jeszcze w stanie nienaruszonym, to już w książce *A Crack in the Mirror* na zwierciadle pojawiają się pierwsze rysy i pęknięcia. Obraz, który odbija zwierciadło-etnografia, nie jest idealnym przedstawieniem. Współautorzy tej książki twierdzą, że należy odrzucić modernistyczne wyobrażenia o etnografii jako zwierciadle rzeczywistości społecznej, ponieważ zwierciadło to rozpadło się już „na szereg drobnych odprysków. Nie warto w ogóle do niego powracać, ponownie je mozolnie składać, gdyż byłoby to »złożenie« wyrażające kolejną obiektywistyczną iluzję”¹². Podobne przekonanie wyraża Tyler, apelując o to, by nie poddawać się pokusie myślenia o etnografii jako zwierciadlanym odbiciu rzeczywistości. W miejsce ujęcia antropologii jako lustra proponuje postmodernistyczne rozumienie antropologii jako ewokacji. Ewokacja, z tej racji, że nie jest reprezentacją rzeczywistości, nie implikuje zarazem zwierciadlanej koncepcji antropologii¹³.

⁸ Na gruncie filozofii wątek ten rozwijał Ernst Cassirer. Przeciwstawiał się on tak rozumianej teorii odbicia – teorii, zgodnie z którą „świat odbija się w świadomości jak w zwierciadle”; cyt. za: A. Schaff, *Język a poznanie*, Warszawa 1964, s. 47.

⁹ C. Kluckhohn, *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*, New York 1949.

¹⁰ W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 38.

¹¹ *A Crack in the Mirror. Reflexive Perspectives in Anthropology*, pod red. J. Ruby'ego, Philadelphia 1982.

¹² W.J. Burszta, K. Piątkowski, *op. cit.*, s. 39.

¹³ S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 199.

Lustro – zdaniem Tylera – okazuje się źródłową metaforą określającą fundamenty zachodniego/modernistycznego dyskursu reprezentacji. To właśnie dzięki wierze w dwoistość modelu przedstawiania (reprezentacji/odzwierciedlania), w którym występują dwa elementy: rzeczywistość i znak ją reprezentujący – język, pismo, a także teksty etnograficzne przybierają formę zwierciadła. Według opinii Tylera dopiero wraz z nadejściem postmodernizmu lustro zostaje stłuczone i tym samym kończy się „zwierciadlana bajka”. „Nie jest się już przed zwierciadłem, ono już nie odbija” – dopowiedział Jean Baudrillard w *Grze resztkami*¹⁴. Z poglądem filozofa kultury współbrzmia wizja postmodernizmu kreślona przez Tylera. W postmodernizmie bowiem zanegowaniu ulega dwubiegunowy model reprezentacji, „znika odbicie, refleksja, dwubiegunowość przedmiotu odbijanego i odbitego”¹⁵ – czyli w zasadzie kwestionuje się samą ideę lustra (model reprezentacji składający się z elementu odzwierciedlającego i odzwierciedlanego).

Więzienie języka i dom bycia

Wyliczone na początku *Epody* trzy inkarnacje „zwierciadlanej opowieści” modernizmu tworzą architektoniczną budowlę, którą za Frederickiem Jamesonem, wykorzystującym Nietzscheańskie powiedzenie, określa się *więzieniem języka*¹⁶. Tyler podziela przekonanie Jamesona, że sposób podejścia do języka, jaki promował rosyjski formalizm, strukturalizm Ferdinanda de Saussure’a, a także gramatyka transformacyjno-generatywna Noama Chomsky’ego, nie oddaje istoty antropologicznego doświadczenia. Doświadczenia tego nie można opisać za pomocą metajęzyka lub procedur logicznych, ponieważ bliższe są mu takie kategorie, jak dialog, potoczna konwersacja, metafora, czyli domena retoryki. Przewodnią myśl książki Jamesona puentuje Ewa Rewers:

język, jako model, jako system poza czasem i historią, to w praktyce jedynie metafora. Lingwiści (strukturaliści i formaliści) usiłowali jednak narzucić myśleniu o świecie ten model, zamykając w nim, jak w starannie zbudowanym gmachu więzienia, zarówno świat, jak i wypowiadające go języki. Tytułowy „the prison-house” dotyczy zatem zarówno więzienia zbudowanego po to, by uwięzić w nim ludzką mowę, jak i więzienia zbudowanego z metajęzyków lingwistyki i filozofii, by zdyscyplinować za ich pomocą świat oraz ludzkie doświadczenie. Więzienie, jak wiadomo, nie bywa miejscem osiedlenia, lecz osadzenia. Stąd niechęć Jamesona do

¹⁴ J. Baudrillard, S. Mele, M. Titmarsh, *Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsha* [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Warszawa 1996, s. 208.

¹⁵ M.P. Markowski, *Krótką encyklopedia postmodernizmu* [w:] *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, pod red. M.A. Potockiej, Kraków 2003, s. 89.

¹⁶ F. Jameson, *The Prison-House of Language*, Princeton 1972.

strukturalizmu, szczególnie synchronicznego, Saussure'owskiego i nadzieją, że wraz z takimi sprzymierzeńcami, jak Derrida z jego pierwszych prac, uda się przebudować „the prison-house of language” na „the house of language”¹⁷.

Za Jacques'em Derridą i Jamesonem Tyler krytykuje te orientacje teoretyczno-metodologiczne humanistyki, za sprawą których językowi przydano penitencjarnych asocjacji. Tyler również przyczynia się do tego, by *więzienie języka* zastąpić mniej restrykcyjną koncepcją, taką jak ta, którą zaproponował Martin Heidegger. Dla filozofa język nie jest miejscem osadzenia podmiotu, lecz sposobem zamieszkiwania. *W drodze do języka* pisze, że „bycie wszystkiego, co jest, mieszka w słowie. Dlatego ważne jest zdanie: Język jest domem bycia”¹⁸. Heideggerowskie inspiracje dostrzec można w *Przed-się-wzięciu post-modernistycznym*:

język nie jest przeszkodą, która staje na drodze naszej ekspresji, wyobcowując nas nawet z naszej pasji i bólu; nie da się go też opanować, przekształcając w matematykę. Nie stoi nam w drodze, raczej jest nam do niego po drodze, jak powiadał stary Hajdyger¹⁹.

Na sposób ujmowania przez Tylera języka miały wpływ koncepcje Heideggera z okresu fascynacji poezją Friedricha Hölderlina. Tyler zapytuje w *Przed-się-wzięciu* o relację łączącą wymiar językowy z rzeczywistością: „Język i świat? Stąd nie da się tam przejść, stary?”²⁰. Zdaniem Tylera relację łączącą słowa i świat należy ująć w kategoriach hermeneutycznych. Heidegger we *Wprowadzeniu do metafizyki* dowodzi, że „słowa i język nie są żadnymi gilzami, w które rzeczy pakuje się tylko w celu porozumienia się w mowie i w piśmie. Dopiero w słowie, w języku rzeczy stają się i są”²¹. Pod tymi słowami podpisuje się Tyler. W *The Unspeakable* podkreśla, że świat staje się opowieścią, fabułą, czymś, co zostało powiedziane. To, czym świat może być, zależy od tego, co, w jaki sposób i za pomocą jakich konwencji retorycznych o nim będziemy myśleć i mówić. Sięgając do Heideggera, tworząc własną wizję antropologii, Tyler uważa, że świat jest tym, co o nim mówimy, a to, co o nim mówimy, jest światem właśnie²². Dlatego też postmodernistyczna antropologia zastępuje wizualną i opartą na fundamencie reprezentacji metaforę świata pojętego jako coś, co możemy zobaczyć, metaforę werbalną, w której słowa i świat implikują się wzajemnie.

¹⁷ E. Rewers, *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Poznań 1996, s. 55.

¹⁸ M. Heidegger, *W drodze do języka*, tł. J. Mizera, Kraków 2000, s. 119.

¹⁹ S.A. Tyler, *Przed-się-wzięcie post-modernistyczne* [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, pod red. M. Buchowskiego, Warszawa 1999, s. 83.

²⁰ *Ibidem*, s. 83.

²¹ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 19.

²² S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 171.

Tyler konstatuje, że antropologia postmodernistyczna określa siebie samą jako koniec iluzji rozdzielenia słów i świata²³. Między językiem i światem znów jest łączność, lecz odmiennie rozumiana, niż to głosi korespondencyjna teoria prawdy. W ujęciu Tylera świat jest pojmowalny jedynie za pomocą słów, i to słowa nadają wartość światu, powołując go do życia. Przytoczona przez Bursztę za Jerome Brunerem anegdota o Sokratesie w Ameryce celnie oddaje istotę poglądu Tylera na język oraz antropologię. Jeden z arbitrowł bejsbolowych zapytany o to, jak określa siebie i innych sędziów poza miejscem pracy, odpowiada: „Oni są nikim, dopóki ich nie nazwę”²⁴. Zjawisko to nosi miano *prozopopei* – figury retoryki. Język i antropologia to w takim ujęciu *powoływanie do życia, wystarczanie, urzeczenie*. Język zatem nie jest lustrem, lecz stwórcą – sądzi Tyler na początku szóstego rozdziału *The Unspeakable – Postmodern Anthropology*²⁵. Z kolei w *Przed-się-wzięciu* dowodzi, że język:

nie jest nadmierny wobec świata przedmiotów ani nieadekwatny w stosunku do naszych stanów wewnętrznych, nawet jeśli czasem wydaje się inaczej. Jego braki wynikają raczej z naszego dążenia do nieodpowiedniego wykorzystywania go, jako sposobu rysowania obrazków, by reprezentował, i kiedy w końcu uświadomimy to sobie, nie powinniśmy się buntować, lecz raczej moglibyśmy wymyślić innego winowajcę, który stanie się obiektem naszego niezadowolenia²⁶.

Do czego język nigdy nie był przeznaczony i kto ponosi odpowiedzialność za jego nieprawidłowe użycie? Tyler twierdzi, że język nie jest przeznaczony do odzwierciedlania. Natomiast głównym winowajcą ponoszącym odpowiedzialność za błędne użycia języka okazuje się twórca gramatyki transformacyjno-generatywnej – Chomsky.

W *The Said and the Unsaid*²⁷ Tyler krytykuje gramatykę transformacyjno-generatywną, będącą w gruncie rzeczy ściśle matematycznym formalizmem opisu języków naturalnych. Również w *Przed-się-wzięciu* odnaleźć można fragment, który jest wyrazem krytycznego ustosunkowania się do lingwistyki Chomsky’ego. W przywołanym powyżej cytacie z *Przed-się-wzięcia* pisze, że języka nie da się „opanować przekształcając w matematykę”. Jest to oczywista aluzja do gramatyki generatywnej. Przypomnijmy główne założenia lingwistyki

²³ *Ibidem*, s. 173.

²⁴ W.J. Burszta, *Cztery akapity wstępne* [w:] W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań 2001, s. 7.

²⁵ S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 171. Należy zaznaczyć, że Tyler we fragmencie tym używa słowa „dyskurs”, a nie „język”. Pisząc o dyskursie, ma jednak na myśli społeczny wymiar języka: odróżnia on tak pojęty język od jego strukturalistycznej wykładni. Dla spójności wywodu w niniejszym tekście stosowany jest termin „język”.

²⁶ *Idem*, *Przed-się-wzięcie...*, s. 83.

²⁷ *Idem*, *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning, and Culture*, New York 1978, s. 179.

Chomsky'ego, zwanej również formalizmem bezkontekstowych gramatyk generacyjnych.

Wysunięta przez Chomsky'ego teoria języka zakłada, że lingwistyka – na wzór fizyki zajmującej się badaniem charakteru fizycznie możliwych procesów – powinna zająć się studiowaniem struktury ludzkich języków. Simon Blackburn zauważa, że: „studium takie doprowadziłoby do wyznaczenia granic języka przez wyodrębnienie mechanizmów mogących i nie mogących w nim działać”²⁸. Gdy Chomsky mówi o gramatyce, to ma na myśli rodzaj urządzenia bądź mechanizmu produkującego zdania języka przez zastosowanie ciągów reguł. Amerykański lingwista traktuje język jako zbiór zdań, które są generowane przez gramatykę. John Lyons wykazuje, że głównym założeniem tzw. gramatyki skończenie stanowej jest to, iż: „gramatyka składa się ze skończonego zbioru reguł, które operują na skończonym słowniku, a przy tym ma być zdolna do generowania nieskończonego zbioru zdań”²⁹. Jednym z zarzutów, jakie wysuwa się wobec tej koncepcji jest to, że wyklucza ona możliwość generowania pewnych zdań³⁰. Nawiązując do de Saussure'a, który wyodrębnił w mowie dwie sfery: język i mówienie, Chomsky dokonuje rozróżnienia między tzw. kompetencją językową a performancją. Gramatyka generatywna rozumiana jako model kompetencji idealnego nosiciela języka miałaby zajmować się badaniem systemu językowego zwanego inaczej kompetencją językową. Uważa się, że owe kompetencje językowe są wrodzone i wspólne dla wszystkich użytkowników języka. Pojęcie performancji u Chomsky'ego odpowiada natomiast ukutemu przez de Saussure'a pojęciu *parole*. Performancja to konkretne użycie języka przez mówiącego. Zadaniem lingwistyki jest wyjaśnianie kompetencji językowej, pomijając przy tym analizę konkretnej realizacji aktu mowy – performancji. Obierając za główny cel badań gramatyki generatywnej opis relacji między stroną dźwiękową i stroną znaczeniową wyrażenń językowych, Chomsky nie włącza do własnego projektu lingwistyki analizy rzeczywistej sytuacji komunikacyjnej. W lingwistycznych analizach Chomsky'ego dominuje zatem formalistyczne, „abstrakcyjne, matematyczne podejście zmierzające do uchwycenia najogólniejszych zasad lingwistycznych”³¹.

Nieuwzględnianie podczas analiz lingwistycznych kontekstu dyskursywnego, którego fundamentem jest relacja nadawca – odbiorca, stanowi dla Tylera punkt wyjścia krytyki założeń gramatyki transformacyjno-generatywnej. Odślaniając ujemne strony lingwistycznej teorii, twierdzi, że moment triumfu formalizmu gramatyki transformacyjno-generatywnej okazuje się w tej samej chwili jego

²⁸ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tł. C. Cieśliński, Warszawa 2004, s. 140.

²⁹ J. Lyons, *Chomsky*, tł. B. Stanosz, Warszawa 1998, s. 53.

³⁰ Chodzi tu o wyrażenia metaforyczne. Por. K. Basso, „*Słowa mądrości*” w *dialekcie zachodnich Apaczów: metafora a teoria semantyczna* [w:] *Amerykańska antropologia kognitywna*, pod red. M. Buchowskiego, Warszawa 1993, s. 213-243.

³¹ S. Blackburn, *op. cit.*, s. 141.

upadkiem, ponieważ nigdzie tak wyraźnie nie doszło do słowa intelektualne ubóstwo formalizmu, jak w formalizacji języka³². Tyler wyraża opinię, że formalisci (tacy jak Chomsky) myślą się, gdy przyjmują tezę, iż mówienie przedstawia nieuświadomianą wiedzę o abstrakcyjnym systemie konwencjonalnych znaków i reguł, z których pomocą zostają stworzone zdania i znaczenia³³. Teza ta, zdaniem Tylera, jest zasadniczo fałszywa, ponieważ nie odpowiada ona rzeczywistości i konkretnym ludziom biorącym udział w komunikacji, lecz samemu fikcyjnemu *homo linguistics*. Formalistyczna teza jest wyrazem wyobcowania języka z jego pierwotnego kontekstu komunikacyjnego³⁴. Tyler wykazuje, że wyznaczając priorytetowe punkty swych analiz, lingwistyka marginalizuje retorykę. Domenę retoryki w tym ujęciu stanowi ów kontekst komunikacyjny oraz realizacje konkretnych aktów mowy. W teorii lingwistycznej Chomsky'ego dochodzi zatem do ugruntuowania hierarchicznie zorganizowanych elementów: gramatyki (abstrakcyjny system języka) i retoryki (konkretny kontekst komunikacyjny). Gramatyce przydaje się wyższe miejsce w hierarchii ważności. Takie podejście neguje Tyler. Krytykując lingwistykę, argumentuje, że w gramatyce transformacyjno-generatywnej mamy do czynienia z tzw. postępującą alienacją, mówienie jest wyobcowaniem od języka, myślenia i działania, pisanie jest wyobcowaniem od języka i mówienia, lingwistyka zaś jest wyobcowaniem języka od Ja³⁵. Jak pisze Hastrup, tłumacząc przewodnią myśl książki Tylera:

z form językowych możemy skonstruować strukturę, a nawet gramatykę, lecz nie istnieją one w rzeczywistości poza przestrzenią społeczną. „Znajomość języka nie oznacza znajomości reguł i struktur, lecz wiedzę o tym, co zrobić, by nas zrozumiiano”³⁶.

Tylerowska krytyka lingwistyki Chomsky'ego ma swoje źródła w twórczości Della Hymesa, który już w 1967 roku demonstrował, dlaczego lingwistyka potrzebuje socjologii³⁷. Hymes zarzucał Chomsky'emu, że w teorii lingwistycznej nie bierze pod uwagę kulturowych i społecznych aspektów funkcjonowania języka. Antropolog społeczny wykazuje rzecz następującą: by być kompetentnym użytkownikiem języka, należy wpiery być kompetentnym członkiem kultury i społeczności, która posługuje się danym językiem. Hymes proponuje poszerzyć obszar pojmowania kompetencji językowej o perspektywę antropologiczną.

³² S.A. Tyler, *The Said and the Unsaid...*, s. IX.

³³ *Ibidem*, s. 5.

³⁴ *Ibidem*, s. 3.

³⁵ *Ibidem*, s. 179.

³⁶ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 53-54.

³⁷ D. Hymes, *Why Linguistics Needs the Sociologist*, „Social Research” 1967, nr 34 (4), s. 632-647.

Omawiana perspektywa badawcza wyjaśnia, dlaczego dla Hymesa oraz Tylera język nie jest więzieniem, lecz sposobem działania. Leszek Korporowicz tłumaczy zręby koncepcji antropologicznej Hymesa:

Aby być kompetentnym użytkownikiem języka, musimy być kompetentnymi członkami danej społeczności, znać nie tylko abstrakcyjnie pojętą gramatykę, ale również relacje pomiędzy różnorodnymi elementami zdarzenia słownego (a speech event) o charakterze zarówno czysto językowym, jak i kontekstualnym. Według Hymesa wiedza ta stanowi kompetencję socjolingwistyczną, albo ujmując rzecz szerzej, komunikatywną³⁸.

Hymes sądzi, że abstrahowanie od kontekstu komunikacyjnego w badaniach lingwistycznych jest kardynalnym błędem. Podobne stanowisko wyraża Tyler, twierdząc, że kontekst komunikacyjny to inne określenie kontekstu retorycznego. Retoryka bowiem w tym znaczeniu rozumiana jest jako dyskurs mówiących podmiotów³⁹.

Tyler postuluje więc odejście od wymysłu formalistów i w miejsce analizy abstrakcyjnego systemu języka wstawia analizę konkretnego dialogu. A stąd już tylko jeden krok, by *więzienie języka* przemienić w *domy* ludzkich rozmów. Tyler pragnie sprostać takim wymaganiom i nadziejom; zamienia zwierciadlaną i penitencjarną metaforę języka na metaforę, w której język okazuje się sposobem zamieszkiwania i działania. Tyler zapytuje w *Epodzie*: co w takim razie pozostało jeszcze z owego *lustra* i *więzienia języka*?⁴⁰ Argumentuje, że modernizm, któremu zawdzięczamy krytyczną refleksję nad językiem, pozostawił lustro nienaruszone, czego przejawem są projekty etnografii przezroczystych. Postmodernizm natomiast radykalnie wymiół hol luster i zrezygnował z budowy nowego więzienia. Wymowny gest burzenia *więzienia języka* i zastąpienia go *domem rozmowy* (dialogiem) uwidacznia się wyraźnie pod koniec *Epody*, gdzie dyskutując z Derridą, Tyler wypomina dekonstruktywistycznej koncepcji pisma inklinacje pozytywistyczne⁴¹. Powołując się na refleksje takich myślicieli, jak Michaił Bachtin, Hans-Georg Gadamer czy też Richard Rorty, stwierdza, że „mówiący i piszący podmiot” nie jest kompletnym i autonomicznym *ego* ani też wszystkimiedzącą Leibnizowską monadą, ponieważ tożsamość i autonomia podmiotu mogą zostać zrealizowane jedynie w sytuacji dialogicznej, czyli w rozmowie z Innym. To dialog, a nie pismo – jak uważa Derrida – jest podstawą i przyczyną wytwarzającą różnice i tożsamości⁴². Rezygnując z poszukiwania filozoficznie ugruntowa-

³⁸ L. Korporowicz, *Kompetencja kulturowa jako problem badawczy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1983, t. 27, nr 1, styczeń-marzec, s. 39.

³⁹ S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 171.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 7.

⁴¹ *Ibidem*, s. 45.

⁴² *Ibidem*, s. 59.

nego systemu języka oraz abstrakcyjnego porządku bliskiego platońskim ideom, Tyler zwraca uwagę na kontekst dyskursywny, czy też inaczej mówiąc, kontekst retoryczny, czyli na rozmowy konkretnych ludzi.

W *The Unspeakable* wyraża następujący pogląd: postmodernizm jest przeszczerzeniem, w której kulminuje się modernistyczny zamach na ideę reprezentacji. A dekonstrukcja pisma, będąca istotą postmodernizmu, wynika z kryzysu reprezentacji w nauce i w sztuce, i ma być jedynie wstępnym krokiem do rezygnacji codzienności, która nie jest nam dana ani w języku, ani też w przedstawieniach, lecz w żywej mowie i komunikacji – w karnawale płynnej i doczesnej mowy codziennego życia⁴³. I właśnie mowa, a nie język, pojmowany jako abstrakcyjny system opozycji binarnych, ani też pismo, które w powszechnym poglądzie odbijać ma głos i reprezentować świat, okazuje się fundamentalnym zagadnieniem dla postmodernizmu. Jak podkreśla Marcin Lubaś:

Ogólnie rzecz biorąc, Tyler tworzy opozycję między dwiema teoriami języka. Pierwsza zakłada, że język jest w zasadzie systemem formalnym, za pomocą którego odzwierciedlamy strukturę rzeczywistości. W mniemaniu autora koncepcja ta legła u podstaw nowoczesnej antropologii. Drugi sposób myślenia o języku zrywa z formalizmem, kładąc nacisk jedynie na funkcje, jakie język spełnia w kontekście komunikacji ustnej. To drugie rozumienie języka jest zarazem bliskie praktyce dyskursywnej antropologii⁴⁴.

Należy w związku z tym uznać, że antropologia strukturalna, semiotyka kultury, a można tu też zaliczyć wczesną antropologię kognitywną⁴⁵, to kierunki metodologiczne, dla których modelem stał się *langue* – system języka rozpatrywany w aspekcie synchronicznym bez uwzględnienia roli użytkownika. Natomiast antropologia postmodernistyczna umieszcza siebie samą po stronie *parole* – po stronie przygodności mowy i retoryki.

⁴³ *Ibidem*, s. xi.

⁴⁴ M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków 2003, s. 177.

⁴⁵ Chodzi tu o prace Warda Goodenougha powstałe w latach pięćdziesiątych XX wieku. Z kolei lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte to okres odejścia od systemowych badań w antropologii kognitywnej; odejście to nastąpiło pod wpływem prac Eleanor Rosch, George'a Lakoffa, Marka Johnsona, krytykujących założenia gramatyki generatywnej. Por. M. Rajewski, *Koncepcja człowieka w antropologii kognitywnej* [w:] *Kognitywistyka. Problemy i perspektywy*, pod red. H. Kardeli, Z. Muszyńskiego, M. Rajewskiego, Lublin 2005, s. 89-109.

Rehabilitacja retoryki

Charakteryzując projekt nowoczesności, Tyler podkreśla, że modernizm jawi się jako triumf rzeczy nad znakami, *plain style* nad retoryką oraz rozumu nad pasją. Tyler próbuje tę hierarchię poddać krytycznemu namysłowi. Rozwijając myśl o relacji między modernistycznym *plain style* a postmodernistyczną retorycznością w *Epodzie*, stwierdza, że dla *plain style* wszystkie retoryczne chwytły są nie do zaakceptowania, ponieważ mącą one lustro (język). Z tej racji, że metafora porównuje niejednakowe i niepodobne, retoryka może być traktowana przez modernizm jako dyskurs oszustwa, który gmatwa relację słów i rzeczy⁴⁶. Tyler dowodzi, że analiza dziejów retoryki ukazuje, jak retoryka wypierana była z filozofii i dyskursu naukowego. Retoryka już w czasach starożytnych, a później w nowożytności, stanowiła punkt odniesienia dla filozofii i nauki. W opozycji do retoryki filozofowie tacy jak Platon, John Locke, Francis Bacon oraz Immanuel Kant ustanawiali fundamenty dyskursu filozoficznego. Filozofowie ci, powołując do życia *plain style*, starali się wyrugować retorykę ze swojego dyskursu, ponieważ – jak sądzili – zaciemnia ona obraz rzeczywistości i zamiast dostarczać wiedzy pewnej (*épistēmē*), ogranicza się do powszechnych mniemań (*dóxy*)⁴⁷. Antyretoryczny kurs filozofii i nauki modernistycznej Tyler demaskuje w *Przed-się-wzięciu post-modernistycznym*: „Poetom wstęp wzbroniony. Żadnej *doxy*. Żadnych metafor. Żadnych sugestii. Tylko stwierdzenia obowiązują w rzeczywistej pracy”⁴⁸. Podzielając opinie Derridy, Paula de Mana i Haydena White’a, Tyler przekonuje, że próby eliminowania retoryki z dyskursu filozoficznego i naukowego okazują się nieskuteczne i nieuprawnione. Retoryka rozumiana jest tu nie tyle jako styl ornamentacyjny i teoria argumentacji, lecz przede wszystkim jako kategoria antropologiczna, narzędzie poznania i fundament kultury.

W *The Unspeakable*, w rozdziale *Words for Deeds and the Doctrine of the Secret World: Testimony to a Chance Encounter Somewhere in the Indian Jungle*, Tyler wyraża opinię, że *plain style* jest domeną pisma, a retoryka – mowy. Tezę tę uzasadnia następująco. Dowodzi, że Platońskie zerwanie z oralną tradycją, której nosicielami w starożytnej Grecji byli poeci i retorzy, symbolizuje szereg istotnych przejść: od mowy do pisma, od konkretnego do abstrakcji, od czynów do słów i od postępowania w świecie do kontemplacji jego pojęcia. To właśnie dzięki procesowi tekstualizacji skreśleniu uległa bezpośrednia relacja zarysowująca się między rozmówcami. Środek ciężkości został przesunięty na tekst. Z „początkowego” *ethosu* i *pathosu* (kategorii retoryki i poetyki), których oznakami są mówca i słuchacz, pozostał tylko *logos* – naga struktura tekstu.

⁴⁶ S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 3-7.

⁴⁷ Por. P. de Man, *Ideologia estetyczna*, tł. A. Przybylski, Gdańsk 2000, s. 44-69; G. La-koff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988, s. 213-265; W.J. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań 1992, s. 158.

⁴⁸ S.A. Tyler, *Przed-się-wzięcie...*, s. 82.

Następstwem tego przejścia od *ethosu* do *logosu* staje się zamiana mówiącego, który sam uzasadniał i ugruntowywał prawdopodobieństwo swojej mowy, na prawdę, która w tekście nie może być niczym więcej niż stosunkiem słów do innych słów. Platoński atak na poetów i sofistów, a zarazem zachwyt i wywyższenie dialektyki przed retoryką, i w końcu ugruntowanie rzeczywistości w *logosie*, zdaniem Tylera, zniszczyło konkretny obraz codzienności, który został zastąpiony przez abstrakcyjny świat tekstu. Platońskie potępienie poezji i retoryki było konsekwencją przejścia od oralności do pisemnego dyskursu, którego realizacją i symbolem było pismo⁴⁹. Tyler odnosi te refleksje do praktyki antropologicznej. Zauważa, że w tekście pisanym natarczywość mówiącego musi ulec rygorystycznej tekstualnej kontroli, począwszy od zaimków osobowych, aż po parentezę. Odpowiednie w tym kontekście okazują się słowa Heideggera: „w druku nie przemawia to, co wypowiedziane”⁵⁰. Tyler radykalizuje tę myśl, twierdząc, że twór modernistycznej nauki (*plain style*) jest tym, co niewypowiedziane, niemożliwe do wypowiedzenia. W nim umorzono wszelkie ślady mówienia, czyli kontekst retoryczny. Tyler zauważa, że poezja i retoryka są podstawą naszego bycia w świecie, a dialog jest fundamentem doświadczenia etnograficznego, i każdy etnograficzny tekst poprzedzony być musi rozmową etnografa z innymi podmiotami. Natomiast w etnografiach modernistycznych etnograf niszczy wzajemność słów i działań doświadczaną podczas badań terenowych, by wznieść na to miejsce pozbawioną czasu strukturę nagich wyrazów – tekst etnograficzny. Działanie to (reprezentacja rzeczywistości) odbywa się kosztem wyrugowania dialogu⁵¹. „W konsekwencji tekst etnograficzny” – jak wychwycił to Lubaś – „staje się aktem przemocy wobec innych kultur, wywłaszczającym je [...] z ich własnej etnografii”⁵². Przykładem *Wyspiarze z Andamanów*⁵³: w etnografii tej nie ma żadnych świadectw rozmowy badacza z badanymi. Z kolei antropologia postmodernistyczna ma na celu ocalenie owego kontekstu rozmowy poprzez rehabilitację retoryki. Retoryka w opinii Tylera jest zaznaczeniem woli biorących udział w spotkaniu osób. Wskazuje na charakter twórczej zdolności i intencji mówiących. Każda aluzja, alegoria, metafora i styl ornamentacyjny

⁴⁹ S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 63-64. Jak podkreśla jeden z epigrafów do *O gramatologii* – „Sokrates to ten, kto nie pisze” (J. Derrida, *O gramatologii*, tł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 25). Dopiero Platon wprowadza pismo i samego Sokratesa na scenę, pojętego w duchu strukturalistycznej krytyki jako aktanta, czyli wedle słów Rolanda Barthes’a jako „postać określoną przez to, co robi, a nie przez to, czym jest” (R. Barthes, *Lektury*, tł. K. Kłosiński, M.P. Markowski, E. Wieleżyńska, Warszawa 2001, s. 24). Choć w przypadku Sokratesa paradoksalnie można by rzec, że postać ta określona zostaje raczej przez to, czego nie robi („...nie pisze”).

⁵⁰ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki...*, s. 5.

⁵¹ S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 64-65.

⁵² M. Lubaś, *op. cit.*, s. 146.

⁵³ A.R. Radcliffe-Brown, *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, tł. A. Kocińska, M. Petyk, Kęty 2006.

są jej instrumentami⁵⁴. Tyler podkreśla uprzywilejowanie retoryki, pisząc, że postmodernizm: „woli retorykę, dialog i konwersację, znaki życia, ruchu, potęgi słów zdolnych poruszyć słuchaczy i czytelników”⁵⁵.

Należy zwrócić uwagę, że w rozumowaniu Tylera mamy do czynienia z opisanym przez Derridę fonologocentryzmem⁵⁶. Dyskredytacja *plain style* i pisma, a w konsekwencji etnografii modernistycznej, idzie w parze z entuzjazmem dla retoryki, mowy i antropologii postmodernistycznej. Dennis Tedlock zauważa, że rozumowanie Tylera powinno doprowadzić do porzucenia przez etnografów w praktyce naukowej opisu etnograficznego na rzecz komunikacji ustnej⁵⁷. Albowiem jeśli pismo niszczy obecny podczas badań terenowych kontekst retoryczny, powinniśmy zrezygnować z tekstualnej reprezentacji i *prezentować* wyniki badań w formie, która odpowiadałaby kontekstowi spotkania etnografa z rozmówcami. Jednakże sam Tyler nie zrezygnował nigdy z tekstu etnograficznego, czego manifestacją okazują się współczesne prace badawcze International Rhetoric Culture Project – przedsięwzięcia, którego współpomysłodawcą jest wraz z Ivo Streckerem⁵⁸.

Rehabilitacja retoryki w twórczości Tylera przebiera jeszcze inną formę. Chodzi tu o inspirowaną poststrukturalizmem myśl o retoryce jako narzędziu poznania oraz refleksję nad chiazmem retoryki i kultury.

Podawszy w wątpliwość modernistyczną ideę etnografii przezroczystych, Tyler zauważa, że każdy tekst etnograficzny może tylko reprezentować działania i słowa, bez równoczesnego zagwarantowania zgodności między tekstem a kontekstem badań etnograficznych. Aby załatać tę dysjunkcję pomiędzy światem i jego tekstualną reprezentacją, starożytni Grecy wprowadzili dramaturgiczne pojęcie *mimesis*, które dziś jeszcze jest upowszechnione w postaci „korespondencyjnej teorii prawdy”. Zdaniem Tylera korespondencja, inaczej zwana *mimesis*, może być modusem reprezentacji wyłącznie tropologicznej natury, a nie logicznej. Takie tropy jak metonimia, synekdocha i metafora są środkami, za pomocą których dochodzi do zamiany słów i świata na znaki. Tropy te są właściwymi sposobami każdej reprezentacji⁵⁹. Tyler podziela pogląd White’a, że „podstawowe formy ujmowania danych dyktowane są przez konwencje retoryki”⁶⁰. Fundamentem Tylerowskiej refleksji nad retorycznym wymiarem antropologicznego poznania są zatem następujące założenia: Rzeczywistość należy

⁵⁴ S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 64-65.

⁵⁵ S.A. Tyler, *Przed-się-wzięcie...*, s. 75.

⁵⁶ J. Derrida, *op. cit.*, s. 147.

⁵⁷ D. Tedlock, *On the Representation of Discourse in Discourse*, „Journal of Anthropological Research” 1987, vol. 43, s. 343. Por. M. Lubaś, *op. cit.*, s. 177.

⁵⁸ Por. *Culture and Rhetoric*, pod red. I. Streckera i S.A. Tylera, New York 2009.

⁵⁹ S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 66.

⁶⁰ H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tł. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków 2000, s. 100.

traktować jako pozbawioną sensu wiązkę zdarzeń, która dostępna jest tylko poprzez język. Na rzeczywistość nakładamy formę opowieści narracyjnej, czyli interpretujemy ją, dokonując translacji za pomocą tropów retorycznych. Oznacza to w gruncie rzeczy, że przeistaczanie obcego w znajome odbywa się za sprawą użycia operacji retorycznych. Dostrzeżenie tej cechy konstruowania wiedzy antropologicznej ma duże znaczenie epistemologiczne. Skoro przyjmujemy, że każda opowieść musi posiadać fabułę, która przydaje znaczeń wydarzeniom składającym się na poziom opowieści, to każda fabularyzacja zdarzeń musi być figuralizacją, tzn. ujmowaniem rzeczywistości za pomocą tropów retorycznych⁶¹. Tyler demonstruje prawdziwość powyższych założeń, omawiając analizowany przez Roberta Thorntona tekstualny trop „klasyfikacji”⁶².

Natomiast we *Wprowadzeniu* do książki *Culture and Rhetoric* Tyler i Strecker wychodzą z założenia, że tezę głoszącą, iż w każdej wypowiedzi można wychwytać organizujący ją wzór retoryczny, powinniśmy przenieść na grunt antropologicznych badań kultury⁶³. Twierdzą, że „stopień zero retoryki” w kulturze nie istnieje⁶⁴. Uaktualniają spostrzeżenia z *Writing Culture*⁶⁵: retoryka ich zdaniem jest instrumentem, za pomocą którego opisujemy/poznajemy rzeczywistość, prócz tego jest ona również odpowiedzialna za wytwarzanie kultury⁶⁶. Badając twórczą rolę retoryki w powstawaniu kultury, przywołują książkę *The Dialogic Emergence of Culture*⁶⁷, poświęconą zagadnieniu dialogicznego wyłaniania się kultury. *Per analogiam* mówią o jej retorycznym wyłanianiu się⁶⁸. Podkreślają, że poprzez zwrócenie się ku retoryce jako starożytnej dyscyplinie wiedzy będzie można przezwyciężyć stan, w którym pozostawiły nas kognitywne, symboliczne i dialogiczne perspektywy w antropologii. Antropologiczne badania retoryki w stosunkach społecznych, gospodarce, religii i polityce opierają na założeniu, że retoryka jest ufundowana w kulturze i odwrotnie – kultura jest ufundowana w retoryce. To myślenie określić można chiazmem retoryki i kultury. Poszukiwanie wspólnej podstawy dla retoryki i antropologii skłania ich do konstatacji, że antropologdy podobnie jak retorzy zainteresowani są figuracją (metaforą, teorią

⁶¹ *Ibidem*, s. 226. Por. E. Domańska, *Wokół metahistorii* [w:] H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 7-30.

⁶² S.A. Tyler, *The Unspeakable...*, s. 94-95.

⁶³ I. Strecker, S.A. Tyler, *Introduction* [w:] *Culture and Rhetoric*, pod red. I. Streckera i S.A. Tylera, New York 2009, s. 1.

⁶⁴ I. Strecker, S.A. Tyler, *op. cit.*, s. 1. Autorzy używają sformułowania „zero degree rhetoric”, co jest nawiązaniem do wyrażenia Barthes’a: „degré zéro l’écriture”. Por. R. Barthes, *Stopień zero pisania*, tł. K. Kot, Warszawa 2009.

⁶⁵ *Writing Culture. The Poetic and Politics of Ethnography*, pod red. J. Clifforda, G.E. Marcusa, Berkeley 1986.

⁶⁶ I. Strecker, S.A. Tyler, *op. cit.*, s. 2.

⁶⁷ *The Dialogic Emergence of Culture*, pod red. B. Mannheim, D. Tedlock, Chicago 1995.

⁶⁸ I. Strecker, S.A. Tyler, *op. cit.*, s. 3.

tropów) i jej poświęcili część swoich prac. Jednakże dopiero tzw. zwrot metaforyczny, który miał miejsce w połowie XX wieku, dał impuls do badania figuracji w myśli i w kulturze. Momentem inaugurującym antropologiczną refleksję nad związkiem retoryki i kultury określają czas wydania pracy *The Social Use of Metaphor. Essays in the Anthropology of Rhetoric*⁶⁹. Jest to pierwsza publikacja w antropologii poświęcona metaforze i retoryce. Książka ta została dedykowana Kennethowi Burke'owi i pokazywała, jak metafory nie są wyłącznie „dobre do myślenia”, „mówienia”, „pisania”, lecz również „do życia”⁷⁰. Myśl tę wyrażą później Mark Johnson i George Lakoff w *Metaforach w naszym życiu*. Powołując się na tych autorów, Tyler i Strecker twierdzą, że nadszedł czas w antropologii, by ta zwróciła się ku retoryce.

Podsumowując powyższe refleksje, należy uznać, że w antropologii Tylera retoryka zajmuje szczególne miejsce i ma szeroki zakres znaczeniowy. Po pierwsze – rozumiana jest jako podstawowa cecha języka, którą nazywamy retorycznością. Język antropologii w ujęciu Tylera jest nieredukowalnie figuratywny. Po drugie – retoryka okazuje się narzędziem poznania. Posiada status epistemologiczny: uczestniczy w procesie wytwarzania wiedzy antropologicznej. Jak to ujął Rusinek, nasze akty poznawcze oparte są na „serii transpozycji o tropologicznym charakterze”⁷¹. Sąd ten odnosi się również do antropologii. Po trzecie – retoryka to dyskurs mówiących podmiotów. Wszelkie doświadczenie, w tym etnograficzne, jest przez nią zapośredniczone. Po czwarte – będąc tworem społecznym, jest instrumentem, za pomocą którego tworzymy kulturę. Relacja kultury i retoryki przybiera zatem postać chiazmu.

Summary

Postmodernism once again. Stephen A. Tyler on language, anthropology and rhetoric

The article is a consideration of Stephen A. Tyler's reflection on language, anthropology and rhetoric. The author focuses on the introduction of Tyler's critical analysis of the idea of transparent language and Noam Chomsky's project of generative and transformational grammar. Not least, the article presents the theoretical and methodological proposals of Tyler's idea of postmodern anthropology.

⁶⁹ *The Social Use of Metaphor. Essays in the Anthropology of Rhetoric*, pod red. D. Sapira, Ch. Crockera, Philadelphia 1977.

⁷⁰ I. Strecker, S.A. Tyler, *op. cit.*, s. 3.

⁷¹ M. Rusinek, *op. cit.*, s. 9.

Podmiot poznania i jego możliwości

Jeżeli stoimy przed rozwiązaniem jakiegoś problemu badawczego, zrozumieniem i wyjaśnieniem jakiegoś fragmentu rzeczywistości, zjawiska, to zawsze mamy dylemat, jak do tego podejść, jak to „ugryźć”, jakimi narzędziami się przy tym posłużyć. Wybór należy do nas, po jaką opcję metodologiczną sięgniemy, chociaż nie małą rolę w tym wyborze winien odegrać sam przedmiot naszych zainteresowań. Dopasowujemy z reguły narzędzia (metodę) do fragmentu rzeczywistości, z którym chcemy się zmierzyć, a następnie brniemy przez procedury badawcze, które w danej opcji obowiązują, nie zastanawiając się zbytnio, często wcale, „co tak w istocie w człowieku poznaje”, jakie funkcje są za to odpowiedzialne, czy bierze w tym udział cały człowiek, czy też pewne jego „obszary” są do tego predestynowane. Co sądzi o tym nauka, filozofia, wyspecjalizowane kierunki badawcze ze swoimi postawami epistemicznymi? Bo co do tego, że jest to „świat według nas”, chyba nikt nie ma wątpliwości. Tylko nadal pozostaje pewien niedosyt właśnie w kwestii ustanawiania go – czy człowiek i podmiot poznania to to samo¹, czy też biorą w tym udział raczej wydzielone, szczególnie elementy naszego jestestwa.

Należy od razu zaznaczyć, że w nauce nie ma co do tego zgody, a nawet w najnowszych trendach współczesnej myśli unicestwia się podmiot, tym samym unieważniając – co wydaje się w tych okolicznościach zupełnie oczywiste – epistemologię, każąc jej się „rozejść” po naukach szczegółowych. Sama nie ma racji bytu.

A więc jak należy rozumieć podmiot poznania? Jak jest postrzegany w różnych koncepcjach wiedzy? Co tak naprawdę spełnia w nas funkcje poznawcze?

Najdłużej utrzymywała się konstatacja – od starożytności po czasy współczesne – że tym, co w człowieku poznaje, jest czynnik niematerialny – **dusza**. Ona i ciało są w stosunku do siebie autonomiczne, w jakimś sensie niezależne. Pogląd ten podtrzymywał także Kartezjusz. W jego koncepcji dusza/umysł/świadomość odbija świat realny, świat przedmiotowy. I tylko *psyche*, jako świadomość rozumna, bierze udział w poznaniu. A więc zdobywanie wiedzy nie jest niczym innym uwarunkowane – jest po prostu „czyste”, ma charakter receptywny. Jest sprawą indywidualną, sprawą poszczególnych podmiotów. W cały proces poznawczy zaangażowany jest wyłącznie **rozum**.

Zgoła inaczej do podmiotu poznania podchodzą zwolennicy koncepcji ewolucyjnej, którzy redukują umysł do mózgu, odrzucają subiektywność, indywi-

¹ Chyba najczęściej pojęcia te stosuje się zamiennie, a więc jako tożsame, jednoznaczne.

dualizm. Tak „skrojony” człowiek, człowiek darwinowski, podlega w całości prawom biologii, przynależąc tym samym do świata fauny. W tę koncepcję w jakiś sposób wpisuje się K. Popper ze swoimi „trzema światami” oraz z „epistemologią bez podmiotu poznającego”². Wydaje się oczywiste, że współczesne koncepcje zorientowane na darwinizm w różnym stopniu odchodzą od jego klasycznej wersji (neodarwinizm, lamarkizm, mutacjonizm czy socjobiologia³). Jak pisze Małgorzata Czarnocka: „[...] poznanie ma biologiczne korzenie oraz że jego podmiot jest biologiczny lub [...] jego natura kulturowa redukuje się do biologicznej”⁴. Wizja ewolucyjna przesiąknięta jest zatem na wskroś biologizmem i nijak się ma do koncepcji kartezjańskiej.

Od kartezjanizmu pod tym względem odchodzi także Kant ze swoim apriorycznie wyposażonym podmiotem, chociaż dzieli z nim jeden zasadniczy wspólny element – **świadomość**. Podmiot poznania zawiera się w świadomości, przy czym u Kanta świadomością jest funkcja, a u Kartezjusza raczej substancją. Według wersji kantowskiej świat/rzeczywistość/przedmiot jest formułowany przez podmiot dzięki uposażeniu w wiedzę aprioryczną, strukturę, dzięki której człowiek poznaje świat. A więc nie odzwierciedla go tak, jak u Kartezjusza, lecz go „stwarza”, ustanawia. Jest w jakimś stopniu aktywny w akcie poznania.

Zupełnie inna, odmienna jest wizja podmiotu poznania stworzona przez Freuda: świadomość, tak wyniesiona na plan pierwszy przez Kartezjusza i Kanta, spada w koncepcji psychoanalitycznej na plan dalszy, a na planie pierwszym pojawia się **nieświadomość**, która kieruje się zasadą przyjemności, steruje człowiekiem, jego świadomością, a procesy poznawcze skierowane są na naszą psychikę i podporządkowane *libido*, całej sile życiowej. Jak zauważa M. Czarnocka, we freudyzmie:

elementy racjonalne pomieszane z irracjonalnymi, podmiot świadomy, racjonalny spleciony z nieświadomym rozumowym, instynkty splecione z rozumem, reprezentujące rzeczywistość lub praktycznie owocne rezultaty poznawcze splecione są z dowolnymi ekspozycjami emocji podmiotu poznania, z jego doznaniem i nieświadomymi, instynktowymi⁵.

W tej koncepcji rysuje się raczej eklektyczny obraz poznania. Nie wszyscy „wierni” nieświadomości pozostali do końca przy swym mistrzu. Potworzyły się różne „odejścia”, odłamy od ortodoksji freudowskiej; owszem, inspirowane, dyktatem nieświadomości, ale uwarunkowane już **kulturowo**. Nie będziemy się tutaj zajmować szczególną specyfikacją tych „secesjonistów”. Najczęściej

² Blżej na ten temat oraz odnośnie do innych koncepcji dotyczących tej kwestii zob. M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, Wrocław 2003, *passim*.

³ Ta ostatnia wydaje się najwierniejszą córą darwinizmu.

⁴ M. Czarnocka, *op. cit.*, s. 103.

⁵ *Ibidem*, s. 184.

ten nurt „odejściowy” określa się **neopsychoanalizą** z dodatkiem przymiotnikowym: humanistyczna, kulturowa czy też społeczna. Przedstawicielami tego nurtu są m.in.: A. Maslow, R. May, K. Horney, E. Fromm, H.S. Sullivan, C.G. Jung. Ogólnie rzecz ujmując, ta nowa psychoanaliza odchodzi od wariantów biologicznych uwarunkowań nieświadomości, uważając, że istotne znaczenie, wpływ na nasze nieświadome postępowanie ma **rzeczywistość społeczna** – nie jesteśmy od niej odseparowani, autarkiczni, jesteśmy jej częścią i wiele z niej do nas przenika. Podmiot poznawczy podporządkowuje się wspólnotom, nakazom, stylom myślowym – temu wszystkiemu, co bezwiednie przyjmuje z zewnątrz i co go w jakimś stopniu upodabnia do otoczenia, z którym pozostaje na co dzień.

Przy psychologicznych koncepcjach poznawczych człowieka wypada także wspomnieć o tzw. **trzeciej psychologii**⁶, która duże nadzieje kładzie na **informacje** sterujące człowiekiem. Jak pisze J. Koziellecki:

Jednostka jest samodzielnym podmiotem przyjmującym postawę badawczą wobec rzeczywistości, która [...] obserwuje świat, przewiduje, formułuje hipotezy, planuje, eksperymentuje i wnioskuje i która – zgodnie z posiadaną wiedzą – przystosowuje się do świata i kształtuje go. Zgodnie z tą koncepcją procesy psychiczne i zewnętrzne zachowanie człowieka zależą od informacji⁷.

Badacze z tego nurtu, jak m.in. G.A. Kelly, A. Newell, H.A. Simon, odrzucają przede wszystkim model poznawczy oparty na nieświadomości czy behawiorze (o którym niżej), a dużą wagę przywiązują do przetwarzania informacji wywodzących się z własnego doświadczenia, zdobytej wiedzy oraz stale napływających z otoczenia. Stąd też takie określenia wypracowane przez badaczy „trzeciej psychologii”, jak: „struktury poznawcze”, „konstrukty osobiste” czy „przetwarzanie informacji”. Podmiot poznawczy w tym modelu z pewnością nie jest receptywny, lecz silnie nacechowany aktywnością.

Z kolei dla **behawiorystów** (B.F. Skinner, E. Tolman, E. Thorndike) podmiot poznania przedstawia się zgoła odmiennie – w całości jest sterowany przez bodźce płynące z zewnątrz. Można powiedzieć, że człowiek jest bardzo biologiczny, pozbawiony duszy, świadomości, subiektywności, indywidualności, osobowości – jest „wyprany” ze sfery wewnętrznej⁸. Jest więc reaktywny, pasywny – kopiuje tylko świat zewnętrzny.

Należałoby też wspomnieć o behawioryzmie szczególnym, tzw. epistemologicznym, czy inaczej: lingwistycznym, gdzie behawiorem oddziałującym na pod-

⁶ Dwie pierwsze to: koncepcja psychoanalityczna ze swoimi „odejściami”, zwana także dynamiczną, oraz behawioryzm.

⁷ J. Koziellecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1977, s. 184.

⁸ W jakimś sensie przypomina to postawę, jaką prezentują ewolucjoniści: podmiot jest pozbawiony duszy.

miot poznania jest praktyka społeczna, przejawiająca się w formie werbalnej, w formie „gier językowych”⁹. Wiąże się to z paradygmatem lingwistycznym, przyjętym m.in. przez postmodernizm, hermeneutykę, neopragmatyzm, a także niektóre „odłamy” filozofii analitycznej. Ich credo to: poznawczo dostępna jest tylko **rzeczywistość językowa**. Opcje te z reguły odcinają się od epistemologii, czego konsekwencją jest zerwanie z podmiotem, unieważnienie kategorii świadomości. Język żyje własnym życiem, jest oderwany od podmiotu – podmiot poznania ma raczej charakter społeczny.

Do podobnych konstatacji dochodzi także L. Fleck, który odrzuca jednostkowy podmiot poznania, przychylając się do tego, że istotną siłą w procesie poznawczym jest „kolektyw badawczy”, a więc podmiot zbiorowy. Poznanie ma po prostu charakter społeczny, a nie indywidualny.

Z kartezyjską wizją podmiotu-świadomości¹⁰ zrywa także dialogizm, kładąc akcent na relację z Innym, na wymianę myśli – powstaje coś w rodzaju dialogicznej koncepcji podmiotu.

Należy jednak pamiętać, że wpływ na mechanizmy poznawcze człowieka – oprócz wyżej wymienionych supozycji – wydaje się mieć także pamięć, pomyślność, język, przesądzenia i emocje, a także wyobrażenia i twórczość, które pozostawiają „ślady” w końcowych efektach procedury poznawczej. Natomiast nie wszystkie koncepcje nauki liczą się z tymi czynnikami: nie zauważają ich, zarzucają, ignorują lub po prostu „nie są im po drodze”, nie pasują bowiem do ich koncepcji lub są dla nich beзуżyteczne. Myślę, że na ogół robi się to świadomie, z premedytacją, a nie z braku wiedzy.

Jak pisze Alina Motycka:

Wiedza o podmiocie w ogóle, o człowieku w ogóle – taka, która nie mieści się w przyjętych założeniach określonej filozoficznej koncepcji nauki (i która przez tę koncepcję nie byłaby spożytkowana, wykorzystana), jest z punktu widzenia tej koncepcji beзуżyteczna (np. wiedza o udziale emocji w naukowych procesach poznawczych jest beзуżyteczna dla neopozytywistycznej koncepcji nauki; wiedza o takiej wiedzy poznawczej, którą filozofowie określają mianem intuicji, jest beзуżyteczna np. dla indukcyjisty, dla neopozytywisty, dla wielu innych też)¹¹.

I dalej:

Nieporozumieniem [...] byłoby twierdzić [...], że takie [...] koncepcje nauki, jak np. indukcyjnizm, konwencjonalizm, redukcjonizm hipotetystyczny (falsyfikacjonizm) lub paradygmatyzm, dzieli jedynie odmienność w pojmowaniu metody nauko-

⁹ Pojęcie powołane do życia przez Ludwiga Wittgensteina.

¹⁰ Chociaż także z kantowską, fenomenologiczną.

¹¹ A. Motycka, *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005, s. 179-180.

wej, gdyż różnice między tymi koncepcjami są znacznie głębsze [...] inaczej kategoryzują to, co stanowi dla nich materiał faktograficzny (wystarczy dla ilustracji przypomnieć na przykład, czym jest fakt naukowy dla indukcjonisty, a czym dla konwencjonalisty); ich podmioty uzbrojone są w inne władze poznawcze, wykonują odmienne czynności, inne operacje poznawcze, w których uczestniczą i które realizują¹².

W perspektywie historycznej daje się zauważyć wyraźne odchodzenie od roszczeń fundamentalnych, idealizujących podmiot poznania. Coraz częściej i wyraźniej mówi się o konstruowaniu świata przez podmiot, a nie o jego kopiowaniu – że podmiot poznania nie jest bytem niezależnym, nie jest „czysty”. Wskazuje się przy tym na różne uwarunkowania natury społecznej, ideologicznej, intelektualnej, psychologicznej, które kształtują naszą wiedzę.

Summary

The subject of cognition and its possibilities

What are the cognitive mechanisms of human perception? What is, in fact, the cognition and how its subject should be understood? The article presents several concepts of knowledge that deal with the raised questions.

¹² *Ibidem*, s. 179.

Jak wypowiedzieć badaną kulturę i to, co widoczne poprzez jej pryzmat? Zjawisko narratywizmu w antropologii

1. Narracja poza granicami literaturoznawstwa

Wydaje się, że odruch opowiadania jest tak naturalny, a forma narracyjna tak dalece nieunikniona w przypadku jakiegokolwiek opisu wydarzeń zgodnego z ich rzeczywistym przebiegiem, że narracyjność mogłaby wydawać się problematyczna tylko w kulturze, w której byłaby nieobecna. Jak zauważył Roland Barthes, opowiadanie „jest międzynarodowe, ponadczasowe, ogólnokulturalne, jest wszechobecne jak życie”¹. W toczących się współcześnie dyskusjach na temat nieszczelności granic dyscyplin naukowych, „wędrujących dyskursów” oraz cyrkulacji konceptów i pojęć w humanistyce podkreśla się zjawisko uniwersalizacji kategorii narracji, która do pewnego momentu była pojęciem funkcjonującym jedynie (lub przede wszystkim) w dziedzinie poetyki, a obecnie stanowi istotną kategorię metarefleksji filozoficznej, antropologicznej czy też historycznej. Na popularność i powszechność pojęcia narracji zwraca także uwagę Anna Łebkowska, pisząc:

Trudno nie zauważyć bezgraniczności tej kategorii w dyskursie współczesnej humanistyki, jej wszechogarniającego charakteru poświadczonego obecnością nie tylko w nauce o literaturze, ale także w teoriach innych sztuk, ponadto w historiografii, w mitoznawstwie, socjologii, psychologii, etnografii, teologii, medycynie, nie mówiąc już o filozofii, antropologii kultury czy studiach genderowych. [...] Podkreśla się dziś na różne sposoby, że jesteśmy zanurzeni w narracjach, które stanowią znak naszego kulturowego bycia w świecie, a zarazem pragnienia, by świat ten (ale także i siebie) wyjaśnić i zrozumieć. Jedne spośród nich powtarzamy, innych nieustannie poszukujemy. Otaczają nas ze wszech stron: od mitu po fabuły internetowe [...]².

W kontekście podjętych tu rozważań warto przypomnieć, że antropologia inspirowała się w swojej historii zarówno narratologią, jak i narratywizmem.

¹ R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań* [w:] *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, t. 1, pod red. M. Głowińskiego i H. Markiewicza, Wrocław 1977, s. 156.

² A. Łebkowska, *Narracja* [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, pod red. M.P. Markowskiego, R. Nycza, Kraków 2006, s. 181-182. Por. K. Rosner, *Narracja jako pojęcie filozofii współczesnej* [w:] *Narracja i tożsamość*, t. 1 *Narracje w kulturze*, pod red. W. Boleckiego, R. Nycza, Warszawa 2004, s. 7-13.

Za rozprawę założycielską pierwszego nurtu uznaje się *Morfologię bajki* (1928) Władimira Proppa, w której badacz, analizując rosyjskie bajki magiczne, zajął się strukturą fabuły i podstawowymi jej jednostkami – funkcjami fabularnymi. Dla narratologów tekst literacki to przede wszystkim przebiegi fabularne dające się przedstawić w postaci modeli powiązanych ze sobą jednostek fabularnych.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych książka Proppa stała się źródłem inspiracji dla narratologicznych badań podejmowanych głównie w kręgu strukturalistów francuskich, takich jak Claude Bremond, Roland Barthes; tzw. gramatyką literatury zajmował się także Tvetan Todorov, Umberto Eco, a w Polsce Kazimierz Bartoszyński i Henryk Markiewicz. Badania nad tzw. gramatyką narracyjną stały się także inspiracją dla antropologicznych badań nad mitem Claude'a Lévi-Straussa³. Wśród pozostałych źródeł inspiracji tzw. gramatyki narracyjnej wymienia się także teorię N. Frye'a, który doszukiwał się genezy gatunków fabularnych w archetypach⁴, ale również teorię polifoniczności M. Bachtina⁵. Drugim nurtem wyrosłym z kategorii narracji jest narratywizm – koncepcja, w której narracja funkcjonuje jako dyspozycja poznawcza oraz struktura rozumienia i organizowania wiedzy humanistycznej z uwzględnieniem procesualności, czasowości, następstwa przyczynowo-skutkowego, a także konstruowanego czy też kreacyjnego jej charakteru. Pojęcie narracji przeniesione na poziom epistemologii nauki okazało się szczególnie atrakcyjne w dobie tzw. kryzysu reprezentacji, koegzystując z pojęciem fikcji oraz światotwórstwa, których obecność w dyskursie nauki widzieć można jako wyraz zwątpienia w możliwość obiektywnego poznania i adekwatnego opisu rzeczywistości⁶.

Według J. Brunera typowo ludzka predyspozycja do narracji stanowi gwarancję, że jesteśmy zdolni przyjmować pozycję „meta” względem zastanych wersji rzeczywistości i zawsze mamy swój wkład w światotwórstwo w sensie Goodmanowskim. Narracja podpowiada, jaki jest sens świata, jak jest on urządzony i jaki jest jego normatywny porządek; istnieje wiele symbolicznych konstrukcji świata, które znajdują swój wyraz w zinstytucjonalizowanych systemach znaczeniowych⁷.

Na narracyjny charakter antropologii zwracano uwagę już wielokrotnie, tym samym w poniższym tekście zarysowane zostały wybrane aspekty narratywi-

³ W latach 1967-1968 i 1971 C. Lévi-Strauss opublikował cztery tomy *Mythologiques* – pracy poświęconej strukturze logicznej mitów Indian północnoamerykańskich. Pod wpływem inspiracji narratologią powstał artykuł antropologa: *Struktura mitów* [w:] *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 1970. Zob. też: C. Lévi-Strauss, *Analiza morfologiczna bajki rosyjskiej*, tł. W. Kwiatkowski, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 4.

⁴ N. Frye, *Archetypy literatury* [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, pod red. H. Markiewicza, t. 2, Kraków 1972.

⁵ M. Bachtin, *Estetyka powieści słownej*, tł. D. Ulicka, Warszawa 1986.

⁶ Narratywizm organizuje m.in. autorefleksję historiografii w pracach: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z historii historiografii*, pod red. E. Domańskiej, Kraków 2004; H. White, *Proza historyczna*, pod red. E. Domańskiej, Kraków 2009.

⁷ J. Bruner, *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4.

zmu w antropologii, których eksplikacja stanowi próbę przełamania dominującego sposobu postrzegania konsekwencji uwikłania antropologii w narrację, co sprowadza się zwykle do akcentowania jej literackiego/tekstualnego wymiaru⁸.

2. Projekt historii antropografii (piśmiennictwa antropologicznego)

Mając na uwadze współczesną, raczej powszechną, tendencję do stawiania znaku równości między postmodernizmem w antropologii a jej tekstowym (tekstualnym), narratywistycznym i interpretatywnym wymiarem, można by się pokusić o baczniejsze przyjrzenie się piśmiennictwu antropologicznemu i próbę dokonania rozróżnień, które być może pozwoliłyby na dostrzeżenie jeszcze jednego wymiaru wspomnianego zjawiska, a kto wie, czy nie wyjaśniłyby niektórych sprzeczności, jakie wskazywane są w podejmowanych współcześnie dyskusjach.

Wydaje się, że pewnym nieporozumieniem jest obejmowanie jedną metarefleksją badań antropologicznych oraz piśmiennictwa czy, jak kto woli, pisarstwa antropologicznego⁹. W przeciwieństwie do epistemologicznej filozofii antropologii, która zainteresowana jest tekstem antropologicznym, składającymi się na niego zdaniem i ich relacją z badaną rzeczywistością kulturową (zakładamy tu, że zdaniem tym przysługują wartości logiczne prawda/fałsz, a one same orzekają coś o empirycznej rzeczywistości – ich treści poddają się falsyfikacji), historia piśmiennictwa antropologicznego analizowałaby wypowiedź antropologiczną jako pewną całość wykazującą spójność zarówno w przestrzeni kohezji, jak i koherencji, zajmując się jej ukształtowaniem językowym (retoryką, stylistyką), jak i narracją rozumianą jako rozwijająca się w czasie językowa sekwencja opisywanych sytuacji i zdarzeń. W przestrzeni zainteresowania tak rozumianej refleksji znajdowałaby się również komunikacja antropologiczna obejmująca nadawcę utworu (nie tyle rzeczywistego antropologa, ile jego wewnątrztekstową reprezentację – podmiot tekstu antropologicznego), jak i sam tekst przez niego generowany traktowany jako nośnik określonych znaczeń, a także odbiorcę – bodaj najczęściej pomijany element komunikacji antropologicznej w metarefleksji dotyczącej tekstowego/literackiego wymiaru tej dyscypliny.

Pierwsza z subdyscyplin zajmowałaby się opisem i wyjaśnianiem badań antropologicznych ze szczególnym uwzględnieniem metodologii oraz zastosowania

⁸ Zob. np. W. Burszta, *Antropologia i literatura* [w:] *idem, Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 177-190.

⁹ Na ten aspekt zwraca uwagę jeden z obserwatorów tzw. antropologii postmodernistycznej – Paul Roth, zauważając, że jej przedstawiciele nie dokonują rozróżnień między epistemologicznym i retorycznym wymiarem wypowiedzi antropologicznej, wnioskując o charakterze poznania na podstawie retorycznej analizy tekstu antropologicznego. P. Roth, *Ethnography without Tears*, „Current Anthropology” 1989, nr 5, s. 555-559.

metod w praktyce badawczej; druga natomiast – analizą i interpretacją tekstu antropologicznego. Oba te podejścia uzupełniałyby się wzajemnie chociażby w wymiarze teoriopoznawczym, gdyż tzw. prawda antropologiczna wiąże się z przyjętą formą antropologicznego opisu i reprezentacji. Przyjmując roboczo powyżej zarysowane rozróżnienie na epistemologiczną historię antropologii i historię piśmiennictwa antropologii, musimy dokonać kolejnych rozróżnień. Podczas gdy pierwsza z subdyscyplin ujmuje historię dyscypliny w kategoriach szkół, metod i kierunków badawczych, druga postrzega jej dynamikę w diachronii jako historię konwencji i gatunków antropologii, przemian jej języka, retoryki i środków wyrazu, którymi nieuchronnie każdy tekst antropologiczny operuje.

3. Antropologia jako literatura

Diachroniczne ujęcie przemian zachodzących w historii antropologii zdaje się pokazywać nader wyraźnie, że zwrot lingwistyczny humanistyki nie ominął także antropologii społeczno-kulturowej. Nasilonej frekwencji pojęcia tekstu w badaniach antropologicznych towarzyszył lingwistyczny i semiotyczny zwrot w dyscyplinie, który podobnie jak w całej humanistyce przypada na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku, inicjując w antropologii dominację paradygmatu strukturalistycznego, a następnie wyraźny wpływ szkoły semiotycznej, kontynuującej badania lingwistyczne z wyraźnym akcentem na teorię znaku. To wówczas, jak pamiętamy, pojawia się pojęcie „tekstu kultury” Jurija Łotmana, a w humanistyce zaznaczają się wyraźnie wpływy szkoły z Tartu. Kolejny zwrot etnologii wiązał się z procesem jej antropologizacji, dokonującej się na fali wzmożonego komunikowania na temat kryzysu dyscypliny na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku i konieczność reorientacji, która najogólniej mówiąc, polegać miała na wprowadzaniu do rodzimej etnologii nowych konceptów badawczych oraz na dostosowywaniu jej standardów naukowych do światowych (przede wszystkim angloamerykańskich)¹⁰. Wraz ze wspomnianą reorientacją obserwujemy proces równoległy, a mianowicie literaturyzację dyscypliny, co znalazło swój wyraz zarówno w piśmiennictwie antropologicznym, jak i w sposobie konceptualizowania poznania.

Antropologizowanie etnologii oznaczało także uzmysłowienie sobie przez antropologów, że język jako podstawowe narzędzie komunikacji wyznacza rodzaj ramy modalnej, która określa granice poznania kultury, a tym samym stanowi integralną część podmiotowego podejścia do fenomenu kultury, które – jak piszą autorzy książki *O założeniach interpretacji antropologicznej* – „zmierza w przeciwieństwie do pozytywistycznej etnologii do odpowiedzi na pytanie,

¹⁰ Szczegółowe eksplikacje tego problemu zawarte są m.in. w publikacji *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, pod red. A. Posern-Zielińskiego, Poznań 1995.

jakie wyobrażenie i ujęcie może być dane rzeczom w różnych kulturach i jakie są powody różnicowania tych ujęć¹¹.

Konsekwencje wspomnianych zwrotów intensyfikują się w dobie postmodernizmu, który „uczynił ze świata paradoks jedności i rozbicia – niedostępny dla nauki, choć otwarty dla narracji”¹². Postmodernizm definiuje się w rozmaity sposób, ale jednym z rozpoznań, które przywołują zwykle przedstawiciele różnych dziedzin wiedzy, charakteryzując ten styl myślowy/prąd w sztuce i współczesnej filozofii jest obserwacja, że znosi on i unieważnia epistemologiczny fundamentalizm, a co się z tym wiąże – przekonanie o możliwości obiektywnego i adekwatnego orzekania o rzeczywistości. Tym samym na gruncie filozofii odrzuca się zdecydowanie pojęcie wypowiedzi prawdziwej i teorii naukowej, które byłyby jedynymi modelami ujęcia złożonej relacji poznanie – rzeczywistość. W konsekwencji poznanie, także antropologiczne, wzmocnione zwrotem lingwistycznym obserwowanym w naukach humanistycznych, doprowadziło do sytuacji epistemologicznej, w której debata na temat poznania zaczęła koncentrować się na medium tego poznania (języku), a także na jego efektach, czyli tekstowych reprezentacjach świata. W skrajnych przypadkach zaczęto głosić tezy na temat „tekstualizacji rzeczywistości kulturowej” i interpretacji jako jedynym sensownym sposobie uprawiania antropologii¹³. Tym samym kultura stanowiąca przedmiot badań antropologii zniknęła niejako z pola widzenia, a dyskusje antropologów toczone na poziomie metarefleksji dyscypliny zaczęły się koncentrować na sposobach i ograniczeniach poznania¹⁴. Taki rodzaj informacji generuje z kolei inny „problem” funkcjonujący w antropologicznej komunikacji; mamy tu na myśli tzw. postmodernistyczny „kryzys przedstawiania” i powstanie wrażenia impasu w dyscyplinie, która dojrzała do kresu swoich poznawczych możliwości. Konstatacja ta, przyjmowana z różnym stopniem dystansu, jest – jak się wydaje – nie tylko błędna, ale i niebezpieczna z kilku powodów. Po pierwsze, jest odbierana w środowisku antropologicznym jako wyraz pesymizmu poznawczego, który stawia pod znakiem zapytania rację bytu dyscypliny o ambicjach poznawania i badania empirycznej rzeczywistości. Po drugie, wspomniana debata sprzyja pojawianiu się coraz większej liczby publikacji pióra antropologów, którzy przystając niejako na literaturyzację dyscypliny, generują kolejne teksty o „odczuciach”, „życiu” (ale już tylko tekstowym) i rozmaitym piśmiennictwie

¹¹ M. Buchowski, W. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992, s. 103.

¹² K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 20.

¹³ Por. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna literatura, etnografia i sztuka*, tł. E. Dżurak, Warszawa 2000; C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tł. E. Dżurak i S. Sikora, Warszawa 2000; C. Geertz, *Interpretacja kultur*, tł. M. Piechaczek, Kraków 2005.

¹⁴ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 92.

(zarówno naukowym, jak i beletrystyce), gubiąc po drodze klasycznie rozumianą antropologię¹⁵. Konsekwencje tego zjawiska odczuwane są nie tylko w samej antropologii, ale także w dyscyplinach ościennych – historii, socjologii czy też w literaturoznawstwie, które poprzez interdyskurs biorą udział w komunikacji naukowej, współtworzącej coś na kształt ponaddiscyplinowego imaginarium humanistyki¹⁶.

Można by powiedzieć, że przedmioty badań (opisów) antropologii mogą stać się (i stają się) przedmiotami badań każdej innej dyscypliny nauk humanistycznych i społecznych. Samo pochodzenie tych przedmiotów z sektora społeczno-kulturowego nie czyni ich jeszcze obiektami antropologicznymi. O umieszczeniu zjawiska w zakresie badań antropologii decyduje objęcie go refleksją antropologiczną, poddanie etnologicznej analizie, co nierozzerwalnie wiąże się z jego opisem. Tym samym trudno nie zgodzić się z rozpowszechnioną opinią, że istnieje taki rodzaj piśmiennictwa (celowo unikam określenia: pisarstwa), który można by określić jako antropologiczny. Obserwacja ta nie powinna jednak stać się argumentem na rzecz tezy, że antropologia jest rodzajem powieściopisarstwa. Wydaje się, że różnice między tymi określeniami dyscypliny uwikłanej – co oczywiste – w tekst są łatwe do uchwycenia i nie ma powodu, by rozpisywać się szerzej na ten temat.

Zwracanie uwagi na werbalny (najpowszechniejszy i nieunikniony) charakter utrwałeni wiedzy antropologicznej nie powinno prowadzić do wniosku, że opisywane przez antropologa osoby, wydarzenia, zwyczaje, zachowania, sytuacje itp. mają imaginatywny charakter. Nie powinno także sugerować, że antropolog nie ma dostępu do „realnego” życia, informatorów i terenu, który mógłby badać empirycznie. Świadomość uwikłania antropologii w język prowadzi do założenia, że czytając antropologiczne prace, kontaktujemy się z interpretacjami opisywanych zjawisk i próbami ich teoretycznego, unaukowanego przedstawienia. W tak konceptualizowanej antropologii istotnym pojęciem okazuje się interpretacja, ale nie jest to interpretacja o charakterze literaturoznawczym, lecz rodzaj poznania, albo ściślej mówiąc – nieodzowny element każdego procesu poznania. Wedle eksplikacji proponowanej przez Jerzego Kmitę to: „[...] przyporządkowanie sensu podjętej czynności, będące [...] odmianą teoretycznego wyjaśniania faktu podjęcia czynności, imputującego (trafnie bądź nietrafnie) danemu podmiotowi pewną społecznie akceptowaną wiedzę łączącą daną czynność z jej preferowanym rezultatem; ów preferowany rezultat identyfikuje się z sensem czynności”¹⁷. Interpretacja ta oznacza także gotowość do podejmo-

¹⁵ Zob. D. Czaja, *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków 2004; *idem, Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009; J. Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004.

¹⁶ J. Goćkowski, *Struktura dyscyplinowa nauki a sieci naukowego komunikowania się*, „Przełęcz Socjologiczny”, t. 33, 1981, s. 69-87.

¹⁷ J. Kmita, *Interpretacja [w:] Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, pod red. M. Izewskiej, Warszawa 1987, s. 265.

wania cudzych wątków i wplatania ich we własną wypowiedź zgodnie z lokalnymi (przyjętymi przez antropologa) regułami nawiązywania¹⁸. Oczywiście jest, że interpretacje te mogą przybierać rozmaite formy, zbliżając się bądź oddalając od stylu naukowego, powieści, eseju czy reportażu. Właściwie rzecz by można, że każdy z antropologów prezentuje właściwy sobie tryb przedstawiania zjawisk stanowiących przedmioty jego analiz. Dodajmy jednak, że tryb ten nie powstaje w izolacji, będąc wynikiem kompromisu, swoistej negocjacji z tradycją oraz powstałymi dotychczas, znanymi opisami, które określa się jako etnologiczne/antropologiczne.

Wydaje się, że antropolodzy wypowiadający się w trybie metadyskursywnym zbyt pochopnie przeciwstawiają pojęcia teorii i narracji, gdyż są to, jak się wydaje, kategorie wobec siebie niewspółmierne, ale jednocześnie niewykluczające się wzajemnie. Narracja i teoria pochodzą bowiem z różnych poziomów organizacji wiedzy antropologicznej. Pierwsza stanowi skrypt językowego uporządkowania i wyrażania myśli – teorii, sama jednak wiedzą nie jest, pozostając zaledwie propozycją, jak wiedzę przedstawiać – zatem językowo (leksykalnie, gramatycznie, składniowo, stylistycznie, retorycznie), a czasem fabularnie organizować. Innymi słowy, narrację można by rozumieć, i tak też proponujemy ją postrzegać, jako językowo-fabularny sposób porządkowania i organizowania obserwacji, sądów, hipotez i teorii, które z natury rzeczy muszą być eksplikowane w sposób zwerbalizowany. Narracje antropologiczne można by zatem konceptualizować jako określone formy kształtowania opisu i przedstawienia, dzięki którym dane etnograficzne mogą zostać sugestywnie ukazane, nie tracąc nic ze swojej wiedzotwórczej natury, która ma, jak zakładamy, konstruowany charakter.

Kolejnym nieporozumieniem wydaje się podważanie scjentyistycznego charakteru tekstów antropologicznych, które korzystają ze schematów przedstawień i opisów znanych chociażby z przestrzeni literatury czy też publicystyki. Przejmując skrypt narracyjny, np. opowiadania, nie sprowadzamy antropologii do gatunku literackiego. Poprzez wykorzystanie rozpoznawalnej formy literackiej wskazujemy jedynie, że mamy świadomość potrzeby bądź konieczności konstruowania przekazu zgodnie z określoną konwencją; z większą lub mniejszą dbałością o jego atrakcyjność dla potencjalnego odbiorcy. Przykład wciąż popularnej, choć wielokrotnie krytykowanej w antropologicznym środowisku, *Złotej gałęzi* Jamesa Frazera wydaje się potwierdzać fakt, że treści dyskursu antropologicznego nie da się jednoznacznie oddzielić od jego narracyjnej formy¹⁹. Stąd też utrzymująca się popularność „arcydziel literatury antropologicznej”,

¹⁸ Zob. R. Rorty, *Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne* [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, pod red. A. Szahaja, Toruń 1995, s. 38 i n.

¹⁹ Por. A. Orzechowski, „*Złota Gałąź*” i intelektualna biografia Wittgensteina [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, tł. A. Orzechowski, Warszawa 1998, s. 48.

takich jak Bronisława Malinowskiego *Argonauci zachodniego Pacyfiku* czy też *Wzory kultury* Ruth Benedict, które można by scharakteryzować, przypominając rozpoznanie brytyjskiego antropologa Edwina Ardenera: „Gdy z doświadczenia czyni się tekst, życie staje się gatunkiem”²⁰. Narracyjny i imaginacyjny wymiar tych publikacji nie pozbawia ich wartości wiedztowórczej, nawet jeśli dotyczy ona nie tyle organizacji rzeczywistości empirycznej opisywanych społeczności, ile stylów myślowych antropologów i sposobów, w jaki konceptualizowali oni badaną przez siebie kulturę i zjawiska dzięki niej widoczne.

Jednym (paradoksalnie) z elementów legitymizujących opis antropologiczny jest jego „przedstawieniowość” – sugestywność. Wydaje się bowiem, że ze względu na proveniencję dyscypliny, która u swych źródeł zajmowała się opisem egzotycznych kultur, funkcjonuje ona w świadomości większości antropologów jako opis, przedstawienie, a nie teoria²¹. Antropologia bywa zatem uwikłana w literackie konwencje, gatunki oraz strategie narracyjne w stopniu, który niejednokrotnie decyduje o jej atrakcyjności. Inaczej rzecz ujmując, tekst antropologiczny, chcąc przemówić do swojego odbiorcy, z konieczności wikła się w literackie tryby przedstawień i w tym właśnie sensie antropologia jest literaturą²². Nie oznacza to jednak, rzecz jasna, że każda praca antropologiczna przypomina beletrystykę, przyjmując jej status; stawałoby to bowiem pod znakiem zapytania możliwość i sensowność uprawiania interesującej nas dyscypliny. Michał Buchowski, krytycznie odnosząc się do przeceniania literackiego wymiaru antropologii, podkreśla, że:

Antropologia to nie tylko przedzieranie się przez gąszcz lektur, lecz przede wszystkim i ponad wszystko przedzieranie się przez gąszcz ludzkich życiorysów i dramatów, przez kręte ścieżki codziennych uwikłań w stosunki z innymi i w wyobrażenia o świecie. [...] Obowiązkiem antropologa jest sięgać do świata istniejącego poza językiem, choćby dlatego, że doświadczenie życiowe ludzi, istota materiałów etnograficznych, jest w przeważającej mierze pozawerbalne²³.

Można by zapytać, w jaki sposób narracja antropologiczna wywołuje efekt wiedzy, sama wiedzą nie będąc. Istnieją różne sposoby „unaukowiania” antropologicznych wypowiedzi; wszystkie one wiążą się z ich lingwistycznym aspektem.

²⁰ E. Ardener, *Social Anthropology and the Decline of Modernism* [w:] *Reason and Morality*, pod red. J. Overinga, London and New York 1985, s. 52.

²¹ Zob. np. Z. Libera, *Lud ludoznawców: kilka rysów do opisanja fizjognomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku* [w:] *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią...*, s. 137-152.

²² Warto w tym miejscu przypomnieć, że wśród zwolenników antropologii postmodernistycznej bywa ona konceptualizowana jako gatunek opisu kulturowego. Zob. G. Marcus, D. Cushman, *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology” 1982, nr 11, s. 27.

²³ M. Buchowski, *Antropologia jako „próba ognia”*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe” R. XI, 2000, s. 83-84.

4. Dyskursywny efekt wiedzy

Zastanawianie się nad dyskursywnymi i retorycznymi strategiami wywoływania w tekście antropologicznym efektu wiedzy warto byłoby rozpocząć od zredefiniowania tej dyscypliny w kategoriach tradycji dyskursywnej, która wspiera się nie tyle na wspólnej, podzielanej metodzie badawczej, co raczej na generowanym przez siebie dyskursie, na gotowości do wytwarzania tekstów, biorących udział w konwersacji toczącej się w obrębie nauki, dzięki której możliwe jest negocjowanie sensów i wzorców kulturowych oraz ustaleń dotyczących ich funkcjonowania w świecie społecznym. Zakładamy przy tym, że istotnym elementem dynamizującym nauki społeczne i humanistyczne jest ścieranie się rozmaitych konceptów i teorii naukowych, co sprzyja dynamizacji i ewoluowaniu nauki, choć nie determinuje teologii tego procesu.

Nurt badawczy w antropologii to nie tylko pewna szkoła myślenia o szeroko pojętej kulturze oraz przyjmowanie określonej perspektywy badawczej dla oglądu wyodrębnionych przedmiotów badań. To także, a w kontekście sposobów zaznaczania własnej obecności w pluralistycznej dyscyplinie przede wszystkim rozpoznawalny dyskurs. Przyjęta tu koncepcja dyskursu zaczerpnięta została od Michaela Fleischera, który wychodząc od koncepcji M. Foucaulta, definiuje dyskurs jako systemowy repertuar znaków, a ściślej: interpretantów oraz organizujących ten repertuar reguł i norm generujących i użytkowych danej formacji kulturowej, stanowiących o kulturowej oraz socjalnej specyfice tej formacji²⁴. Innymi słowy, tak rozumiany dyskurs jest uwarunkowanym kulturowo sposobem tego, jak i za pomocą jakich interpretantów dana wspólnota się wypowiada, zabiera głos w kulturze, a tym samym zapewnia swoją spójność. Dyskurs kreuje zatem kulturową rzeczywistość danego nurtu/formacji, będąc jednocześnie pewnym nawykowym sposobem wypowiadania się. Zapewnia spójność i wyróżnialność formacji wobec wszystkich innych, ma więc istotny wpływ na kształtowanie się i umacnianie dyskursowego „my” – antropologicznej wspólnoty określonego stylu myślowego²⁵.

Pojęcie narratywizmu w antropologii budzi zwykle asocjacje z koncepcją Haydena White’a historiografii jako literatury, kierując uwagę na porządki fabularne, jakie autor *Poetyki pisarstwa historycznego* wyróżnił w narracjach historycznych, pisząc:

²⁴ M. Fleischer, *Konstrukcja rzeczywistości*, Wrocław 2002; *idem*, *Teoria kultury i komunikacji: systemowe i ewolucyjne podstawy*, tł. M. Jaworowski, Wrocław 2002; M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, tł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.

²⁵ Przez wspólnotę myślową rozumiemy grupy badaczy powiązanych – zapożyczmy się u Ludwika Flecka – określonym stylem myślowym, co wydaje się konceptem poręczniejszym od problematycznego pojęcia paradygmatu w rozumieniu Thomasa Kuhna. Zob. L. Fleck, *Psychosocjologia poznania naukowego. „Powstanie i rozwój faktu naukowego” oraz inne pisma z filozofii poznania*, pod red. Z. Cackowskiego, S. Symotiuka, Lublin 2006.

[...] Jako potencjalne elementy opowieści, wydarzenia historyczne są aksjologicznie neutralne. Czy znajdują one w końcu swoje miejsce w opowieści tragicznej, komicznej, romansowej czy ironicznej – by odwołać się do terminologii Frye'a – zależy od decyzji historyka, aby skonfigurować je zgodnie z wymaganiami, jakie narzuca dana struktura fabularna lub *mythos*²⁶.

Propozycje badacza, zamykające pisarstwo historyczne w obrębie czterech gatunków literackich, można by poszerzyć na gruncie antropologicznej metarefleksji o kolejne egzemplifikacje, tak by uniknąć asocjacji: antropologia to literatura. Wydaje się zatem, że do pomyślenia jest inna typologia narracji antropologicznych, wyróżniająca na przykład model funkcjonalistyczny, etnolingwistyczny, semiotyczno-strukturalistyczny, kognitywny, konstruktywistyczno-systemowy, interpretatywny itp. Każdy z takich modeli narracyjnych determinowany byłby przez określony styl myślowy łączący antropologiczną wspólnotę myślową/interpretacyjną, w ramach której generowany jest dyskurs wytwarzający z kolei efekt wiedzy.

Najbardziej samoświadomym poziomem dyskursu formacji badawczej jest metatekst antropologiczny. Na tym poziomie komunikacji zwerbalizowane zostają przedmioty badań, cele poznawcze i metody przyjmowane przez antropologów; ustanawiane są także granice dyscypliny oraz obszary jej ekspansji. Metatekst antropologiczny pozwala na otrzymanie informacji stematyzowanej, pochodzącej od przedstawicieli obserwowanego nurtu. To, co nie zostaje wyrażone *expressis verbis*, powraca do dyskursu w formie implikowanej, w postaci tropów, chwytów dyskursowych, motywów i toposów retorycznych zorganizowanych zgodnie z przyjętymi strategiami narracyjnymi.

Dla identyfikacji zwolenników określonej metody oraz perspektywy badawczej ważna jest również identyfikacja z określonymi symbolami dyskursowymi, wartościami i pojęciami uznanymi przez przedstawicieli wspólnoty myślowej za podstawowe, właściwe i niezbędne dla wyrażenia problematyki badawczej. To w znacznej mierze metafory dyskursowe decydują o poczuciu ich przynależności naukowej mimo rozproszenia instytucjonalnego, geograficznego czy też czasowego. Wspólnota taka cechuje się także samorefleksyjnością oraz nawykowym, wyuczonym charakterem podobieństwa pytań badawczych stawianych przez przynależnych doń badaczy – antropologia spod znaku strukturalizmu, semiotyki, tekstualizmu, kognitywizmu itp. stanowi wyraźne egzemplifikacje tego zjawiska.

Dualistyczne pojmowanie narracji i wiedzy antropologicznej nie oznacza bynajmniej radykalnej ich oddzielności, są to bowiem elementy koincydencji antropologicznej refleksji o wielorakich aspektach kultury i społeczeństwa, któ-

²⁶ H. White, *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki* [w:] *idem, Poetyka pisarstwa historycznego*, tł. E. Domańska, Kraków 2000, s. 83-84.

re wiążą się ze sobą jak treść i forma, opis i jego konwencja, literatura i jej gatunek. Narracja, a dokładniej mówiąc – zwrot narratystyczny w naukach humanistycznych, uświadomił ich przedstawicielom, że komunikacja naukowa dokonuje się za pomocą określonych wypowiedzi, które zwykle charakteryzują się pewną sekwencyjnością, następstwem wątków, określonym porządkiem argumentacji, przedstawienia i opisu. Myślimy narracjami (*narratives in head*), nic zatem dziwnego, że w podobny sposób organizujemy naszą wiedzę o świecie²⁷. Problem pojawia się wówczas, gdy oczywistość ta poddana zostaje nadmiernej eksploracji prowadzącej do konstatacji, że poznanie antropologiczne i wiedza na nim fundowana posiada status narracji oderwanych od swojego empirycznego przedmiotu. Podobnym nadużyciom sprzyja świadomość partykularności naszego poznania i niemożności spoglądania na badane zjawiska „znikąd”²⁸. Wspomniany aspekt poznania antropologicznego wiąże się w jakiejś mierze z jego narracyjnym wymiarem, oba te elementy wiedzy antropologicznej ewokują bowiem rozumienie poznania jako konstruowania wiedzy o świecie.

Poznanie antropologiczne nie ogranicza się już do kontekstów społecznych, historycznych, obyczajowych, jest coraz szerzej zakrojoną refleksją nad kodem, znaczeniem. Rosnąca samoświadomość antropologii pozwala na umieszczenie jej w nurcie interdyscyplinarnego narratyzmu. Skoro antropologia tworzy, a nie odkrywa, rzeczywistość kulturową, musi być świadoma przyjmowania narracji jako swoistej siatki wzorców fabularnych, które nadają wypowiedziom antropologicznym spójność i umożliwiają rozumienie badanej kultury w przyjętych przez badaczy pojęciach i terminach²⁹. Świadomość kolejnych zwrotów dyscypliny sprawia, że większą uwagę poświęcamy nośnikowi antropologicznych treści, analizujemy medium między terenem a ostatecznym kształtem jego opisu i przedstawienia – antropologicznym tekstem. Nikt spośród współczesnych antropologów nie ma już chyba wątpliwości, że język antropologicznych rozpraw ma charakter figuratywny, a jego retoryczność współtworzy przekazywane sensory. Nie oznacza to wszakże, że piśmiennictwo antropologiczne jest zupełnie nieprzezroczyście i tak

²⁷ Zob. *Narracja jako sposób rozumienia świata*, pod red. J. Trzebińskiego, Gdańsk 2002.

²⁸ Niejednoznaczny status we współczesnej antropologii ma też np. pojęcie realizmu. Wydaje się, że większość współczesnych antropologów odrzuca tę konwencję przedstawienia, konceptualizowaną w powiązaniu z mimetyzmem konotującym: „obiektywność” oraz „adekwatność”. Realizm zdaje się być rozumiany w neopragmatystyczny sposób, opisywany chociażby przez Hilarego Putnama, który – jak pamiętamy – proponuje „realizm przez małe r” bądź „realizm z ludzką twarzą” (*with a human face*), biorący pod uwagę uwarunkowania przedstawienia o charakterze „naturalnym” przyrodniczym oraz „kulturowym”. Por. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Massachusetts and London 1990.

²⁹ O antropologii w kontekście narratyzmu zob. J. Borneman, *Narrative Genealogy, and the Historical Consciousness: Selfhood in a Distintegrating State* [w:] *Culture/Contexture. Exploration in Anthropology and Literary Studies*, ed. by E.V. Daniel and J.M. Peck, Berkeley–Los Angeles–London 1996, s. 214-234.

jak poezja zatrzymuje uwagę odbiorcy na samym tworzywie – języku lub na podobieństwie prozy – na poziomie treści, której tradycyjnie odmawiano prawa do referencji, wskazując na jej fikcyjny charakter. Pamiętamy jednak, że i sam język poza kontekstem użycia i światem empirycznym/mentalnym jest tylko strukturą znaków – dźwiękowych lub graficznych, które poza informacją systemową nie orzekają niczego o świecie. Warto w tym kontekście przypomnieć rozpoznanie Jurija Łotmana, którego postać przywoływana jest zwykle w funkcji fundatora pojmowania kultury jako tekstu, w celu legitymizacji przekonań, według których antropologia w wyniku nieuchronnego uwikłania w zwerbalizowane formy uczestnictwa w kulturze i komunikacji naukowej jest literaturą:

Znaki języka naturalnego, z ich umownością stosunku tego, co oznaczane, do tego, co oznacza, zrozumiałe jedynie w odniesieniu do określonego kodu, z łatwością mogą stać się niezrozumiałe, a tam, gdzie kodujący system jest wpleciony w życie społeczne – także fałszywe. Znak jako źródło informacji równie łatwo staje się środkiem dezinformacji społecznej. Tendencja do walki ze słowem, do uświadomienia tego, że możliwość oszustwa jest zakorzeniona w samej jego istocie, jest równie stałym czynnikiem kultury ludzkiej jak cześć dla mocy słowa. Nie przypadkiem wyższa forma rozumienia w wielu typach kultur przybiera formę „rozumienia bez słów” i kojarzy się z komunikacją niewerbalną – muzyką, miłością, emocjonalnym językiem paralingwistyki³⁰.

Gdyby o wartości tekstu antropologicznego decydowała prozodia i ukształtowanie stylistyczne bądź atrakcyjność fabuły i narracji czy też wykorzystanej konwencji, antropologom zaczęto by przyznawać literacką Nagrodę Nike, a empiryczny świat przestałby być dla nich nie tylko pretekstem, ale i jakąkolwiek koniecznością do prowadzenia badań. Słuszność ma zatem K. Hastrup, gdy podkreśla, że kultura nie jest tekstem, a antropolog pisarzem³¹, podobnie jak nie myli się, konstatuując, że rzeczywistego życia społecznego nie da się wyczytać bezpośrednio z tekstów³².

³⁰ J. Łotman, *Słowny znak przedstawiający* [w:] *idem, Struktura tekstu artystycznego*, tł. A. Tanalska, Warszawa 1984, s. 82-83.

³¹ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 60.

³² *Ibidem*, s. 50.

Summary

How to express the studied culture and this, what is visible through its prism? The phenomenon of narrativity in anthropology

The article presents the issue of narrative categories in social and cultural anthropology. It draws from the observation that contemporary scientific discourse, in different ways, underlines our submergence in narrations, which are cultural signs of various aspects like: being in the world, understating oneself, as well as, the process of understanding what we would like to describe and explain through our particular perspective. The context of narrative dimension of anthropological writings evokes several issues: author's creation, the crisis of explanation, literaturisation of the discipline and the socio-cultural status of reality, which is constructed through anthropological narrations.

Grzegorz Dąbrowski

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej „Tożsamość na styku kultur”

W dniach 14-16 października 2010 roku mieliśmy przyjemność wziąć czynny udział w międzynarodowej konferencji naukowej „Tożsamość na styku kultur”, która odbyła się w Wilnie. Organizatorem była Katedra Filologii Polskiej i Dydaktyki Wileńskiego Uniwersytetu Pedagogicznego (Litwa), reprezentowana przez dr Irenę Masojć, przy współudziale Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego (Polska) oraz Katedry Sławistyki Uniwersytetu Ostrawskiego (Czechy). Była to już druga konferencja o tej tematyce organizowana przez WUP (VPU). Poprzednia, a zarazem otwierająca ten cykl spotkań o tym samym tytule, doczekała się podsumowania w postaci zwartej publikacji zbiorowej: *Tożsamość na styku kultur*, (red.) Irena Masojć, Romuald Naruniec, Vilniaus Pedagoginio Universiteto Leidykla, Wilno 2008.

Wypada przy tej okazji zauważyć, że pojęcie „tożsamość” oraz mieszcząca się w jego zakresie problematyka prawdopodobnie zawierają się w zbiorze jak najbardziej aktualnych kategorii współczesnego wyjaśniania rzeczywistości kulturowej różnych miejsc i czasów. Do tego przez badaczy reprezentujących odmienne dyscypliny naukowe oraz pochodzących z różnych krajów europejskich. Tezę tę mogą ilustrować chociażby takie fakty, jak udział w konferencji wileńskiej badaczy z ośmiu krajów (Austria, Białoruś, Czechy, Litwa, Niemcy, Polska, Rosja, Ukraina), których aktywność naukowa związana jest m.in. z takimi dziedzinami nauki, jak antropologia kultury, etnografia, filozofia, folklorystyka, językoznawstwo, literaturoznawstwo, pedagogika, polonistyka, sławistyka czy socjologia.

Interdyscyplinarne towarzystwo uczestników konferencji mogło przedstawić, przyjąć i omówić, przeważnie w duchu dialogu, prezentacje dotyczące – zgodnie z intencją organizatorów – problematyki przenikania się kultur i języków na pograniczu kulturowym oraz kształtowania się tożsamości w warunkach szeroko rozumianej wielokulturowości. Przedmiot konferencji znalazł wyraz zarówno w analizach synchronicznych, jak i diachronicznych, nie wspominając o oczywistej w kontekście składu uczestników konferencji wielorakości prezentowanych

podejść badawczych. *Gros* referatów dotyczyło konkretnych przestrzeni i miejsc. Do najczęściej spotykanych zaliczyć można głosy na temat Wilna i Wileńszczyzny, Wrocławia i Dolnego Śląska, Poznania i Wielkopolski, Śląska Opolskiego, Zaolzia czy Lwowa. Znalazły się też uwagi o charakterze teoretycznym, często na podstawie wcześniej prowadzonych badań w warunkach tzw. kulturowego pogranicza. Inną grupę tematyczną stworzyły przywoływane przez badaczy wątki z zakresu nauk o literaturze, w tym także o euroamerykańskiej literaturze naukowej ostatnich dekad, z której – zwłaszcza referenci z Polski – bardzo chętnie czerpali motywy i teorie przydatne im w analizach oraz prowadzonych dyskusjach. Ogólnie, na podstawie dokonanego przez organizatorów podziału na sekcje, należałoby wyróżnić bloki z zakresu nauk o kulturze i społeczeństwie, literaturze, języku oraz pedagogiczny.

Pomimo zauważalnych różnic w optyce reprezentantów poszczególnych dyscyplin naukowych należy jednocześnie wskazać na dużą wartość poznawczą naukowych spotkań o charakterze interdyscyplinarnym. Pozwalają one zarówno wzbogacić dyskurs własnej dyscypliny, jak i zauważyć jej granice i kompetencje. Na tle referatów prezentowanych podczas omawianej konferencji wypadałoby zauważyć, że naukę kryjącą się za pojęciami: antropologia kultury, etnografia i etnologia cechuje konkretność w takim pojęciu, iż podstawą analiz, porównań i wnioskowania są przede wszystkim empiryczne badania terenowe, dopiero potem przejęte z literatury przedmiotu kategorie pojęciowe. W wielu miejscach znaleźć możemy też wspólne ogniwa łączące naszą naukę z językoznawstwem, bo trudno w badaniach nad kulturą o większy konkret niż pojęcie, niż słowo. Choć sposób porządkowania faktów często bywa odmienny, to warto wskazać na naukową intratność łączenia doświadczeń właśnie nauk o kulturze i języku. Wypada też wspomnieć o stosunkowo wystarczającym w naszej nauce potencjale dyskusyjnym, który wynika z nagromadzonego przez lata w jej obrębie bagażu teoretycznych zagadnień.

Uczestnictwo w interdyscyplinarnych konferencjach zapewnia swego rodzaju odbicie w zwiercadle innych nauk i pozwala nam dostrzegać cechy charakterystyczne własnej dyscypliny, a tym samym wręcz pielęgnować jej swoistą strukturę tożsamości. Uznając ważną rolę organizowania oraz uczestnictwa w przedsięwzięciach interdyscyplinarnych, warto jednak zadać pytanie, w jakim stopniu nasza nauka, gdyby spojrzeć na nią z perspektywy jej samej, bez odbicia w zwiercadle innych nauk, jest spójną wewnętrznym dyscypliną, a w jakim jej przedmiot uległ rozmyciu, podobnie jak sprzyjająca realizacji jej podstawowych założeń metodologia zdradza swe zakorzenienie w naukach odległych od naszej.

Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego reprezentowali (według kolejności alfabetycznej): dr Grzegorz Dąbrowski, *„Tutejsi” i ci „nie stąd” (aspekty tożsamości na przykładzie kultur Wileńszczyzny i Dolnego Śląska)*; dr Konrad Górny, *Przygraniczne odtwarzanie wielokulturowości. Przypadek Włodawy na pograniczu polsko-białorusko-ukraińskim*; dr hab. Euge-

niesz Kłosek, „*Kłopoty*” z tożsamością potomków Wiślan na tle mozaiki etnicznej wsi Ostojičevo w Serbii; dr Małgorzata Michalska, *Na pograniczu narodów, kultur i religii. Polacy na Zaolziu*.

Rafał Kleśta-Nawrocki

Znów gdzieś między „nimi” a „nami”

Konferencja „Humanistyka i dominacja.

Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań”, Olsztyn – Pluski, 22-23 października 2010

W naukach humanistycznych od ich zarania istnieje podział na „oni” i „my”, badani i badacze, przedmiot i podmiot badań. Ów podział tworzy naukę, wyznacza jej pola i obszary badawcze, pozwala na instytucjonalizację nauki i wreszcie legitymizuje ją społecznie i politycznie. Próby przełamania tego dualistycznego podziału na gruncie humanistyki miały i mają wciąż miejsce, jakkolwiek istnienie owego układu wykazuje niebywałą trwałość i odporność. Dla niektórych dyscyplin, jak choćby dla antropologii, pewne oddalenie przedmiotu badań, jego odmiennosc, obcość czy nawet egzotyka – choćby już tylko metaforycznie ujmowane, stanowią wciąż podstawę samookreślenia. Dziedziny humanistyki czy zespoły badawcze, sprawnie i umiejętnie wyznaczające przedmiot badań oraz możliwości aplikacyjne własnych przedsięwzięć, mogą dziś z większą szansą liczyć na profity finansowe i przychylnosc gremiów decydujących. Jednocześnie warto poddać namysł, w jakim stopniu wiedza wytwarzana w obrębie profesjonalnie uprawianej humanistyki jest zbliżona do oddolnych doświadczeń społecznych, a w jakim w ogóle nie jest ona tym doświadczeniem zainteresowana, stając się jedynie samoreferencyjną grą. Grą, w której mowa o społecznościach lokalnych, tradycyjnych, poszkodowanych, wykluczonych itp., a w której w rzeczywistości chodzi o dyskurs i spory samych humanistów. Doświadczenie owych wspólnot jest mniej istotne, stanowiąc często tylko tło. Refleksja tego typu jest szczególnie aktualna obecnie, gdy coraz więcej osób i jednostek naukowych zainteresowanych jest badaniem wszelkiego rodzaju „dyskursów”, pod pojęciem tym zaś ukrywa się głównie analiza wypowiedzi prasowych i dyskusji toczonych w obrębie tekstów akademickich. W takiej optyce oddolne doświadczenia przestają mieć kluczowe znaczenie dla formułowania humanistycznych tez, wystąpień, dzieł (magisterek, doktoratów, habilitacji), będąc nierzadko instrumentalnie przywoływanymi w tych naukowych zewnętrznych rozpoznaniach. Humanistyczny wysiłek może więc zamiast poznania przynosić wzajemne oddalenie między „nimi” a „nami”, czy nawet wyznaczać dominującą pozycję profesjonalnemu, akademickiemu głosowi.

Te powyższe, jak i inne rozterki stały się przyczyną spotkania i przedmiotem dyskusji konferencji naukowej z cyklu *Colloquia Humaniorum* – organizowanej rokrocznie przez Forum Humanistyczne. Tym razem 22 i 23 października 2010 roku w Olsztynie i w nieopodal położonej wiosce Pluski grupa naukowców działająca pod szyldem Forum Humanistycznego, wraz z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Instytutem Filozofii i Instytutem Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego oraz Instytutem Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, zorganizowała konferencję *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*. Kolejne, szóste już *Colloquium Humaniorum*, konsekwentnie jak poprzednie, zostało poświęcone kluczowym dla humanistyki zagadnieniom (dotychczas były to: *Granice dyscyplinarne w humanistyce; Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów; Rzeczy i ludzie – ludzie i rzeczy. Humanistyka wobec materialności; Antropologizowanie humanistyki (Zjawisko – proces – perspektywy*¹. Choć powyższe spotkania mają charakter interdyscyplinarny i uczestniczą w nich osoby reprezentujące różne dziedziny humanistyki, to jednak należy podkreślić, że pojawiają się na nich od początku i stale antropology, a charakter samych konferencji cechuje się pewnym „antropologicznym odchyleniem”. Owo „odchylenie” jest zresztą podzielane i praktykowane przez wielu stałych bywalców i gości, mimo ich odmiennego instytucjonalnego przypisania².

Tak było i tym razem. W konferencji liczny udział wzięli (żeby nie powiedzieć zdominowali) antropologowie z ośrodka warszawskiego, oprócz nich pojawiły się związane z tą dyscypliną osoby z Wrocławia, Krakowa, Poznania, Łodzi, Olsztyna i Torunia. Inicjatorem i pomysłodawcą tegorocznego tematu był w głównej mierze Tomasz Rakowski. Jest to o tyle istotne, gdyż to właśnie on, zbierając materiały do wydanej w 2009 roku książki³, prowadząc badania terenowe w zubożałych i bezrobotnych wsiach, zdeindustrializowanym, pogórnym Wałbrzychu czy wsiach w okolicach odkrywki kopalni węgla brunatnego „Bełchatów”⁴, a następnie konstruując tekst, musiał zmierzyć się z wyzwaniem i zderzyć ze sobą oddolne doświadczenia społeczne, które stały się jego badawczym doświadczeniem, z perspektywą zewnętrznego rozpoznania, będące z kolei jego doświadczeniem jako zawodowego członka akademii. Osobista niemożność łatwego przełamania owego stanu, podzielana przez innych członków Forum, chęć wyartykułowania owego impasu i sformułowania pro-

¹ Zob. <http://www.forhum.uni.torun.pl>.

² Dobrą ilustracją tego spostrzeżenia i dyskusją w tym zakresie jest jedna z książek inspirowana tymi spotkaniami. Zob. *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, pod red. J. Kowalewskiego, W. Piaska, Olsztyn 2009.

³ T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk 2009.

⁴ *Ibidem*, s. 61.

pozycji ewentualnego wyjścia z niego oraz wielokrotne pojawienie się problematyki rozchodzenia się pewnego oficjalnego dyskursu nauk humanistycznych z wnioskami badaczy płynącymi z konkretnych studiów, czy nawet z pewnym codziennym doświadczeniem, były głównym powodem zorganizowania konferencji poświęconej tej tematyce.

Organizatorzy zaproponowali referentom i dyskutantom podjęcie prób rozpoznania, w jaki sposób doświadczenia powstające i obecne wewnątrz społeczeństw poddawane są zewnętrznym interpretacjom przez umieszczenie ich w obrębie dyskursów humanistyki. Przy czym owe dyskursy humanistyki to głównie interpretacje humanistów, badaczy, publicystów powstające w wyniku czytania i tworzenia tekstów w ramach akademii. Te zaś nawet bezwiednie są preferowane i przyjmują tym samym pozycję dominującą wobec oddolnych sposobów komunikowania doświadczeń społecznych. Takie postawienie problemu pozwoliło jednocześnie zadać pytania o kształt i sposób uprawiania humanistyki, która winna lub nie, która może lub nie, przełamywać ów stan. Jaka jest bowiem waga głosu i autorytet zinstytucjonalizowanej humanistyki? Czy nawet wątpiąc w ten głos, humanistyka ma jakieś prawo do formułowania lub narzucania swoich racji? Czy humanistyka jest zdolna do nawiązania i utrzymania dialogu ze społecznościami, grupami, „przedmiotami” badanymi?⁵ Jak dalece więc w końcu humanistyka pogłębia podział między „nimi” a „nami”, w jakim stopniu owo rozdzielenie stanowi swoistą humanistyczną aporię, na ile możliwe jest jej przełamanie oraz jakie są i powinny być dokonywane próby w tym zakresie?

Referenci ustosunkowali się do powyższej problematyki głównie przez prezentację szczegółowych i konkretnych studiów, budując na ich podstawie własne odpowiedzi o charakterze bardziej teoretycznym. Często konkretne doświadczenie prezentowane w mikroprzykładzie stawało się pretekstem do refleksji o bardziej ogólnym charakterze. W bodaj najbardziej teoretycznym pierwszym panelu Marta Songin z Wrocławia zaprezentowała problemy związane z roszczeniami poznawczymi tzw. klas podrzędnych, przedstawiła rozkwit i dynamikę tego typu perspektyw inspirowanych marksizmem czy feminizmem od lat siedemdziesiątych minionego wieku, które dowartościowują czy nawet uprzywilejowują punkt widzenia podmiotów podporządkowanych. Wiedza wytwarzana w obrębie grup uciskanych, znajdujących się w opresji rasowej, kolonialnej, płciowej itd., mogłaby być wartościowsza, sprawiedliwsza, reprezentatywniejsza, pełniejsza. Wiedza budowana wewnątrz specyficznego doświadczenia podporządkowania dawałaby pewien rodzaj przywileju poznawczego. Co ciekawe, ujęcia zaprezentowane przez Martę Songin, wiązane z tzw. nową humanistyką⁶, które w sposób naturalny i automatyczny mogłyby być wiązane z tematem konferencji, nie były nadmiernie, jeśli w ogóle, eksploato-

⁵ Zob. <http://www.forhum.uni.torun.pl/dzialalnosc/dominacja.htm>.

⁶ Zob. np. E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006.

wane w trakcie całego spotkania. Referenci skupili się raczej na innych obszarach, głównie opierając swoje refleksje na materiale związanym z badaniami i przykładami z kraju. Pominęli problemy płci, rasy, klasy, nie aplikowali też refleksji postkolonialnej do krajowego kontekstu. Być może było to w jakimś stopniu związane z tym, że dyskusje toczone w tej materii na gruncie humanistyki są tak obecne i nośne, iż przywołanie ich w kontekście wyjścia z pewnej dominującej roli humanistyki wydaje się nie na miejscu w sytuacji, gdy owe głosy podporządkowane zamieniły się już w humanistykę. Mówiąc dosadnie, humanistyka dokonała po prostu swoistej „egzotycznej transfuzji”. Zasadne zatem wydaje się poruszenie w dyskusji nad referatem problemu tego, czy trud nowej humanistyki podkreślającej roszczenia poznawcze „klas podrzędnych” może w ogóle mijać się z interesami i doświadczeniami tych klas. W ten sposób wracamy jednak, na pewnej mikroplaszczyźnie, do kluczowego problemu całej konferencji.

Inną propozycję poddała pod namysł Marta Rakoczy (Warszawa). W swoich rozważaniach wyszła od projektu antynauki Michela de Certeau. Ukazała specyficzny ulotny charakter użytku, jaki praktyki codzienne czynią ze znaczeń dyskursów dominujących, co mogłoby samo w sobie stanowić o możliwości alternatywy dla dyskursu dominującego. Wskazała jednak na pewien aspekt utopijności tego projektu, w szczególności na niemożność pokonania asymetrii tekstu i tego, co poza nim. Szukając dróg wyjścia na podstawie myśli de Certeau, referentka zaproponowała pewien typ analizy piśmienności, polegający na odsłonięciu mitu piśmiennej reprezentacji. Demitologizacja piśmienności jawiła się w tym projekcie jako warunek uprawiania antropologii, istotna stawała się praktyka pisma, praktyka piśmienności. Przedstawiony referat pobudził do dyskusji o tekstowym charakterze uprawiania humanistyki i niemożności ostatecznego wyjścia poza tekst, w sytuacji gdy najczęściej chcemy jednak „opisać” zjawiska o charakterze nietekstowym. Wątek ten wracał zresztą podczas konferencji, nieustannie oscylując od pomysłów na porzucenie strategii tekstowych po całkowitą afirmację tekstu jako narzędzia humanistyki.

Interesującą niezgodę na szereg rozstrzygnięć podjętych przez organizatorów konferencji, a ściślej przez autorów samego zaproszenia, wyraził Krzysztof Abriszewski (Toruń). Dokonał on krytycznej analizy zarysowanych podziałów, wspierając się ustaleniami teoretycznymi i konkretnymi przykładami. Podział na zewnętrzne i wewnętrzne, wewnątrz społeczeństw i zewnętrzne interpretacje, prywatne doświadczenia i publiczne dyskursy oraz wyznaczenie jakiejś dominującej roli humanistyce zostały przez torunianina skutecznie skrytykowane. Zasadnie argumentował, że „zwyczajni, przeciętni, nienaukowcy, niehumanisci” w wyrafinowany i złożony sposób manipulują elementami różnych, także naukowych, dyskursów, wszyscy w jakimś zakresie jesteśmy refleksyjni. Zatem doświadczenia potoczne, codzienne nie są aż tak oddzielone od dyskursu akademickiego i nie dają się sprowadzić do schematu podmiot – przedmiot. W trak-

cie dyskusji okazało się, że protokół rozbieżności między referentem, twórcami tekstu zaproszenia a dyskutantami jest znacznie krótszy niż protokół zbieżności. W istocie mało kto jest zwolennikiem podziałów „rąbanych siekierą” i być może zarysowane granice w sposób retoryczny zostały przejaskrawione. Wiele przykładów „materiału etnograficznego” i codziennego doświadczenia wskazuje, że społeczności lokalne, grupy, pojedyncze podmioty w wyrafinowany i często świadomy sposób używają znaczeń z dyskursów powszechnych, globalnych tylko po to, by wykorzystać je zgodnie z własnym interesem i nadać im swe własne, lokalne czy nawet osobiste znaczenia. W tym kontekście warto przywołać uwagi antropologa o niemałym doświadczeniu terenowym, Michaela Herzfelda: „Ich położenie, wplątane w sieci czasami sprzecznych ze sobą układów lojalności i posłuszeństwa względem całości, wykraczających poza miejscową społeczność, wymaga nie lada zręczności w zakresie dekodowania, która ma im po prostu zapewnić polityczne przetrwanie. W rezultacie informatorzy mogą odznaczać się egzegetyczną wirtuozerią i konceptualnym eklektyzmem, które u zawodowego antropologa uznano by za oznaki niekonsekwencji, jednak w kontekście lokalnym ukazują one po prostu pragmatyczne zastosowanie teorii w jej najbardziej zróżnicowanej formie. Wśród informatorów napotkac można takich, których należy uznać za odpowiednich przedstawicieli funkcjonalizmu, ewolucjonizmu, a nawet strukturalizmu: typ wyjaśniania odpowiada potrzebom sytuacji. Problem komplikuje się jeszcze bardziej, jeśli zajmujemy się populacjami, których odczytanie, czego być może są one całkiem nieświadome, zostało zabarwione słownictwem dawnych antropologów – a kategoria ta obejmuje coraz większą część populacji świata”⁷. W istocie proste układy zaczynają się gmatwać, a ostre odróżnienia badanych społeczności od badających humanistów – zacierać. Niemniej humanistyka z różnych względów wciąż trwa, a dylemat jej odrywania od społecznego kontekstu i popadania w pewną samoreferencyjność wydaje się realnym zagrożeniem. Jak zauważył kilkanaście lat temu Wojciech Burszta: „pod cienką warstwą globalnych symboli, nalepek i utensyliów wrze kocioł z nieznanym, którym niewiele się interesujemy i tak naprawdę niewiele mamy do powiedzenia”⁸. Nauki humanistyczne, niepodejmujące wyzwania bezpośredniego, twórczego i ryzykownego wejścia we własne obszary zainteresowania, przymykają oko na rozległe pole wytwarzania wiedzy i same pozbawiają się możliwości analizowania tej wiedzy. Humanistyka tak uprawiana jest dziedziną ograniczoną, asekurancką, mało odkrywczą, a przy okazji butną i nudną. Zacieśnianie podziału pomiędzy „nimi” a „nami” jest faktem, zauważonym oczywiście także na gruncie humanistyki, nie może on jednak ostatecznie usprawiedliwiać zrzeczenia się odpowiedzialności, przybrania pozycji niez zaangażowanego pisarstwa czy zwykłego „humanistycznego bełkotu”.

⁷ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 30.

⁸ W.J. Burszta, *Czytanie kultury*, Łódź 1996, s. 75.

Zacieranie podziałów nie sprawia, że kluczowe problemy znikają. Nie czyni to łatwiejszym dylematu wielu badaczy, którzy nie radzą sobie z przekazaniem doświadczenia własnego i doświadczenia danej grupy społecznej w sformalizowanych konwencjach obecnych na gruncie akademickiej humanistyki. Chodzi tu nie tylko o kwestie metateoretyczne, lecz także o obyczajowe. Powyższy, szczegółowy, ale jakże ważny aspekt całej konferencji został rozwinięty w referatach czwórki osób (Anna Malewska-Szałygin, Ewa Klekot, Andrzej Perzanowski, Marcin Kafar) i dotyczył ich własnego doświadczenia związanego z prowadzonymi badaniami terenowymi. Anna Malewska-Szałygin (Warszawa) podzieliła się swoimi przemyśleniami w sprawie prowadzonych przez nią badań dotyczących lokalnych dyskursów o polityce centralnej⁹. Wskazała na słabość badań ankietowych i tzw. badań opinii publicznej w sprawach dotyczących oceny i relacji do władz czy systemu politycznego. Jej zdaniem dyskurs, który próbuje uchwycić, nazwała „nieporadnym”, dyskurs mieszkańców wsi jest zasadniczo odmienny od dyskursu „miejsko-intelektualistycznego”. Zebrane przez nią barwne przykłady zupełnie innego rozumienia podstawowych pojęć funkcjonujących w dyskursie o polityce, takich jak demokracja, władza, naród, państwo czy sama polityka – uwiarygadniały jej stanowisko. Badania, które nie chcą uwzględnić pewnego rozchodzenia się dyskursów, pojęć, retoryk czy wrażliwości, są niewystarczające. Do zebrania rzetelnych wypowiedzi i uchwycenia sensu ich „nieporadności” niezbędne są etnograficzne badania terenowe. Co ciekawe, warszawska etnografka wspomniała o tym, że studenci uczestniczący w badaniach, zobligowani wcześniej do przejścia przez kurs akademicki, w którym zdobywali wiedzę politologiczną o demokracji, systemie politycznym itp., nierzadko w terenie ulegali powabowi wiejskich, miejscowych wykładowców. To chyba jeszcze jeden powód, dla którego warto sięgnąć głębiej po lokalne doświadczenia. Mogą one wzbogacić wiedzę humanistyczną i dać obraz pojęć generowanych w elitarnym dyskursie nauk, a odmiennie używanych w „niższych” rejestrach społecznych. Humanistyka mniej chyba zrozumie, czym jest np. demokracja, jeśli będzie próbowała owo pojęcie narzucić badanym i „robić” dla nich demokrację, niż jeśli spróbuje dowiedzieć się, czym jest i jak jest praktykowana demokracja w lokalnych społecznościach.

Andrzej Perzanowski (Warszawa) przedstawił problemy związane z „odmiennością, dewiacją”, rolą tzw. głupka wioskowego w społeczności lokalnej¹⁰. Osią jego wystąpienia stała się jednak niemożność przełożenia tak delikatnych i skomplikowanych zjawisk marginalnych i własnego doświadczenia wielowarstwowych relacji powstających w odniesieniu do samej odmienności. Cechy tego dyskursu wyjątkowo bowiem nie nadają się do przybrania charakteru stekstualizowanego osądu, a dostając się w obręb humanistycznych kwalifikacji,

⁹ Zob. A. Malewska-Szałygin, *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999-2005*, Warszawa 2008.

¹⁰ A. Perzanowski, *Odmieńczy. Antropologiczne studium dewiacji*, Warszawa 2009.

natychmiast mogą ulec upraszczającym rozstrzygnięciom bliskim diagnozom medycznym. Perzanowski wskazał, że dylemat: co zrobić z tym, co ktoś mówi w terenie – jest wciąż niezwykle aktualny. Utrzymanie spójności, całości lokalnego dyskursu, ujednoczenie konkretnych pojedynczych wypowiedzi nie jest zaś już możliwe. Nie tylko dlatego, że tak głosi część współczesnych teorii sformułowanych na gruncie humanistyki, ale dlatego właśnie, że taki jest wymóg oddolny, przed którym stawiani są badacze w lokalnych wspólnotach.

Problem relacji badający – badany i konceptualizacji doświadczenia powstałego w trakcie badań był także obecny w referacie wywodzącej się ze środowiska warszawskiej etnologii Ewy Klekot. Wyszła ona od osobistych spostrzeżeń towarzyszących przepisywaniu rozmowy pochodzącej z jej badań dotyczących postrzegania „zabytków dziedzictwa narodowego” i prowadzonych w odniesieniu do warszawskiego Zamku Królewskiego i krakowskiego Wawelu. W jednej z rozmów nagabywana osoba stwierdza: „Wśród tych królewskich prochów patrzą na nas dzieje historii”. Badaczka, utrwalając to zdanie na papierze, przepisując je, odczuwa pewien opór związany z tym, że oto coś, co było zrozumiałe w trakcie interakcji, przestaje takim być i zaczyna brzmieć nieco sztucznie i patetycznie. Zrozumiała staje się, że w sytuacji gdy „ekspert-badacz” zaczyna pytać tego, komu brak eksperckiej kompetencji, ten stara się udzielić informacji w górnych rejestrach. Odwołania do kultury wysokiej czy narodowego patosu stają się kwestią pewnej stylistyki i retoryki. Pytany udziela odpowiedzi w ramach języka, którym zwykle się nie posługuje, podejmuje zatem strategiczną grę, w którą zostaje wciągnięty przez etnografa. W ten sposób tworzy, jak to określiła referentka, wykorzystując termin Edwarda Redlińskiego, „nikiformy”. Badany wypowiada się więc w sposób nie do końca sobie właściwy. Badacz, pisząc akademicki tekst, po raz kolejny oddala uzyskaną wypowiedź od jej pierwotnego kontekstu. Należy być czujnym, wydaje się uczyć przykład przedstawiony przez Ewę Klekot. Bez swoistej refleksyjności badań humanistyka może uzyskać zwrotnie sformułowania, które sama wygenerowała, w rodzaju: „Wśród tych królewskich prochów patrzą na nas dzieje historii”. Strategie rozmówców i pułapki zastawiane przez badaczy często prowadzą do tego, że ci pierwsi mówią to, co ci drudzy chcieliby usłyszeć, ci drudzy zaś w pełni zadowolają się, że usłyszeli to, co i tak już wcześniej wiedzieli.

Daleko idącą propozycję zgłosił Marcin Kafar (Łódź). W ramach swego projektu antropologii zaangażowanej opowiedział się bezpośrednio po stronie rozwiązań: obecności opierającej się na byciu z Innym, myśleniu z opowieścią Innego, a nie byciu wśród Innych, myśleniu o opowieści Innego; zabierania głosu w imieniu tych, których głos jest niesłyszalny, oraz wrażliwego podmiotu wchodzącego w głębokie osobiste relacje z drugim człowiekiem. Chyba sensowna w opisie starań Marcina Kafara jest rezygnacja z takich pojęć, jak badacz, badany, nauka itd. Choć można tu oczywiście nadal o nich mówić, to jednak wydaje się, że sam referent nie jest tym szczególnie zainteresowany. Bardziej

zależy mu na tym, by doświadczenie własne i tych, z którymi był, przenieść na słuchających, tak by i oni mogli doświadczyć. Chodzi o dość szczególne doświadczenie – referent opierał bowiem swój wywód na rozmowach prowadzonych w domu pomocy społecznej „z” ludźmi cierpiącymi z powodu odsunięcia na „boczny tor” życia społecznego, chorymi i godzącymi się z koniecznością odejścia, często samotnymi. Można wiele zarzucić projektowi Marcina Kafara, nie można jednak odmówić mu odwagi w śmiałym przedsięwzięciu naruszenia granic naukowości humanistyki i wyłamania się z pewnych konwencji prezentacji własnych przemyśleń w obrębie akademii. W kontekście całościowej problematyki konferencji niewątpliwie opowieść łodzianina stanowi przykład poszukiwań humanistyki próbującej sięgać bardzo głęboko ku oddolnym doświadczeniom społecznym.

Niewiele z tych napięć i dylematów badawczych staje się zapewne udziałem badaczy zaangażowanych w amerykański program nazwany *Human Terrain System*, o którym opowiedział Jarema Drozdowicz z Poznania. Zaangażowanie antropologów i innych badaczy w trakcie działań wojennych i dla celów wojskowych nie pozostawia niedomówień w kwestii możliwości wykorzystania humanistyki w celu dominacji i całkowitej ignorancji wobec oddolnych, odmiennych doświadczeń społecznych, których poznanie ma co najwyżej służyć interesom armii amerykańskiej. W tym kontekście dość wymowne były zaprezentowane przez referenta fotografie przedstawiające badaczy terenowych prowadzących wywiad z przedstawicielami społeczności lokalnej w otoczeniu żołnierzy z karabinami. Należy zwrócić uwagę, że w tym projekcie stało się możliwe pogodzenie wojskowego pragmatyzmu z ideałami naukowymi, co się zdarza nie po raz pierwszy. Humanistyka zapatrzona w siebie, pochłonięta własnymi rozpoznaniem, skupiona na wytwarzaniu wiedzy, humanistyka mówiąca, wiedząca jest nauką łatwiej wchodzącą w alianse z władzą niż nauka słuchająca, czerpiąca ze złożonych i wielopoziomowych doświadczeń lokalnych. Tego typu lekcji odebrała historia chyba wiele, a jednej z pierwszych dostarczył już Platon w Syrakuzach.

Inną drogę pokazania oddolnych doświadczeń w perspektywie zewnętrznych rozpoznania obrały Aleksandra Drzał-Sierocka (Warszawa) i Grażyna Gajewska (Poznań). Ukazały one pewne obszary sporu grup społecznych znajdujące swoje odzwierciedlenie w przestrzeni publicznej. Pierwsza prelegentka zebrała i omówiła przykłady obrażania uczuć religijnych w mijającej właśnie pierwszej dekadzie XXI wieku w Polsce, druga na przykładzie Gniezna pokazała niewidzialne miejsca, które są marginalizowane i wypierane przez dominujący obraz tego miasta związany z akcentami katolicko-narodowymi. Gajewska przedstawiła, jak z pejzażu współczesnego Gniezna są usuwane lub nie są rekonstruowane przestrzenno-architektoniczne elementy mogące świadczyć o obecności w nim różnorodnych tradycji, m.in. żydowskiej czy protestanckiej. W ten sposób obok oficjalnie promowanej wizji miasta istnieje swoiste niewidzialne miasto, któ-

rego pamięć jest skutecznie zacierana i marginalizowana. Drzał-Sierocka dokonała rzetelnego przeglądu zjawisk, które w jakiś sposób uraziły czyjeś uczucia religijne, zjawisk w rodzaju umieszczenia podobizny Matki Boskiej na okładkach czasopism w odmiennym od pierwotnego kontekście. Każdorazowe tego typu działania wywoływało reakcję grupy urażonej i poszkodowanej, protesty i kierowanie pozwów sądowych. Co ciekawe, druga strona w tym konflikcie również prezentowała się jako pokrzywdzona i ograniczana w swych twórczych, krytycznych i obywatelskich prawach. Referentka przedstawiła dyskusję publicystyczno-naukową koncentrującą się wokół tych nabrzmiałych zdarzeń, ukazując zderzenie odmiennych grup i postaw w przestrzeni publicznej. Oba referaty wywołały burzliwą dyskusję i serię pytań. Na jakich bowiem warunkach i przez kogo wyznaczanych odbywają się tego typu gry? Jak ma być budowana pamięć i jak mają zostać zaznaczone wielorakie tradycje w publicznej przestrzeni miasta? Jaka w tym wszystkim ma być rola humanistyki, intelektualistów, a jaka społeczności lokalnych? Czy może dojść do porozumienia tych stron, czy raczej mamy tutaj do czynienia z wzajemnym oporem i niezrozumieniem? Czy wielu intelektualistów-humanistów, wnoszących swoje projekty w przestrzeń miasta, wsi, społeczności lokalnej, uwzględnia potrzeby tej społeczności, czy raczej kieruje się wyidealizowanym, własnym obrazem lokalnej wspólnoty? Jakie są wreszcie potrzeby lokalnych wspólnot, wyrazem czego jest niezadowolenie i poczucie urazy wielu z nich? Odpowiedzi na te pytania pozostały oczywiście niedomknięte, sama dyskusja w kolejnej odsłonie i płaszczyźnie rozwijała kluczowe kwestie wyznaczone przez tematykę spotkania.

W kontekście bardziej historycznym umiejscowił problematykę konferencji Michał Łuczewski (Warszawa). Przedstawił on badania i refleksję Franciszka Bujaka sprzed stu lat dotyczącą Żmiącej, chyba najbardziej i najdłużej badanej wsi w Polsce. Skrytykował owe badania i wnioski za stosowanie narodowego klucza i usilne przypisywanie polskości, interpretowanie świadomości chłopów w kategoriach tożsamości narodowej, co zresztą zdaniem referenta jest błędem kontynuowanym do dziś. Na bazie historycznego odniesienia Łuczewski sformułował dość skąpe refleksje dotyczące nauki i tego, jak powinna ona wyglądać. Ta zaś winna nie tyle sprzeciwiać się grupom dominującym, co raczej być dobrym i wolnym od ideologicznych uwarunkowań projektem. Dość dobrze korespondujący z tym ujęciem był utrzymany w innej tonacji referat Pauliny Abriszewskiej (Toruń). Podjęła ona temat funkcjonowania i trwałości mitu romantycznego, jego tworzenia i obecności w profesjonalnym środowisku literaturoznawczym. Pokazała, jak rekonstrukcja historycznoliteracka utrzymuje i legitymizuje autentyczność i obiektywność samego romantyzmu. Uwzględniła w swej analizie pewną zwrotność owego procesu, w którym powstałe „zniekształcone odbicie” również działa na literaturoznawcę, dzięki czemu trwałość mitu romantycznego może zostać zachowana. O ile zatem Łuczewskiego interesowała autentyczna i prawdziwa relacja o chłopie z XIX-wiecznej Żmiącej, o tyle Abriszewska sku-

piła się raczej na procesie, poprzez który autentyczność i prawdziwość romanizmu została uzyskana. Być może nie jest to aż tak wielka różnica, choć status roszczeń samej humanistyki niewątpliwie zasadniczo różny.

Interesującej wycieczki historycznej, implikującej pewne podejścia we współczesnej nauce, dokonał także Tomasz Wiślicz (Warszawa). Nawiązał on do ludowych doświadczeń parareligijnych, głównie objawień maryjnych. Wskazał, że w badaniach tego typu zjawisk, mających tradycję oświeceniową, w której nadano im charakter zabobonów, najistotniejszą rolę odgrywa model interpretacyjny nauk humanistycznych. Dopuszczalne są więc tutaj wyobrażenia, reprezentacje i badania doświadczeniowych. Co ciekawe, do podobnych doświadczeń zjawisk nadprzyrodzonych, w rodzaju UFO, stosowany już jest model nauk przyrodniczych. Długa tradycja pochodzenia naukowych modeli badawczych i ich stosowania może przyczynić się do różnicowania zjawisk zasadniczo podobnych, może hierarchizować zbliżone doświadczenia. Zastosowanie odmiennych modeli poznawczych nauk przyrodniczych i humanistycznych czyni relacje o UFO wymyślonymi i fałszywymi, a relacje o objawieniach maryjnych doznaniem autentycznymi i przeżywanymi. Intrygująca teza Tomasza Wiślicza ostatecznie pokazała, jak historyczne i głębokie mogą być korzenie zewnętrznych rozpoznań, nauk badających i opisujących oddolne, ludowe doświadczenie.

Dwudniowa konferencja *Forum Humanistycznego* tradycyjnie upłynęła w miłej atmosferze obfitującej w liczne i wydłużające się dyskusje oraz twórcze spory. Sprzyjała temu jesienna aura i przytulne wnętrza pensjonatu Złoty Strug, znajdującego się w niewielkiej wsi Pluski, położonej nad urokliwym jeziorem. Dyskutanci musieli być roztropni, by jak zauważył Grzegorz Godlewski: „nie popaść w dominację tego, co naprawdę słuszne”. Przyznać jednak należy, że pokusa była i jest spora, co wyraził z kolei inny z uczestników w słowach: „Być może mamy rację i się do tego przyzwyczajmy”. Wiele pytań i odpowiedzi pozostało otwartych; jeśli odpowiedzi zrodziły kolejne pytania, to tym lepiej. Spotkania w Pluskach stanowią każdorazowo pewien etap opracowania wywołanego tematu i związanej z nim problematyki, która ostatecznie zostaje zamknięta w kolejnym tomie sygnowanym znakiem *Colloquia Humaniorum*¹¹. Książki te inspirowane są spotkaniami takimi, jak omawiane powyżej, czasami odbywanym wcześniej seminarium, piszą do nich niezależnie także inni autorzy. Należy mieć nadzieję, że tom związany z poruszaną w tym roku tematyką w ramach konferencji będzie przynajmniej tak samo ciekawy, jak ona sama. Choć nie miałbym złudzeń co do tego, że tak żywe i ulotne doświadczenie spo-

¹¹ Dotychczas ukazały się tomy: *Granice dyscyplinarne w humanistyce*, pod red. J. Kowalewskiego, W. Piaska, M. Śliwy, Olsztyn 2006; *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, pod red. J. Kowalewskiego, W. Piaska, Olsztyn 2007; *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, pod red. J. Kowalewskiego, W. Piaska, M. Śliwy, Olsztyn 2008; *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, pod red. J. Kowalewskiego, W. Piaska, Olsztyn 2009.

tkania da się zamknąć na zadrukowanych kartkach humanistycznej produkcji. Swoją drogą, kończąc to sprawozdanie, warto zapytać w kontekście powyżej omawianej konferencji: czy humanistyka i humaniści w swych zewnętrznych rozpoznaniach potrafią uchwycić choćby własne oddolne doświadczenie?

- Monika Baer** – Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski.
- Tomasz Piotr Borewicz** – Studium Doktoranckie Nauk o Kulturze, Uniwersytet Wrocławski
- Grzegorz Dąbrowski** – Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski
- Konrad Górny** – Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski
- Krzysztof Jaskułowski** – Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Wydział Zamiejscowy we Wrocławiu
- Rafał Kleśta-Nawrocki** – Studium Doktoranckie Wydziału Historycznego, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
- Jacek Kowalewski** – Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
- Barbara Kwaśny** – Studium Doktoranckie Nauk o Kulturze, Uniwersytet Wrocławski
- Katarzyna Majbroda** – Studium Doktoranckie Nauk o Kulturze, Uniwersytet Wrocławski
- Michał Mokrzan** – Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski
- Adam Paluch** – Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski
- Petr Skalniĳ** – Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski

