

MIKROHISTORIE



Czas i Myśl

Redaktor serii: Ryszard Wryk

Dotychczas wydano:

Jerzy Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998

Jan Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*,
Poznań 1998

Janusz Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce*.
Rozkwit — upadek — relikty, Poznań 1998

Andrzej Wyczański, *Polska w Europie XVI stulecia*,
Poznań 1999

Jerzy Topolski, *Przełom gospodarczy w Polsce XVI wieku
i jego następstwa*, Poznań 2000

Henryk Samsonowicz, *Zycie miasta średniowiecznego*,
Poznań 2001

Jean Bèrenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach
nowożytnych (XV – XVIII wiek)*, Poznań 2002

Maciej Forycki, *Anarchia polska w myśli Oświecenia. Fran-
cuski obraz Rzeczypospolitej szlacheckiej u progu czasów
Stanisławowskich*, Poznań 2004

Jerzy Topolski, *Wolność i przymus w tworzeniu historii*,
Poznań 2004

128 137

EWA DOMAŃSKA

MIKROHISTORIE

Spotkania w międzyświatach

Wydanie drugie uzupełnione i uaktualnione



Wydawnictwo Poznańskie
Poznań 2005

© Copyright by Ewa Domańska, 2005

© Copyright by Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., 2005

Redaktor: Lidia Wrońska-Idziak, Magdalena Owczarzak

Projekt okładki: Ewa Wąsowska, kolaż — Andrzej Fasiiecki

Tytuł dotowany przez Ministerstwo Edukacji Narodowej
i Sportu



367426

ISBN 83-7177-334-X

Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o.
61-701 Poznań, ul. Fredry 8

Sekretariat: tel. 0-61 852-66-05

Dział handlowy: tel. 0-61 852-38-44

fax 0-61 853-80-75

e-mail wydawnictwo@wydawnictwo-poznanskie

<http://www.wydawnictwo-poznanskie.pl>

Moim mistrzom i intelektualnym przewodnikom

*Frankowi Ankersmitowi
Jerzemu Topolskiemu
Haydenowi White'owi*

I w te słowa się do mnie ozwały boginie,
Muzy Olimpu, Zewsa tarczowładcy córy:
„My głosim to, gdzie prawda z wymysłem się splata,
Ale i szczerą prawdę głosim też dla świata”.

Hezjod, *Teogonia*

Powielając ideę Giambattisty Vico, Friedrich Nietzsche twierdził, że historia jest antropomorfizmatem — jak zresztą wszelkie ludzkie konstrukty. Zatem pisanie dzisiaj, iż człowiek odkrywa w świecie tylko to, co już ma w sobie, zakrawa na banał. Ponieważ jednak jednym z celów tej książki jest „przeobrażenie banału” (banał uznany jest za źródło mądrości), szczególnie w kontekście badań historycznych warto od czasu do czasu przypomnieć, że dzieło historyka więcej nam mówi o nim samym i o jego czasach, niż o przeszłości. Jest ono portretem swojego twórcy: może być kobiece lub męskie, emocjonalne lub chłodne, tolerancyjne albo dogmatyczne, może być jak fantasmagorie Boscha lub jak martwa natura Claesza. Dlatego można też powiedzieć, że „jaki historyk, taka historia”. Podobnie historia tutaj opowiedziana jest moim odbiciem i jest **moją** historią.

Zaczynając pracę nad tą książką, nie wiedziałam, dokąd dotrę. Zresztą ona nadal się dzieje, dlatego też pozostaje zaledwie domknięta. Dzięki niej zrozumiałam, że nie jestem w stanie uciec od modernistycznego myślenia o przeszłości, dla którego usiłowałam znaleźć alternatywę. Życzliwy czytelnik zauważy, jak bardzo

miotam się w klatce modernistycznego myślenia i jak bardzo chciałabym ją opuścić. Jest to typowe zjawisko życia w kondycji profetycznej, dla bycia pomiędzy dwoma światami (starej i nowej ery). W książce tej zarysowuję zaledwie kontury przyszłości za pomocą języka i metod, które — chociaż przez wielu uważane za awangardowe — w istocie należą już do przeszłości („starego świata”).

Praca nad tą książką — próbą „skoku poza siebie”, była fascynującą przygodą intelektualną, w trakcie której spotkałam wielu wspaniałych ludzi, pochodzących z różnych kultur, o różnej etniczności i wyznaniu. Oni uczyli mnie szacunku do inności i włączyli w proces stawiania się „nowego świata”. Takie też zadanie ma cała moja praca intelektualna. Jest to symboliczna rebelia: walka o świat, w którym mogłabym być sobą; próba połączenia świata, w którym żyję, ze światem, który żyje we mnie.

Podziękowania

— kieruję je do wszystkich tych, bez których nie byłabym tym, kim jestem — sobą.

Dziękuję Profesorom oraz Koleżankom i Kolegom, którzy czytali i komentowali fragmenty tej książki. Ich wiedza, inspiracja i życzliwość od dawna towarzyszą moim intelektualnym zmaganiom. Wyrażam zatem swoją wdzięczność Profesorom: Frankowi Ankersmitowi, Martinowi Jayowi, Hansowi Kellnerowi, Jacques'owi Revelowi oraz Haydenowi White'owi, a także Michałowi Buchowskiemu, Markowi Kwiekowi, Ewie Skwarze, Agacie Stankowskiej, Markowi Wilczyńskiemu i Andrzejowi Zybertowiczowi. Dziękuję także Profesorowi Andrzejowi Feliksowi Grabskiemu, którego wnikliwe odczytanie i krytyka książki zawarta w recenzji wydawniczej skłoniły mnie do wprowadzenia poprawek, dzięki czemu praca ta wiele zyskała. Izoldzie Kiec wdzięczna jestem za dokładną redakcję i opiekę nad moim tekstem.

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie stypendium ufundowane przez The Netherlands Organization for International Cooperation in Higher Education (NUFFIC; studia doktorskie w Groningen Universi-

ty), stypendium Fulbrighta (studia postdoktorskie w University of California at Berkeley) oraz *fellowshipy* uzyskane z The Center of Cultural Studies University of California at Santa Cruz oraz The School of Criticism and Theory, Cornell University, Ithaca, NY.

Za otwartość, tolerancję i pomoc wdzięczna jestem pracownikom mojego macierzystego Instytutu, a zwłaszcza jego Dyrektorowi — Profesorowi Bohdanowi Lapisowi. Mam nadzieję, że nie zawiodę ich oczekiwań.

Dziękuję Rodzinie i Przyjaciołom, których samo bycie przenika różne sfery tej książki. Nie potrafię sprecyzować w słowach, ile im zawdzięczam.

Poznań, sierpień 1998

Wprowadzenie do drugiego wydania

Dzięki zainteresowaniu czytelników oraz życzliwości Wydawnictwa Poznańskiego, oddaję w Państwa ręce drugie wydanie *Mikrohistorii*. Pozostawiłam je zasadniczo niezmienione, lecz dodałam rozdział o krytyce historiografii, który określa proponowane tutaj podejście do analiz dzieł historycznych. Ponadto poprawiłam zauważone błędy redakcyjne, uaktualniłam bibliografię oraz cytaty według wydanych w języku polskim tłumaczeń prac przywoływanych w książce.

Tematem *Mikrohistorii* są, jak to ujął słowacki recenzent książki — Juraj Such — *malé svety iných ľudí*. Książka ta nie jest — ani nie miała ambicji być — monografią kierunku współczesnej historiografii zwanego „mikrohistorią”, choć tytuł może to sugerować. Dlatego też określiłabym jej miejsce nie tyle w ramach historii historiografii, ile jej krytyki. Dość nieudolnie niestety, i raczej między wierszami niż wprost, usiłowałam w niej wskazać na możliwość zbudowania podstaw „krytyki historiografii”. Już po opublikowaniu *Mikrohistorii*, niejako w drodze refleksji nad zastosowanym tam podejściem, sformułowałam jej założenia i korzystając z drugiego wydania

chciałabym je zaprezentować w druku. Dopiero zatem w tej postaci książka staje się całością. Od momentu pierwszego wydania *Mikrohistorii* w 1999 roku narosło wokół niej wiele kontrowersji i nieporozumień. Doczekała się ona także kilku recenzji o charakterze omawiającym, polemicznym i porównawczym i mam nadzieję, że dodanie rozdziału o założeniach „krytyki historiografii” choć w części wyjaśni kwestie, na które zwracali uwagę recenzenci*.

Dziękuję jeszcze raz tym wszystkim, którym wyraziłam już wdzięczność w „Podziękowaniach”, oraz recenzentom za krytyczne uwagi i życzliwość. Paniom Lidii Wrońskiej-Idziak oraz Magdalenie Owczarzak dziękuję za uważną korektę tekstu, a Andrzejowi Fasięckiemu za zawsze interesującą współpracę przy projektowaniu okładki. Dziękuję studentom historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza: Łukaszowi Kielbanowi, Marii Kownackiej, Małgorzacie Praczyk i Ninie Rewizorskiej za pomoc w pracach redakcyjnych nad drugim wydaniem książki.

Poznań, sierpień 2005

* Zob.: recenzje omawiające: Juraj Šuch, „Historicky Casopis” (Słowacja), vol. 49, nr 1. 2001; Daniel Vogel, „Teraźniejszość Człowiek Edukacja”, nr 1 (21), 2003; Дмитро Вирський, „Прекрасна далечинь”: *пасаж до романтизуючої постмодерної історіографії*. „Генеza. Науковий та суспільно політичний журнал”, nr 1(9), 2004; recenzje polemiczne: Wojciech Burszta, *Przeszłość jako niepokój*. „Teksty Drugie”, nr 3, 2000; Krzysztof Jaskułowski, *Krytyka historycznego rozumu*. „Odra”, nr 2, 2001; Maciej Kijko, „Kultura Współczesna”, nr 4, 2000; Tomasz Pawelec, *O „Nowej Historii” po-nowocześnie*. „Historyka”, vol. 31, 2001; recenzja porównawcza: Kamil Reńda, *Użyteczność historii po modernizmie. Nauczycielska, psychoterapeutyczna i profetyczna funkcja refleksji nad dziejami*. „Historyka”, t. XXXII, 2002.

Wstęp

Historiografia jest sejsmografem kultury. Zazwyczaj w okresach spokoju historycy ustępują miejsca przy obserwacji jego wykresów przedstawicielom innych dyscyplin: ekonomii, psychologii, socjologii. Pojawiają się jednak wówczas, gdy amplituda drgań kulturowych zaczyna niepokojąco rosnać. W XX wieku kilkakrotnie osiągnęła ona najwyższe poziomy skali Richtera, powodowana wstrząsem wojen światowych, totalitaryzmów i kryzysów. W takich okresach humanistyka zaczyna się uhistoryczniać, a historia humanizować. Historyk zaczyna filozofować, a filozof rozprawiać o historii. Sytuacja ta znana jest nam z XIX wieku. Wtedy jednak uratowała człowieka wiara w Postęp, Rozum i Naukę, a także lepszą przyszłość. Obecnie jesteśmy raczej przekonani, że żyjemy w czasach tymczasowości, w świecie, który umiera na pogoń za zmianami. Wszystko zdaje się ulotne, pokawałkowane, relatywne. Człowiek spogląda w siebie, w innego człowieka, w świat, w niebo, po raz kolejny próbując znaleźć coś stałego, nieprzemijającego, nieśmiertelnego. W swoich rozważaniach postanowiłam pójść właśnie tym tropem.

Dyskurs postmodernistyczny, któremu mój rozwój intelektualny i ta książka wiele zawdzięczają, wyklu-

cza naiwną (?) wiarę w ustalenie fundamentów ludzkiej egzystencji i jej sensu. Problem ten uważany jest ponadto za anachroniczny i pachnący metafizyką. Nie identyfikuję się jednak z postmodernizmem rozumianym jako nurt artystyczny i intelektualny, którego początek Fredric Jameson datuje na lata 1973-1975. Z całą jednak pewnością jestem *post-modern* w znaczeniu, w jakim użył tego określenia Arnold J. Toynbee, nazywając nim nową epokę w historii Europy, która według niego rozpoczęła się około 1875 roku i nastąpiła po epoce nowożytnej (ponowoczesność). Za jej cechy charakterystyczne Toynbee uznał załamywanie się racjonalistycznej wizji świata i wiary w Kartezjańskie *ratio*, w sferze społecznej dominację klasy średniej i przejście do społeczeństwa masowego, kultury masowej, masowej edukacji, ruchów masowych itd., a w sferze etycznej relatywizm i upadek respektowanych dotychczas wartości¹. W tej perspektywie postmodernizm w znaczeniu węższym, rozumiany jako kondycja kultury współczesnej, można uznać za kondensację tych cech, które akumulowały się od umownego roku 1875 i ujawniły się sto lat później w postaci poststrukturalizmu, dekonstrukcji, narratywizmu, nowej fali feminizmu, badań kulturowych, badań nad postkolonializmem itd.² W swoich rozważaniach nawiązuję nie tylko do inspirujących dyskusji

¹ Arnold J. Toynbee, *Studium historii*. Skrót dokonany przez D. C. Somervella, przekład Józef Marzęcki. Warszawa: PIW, 2000, s. 52. Por. także: tegoż, *Cywilizacja w czasie próby*, przekład Wojciech Madej. Warszawa: Przedświt, 1991.

² Fredric Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. Na temat pomyłek związanych z używaniem terminów *postmodernism* i *post-modernity* (postmodernizm i ponowoczesność) zob.: Linda Hutcheon,

dotyczących postmodernizmu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, lecz także do dziedzictwa romantycznego. Książka ta przeniknięta jest romantyczną teorią poznania. Ujawnia się ona w nieufności wobec naukowego podejścia do przeszłości jako autorytetu w dziedzinie jej poznania; w poruszaniu kwestii sporów o subiektywności czy obiektywności poznania; w podejmowaniu zagadnienia aktywności podmiotu poznającego i jego stosunku do poznania, a zwłaszcza jego celu, którym jest „zbawienie świata” czy jego udoskonalenie; w traktowaniu badacza jako współtwórcy świata, „proroka”, którego misją jest wykorzystanie wiedzy dla dobra powszechnego. Owa romantyczna epistemologia uwidacznia się też w podkreślaniu związków poznania z aksjologią³. Romantyzacja moich rozważań stała się antidotum na postmodernizm, który — odrzucając esencjalizm i wszelki fundamentalizm — nie pomógłby mi znaleźć lekarstwa na głód *sacrum* oraz wskazać możliwości uświęcenia człowieka i życia. Tymczasem obcowanie z innymi kulturami i czytanie o kulturach „innych” („innych”

The Politics of Postmodernism. London and New York: Routledge, 1989, s. 1-29; oraz Piotr Przybysz, *Dwa postmodernizmy*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, pod red. Anny Jamroziakowej. Warszawa-Poznań: PWN, 1993, David Harvey, *The Condition of Postmodernism. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell, 1993; Bogdan Baran, *Postmodernizm*. Kraków: Inter Esse, 1992; Zdzisław Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1996; Gianni Vattimo, *The End of Modernity*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1988; Wolfgang Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przekład Roman Kubicki i Anna Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1998.

³ Por.: Maria Cieśla-Korytowska, *O romantycznym poznaniu*. Kraków: Wydawnictwo Literacie, 1997, s. 187-196.

z przeszłości, „innych” mi współczesnych i moim „Innym”), a także obserwacja tej, w której sama żyję, utwierdzają mnie w przekonaniu, że istnienie kultury gwarantowane jest przez poszanowanie sfery świętości⁴. Z kolei wielu badaczy twierdzi, że kryzys, którego doświadczamy, kryzys cywilizacji zachodniej lub kultury nowożytnej, związany jest właśnie z utratą sensu⁵, z zatraceniem *sacrum*, mitycznego wymiaru

⁴ Pojęcie *sacrum* rozumiem szeroko: jako coś, co człowiek uważa za święte. Identyfikuję się z rozumieniem *sacrum* proponowanym przez Mirceę Eliadego, dla którego jest ono trwałym elementem (kategoria) ludzkiej świadomości. Jest zatem niezmiennie, ponadhistoryczne i niezniszczalne. *Sacrum* dla Eliadego jest zakamuflowane w *profanum*, a prawdziwy problem stanowi odszyfrowanie obecności *sacrum* w zdesakralizowanym świecie. „Nasuwa się pytanie — pisze Eliade — w jakiej mierze *profanum* może zamienić się w *sacrum*; w jakiej mierze egzystencja całkowicie zlaicyzowana, egzystencja bez Boga bez bogów, może stać się punktem wyjścia dla nowego typu «religii»? Widzę tu trzy możliwe odpowiedzi. Pierwsza z nich to odpowiedź teologów «śmierci Boga»: liczą oni na to, że dzięki paradoksalnej i tajemniczej *coincidentia oppositorum* na ruinach symboli, obrzędów i pojęć kościołów chrześcijańskich ludzie, którzy uświadomią sobie radykalnie świecką naturę świata i egzystencji, dadzą ostatecznie początek nowemu rodzajowi religijnego doświadczenia. Śmierć religii nie musi wcale oznaczać śmierci «wiary» — wręcz przeciwnie... Druga odpowiedź polega na uznaniu, że historyczne formy opozycji *sacrum-profanium* mają znaczenie drugorzędne: zniknięcie «religii» nie oznacza wcale zniknięcia «religijności», a przekształcenie się wartości religijnych w wartości świeckie nie ma znaczenia wobec faktu niestannego doświadczania przez człowieka siebie samego i swojej własnej kondycji...I wreszcie trzecia odpowiedź: można utrzymać, że opozycja *sacrum-profanium* ma sens jedynie w przypadku różnych religii, podczas gdy chrześcijaństwo nie jest jedną z religii. Chrześcijanin żyje nie jak człowiek archaiczny — w kosmosie, lecz w historii”. Mircea Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przekład Krzysztof Środa. Warszawa: Sen, 1992, s. 149, 162-163.

⁵ Odo Marquard twierdzi natomiast, że „naszą podstawową trudnością nie jest utrata sensu, ale nazbyt wygórowane żądania sensu”.

ludzkiej egzystencji oraz rytualnego charakteru codziennych, banalnych zajęć. Nie jest to jednak fenomen XX wieku, lecz proces, który postępował od wieku XIV, od kiedy to stopniowo mediatorem pomiędzy człowiekiem a światem przestawała być Religia, natomiast jej miejsce z wolna przejmowała nauka. Osiemnastowieczna rewolucja, której efektem jest współczesna nauka i filozofia, zamieniła człowieka-kontemplatora bytu i natury w jego pana i władcę. Wtedy, jak napisał Alexandre Koyré, człowiek nie tyle utracił swoje miejsce w świecie, ile świat, w którym żył⁶. Oświecenie przechyliło szalę na stronę Nauki. Romantyzm zaś był świadkiem przegranej bitwy idealizmu wiary z agresywnym materializmem kształtującego się społeczeństwa kapitalistycznego. Romantyzm ze swoim mistycyzmem, mesjanizmem, zainteresowaniem jednostką, średniowieczem i Orientem był ostatnim krzykiem *sacrum*, krzykiem, który został zagłuszony przez brzęk liczonego pieniądza.

Kiedy w kontekście rozważań o przeszłości i historiografii piszę o poszukiwaniu *sacrum*, nie sugeruję, że historia ma stać się instrumentem kreowania wartości. Od kiedy bowiem w XX wieku historia uniwersytecka została uzależniona od państwa, stała się jego narzędziem i legitymizowała aktualnie istniejące systemy władzy. Trudno więc mieć do niej zaufanie. Uczynienie z historii dyscypliny na uniwersytetach oznaczało jej zdyscyplinowanie, poddanie „tresurze” i odpowiednie

Zob. tegoż, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przekład Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994, s. 40.

⁶ Zob.: Alexandre Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przekład Ola i Wojciech Kubińscy. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1998, s. 14.

wychowanie historyków, włączenie ich w maszynę pracy państwa narodowego. Dlatego też, jak powie Michel Foucault, „historia to dyskurs władzy”⁷. Zresztą historyków zawsze fascynowała władza i zazwyczaj „przyklejali się” do tych, którzy ją posiadali — czy byli to władcy, mecenasi, czy panujące w danym momencie systemy polityczne⁸. Jednakże jak na ironię to właśnie XX wiek, który z historyków uczynił urzędników w służbie państwa, stworzył też mit o ich bezinteresowności i obiektywności⁹. Podtrzymywanie tego przekonania należy do *hamartii* historii modernistycznej. W książce tej chodzi zatem o zbadanie, w jaki sposób ludzie w przeszłości nadawali sens życiu, jakich wartości bronili, jak „czarowali świat” oraz co (i jak) współczesna historiografia nam o tym mówi.

Punktem wyjścia i odniesieniem moich rozważań jest przyszłość, a nie przeszłość¹⁰. Liczę bowiem na to, że próba wniknięcia w historię poprzez przyszłość może pomóc w kształtowaniu się odmiennego podej-

⁷ Michel Foucault, *Wykład z 28 stycznia 1976*, w: tegoż, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France, 1976*, przekład Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR, 1998, s. 74.

⁸ Podobnie o uniwersyteckich filozofach, którzy poszukują użytecznej dla państwa prawdy, krytycznie pisze Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, w: tegoż, *Niewczesne rozważania*, przekład Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Znak, 1996, s. 242-252.

⁹ Podkreśla to Georg G. Iggers w artykule: *Użycia i nadużycia historii: o odpowiedzialności historyka w przeszłości i obecnie*, przekład Agnieszka Pantuchowicz, w: *Pamięć, etyka i historia (Antologia przekładów)*, pod red. Ewy Domańskiej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002, s. 110.

¹⁰ Por.: Anders Stephanson, *Regarding Postmodernism — A Conversation with Fredric Jameson*, w: *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, ed. by Andrew Ross. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, s. 18.

ścia do przeszłości. Rozważania takie zapewne mogą być wiązane z duchem millenaryzmu. Są one symptomem zmiany międzyepokowej, spełniają funkcję „spinnacza epok”. Przychyłam się bowiem do zdania wielu badaczy, że epoka nowożytna należy już do przeszłości i że lata dziewięćdziesiąte znaczone są przeświadczeniem, iż wkraczamy w nową epokę, która wymaga „teorii” nowego początku¹¹. W pracy tej bardziej interesuje mnie więc „początek” niż „koniec”. Początek to wypełniona nadzieją Metafora, koniec to przesiąknięta goryczą niespełnienia Ironia — jak nas uczy Giambattista Vico. Po Ironii zaś następuje *ricorso* i związana z nim metamorfoza, której efektem jest hybryda — nowa epoka, „oświecone barbarzyństwo” (?), „nowe średniowiecze” (?), Nowa Era.

Przejścia, transmutacje, przemiany są trudne (jeżeli w ogóle możliwe) do przedstawienia. Określa się zatem ich symptomy, które w przypadku przejścia od nowożytności do Nowej Ery manifestują się w zasadniczej zmianie sposobu myślenia o świecie i zmianie charakteru kultury. Polega ona między innymi na przechodzeniu od kultur narodowych czy kontynentalnych do globalnej kultury światowej kreowanej przez media — z jednej strony — i do lokalnych kultur opartych na tradycji, powrocie do idei *caritas* (niektórzy mówią o powrocie do kultur o charakterze plemiennym), z drugiej. W tej nowej postaci jest to kultura, w której punkt ciężkości przesuwają się z czasu na przestrzeń, ze słowa na obraz, z logosu na eros, z pierwiastka męskiego na żeński, z metafory walki na metaforę narodzin, z poznania na przeżywanie, z Rozumu

¹¹ Zob.: Martin Albrow, *The Global Age. State and Society Beyond Modernity*. Stanford University Press, 1997, s. 2.

na ciało, z wiedzy na mądrość, z historii na mit. Owe przesunięcia związane są także z wołaniem o inną relację pomiędzy światem i człowiekiem. Nie ma to być relacja typu pan – niewolnik (Hegel), ale wzajemna zależność oparta na organicznej tożsamości. Świat nadchodzącego nowego tysiąclecia nie ma być „obcy”, lecz przyjaźnie otwarty na człowieka — swojego przyjaciela. Antropocentryzm należy już do przeszłej epoki. Zmiany te powodują zasadnicze przeformułowania podejścia do sposobów osiągania władzy (być może obecnie chodzi bardziej o poszukiwanie mądrości), a także badań i stylu pisania o ich wynikach.

Tymczasem znajdujący się w fazie przejściowej badacze stale mówią o człowieku zatraconym w niechętym mu świecie nowo(i po-nowo)żytnym. Dostrzegają oni konieczność wyjścia poza ramy uznawanej naukowości i krytycznie odnoszą się do tezy o wszechwładzy Rozumu, mając jednak na myśli Kartezjańskie *ratio*, a nie rozum i racjonalność w ogóle. „Zawsze uhistoryczniamy” — upomina nas Jameson. Fundamentalne abstrakty: Rozum, Nauka, Historia — nie umierają. One tylko zmieniają oblicza. Każda bowiem epoka inaczej je rozumie. W wielu nowszych publikacjach krytykuje się zatem ujęcie Rozumu jako jedyne źródła poznania. Wyraźnie pobrzmiwa w nich nuta o wartości „zapomnianej” wiedzy sensualnej, wiedzy, która „wchodzi” poprzez ciało. Zwraca się uwagę na rolę kontaktu fatycznego, który umożliwia bezpośredni kontakt z rzeczywistością, podczas gdy charakteryzująca się „rządami oka” era nowożytna wymaga rozumowego filtru¹². Twierdzi się, że obecnie

¹² Zob.: Michel Shanks, *Experiencing the Past. On the Character of Archaeology*. London and New York: Routledge, 1992; Philip

bardziej jesteśmy nastawieni na doświadczanie świata niż na jego rozumowe poznanie. Zaznacza się, że istnieje wiele sfer szeroko pojętej rzeczywistości, których określenie wymyka się procedurze wyjaśniania naukowego. Niemniej dysponujemy pewnymi środkami poznania, które mogą pomóc w ich uchwyceniu i zrozumieniu. Są one jednak nieweryfikowalne i niejednokrotnie nie dają się zwerbalizować. Należą do nich między innymi intuicja czy pewne doznania, powodowane przez doświadczenia krańcowe (wzniosłość, trauma)¹³. Wzięcie pod uwagę wskazanych wyżej przemian pozwoli — jak sądzę — odnieść rozważania o filozofii historii i historiografii do przyszłości i umożliwi ich wykorzystanie w poszukiwaniach siebie i sensu, jednej z niewielu wartości, która zachowała wymiar uniwersalny¹⁴.

Owo niezaspokajalne pragnienie sensu jest widoczne we współczesnej historiografii, a zwłaszcza w pisarstwie historyków związanych z kulturowym podejściem do badań przeszłości (historia mentalno-

A. Mellor and Chris Shilling, *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity*. London: University of California Press, 1993. Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993 (skrócony rozdział III tej książki ukazał się pod tytułem: *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, przekład Jarosław Przeźmiński, w: *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, pod red. Ryszarda Nycza. Kraków: Universitas, 1998).

¹³ Zob.: Barbara Pogonowska, *Paranauka. Studium z filozofii nauki*. Poznań: OWN, 1995; Andrzej Zybortowicz, *Spoleczno-regulacyjna teoria kultury. Fazy społecznego rozwoju i zjawiska paranormalne*. „Kultura Współczesna”, nr 2, 1997.

¹⁴ Por.: Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*. Warszawa: Res Publica, 1990, s. 138-139.

ści, życia codziennego, kultury popularnej itd.). Odnajdujemy tam myśli, które wyrażane mniej czy bardziej świadomie, mniej lub bardziej wprost, ujawniają rozgoryczenie współczesnością i tęsknotę za „piękniejszym światem”. Nie jest przypadkiem, że ulubioną epoką badań historyków z tego kręgu jest średniowiecze i epoka wczesnonowożytna (wieki XIV-XVI). Paralele między napiętowanym szokiem czarnej śmierci wiekiem XIV a przesiąkniętym horrorem wojen i totalitaryzmów wiekiem XX są wyraźne. Ironia i nastrój „gorzkiej melancholii” są wspólne dla obydwu.

Historyczną awangardę, którą można odnieść do „nowej historii kulturowej”, nazywam „historią alternatywną”, wskazując, że w łonie współczesnej historiografii istnieje taki sposób pisania o przeszłości, w którym na zasadzie kontrwizerunku dzisiejszej rzeczywistości odzwierciedlają się marzenia o innym (w stosunku do naszego) świecie. Określenie „historia alternatywna” nie ma w moim ujęciu żadnego związku z myśleniem o historii w kategoriach „co by było gdyby”¹⁵. Słowa „alternatywa” nie używam też w sensie „dwóch wyłączających się możliwości”, perspektywy „albo-albo”, lecz poprzez skojarzenie z łacińskim *alter* — odmienny, inny. Owa inność „historii alternatywnej” odzwierciedla się w specyficznym sposobie patrzenia na przeszłość, jej badania i przedstawia-

¹⁵Zob.: *Co by było gdyby. Historie alternatywne. Z Henrykiem Samsonowiczem, Januszem Tazbirem, Jerzym Skowronkiem, Andrzejem Ajnenkielewem rozmawiają Janusz Osica i Andrzej Sowa*. Warszawa: Bellona, 1998 oraz Alexander Demand, *Historia niebyła. Co by było gdyby...?*, przekład Maria Skalska. Warszawa: PIW, 1999.

nia. Historia ponownie pochyła się nad człowiekiem. Współcześni badacze przeszłości zaproponowali bowiem historię bardziej ludzką, historię o etnograficznym obliczu, która opowiada o człowieku „wrzuconym” w świat, o ludzkim byciu w świecie i ludzkim jego doświadczaniu. Podjęcie takiej tematyki wpływa na formułowanie odmiennego zestawu pytań stawianych źródłom, a uzyskane odpowiedzi wymagają innego stylu i formy przedstawiania przeszłości. W książce tej zwracam się szczególnie ku perełkom współczesnej historiografii — mikrohistoriom, które najlepiej oddają te przemiany, opisując drobne wydarzenia powszechnych dni historii, małe światy „innych ludzi”, przybliżanych nam przez badacza po to, by wskazać na ich odmienność.

Poprzez prezentację tej równie popularnej, co dla niektórych stale kontrowersyjnej metody badania przeszłości i pisania o niej, chciałam pokazać, że oferowana przez jej praktyków wizja świata jest wizją świata pełnego szacunku i tolerancji dla odmienności innego człowieka; świata intymnego, pełnego uczuć i wartości, który oparty jest na wspólnotach ludzi podobnie czujących. I taka jest — jak się wydaje — przeszłość (i przyszłość), jakiej nam dzisiaj trzeba. Zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że jest to wizja utopijna i idealistyczna, ale traktuję ją jako punkt dojścia, cel, który pozwala snuć rozważania o możliwych drogach jego niemożliwego w istocie osiągnięcia. Ponadto taka wizja odgrywa bardziej rolę „przepowiedni” dotyczącej przyszłości niż perspektywy przeszłości. Poruszający się w międzyświatach historyk jest jak prorok, a dyskurs historyczny stanowi w istocie dyskurs profetyczny. Dlatego też rozważania nad historią określiłabym mianem „performatywnej filozofii historii”, która nie

tylko mówi o „chcianej” przyszłości, lecz także poprzez „akt mowy” ją współtworzy. (Taki performatywny charakter mają w istocie wszelkie metanarracje.) W tym sensie taka filozofia (wizja) nie tylko „jest”, lecz także — na zasadzie życzeniowej — działa, a jej siła sprawcza zasadza się na powracaniu, powtarzaniu i cytowaniu pewnych motywów, kategorii, metafor, symboli, które poprzez repetycję wchodzą w skład „horyzontu oczekiwania” danej kultury.

Ważne przy tym dla mnie jest podkreślenie, że opisując alternatywny sposób pisania o przeszłości, nie twierdzę, iż jest on lepszy od tradycyjnych. Jest to po prostu inne ujęcie historii i — co staram się ukazać — bardziej odpowiada zmieniającej się kulturze i atmosferze międzyepokowego przejścia. Książka ta nie powinna być odczytana jako pouczenie. Jest to ćwiczenie z zakresu krytyki i teorii historiografii. Nie sugeruje ona także, iż historia powinna być tak właśnie pisana, a jedynie, że tak można pisać o przeszłości. Ponadto w latach dziewięćdziesiątych głośno już mówi się o czwartym pokoleniu annalistów i badaczach historii codzienności (*Alltagsgeschichte*), którzy uważają taki sposób pisania o przeszłości za ślepą uliczkę¹⁶. Typ historiografii, o jakim tu mowa, wypełnił swoje zadanie i mija, pozostawiając po sobie chlubny rozdział w historii historiografii. Moje zaś rozważania o niej stanowią próbę przyjęcia pewnej posta-

¹⁶ W 1992 roku podczas XXXIX Zjazdu Historyków w Hannoverze odbyła się dyskusja pod tytułem: *Historia codzienności i co dalej?* Biorący w niej udział badacze podkreślali między innymi, że nurt ten osiągnął stan pewnego nasycenia. Wybrane wypowiedzi dyskutantów opublikowane zostały w: *Historia społeczna, historia codzienności, mikrohistoria*, przekład Andrzej Kopacki. Warszawa: Volumen, 1996.

wy, która być może ułatwi w przyszłości wyjście poza myślenie modernistyczne.

Zdaję sobie sprawę z tego, że powyższe deklaracje wiodą na intelektualne mokradała¹⁷. Jestem jednak zafascynowana procesem „stawania się” (*becoming*) „nowego świata” i interesuje mnie zarówno uczestniczenie w tym procesie, jak i jego opisywanie. Jeżeli w ogóle przyjmiemy, że Nowa Era potrzebuje historii jako specyficznego podejścia do przeszłości, to opowiadanie o „tamtych światach” wydaje się o tyle płodne, o ile stanowi sposób poznania siebie, „innego” i świata oraz o ile odzwierciedla i przyczynia się do owego „stawania się”. Dlatego też historia potraktowana jest tutaj jako refleksja nad człowiekiem (filozofia), jako opowieść, pokazująca, kim jest człowiek (antropologia) i jak to jest być człowiekiem (etyka)¹⁸. Takimi deklaracjami głoszę zatem typowy dla dyskursu historycznego ostatniej dekadzie prezentyzm, który wynika z wołania o aktywną postawę badacza w tworzeniu rzeczywistości i przyjęcia za nią współodpowiedzialności. Książka ta włącza się także w „etyczny zwrot”, który dosięgnął historię. Przenika ją tak

¹⁷ Wielu badaczy reprezentujących różne dyscypliny humanistyczne otwarcie przyznaje, że zmiany, które się dokonują, niejako ich przerastają i wielu z nich odpowiada na te przemiany przyjmując bądź postawę agresywną (zawzięcie broniąc swoich przekonań), bądź całkowicie obojętną (udając, że nic nie zaszło). Zob.: Tadeusz Buksiński, *Wstęp*, w: *Filologia w dobie przemian*, pod red. Tadeusza Buksińskiego. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1994, s. 10; Tarzycjusz Marek Buliński, *O współczesnym pisaniu w antropologii kulturowej*, w: *Szkice z filozofii kultury*, pod red. Anny Pałubickiej. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1994, s. 45.

¹⁸ Takie podejście do historii proponował między innymi R. G. Collingwood. Zob.: R. G. Collingwood, *The Idea of History*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1994, s. 10.

ważne obecnie pytanie o „dobro historii”: gdzie jest owo dobro? I co nim jest?

Rozważania moje sytuują się w dziedzinie historii, krytyki i teorii historiografii, przy czym chętnie odwołuję się też do tradycji spekulatywnej filozofii historii. Staram się bowiem wskazać, że obserwujemy proces ufilozoficzniania historii, który polega z jednej strony na pewnym powrocie do spekulacji na temat historii (odzwierciedlają to między innymi intensywne ostatnio próby znalezienia strategii i kategorii, które pomogłyby skonstruować nowe ujęcie historii świata, a zatem nową metanarrację¹⁹), jak i do egzystencjalizującej i niekiedy moralizującej historiografii dziewiętnastowiecznej, prekursorki współczesnej historii mentalności, z drugiej. W centrum moich zainteresowań znajduje się także sam historyk. Zaczyna się on poczuwać do współodpowiedzialności za świat, a pisanie o przeszłości — jak kiedyś dla Jules’a Micheleta i Mikołaja Bierdiajewa — staje się jego „przeznaczeniem”, jego misją. Rozumie on także, że

¹⁹ W ciągu ostatnich trzech lat odbyło się wiele międzynarodowych konferencji o charakterze interdyscyplinarnym, które dotyczyły możliwości zbudowania odmiennej od dotychczasowych wizji historii świata. Należały do nich między innymi: *World History Conference*, sponsorowana przez „History and Theory” (Wesleyan University, 1994); *Periodization in History and Historiography: An Intercultural Comparison*, sponsorowana przez Międzynarodową Komisję Historii i Teorii Historiografii (Budapeszt, 1997), oraz *World History Today: Chimera or Necessity?* (Lipsk, 1998). Na uwagę zasługuje fakt, że jeden z trzech głównych tematów światowego kongresu historyków pod tytułem *Perspectives on Global History: Concepts and Methodologies*, który odbył się w Oslo w roku 2000, dotyczył właśnie problemu skonstruowania historii globalnej na potrzeby trzeciego tysiąclecia. Pozostałe dwa to: *Millenium, Time and History* oraz *The Uses and Misuses of History and the Responsibility of the Historian Past and Present*.

wybór zawodu historyka jest nie tyle wyborem kariery, ile wyborem egzystencjalnym²⁰.

Poruszając się w polu problemowym różnych dyscyplin — filozofii, historii, antropologii i teorii literatury — narażam się na ataki ze wszystkich stron. Jednakże w tej kairotycznej epoce zmian, czasie unifikacji i interdyscyplinaryzacji czy też „mażenia się” dyscyplin humanistycznych (i nie tylko humanistycznych), rozważania o kondycji współczesnej historiografii, które skupiłyby się wyłącznie na niej, byłyby redukcją. Badacz, którego interesują szersze konteksty historyczne i kulturowe omawianych przemian, skazałby siebie na intelektualną klaustrofobię, a czytelników na znaczne zawężenie pola interpretacyjnego. Mam zatem nadzieję, że filozofowie, teoretycy historii, antropologowie, literaturoznawcy i sami historycy z tolerancją podejną do uproszczeń, ale posługiwane się jedynie słowami-kluczami i nazwiskami zamiast zagłębiania się w istotę filozoficznych debat uznałam w niektórych miejscach za konieczne. Był to więc zabieg zamierzony.

Metodę, którą tu stosuję, nazwałabym „klusownictwem intelektualnym” czy — za Golo Mannem — „eklektyzmem interpretacyjnym”. „Nie mogę przejść obok pewnych książek, abym czegoś nie złasowała” — powiem, parafrazując słowa Michela de Montaigne. Nie obawiam się eklektyzmu i czerpię inspiracje ze wszyst-

²⁰ O tym, że współczesny historyk na nowo odkrywa swoją funkcję intelektualisty i pisarza, która właściwa była historykom dziewiętnastowiecznym, pisze na przykład Jacques Le Goff. Zob.: tegoż, *After Annales*. „Times Literary Supplement”, April 14-20, 1989, s. 405. Zob. także: *The Social Responsibility of the Historian*, ed. by François Bedarida. Providence-Oxford: Berfahn Books, 1994.

kiego, co może naprowadzić mnie na jakiś ciekawy trop. Prawem paradoksu bowiem, więcej o historii i jej badaniu nauczyli mnie poeci, pisarze, artyści, filozofowie czy klasycy historiografii niż współcześni historycy.

Dla mnie istotne było, by nie tylko zadać sobie pytanie: „co chcę wiedzieć?” (jeżeli w ogóle moim celem tutaj jest poznanie²¹), lecz przede wszystkim, czy istnieje jakieś „po co” coś chcę wiedzieć? Zwrócenie uwagi na ewentualne konsekwencje interpretacji są dla mnie kluczowe. Dlatego w książce tej poznanie jest nie tyle celem, ile narzędziem, zaś punktem docelowym jest „etyka troski”.

Jednym z celów tej publikacji jest wskazanie na alternatywne (odmienne) wobec inspiracji płynących na przykład z filozofii nauki czy filozofii analitycznej możliwości podejścia do myślenia o historii. Ową alternatywę oferują między innymi: teoria literatury, antropologia, psychoanaliza, semiotyka, teologia.

Moje rozważania dotyczą przede wszystkim anglo-amerykańskiego dyskursu historycznego i same nawiązują do tej tradycji. Praca ta stawia pytania, a nie dostarcza odpowiedzi. Zapraszam więc czytelnika do wspólnych poszukiwań. Wykorzystując rozważania o historii i teorii historiografii, mam nadzieję sprowokować go do namysłu nad sobą, życiem, historią, nie zaś dostarczyć wykładni naukowego oglądu teorii historii czy też zbudować jej modelowe ujęcia.

Ze względu na postawione przed tą książką zadanie, jej treść zawiera wiele „banałów”. Czasami jednak znacznie trudniej jest mówić o banałach i po-

²¹ Zob. rozważania Georges'a Bataille'a o poznaniu: tegoż, *Doświadczenie wewnętrzne*, przekład Oskar Hedemann. Warszawa: KR, 1998, s. 242-250.

wierzchownościach niż o oryginalnych ideach²². Ponadto wszystkie uniwersalia są banałami, co czasami stanowi wygodną wymówkę, by nie mówić o nich wcale. Banały są prawdami akceptowanymi *a priori* i nie dyskutowanymi właśnie ze względu na ich banalność. Przywołuję je, by ponownie przemyśleć. Z manewrem tym idzie w parze strategiczna naiwność, która pozwala mi podnosić stare i — здаwałoby się — wyeksploatowane wątki, by nadać inny wymiar całej argumentacji. Towarzyszy temu odejście od kanonu „scjentyistycznej naukowości”. Badacze zazwyczaj boją się tego typu postawy, jako że grozi ona postawieniem ich poza nawiasem naukowej społeczności. Jesteśmy jednak świadkami procesu redefiniowania pojęcia nauki, której nowe ujęcia okazują się nie- bądź antyscjentyistyczne. Ponadto, jak słusznie zauważyła Ute Daniel, wymóg naukowości stał się fetyszem i często traktuje się go nie jako środek do celu, lecz jako cel sam w sobie. Zgadzam się z nią, że „ten fetyszizm metodologiczny nie powinien towarzyszyć nam w latach dziewięć-

²² W *Dialektyce negatywnej* Theodor W. Adorno napisał: „(...) filozofując doznajemy szoku: im głębiej filozofia sięga, im silniej wnika, tym więcej rodzi się podejrzeń, że oddala się od tego, co jest; gdyby tak odkryto istotę, to mogłoby się okazać, że najbardziej powierzchowne i najbardziej trywialne poglądy mogłyby okazać się słuszniejsze od tych, które tej istoty szukają”. Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przekład Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1986, s. 511. Paweł Ozdowski zaś zauważył, że „większym problemem humanistyki jest to, jak wyrazić, oddać w słowach to, co już od dawna jest nam dane w świecie, (...) niż odkrywanie nowych, nieznanych horyzontów”. Paweł Ozdowski, *Semantyka predykatów etycznych*, w: *W kręgu aksjologii. Problematyka teoretyczna, historyczna i teoriopoznawcza*, t. II, pod red. Andrzeja Kocikowskiego. Poznań: Wydawnictwo Nakom, 1990, s. 103.

dziesiątych”²³. Podobnie też czytelnik nie znajdzie w tej książce logicznego wywodu, typowego dla naukowej argumentacji, w swych badaniach bowiem stosuję raczej „logikę tropologiczną”, która opiera się na podejmowaniu i rozwijaniu motywów i wątków, na zerwaniach i przeskokach myślowych, których ujawniające spójność zestrzelenie dostrzec można w miejscu, które za Rolandem Barthes’em chętnie nazwałabym *punctum*²⁴. Owym żądłem, „zakrytym polem” odniesienia, jest dla mnie „Obcy” – „Inny” – „ja”. Cisza wyznacza granicę świata tej książki, która nie chce poddać się ograniczoności języka.

Tematyka, jaką tu podejmuję, często wymyka się możliwościom przedstawienia werbalnego, tym bardziej zatem nie mogłaby być odpowiednio zaprezentowana w logicznym i schematycznym języku scjentyistycznym. Język taki jest nieadekwatny do podejmowanych tutaj wątków egzystencjalno-filozoficznych, nie odpowiada też osobowości autorki. Czytelnicy zauważą, że książka ta sama jest i mówi o uciekaniu od „nowożytnego projektu” i modernistycznego dyskursu naukowego. (Czy można stworzyć projekt wymknięcia się projektowi? — Bataille.) Już bowiem od wielu lat szukam rysy, która pozwoliłaby na odejście od niego (Nietzsche). Jak się zdaje, historia może okazać się miejscem takiego pęknięcia, kreuje ona bowiem przeszłość na wzór „nowożytnego projektu”, w niej też szczególnie widocznie ujawniają się podstawowe jego konflikty. Odchodzenie od nowożytności dla wielu oznacza jednak krok w stronę metafizy-

²³ Ute Daniel, *Historio społeczna, quo vadis? Kilka uwag w obronie przełomu hermeneutycznego*, w: *Historia społeczna*, s. 83.

²⁴ Zob.: Roland Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przekład Jacek Trznadel. Warszawa: KR, 1996, s. 47, 78, 102.



ki. Sami teoretycy historii zdają sobie z tego sprawę, z pewną obawą zaznaczając, że takie odejście wymaga „metafizycznej wiedzy o istnieniu oraz teorii wiedzy oferującej dojście do rzeczywistego świata, które stanowiłyby punkt wyjścia dla odbudowania jedności ludzkości poprzez antropologię filozoficzną”²⁵. Być może jednak proponowane przez Haydena White’a poetyckie podejście do przeszłości lub oferowane przez Franka Ankersmita ujęcie estetyczne czy też przyjęta przeze mnie perspektywa etyczna podpowiedzą ciekawsze rozwiązania.

Pozostając w nurcie tekstualizmu, adaptuję teorię White’a i w analizach wybranych dzieł współczesnej historiografii przyjmuję, że historia jest rodzajem pisarstwa, które z literaturą łączy cecha poetyckości. A zatem w książce tej nie podejmuję dyskusji na temat źródłowej czy faktograficznej zawartości prac analizowanych historyków. Interesuje mnie zaś przede wszystkim ich temat, fabuła, bohaterowie, sposób ich przedstawiania, styl i jego umiejscowienie w narracji. Proponuję zatem, by interpretować je tak, jak utwory literackie. W konsekwencji nie interesuje mnie dyskusja o wyjaśnianiu faktów, ale kwestia znaczenia, sensu, rozumienia historii oraz sposoby jej przedstawiania. Nie znaczy to jednak, że nie doceniam konieczności mówienia na przykład o prawdzie w kontekście rozważań historycznych. Interesuje mnie jednak „prawda egzystencjalna”, natomiast „prawda historyczna” (czy raczej historiograficzna), tak jak i sama historia, związana jest z subiektywną wizją badacza, co znaczy, że jest ona zarówno relatywna, jak i weryfikowalna. Przy takim podejściu prawda uzna-

²⁵ Zob.: Ignacio Olabarri, „New” *New History: A Longue Durée Structure*. „History and Theory”, vol. 34, nr 1, 1995, s. 27.

wana jest nie tyle jako coś „danego”, ile jako efekt negocjacji toczących się pomiędzy różnymi społecznościami historyków. Opiera się ona zatem na konsensusie grona historyków, którzy w danym czasie rządzą polityką eksplanacji. Być może jednak warto by zamiast o prawdzie mówić o trafności interpretacji.

Nicią Ariadny, która znaczy labirynt tej książki, jest założenie, że kryzys cywilizacji europejskiej czy też kultury nowożytnej związany jest między innymi z zagubieniem sensu, odejściem od *sacrum*, porzuceniem celów transcendentnych, co na płaszczyźnie badań naukowych w humanistyce spowodowało zarzucenie rozważań opartych na wartościach, takich jak sens i znaczenie. W konsekwencji także w dziedzinie badań historycznych doszło do rozwoju faktów i wartości²⁶. Poszukując możliwości ich ponownego sklejenia, za pośrednictwem lektury historyków snujących antropologiczne opowieści próbuję zagłębić się w aurę (Benjamin) człowieka i kultury badanych przez poszczególnych autorów epok. Dotykam w ten sposób najgłębszych i niezmiennych pokładów kultury (zachodnioeuropejskiej): sfer, gdzie przechowywane są podstawowe prawdy o istocie ludzkiej egzystencji. Zastanawiam się też, czy jest możliwe wyjście poza kulturę. W książce tej przenoszę punkt ciężkości z kultury na człowieka, z kontekstu, który nas otacza, na twórcę, który go tworzy. Ów dystans w stosunku do kultury, a czasami nawet niechęć do niej, przez cały czas dziania się tej książki ściera się z niemal namiętym nurzaniem się w jej bogactwie. Konflikt ten sta-

²⁶ Por.: Alexandre Koyré, *Od zamkniętego świata*, s. 15.

nowi moją aporię (Derrida). Mój krytycyzm zasadza się przede wszystkim na dwóch zasadniczo różniących się od siebie argumentach: po pierwsze, jak to ujął Theodor W. Adorno: „Oświęcim dowiódł niezbieżności kultury”²⁷, po drugie, współczesne zauroczenie i nacisk na badania nad kulturą — co zauważył już Terry Eagleton — „jest w takim samym stopniu redukcjonizmem co biologizm czy ekonomizm”²⁸. Dlatego też interesuje mnie, czy jest możliwe dotarcie do takich pokładów świata i człowieka, których nie pokrywa rdza kultury, na których zatracają się opozycje, gdzie sfera symboliczna i praktyczna, słowo i rzecz są jednym. Nurtuje mnie pytanie: jak wyglądał człowiek zanim „śmierć skazała go na kulturę”²⁹? Analizując pisanstwo mikrohistoryków, zastanawiam się, gdzie mieści się (prekognitywny?) poziom, który pomaga człowiekowi odnaleźć sens istnienia, własne przeznaczenie, który pomaga mu zrozumieć siebie, a tym samym świat³⁰? Pytanie to uwa-

²⁷ Adorno napisał ponadto, że „wszelka kultura po Oświęcimiu, włącznie z jej najwnikliwszą krytyką jest jej śmietniskiem”. Zob.: Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 514 i 515. W mojej książce Oświęcim staje się swoistym „znakiem historii” (Kant), jednym ze „znaków osłabienia moderny”, który spowodował, że historyk zmuszony został do wyjścia poza kanon dotychczas obowiązujących reguł poznania i zwrócenia się ku analizom „nieprzedstawialnego” czy „niewyraźnego” (Lyotard). Píše na ten temat Marek Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*. Poznań: IF UAM, 1994, s. 142-152.

²⁸ Terry Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przekład Piotr Rymarczyk. Warszawa: Spacja, 1998, s. 105.

²⁹ Określenia tego używa Octavio Paz. Zob.: tegoż, *Lévi-Strauss albo nowa uczta Ezopa*, przekład Piotr Fornelski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997, s. 46.

³⁰ „Nigdy nie przestaliśmy i zapewne nie przestaniemy takich pytań zadawać — twierdzi Kołakowski. — Nigdy nie pozbedziemy się

żam za intrygujące w kontekście mówienia o „nowym początku”. Wbrew wyrażanym często przekonaniom jestem skłonna sądzić, że „Raj” nie został na zawsze utracony, lecz jest po prostu nieobecny. Stajemy zatem nie w obliczu problemu powrotu do „Raju”, ale jego uobecnienia. Być może w tym celu należałoby „tylko” jeszcze raz skosztować owoc z drzewa poznania dobra i zła, to znaczy powrócić do naiwności i dziecięcej wiary³¹. Trzeba by zacząć jeszcze raz od początku, od nazywania rzeczy. Czy możliwy jest jednak powrót do fazy sprzed „stadium lustra” (Lacan) w historii ludzkości, sprzed okresu zanim otoczyły nas mury „więzienia języka”, a słowo odkleiło się od

pokusy postrzegania świata jako tajemnego szyfru, do którego uparcie usiłujemy znaleźć klucz. Czemuż zresztą mielibyśmy wyzbyć się tej pokusy, skoro okazała się być najpłodniejsza we wszystkich cywilizacjach — z wyjątkiem naszej własnej, a przynajmniej prądu w niej dominującego? I skądże to czerpie najwyższą prawomocność ów werdykt, który zabrania nam takich poszukiwań? Jedyne stąd, że cywilizacja ta — nasza — która w znacznym stopniu się ich wyrzekła, odniosła w niektórych dziedzinach olbrzymie sukcesy; ale w wielu innych zawiódła z kretesem”. Leszek Kołakowski, *Horror*, s. 143. Por.: tegoż, *Mówić o tym, co niewypowiedziane: język i świętość. Potrzeba tabu*, w: Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma. O Diablu, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków: Znak, 1988.

³¹ Zob.: Heinrich von Kleist. *O teatrze marionetek*, w: tegoż, *Dramaty wybrane*, przekład Jacek St. Buras. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000, s. 348. Na von Kleista powołuje się także Herbert Marcuse, który — rozpatrując możliwości powstania nierepresywnej cywilizacji, wspomina o potrzebie powtórnego zadania pytania, co to jest dobro, a co zło. Marcuse pisze dalej: „Jeżeli wina nagromadzenia w trakcie cywilizowanego panowania człowieka może być kiedykolwiek odkupiona przez wolność, trzeba jeszcze raz popełnić «grzech pierwotny»”. Herbert Marcuse, *Eros i cywilizacja*, przekład Hanna Jankowska, Arnold Pawelski. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 1998, s. 200.

świata? Czy ktoś posiada jeszcze sztukę *onomatopesii* — umiejętności nadawania rzeczom nazw zgodnie z ich naturą (Vico)?

Wprowadzenie (*Pożegnanie nowożytności*) zarysowuje kontekst, który pozwala odnieść rozważania o teorii historii i historiografii do kondycji kultury współczesnej. W części I (*Inspiracje*) ukazują proces antropologizacji i tekstualizacji współczesnej historiografii. Omawiam też teorię Haydena White'a, która pomaga mi interpretować teksty historyków oraz określić cechy stylu i formę mikrohistorycznego piarstwa. Pisząc zaś o filozofii historii Franka Ankersmita, prezentuję zmianę zachodzącą w teorii historii lat dziewięćdziesiątych, która polega na odchodzeniu od zainteresowań narracją historyczną (językiem) i skupianiu się na doświadczeniu. Zwracam też uwagę na interesującą propozycję wspomnianego badacza, a mianowicie „nostalgicznego” spojrzenia na historię. Jego podejście odkrywa przede mną możliwość doświadczania przeszłości i spotkania z „innymi”, których losy opisują mikrohistorie.

W części II (*Kategorie*) podejmuję próbę rozszerzenia mogącej stanowić symbol „twardej wiedzy” triady: Rozum – Nauka – Logika, o alternatywne, a pomocne w moich rozważaniach pojęcia: „Inny” – Dialog – Doświadczenie (Spotkanie). Starając się zaś wybrnąć z impasu uprzedmiotowiania, piszę o możliwości zastąpienia relacji podmiot – przedmiot relacją podmiot – podmiot oraz o ujęciu dialogowym i „myśleniu relacyjnym”, co pozwala pokazać proces budowania relacji między historykiem a badanymi postaciami z przeszłości: antropologiem i tubylcem. Kategorią, która stanowi podstawę dla interesującego spojrzenia

na relację „ja” – „inny”, jest dialog, będący dla mnie swoistą *root metaphor*, określającą sposób patrzenia na stosunek teraźniejszość – przeszłość (kultura współczesna i minionych epok). Odwołanie się do filozofii Emmanuela Lévinasa nadaje moim rozważaniom wymiar etyczny, który stanowi punkt odniesienia w dalszych analizach.

W części III (*Próby*) przedstawiam projekt krytyki historiografii, stanowiący propozycję pewnej metody interpretacji pisarstwa historycznego. Odwrotnie niż to pokazuje porządek treści książki, „badanie przypadków” było pierwotne wobec sformułowanej na podstawie wniosków płynących z owych badań teoretycznej refleksji. Za „Wprowadzeniem do krytyki historiografii” postępują zatem jej eksplikacje — ćwiczenia z krytyki pisarstwa historycznego. Kierując się rozumieniem krytyki Rolanda Barthes’a³², nie staram się w nich „wytłumaczyć” dzieła, lecz próbuję wybrać jeden z sensów, które proponuje książka i niejako dopisać jej dalszy ciąg.

Interpretując wybrane mikrohistorie, wykorzystuję strategię badawcze i kategorie zapożyczone z filozofii, teorii literatury, antropologii (przedstawione w części I), a także z psychoanalizy Jacques’a Lacana i semiotyki Algirdasa Juliena Greimasa oraz propozycje zawarte w części II. Analizę prowadzę niejako równolegle na trzech płaszczyznach: historycznej, antropologicznej i literackiej. W związku z tym na jednym poziomie umieszczam: historyka, antropologa

³² Roland Barthes, *Krytyka i prawda*, przekład Wanda Błońska, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. II, oprac. Henryk Markiewicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976, s. 150 i 155.

i autora, którzy znajdują się w podobnej sytuacji bycia pomiędzy różnymi światami, odpowiednio: terażniejszym i przeszłym, światem naszym i tubylców, światem autora i bohaterów jego powieści, światem moim i „Innego”. W zaproponowanych odczytaniach mikrohistorii Roberta Darntona, Natalie Zemon Davis, Emmanuela Le Roy Ladurie oraz powieściowej historii Simona Schamy najważniejsze jest jednak poszukiwanie własnej tożsamości. I tak:

Wielką rzeź kotów Darntona wykorzystuję do podważenia opozycji „ja” – „inny” („swój” – „obcy”), co prowadzi do wniosku, iż „inny” przechowuje pierwotne cechy naszego „ja”. W odczytanie *Powrotu Martina Guerre* Davis wpisuję „wiedzę tragiczną”. W interpretacji tej książki wykorzystuję Arystotelesowskie kategorie: *hamartia*, *kātharsis*, *mythos*, *páthos*, *peripeteia*, *anagnorisis*. Tragedia jest dla mnie szczególnie interesująca, żyje bowiem tym, co jest niezależne od kultury. (Jakkolwiek samo pojęcie tragedii to oczywiście wytwór kultury.) Ponadto wraz z tragedią na widownię wkracza historia. Zatem powrót do wielokrotnie już podejmowanych rozważań o wzajemnych relacjach między tragedią i historią (oraz wiedzy przedtragicznej jako wiedzy przed- czy ahistorycznej) — w nowym jednak kontekście współczesności — może z innej strony naświetlić problem transmutacji mitu w historię, gdzie mit i historia rozumiane są jako specyficzne podejścia do przeszłości. *Dead Certainties* Schamy odczytuję jako epitafium historii, której „śmierć” związana jest ze zwątpieniem w pewniki faktów i przeniesieniem punktu ciężkości na ich przedstawienia. Przeszłość (*res gestae*) staje się zatem historią opowieści (*rerum gestarum*). Za pośrednictwem zaś *Montaillou* Le Roy Ladurie poszukuję „uniwersa-

liów” oraz podobieństw „ja” i „innego”. Odkrywam je w sferze codzienności, gdzie spotykają się nasze różne światy.

W rozdziale „Pasaż do Nowej Ery” piszę o wspólnych cechach romantyzmu i postmodernizmu i próbuję odnieść je do klimatu końca XX wieku. Przytaczam także prorocze wizje Friedricha Schellinga, zastanawiając się, czy jego „mitologia rozumu” zwiastuje przyszłość humanistyki.

Rozważania zawarte w tej książce doprowadziły mnie do stwierdzenia, że jeśli chcemy zmienić świat, powinniśmy zacząć od siebie.

Niech Pan szuka głębi rzeczy:
W nią ironia nigdy nie zstępuje.
Rainer Maria Rilke

Pożegnanie nowożytności

Czy jesteśmy świadkami kolejnej zmiany cywilizacji, równie głębokiej jak przejście od cywilizacji łowiecko-zbierackiej do agrarnej i od agrarnej do industrialnej? Wielu badaczy twierdzi, że tak¹. Wielu też (a gros z nich od dawna) mówi o kryzysie cywilizacji zachodniej lub też o kryzysie kultury nowożytnej, wskazując, że nie jest on jednak żadnym zaskoczeniem, kryzys ten bo-

¹ Zob.: Mircea Eliade, *Kowale i alchemicy*, przekład Andrzej Leder. Warszawa: Aletheia, 1993, s. 180-182; Alvin Toffler, *Trzecia fala*, przekł. Ewa Woydyłło. Warszawa: PIW, 1997, oraz tegoż, *Szok przyszłości*, przekł. Wiktor Osiatyński, Elżbieta Ryszka, Ewa Woydyłło-Osiatyńska. Poznań: Zysk i S-ka, 1998, a także: Jarosław Rudniański i Krzysztof Murawski, *Wstęp*, w: *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, pod red. Jarosława Rudniańskiego i Krzysztofa Murawskiego. Warszawa: PIW, 1985, s. 6; Hans Albert, *Europa i okietznanie władzy. Szczególna droga Europy do społeczeństwa otwartego*, przekład i posłowie Tadeusz Zatorski. Kraków: Nomos, 1998, s. 8. Tezy te formowane są w wielu pracach mówiących o erze globalizacji. Zob.: Martin Albrow, *The Global Age*; Paul Ekins, *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change*. London: Routledge, 1992; *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, ed. by Mike Featherstone. London: Sage, 1990; *Modernity and its Futures*, ed. by Stuart Hall, David Held and Tony McGrew. Cambridge: Polity Press, 1992; Malcolm Waters, *Globalization*. London: Routledge, 1995.

wiem był niejako zakodowany w renesansowym humanizmie i dawał o sobie znać już niejednokrotnie².

Wieki XV i XVI były bowiem czasem niepokoju związanym z pojawieniem się nowej wiary: wiary w Rozum. Renesansowy humanizm, stawiając człowieka w centrum wszechświata uczynił go wprawdzie „małym bogiem”, ale odsunął go też od duchowego centrum. Świat nabrał wymiaru czysto ludzkiego. Jacob Burckhardt z optymizmem twierdził, że renesans odkrył człowieka. Mikołaj Bierdiajew pytał jednak: „Ale jakie ma znaczenie owe odkrycie i jaka jest jego cena?” Rosyjski filozof wiele pisał o konsekwencjach oderwania od sakralnych podstaw życia, o zgubnych skutkach humanistycznych iluzji, którymi są według niego: pry-
mat życia gatunkowego nad życiem indywidualnym, destrukcyjna idea postępu, eschatologizm komunizmu, hegemonia pozytywizmu, naturalizm i socjologizm w teorii poznania, kubizm i abstrakcjonizm w sztuce (estetyczny przejaw duchowego rozkładu człowieka), utylitaryzm w etyce, bezgraniczny kult Rozumu i wiara w absolutną moc racjonalności naukowej, a w końcu totalitarne struktury polityczne i imperialistyczne dążenia. Słowem, renesans krył w sobie zarodki śmierci człowieka³. Ostatnim krzykiem *sacrum* był romantyzm.

² Zob. na przykład: José Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, w: tenże, *Po co uracamy do filozofii*, wybór i wstęp Stanisław Cichowicz, przekład Ewa Burska, Magda Iwańska, Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992, s. 81.

³ Mikołaj Bierdiajew, *Sens historii: filozofia losu człowieka*, przekład Henryk Paprocki. Kęty: Antyk, 2002; tegoż, *Nowe Średniowiecze*, przekład Marian Reutt. Warszawa: Antyk, 1997, oraz tegoż, *Filozofia wolności*, przekład Ewa Matuszczak. Białystok: Orthdruk, 1995. Por. także: Sławomir Mazurczek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*. Wrocław: Leopoldinum, 1997.

Humanizm, osiągnąwszy najwyższy punkt rozwoju i siły twórczej w osobowości Goethego, zaczął ponosić klęski. Wiek XIX manifestował zatem jego kryzys i wyczerpywanie się ducha renesansu.

Okres po pierwszej wojnie światowej eksplodował pojawieniem się pesymistycznych wizji przyszłości, przestrzegających przed zgubnymi skutkami postępu cywilizacyjnego. Myśliciele religijni widzieli źródła kryzysu nowożytnej kultury zachodniej w utracie *sacrum*, co powodowało poczucie duchowej pustki i bezsensowności egzystencji. Wspomniany Bierdiajew przewidywał nadejście „nowego średniowiecza”, Martin Buber nawoływał do odnowienia dialogu między Bogiem i człowiekiem, co miało pomóc w ustanowieniu nowej relacji pomiędzy człowiekiem i naturą, człowiekiem i *sacrum* oraz pomiędzy człowiekiem i człowiekiem. W podobnym tonie Erich Fromm ostrzegał, że społeczeństwo przemysłowe przekształci jednostkę ludzką w konsumenta, którego jedynym celem będzie posiadanie i użytkowanie coraz to nowych towarów. Jacques Ellul krytykował społeczeństwo za zastępowanie respektu dla tradycji zachwytemi nad postępem technicznym. José Ortega y Gasset prorokował, że społeczeństwo masowe i człowiek masowy w imię „zbawienia” zdolni są do największych zbrodni. Na ogólne określenie procesu eliminacji duchowości, mitu, magii, tajemnicy z naszego sposobu postrzegania i rozumienia świata i człowieka najlepsze wydaje się Weberowskie *Entzauberung* (odczarowanie) świata.

Na początku XX wieku humanistyka próbowała bronić się przed kryzysem, rodząc egzystencjalizm i psychoanalizę. Sztukę i literaturę zaś opanowała awangarda. Zjawiska te były odzwierciedleniem prób stworzenia filozofii człowieka i kultury oraz określe-

nia nowego typu myślenia. Były wyraźnym przejawem i kontynuacją tych wątków związanych z występowaniem przeciwko wszechogarniającej władzy Rozumu i obawami wynikającymi z postępu cywilizacyjnego, które pojawiły się w dziewiętnastowiecznej filozofii, sztuce i literaturze⁴.

Aksjologiczna niemoc racjonalizmu już wtedy była intuicyjnie wyczuwana, ale nie znajdowała ona ostatecznego potwierdzenia w faktach. Pierwsza wojna światowa i rewolucja rosyjska wprawdzie ich dostarczyły, ale mimo to racjonalistyczno-liberalno-socjalistyczna iluzja uległa raczej wzmocnieniu niż rozpadowi. Bardziej jeszcze zadziwia trwałość tego złudzenia po wprost apokaliptycznym bankructwie humanizmu, który wywołały druga wojna światowa oraz niszczące jednostkowość człowieka systemy totalitarne⁵. Te wydarzenia historyczne spowodowały, że kryzys myślenia w kategoriach Kartezjańskiego *ratio* powrócił tym razem nie w postaci dekadенckiego *fin de siècle'u*, ale

⁴ Lionel Gossman bada w jednym ze swoich artykułów atmosferę intelektualną panującą w połowie XIX wieku w uniwersytecie w Bazylei. Przedstawia ścieranie się wśród tamtejszych humanistów dwóch zasadniczych tendencji: zwolenników postępu cywilizacyjnego i jego przeciwników. I tak na przykład znany filolog Johan Bachofen wskazywał na zgubne skutki rozpadu tradycyjnych wartości i ograniczonego do racjonalności rozumowania. Twierdził ponadto, że reformy polityczne wówczas przeprowadzane w prostej linii wiodą do rewolucji proletariackiej, socjalizmu, regresu, a w konsekwencji do barbarzyństwa. Bachofen podkreślał także, że wobec takiego stanu rzeczy nadszedł czas, żeby intelektualista zadał sobie fundamentalne pytanie: jaka jest relacja między jego badaniami a „rzeczami najważniejszymi”? Zob.: Lionel Gossman, *Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century*. „Journal of the Wartburg and Courtauld Institutes”, vol. 47, 1984, s. 136-185.

⁵ Por.: Marcin Król, *Wewnętrzne pęknięcie romantyzmu*, w: tegoż, *Podróż romantyczna*. Paris: Libella, 1986.

wszechogarniającego wszystkie dziedziny nauk humanistycznych postmodernizmu — kondycji kultury sfrustrowanego społeczeństwa postindustrialnego.

Arnold J. Toynbee, jeden z pierwszych, użył w swoim *Studium historii* (1947) określenia *post-Modern*, wiążąc je z dezintegracją, upadkiem i końcem cywilizacji zachodniej. Lata pięćdziesiąte zaś eksplodowały „literaturą postmodernistyczną” związaną z nazwiskami takich pisarzy, jak: Jorge Luis Borges, Julio Cortázar czy Gabriel Garcia Márquez. Dodały one kolejne wątki, które na stałe przyłgnęły do postmodernizmu: zacieranie granicy między kulturą elitarną i masową (wysoka i niska); programowe unikanie formułowania wszelkich definicji i teorii, które nic nie wyjaśniają, a tylko ograniczają nasze poznanie; zacieranie granic między prawdą a fikcją, przeszłością a teraźniejszością; nacisk na czytelnika, który postawiony zostaje w obliczu labiryntowej fabuły, nie wyjaśniającej niczego i nie kończącej się żadną konkluzją. Szczególnie charakterystyczna była ponadto niezwykle silna presja na wyobraźnię czytelnika, którego autor przenosi w „świat niemożliwy” i mogący istnieć tylko w naszej wyobraźni⁶.

Lata sześćdziesiąte i pop-art, który je zdominował, pokazały, że żyjemy w epoce kiczu, epoce opanowanej przez kulturę masową⁷. Dzieła Roya Lichtensteina, Jaspiera Johnsa i Andy Warhola całkowicie zanegowały uznawany dotychczas ideał piękna. Druga awangarda bowiem, zrodzona w procesie komer-

⁶ Por.: Douwe W. Fokkema, *Historia literatury. Modernizm i postmodernizm*, przekład Halina Janaszek-Ivaničková. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.

⁷ Francuski krytyk sztuki Michel Ragon, porównując awangardę lat dwudziestych i sześćdziesiątych, stwierdził, że awangarda „pierw-

cializacji kultury, tworzyła z myślą o nowym gronie odbiorców: o społeczeństwie masowym. Nastąpiło — jak to nazywa Arthur C. Danto — „przeobrażenie banału”, który stał się teraz wyznacznikiem nowej estetyki⁸. W 1965 roku Leslie Fiedler określił kulturę postmodernistyczną jako: posthumanistyczną, postmaskulinistyczną, postbiałą (w sensie zakończenia panowania rasy białej) i postheroiczną. Z całą pewnością postmodernizm był posthumanistyczny w sensie bycia świadkiem klęski renesansowego humanizmu. Uwagę zwraca jednak nie przewidywana na taką skalę emancypacja oraz wzrost roli kobiet w społeczeństwie, co wraz z postępem inżynierii genetycznej i możliwościami nienaturalnej reprodukcji

sza” była uosobieniem buntu, próbą przeciwstawienia się cywilizacji mieszczańskiej i przemysłowej, natomiast „druga” — ucieleśnieniem społeczeństwa konsumpcyjnego. Sztuka zbanalizowała się na podobieństwo codziennego życia. „Sztuka umarła — pisze Ragon. — Niech żyje nauka i przemysł”. Michel Ragon, *Czyste sumienie awangardy*, przekład Agnieszka Taborska, „Literatura na Świecie”, nr 8-9 (205), sierpień – wrzesień 1988, s. 400. Por. także: Stanisław Jaworski, *Awangarda*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1992; Marek Zaleski, *Przygoda Drugiej Awangardy*. Wrocław: Ossolineum, 1984.

⁸ Danto zadaje sobie pytanie: jak to się stało, że praca Andy Warhola *Brillo Box*, naśladująca tekturowe opakowania po zupie w proszku, uznana została za dzieło sztuki, a takie same kartony znajdujące się w supermarkecie nie są za takowe uważane. Odpowiedź brzmi: stało się tak, gdyż nastąpiło „przeobrażenie banału”, pospolitości w dzieło sztuki. Według Danto wraz z *Brillo Box* historia sztuki się skończyła. Fakt bowiem maksymalnego utożsamienia się (a więc moment, kiedy imitacja stała się rzeczą imitowaną) dzieła sztuki z jej realnym odniesieniem oznacza ostateczny upadek koncepcji sztuki ujmującej ją jako *mimesis* rzeczywistości. Zob.: Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

człowieka uznane jest za zwiastun przełomu w historii gatunku ludzkiego.

Postęp cywilizacyjny i sekularyzacja życia oraz będące ich efektem rozproszenia potencjału człowieczeństwa osiągnęły zatem poziom, na którym stopień stężenia ich negatywnych skutków ujawnił się w kondycji kultury współczesnej określanej mianem postmodernistycznej czy też ponowoczesnej⁹. Marek Szulakiewicz słusznie zauważył, że pytać o człowieka dzisiaj to nie tyle szukać wiedzy o nim, ile szukać zagubionego w bycie człowieka jako takiego¹⁰. Ważne stają się próby skomponowania człowieka niejako od nowa, z fragmentów rozproszonych w różnych światach, religiach, kulturach, językach, dyskursach. W epoce znaczonej wojnami totalnymi wyzwaniem staje się sakralizacja człowieka i uświęcenie życia.

Na takim tle zachodziły przemiany w nauce. Wielu badaczy zaczęło wygłaszać poglądy, że nauka nie jest jedynym źródłem poznania, nie jest narzędziem adekwatnego opisu rzeczywistości, a logika jej wszechogarniającym rzeczywistość narzędziem. Nauka bowiem produkuje jedynie intelektualne artefakty¹¹. Po-

⁹ Zob.: Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przekład Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Aletheia, 1997; Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przekład Janina Bauman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.

¹⁰ Marek Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów: WSP, 1998, s. 155.

¹¹ Feyerabend zapytał: cóż takiego wspaniałego jest w nauce i dlaczego tezę o doskonałości nauki przyjmuje się bez uzasadnienia, skoro nie ma żadnych racji, które przemawiałyby za tym, że jej standardy są lepsze niż standardy, na których opierają się na przykład praktyki magiczne? Zob.: Paul K. Feyerabend, *Krytyka naukowego rozumu*, przekład Edmund Mokrzycki, w: *Racjonalność i styl myśle-*

jawiły się programowe manifesty postmodernizmu, które dały początek ogólnohumanistycznym dyskusjom związanym z zagadnieniami języka, dyskursu i narracji. Okres ten cechował specyficzny klimat intelektualny: otwarte dyskredytowanie Kartezjańskiego myślenia w kategoriach prawd jasnych i oczywistych, kryzys koncepcji prawdy, podważenie logiczno-dedukcyjnego sposobu wnioskowania oraz ogólny sceptycyzm wobec Rozumu i wiedzy naukowej¹². Stało się bowiem jasne, że modernistyczna kultura nie była w stanie odpowiedzieć zadowalająco na egzystencjalne potrzeby człowieka. Wielu badaczy zaczęło przewidywać odrodzenie się postaw religijnych, próby restytucji *sacrum* i powrotu do mitycznych źródeł kultury, które odrodzą transcendentny wymiar ludzkiej egzystencji.

Ernest Gellner wskazuje, że w panującym obecnie klimacie intelektualnym istnieją trzy możliwe opcje: religijny fundamentalizm, relatywizm i oświeceniowy racjonalizm¹³. Daniel Bell zaś wyraża pewność, iż wyłonią się nowe religie, oparte na nowym typie religijności, i wymienia ich trzy rodzaje: moralizujące (źródła fundamentalistyczne), popularne wśród niższych warstw społecznych; odkupujące, oparte na tradycji,

nia, wybór, wstęp i posłowie Edmund Mokrzycki. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1992, s. 162, 166.

¹² Wtedy też ukazały się najważniejsze — ze względu na ich inspirującą rolę — dla teorii historii i historiografii dzieła: *Metahistory* Haydena White'a (1973), *The Interpretation of Cultures* Clifforda Geertz'a (1973) i *Montaillou* Emmanuela Le Roy Ladurie (1975). Aby uzupełnić tę listę, należałoby jeszcze dodać, że we Francji w tym samym czasie ukazały się książki Paula Veyne'a, *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie* (1971), i Michela de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (1975).

¹³ Zob.: Ernest Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przekład Maciej Kowalczyk. Warszawa: PIW, 1997, s. 110.

powrocie do idei *caritas*, małych grupach sąsiedzkich, rodzinnych („kolonie”), popularne wśród ludzi wykształconych; oraz egzystencjalne, powracające do korzeni mitycznych i mistycyzmu, głoszące jedność bytu, czerpiące z tradycji filozofii presokratejskiej, tao itd.¹⁴

Lata dziewięćdziesiąte pokazują, że przeszliśmy już fazę „przewartościowywania uznawanych dotychczas wartości” (być może jest tylko tak, że owe wartości podważa się jedynie w sferze teorii). Postmodernizm się skończył (czy raczej wykończył), wyczerpała się bowiem jego moc inspiracji¹⁵. „Heretycy” stali się klasykami. Pewne trendy i kategorie zostały włączone do dziedzictwa myśli humanistycznej i dzisiaj uważane są za „ortodoksję”. Postmodernizm nie był — jak chcieli niektórzy — tylko objawem dekadencji, która pojawiła się wraz z końcem epok, ale odbiciem funda-

¹⁴ Daniel Bell, *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, w: tegoż, *Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. Cambridge: Abt Books, 1980, s. 349-352 (tłumaczenie fragmentów: *Powrót „sacrum”? Tezy na temat przyszłości religii*, w: Daniel Bell, Jacques Ellul, Mircea Eliade, Leszek Kołakowski, *Powrót sacrum*. Poznań: Głosy, 1985, s. 15-17). Zob. także: tegoż, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przekład Stefan Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, oraz tegoż, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Harmondsworth: Penguin, 1976.

¹⁵ Na temat odchodzenia od postmodernizmu, co notuje się od około roku 1985, zob.: Walter Laqueur, *Fin-de-siècle: Once More with Feeling*. „Journal of Contemporary History”, vol. 31, nr 1, January 1996; Bruce M. Knauft, *Pushing Anthropology Past and Posts: Critical Notes on Cultural Anthropology and Cultural Studies as Influenced by Postmodernism and Existentialism*. „Critique of Anthropology”, vol. 14, nr 2, 1994. Por. także teksty zamieszczone w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja. Warszawa: IFiS PAN, 1996. Krytykę postmodernizmu przeprowadził Terry Eagleton. Zob.: tegoż, *Iluzje postmodernizmu*.

mentalnych zmian, dokonujących się w sposobie myślenia i postrzegania świata, oraz efektem podważenia dotychczas obowiązujących metod jego poznania. Postmodernizm uważany jest za kondensację symptomów przechodzenia do nowej epoki¹⁶. Nie był on jednak czasem destrukcji, lecz raczej dekonstrukcji, a zatem okresem twórczym. Wypełnił swoje zadanie — wywołał szok. Wprowadził chaos. Jakkolwiek negatywne rozumienie chaosu jest stosunkowo nowe. W starożytności chaos stanowił fundament wyłaniania się kosmosu (porządku). Być może warto więc przywołać w tym miejscu pojęcie palingenezy, odrodzenia, nowego początku. Postmodernizm sygnalizuje sytuację kairotyczną, „odpowiedni czas”, by zacząć od nowa¹⁷. Badacze mitu dobrze wiedzą, iż mówienie o początku nierozzerwalnie związane jest z mówieniem o końcu. Mircea Eliade zauważył kiedyś, iż artyści awangardy pierwsi zabrali się do realnej destrukcji własnego świata¹⁸. Być może dekonstrukcyjniści i postmoderniści (świadomie lub nie) kontynuują ich dzieło.

¹⁶ Arthur C. Danto mówi: „Twierdzę, że modernizm był epoką i że ta epoka się skończyła. Postmodernizm nie był zatem kryzysem modernizmu. Nie istnieje bowiem kryzys dla tego, co umarło. Nie może on być także symptomem kryzysu. Nie jest również symptomem nowej epoki — to jest nowa epoka”. *Jestem pisarzem... (Fragmenty wywiadu Ewy Domańskiej z Arthurem C. Danto)*. „Historyka”, t. XXV, 1995, s. 85.

¹⁷ O palingeniezie zob.: Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, przekład i oprac. Wiktor Kornatowski. Warszawa: PAX, 1977, s. 607; Arnold J. Toynbee, *Studium historii*, s. 804, 457-9; Arthur McCalla, „Palingénésie philosophique” to „Palingénésie sociale”: *From a Scientific Ideology to a Historical Ideology*. „Journal of the History of Ideas”, vol. 55, nr 3, July 1994.

¹⁸ Zob.: Mircea Eliade, *Aspekty mitu*, przekład Piotr Mrówczyński. Warszawa: KR, 1998, s. 78.

Czy istotnie jesteśmy zatem świadkami końca filozofii, końca sztuki czy historii? Śmierci Boga, końca człowieka, śmierci autora czy podmiotu? W pewnym sensie. Jeżeli jednak mamy „koniec” za kategorię filozoficzną (w sensie Derridiańskiego „domknięcia”), to możemy z tej pesymistycznej diagnozy wyciągnąć optymistyczne wnioski. Jest to „koniec”, ale tylko jakiejś filozofii, jakiejś sztuki, jakiejś historii — jest to koniec tradycyjnego (modernistycznego) ich ujęcia¹⁹. Jacques Derrida pisał, że żyjemy w epoce „bytu-w-dekonstrukcji”, w świecie, w którym dekonstrukcja staje się pewnym motywem, zwracając przy tym uwagę, że *dé-* może oznaczać także odwołanie się do genezy, a nie zniszczenie²⁰. W takiej właśnie optyce „bycia-ku-początkowi”, a nie „bycia-ku-końcowi” warto roz-

¹⁹ Na temat końca historii zob.: Francis Fukuyama, *Koniec historii*, przekład Tomasz Bieroń i Marek Wichrowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1996; *Czy koniec historii*, pod red. Ireny Lasoty. Warszawa: PoMOST, 1991; Lutz Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, trans. by Patrick Camiller. London; New York: Verso, 1992 oraz *Postmodernistyczne wyzwanie. Historia jako pamięć w epoce nauki*, w: *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od oświecenia do współczesności*, wybór, przekład i oprac. Jerzy Kałużny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2003; Martin Meyer, *Ende der Geschichte?*, München: Carl Hansen Verlag, 1993. Dla Vincenta Descombesa koniec historii oznacza, że „ludzkość przygotowuje się do wyjścia z czasu historycznego, by wejść ponownie w czas mitu. I to właśnie na tym polega wieczny powrót: na wyjściu poza historię, to znaczy aktywnym zapomnieniu przeszłości, przedwstępnym warunkiem kreacji nowych bogów”. Zob.: Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przekład Bogdan Banasik Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Spacja, 1996, s. 221. Por. także: Ewa Domańska, *O różnych końcach historii*. „Czas Kultury”, nr 6-1, 1999/2000.

²⁰ Jacques Derrida, *List do jednego z japońskich przyjaciół*, przekład Jakub M. Godzimirski. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1-2, 1994, s. 44.

patrywać zachodzące w świecie zmiany. W historii bardziej bowiem poszukujemy obecnie pożądaných wizji przyszłości, niż wiedzy o przeszłości. W tym sensie można powiedzieć, że historia staje się futurologią.

Określając historię jako *vita memoriae* (życie pamięci), Cycero już dawno zauważył, że jest ona źródłem prawdy odmiennym niż rozum teoretyczny. Uważał bowiem, że przedmiot historii stanowi moralna i dziejowa egzystencja człowieka, i twierdził, iż Rozum oraz racjonalne metody poznania ograniczają pojęcie jej istoty, gdyż pokazują tylko jej fragment — racjonalność człowieka. Kiedy jednak w centrum uwagi historyków piszących po nowemu stanęła mentalność, duchowość, ludzkie pragnienia i namiętności, słowem — kondycja ludzka, jasne stało się, że ich badania i wyniki owych badań często nie mieszczą się w obszarze tradycyjnie definiowanej nauki. To nie nauka wyznacza obecnie obszar możliwego doświadczenia, ale doświadczenie wyznacza ramy nauki.

Wraz z obniżeniem się gorączki postmodernistycznej infekcji zauważalna stała się tendencja do uhistoryczniania pojęć, takich jak Rozum czy Nauka. Zwrócono ponadto uwagę, że racjonalność nie musi być wiązana wyłącznie z nauką, tak jak irracjonalność — z metafizyką. Skoro bowiem prowadzone są badania nad racjonalnością religii czy magii, można także stawiać pytanie o irracjonalność nauki²¹. Jest jednak

²¹ Na temat racjonalności magii zob.: Michał Buchowski, *Racjonalność, translacja, interpretacja. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1990.

paradoksem, że współczesne niszczenie rozumu dokonuje się w imieniu racjonalności²². W kontekście tym ciekawsze być może okazałoby się przestudiowanie historii sprzeciwu wobec irracjonalizmu (czy metafizyki), niż dziejów samej irracjonalnej myśli²³.

Filozofowie wracają więc już do niejednokrotnie podejmowanych prób sformułowania nieklasycznego (zdekartezjanizowanego) pojęcia rozumu. W ostatnich dekadach konieczność powtórnego przemyślenia tej kwestii wymusiła dyskusję na temat degradacji Rozumu jako instancji kontrolującej praktykę. Pamięta się, że miliony ludzi zamordowano w imię Rozumu. Istotnie, Rozum wiele przeszedł w swej drodze od oświecenia do Oświećcienia. Dla sporej grupy badaczy nazizm stał się symbolem kontrwizerunku ideałów zachodnio-europejskiego oświecenia, a Oświećcim — jak napisał Jürgen Habermas — całkowicie zmienił nasze myślenie o ciągłości warunków życia w historii. Rozważania tego rodzaju sygnalizują także zwrot w kierunku etyki, który obserwować można w teoretycznych dysku-

²² Zob.: Marek Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu*, s. 151.

²³ Egzegeta myśli postmodernistycznej — Richard Rorty — zaproponował, by zwyczajnie skończyć z jałowymi dyskusjami na temat racjonalności. Mianem „irracjonalnego” określił on pewien typ racjonalności dominujący w danej kulturze. „Irracjonalistami” są zatem ci, którzy w określonym czasie działają na marginesie uznawanej koncepcji racjonalności, umożliwiając w przyszłości jej szersze ujęcie. „Jeśli chcecie wiedzieć, do czego będzie podobny za pięćdziesiąt lat zdrowy rozsądek człowieka, który uczył się z książek — pisze Rorty — poczytajcie filozofów, którzy są dziś systematycznie atakowani jako «irracjonalści»”. Rozum bowiem zawsze jest definiowany w taki sposób, by usatysfakcjonować irracjonalistów poprzedniej generacji. Zob.: Richard Rorty, *Signposts Along the Way that Reason Went*. „London Review Books”, 16-29 February 1984, s. 5.

sjach o przeszłości ostatniej dekady²⁴. Dyskusje nad holocaustem — monstrualną manifestacją ludzkiego potencjału i symbolem tego, co człowiek może zrobić drugiemu człowiekowi (i co historyk może zrobić przeszłości), stały się sceną przemiany obiektywnego badacza faktów (tekstów) w zaangażowanego w kreację rzeczywistości intelektualistę²⁵. Heros nauki, który zdobył wiedzę po to, by mieć władzę i kontrolę nad polityką wyjaśniania, ustępuje miejsca odpowiedzialnemu człowiekowi, który dzięki zaangażowaniu sięga po zrozumienie świata.

Historycy powoli zaczynają włączać się w debaty dotyczące kondycji kultury współczesnej, problemu odpowiedzialności badacza-intelektualisty za świat,

²⁴ Zagadnieniem tym zajął się między innymi Jörn Rüsen, który podstawowy problem upatruje właśnie w pytaniu, jak pogodzić wartości przypisywane Rozumowi z negatywnym doświadczeniem holocaustu. W swoich rozważaniach zaproponował, by poszukać elementów rozumu na poziomie estetycznego postrzegania historii. Zob.: Jörn Rüsen, *Estetyka jako teoria historii*, w: *Opowiadanie historii oraz tegoż, Historical Narration: Foundation, Types, Reason*. „History and Theory”, Beiheft 26: *The Representation of Historical Events*, 1987. Doskonale ilustruje owe przemiany zbiór artykułów: *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution”*, ed. by Saul Friedlander. Cambridge Mass., London: Harvard University Press, 1992. Dyskusje o nazizmie i holocauście od dawna angażują nie tylko historyków, ale i filozofów. Przewidywania Collingwooda, że najważniejszą sprawą dla dwudziestowiecznej filozofii będzie rozliczenie się z dwudziestowieczną historią, okazują się zatem prawdziwe. R. G. Collingwood, *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939, s. 79.

²⁵ Ową przemianę obiektywnego badacza w zaangażowanego intelektualistę omawia Marek Kwiek w książce *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*. Poznań: IF UAM, 1999.

który współtworzy oraz etycznego wymiaru jego pracy. I z ich strony pojawiają się hasła obrony wartości, podejmowane są kwestie aksjologicznych uwikłań, ujawniają się tęsknoty za metanarracją. Na przykład, podsumowując „osiągnięcia” postmodernizmu, znani amerykańscy historycy: Joyce Appleby, Lynn Hunt i Margaret Jacob w książce *Powiedzieć prawdę o historii* napisali, że badacze przeszłości muszą próbować rozwinąć nowe i lepsze metanarracje, by przygotować się do przyszłości. Stwierdzili ponadto, że zwracając się przeciwko metanarracjom, postmodernizm sam stał się jedną z nich. Odrzucenie wszystkich metanarracji okazało się niemożliwe, to bowiem właśnie one umożliwiają człowiekowi orientację w świecie²⁶.

Badacze refleksji nad historią zwrócili zaś uwagę, że zmiany w niej zachodzące atakowane są nie z pozycji epistemologicznych, ale etycznych. Podejmowane bowiem dyskusje o inności (z przeszłości) i przedstawianiu owej inności ujawniły, że historiografia jest winna „ponizania zmarłych”. Historycy natomiast powinni być świadomi swojego długu wobec przeszłości, długu rozpoznania (i uznania praw) zmarłego. Dlatego też obecne debaty ogniskują się nie wokół prawdy o przeszłości, problemów jej wyjaśniania czy interpretacji, ale wokół „dobra historii”, etyki, poczucia spr-

²⁶ Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, przekład Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka, 2000, s. 248-9. Por. także: Gertrude Himmelfarb, *The New History and the Old*. Cambridge Mass., London: Harvard University Press, 1987; oraz teźże, *A De-Moralized Society: The British / American Experience*. „American Educator”, vol. 18, nr 4, Winter 1994-95.

wiedliwości²⁷. Można zatem powiedzieć, że rozważania o historii mają dzisiaj więcej wspólnego z etyką niż z epistemologią²⁸.

²⁷ Zob. na przykład tematyczny numer jednego z głównych obecnie (obok „History and Theory”, „Clio” i „Storia della Storiografia”) czasopisma z dziedziny teorii i historii historiografii „Rethinking History” pod tytułem *The Good of History: Ethics, Post-Structuralism and the Representation of the Past*. „Rethinking History”, vol. 2, nr 3, Autumn 1998 oraz *Historians and Ethics*. „History and Theory” (Theme Issue), December 2004.

²⁸ Podobnie Kirsten Hastrup, pisząca o zadaniach współczesnej antropologii, zwraca uwagę, że powinna ona odkryć świat wartości, moralne *universum*, które nie może zostać odczytane, ale może zostać doświadczone. Zob.: Kirsten Hastrup, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. London and New York: Routledge, 1995, s. 44.

I
INSPIRACJE



Lata osiemdziesiąte naznaczyły się wyraźnym procesem tekstualizacji i antropologizacji humanistyki (w tym historiografii i teorii historii). Inspirująca siła koncepcji Clifforda Geertza, Victora W. Turnera oraz Rolanda Barthes'a, Haydena White'a i Paula Ricoeura przenikała książki „uświadomionych metodologicznie” anglojęzycznych badaczy. Teoretycznym debatom przewodziła wtedy narratywistyczna filozofia historii, która skupiła się na retorycznej analizie pisarstwa historycznego. Jednak lata dziewięćdziesiąte ujawniły wyraźny odwrót od analiz tekstualnych i martwej metafory „czytania kultury”. Zamanifestował się on w „postnarratywizmie”, który odwrócił się od badania narracji i zainteresował się bardziej „spekulatywnymi” zagadnieniami, takimi jak: pamięć, doświadczenie historyczne, trauma, pragnienia. Stał się on zatem sygnałem wyczerpywania się założeń narratywizmu. (Mniej więcej w tym samym czasie historycy przestali fascynować się pisaniem mikrohistorii.) Sami reprezentanci narratywizmu przyznają zresztą, że zabrakło im teoretycznej pożywki, od czasów bowiem *Metahistory* Haydena White'a żadna książka nie była w stanie wywołać inspirującej dyskusji i za-

oferować teorii historii nowego programu badawczego. Opublikowane w latach dziewięćdziesiątych studia ograniczają się albo do podsumowywania i określania stanu badań nad teorią i historią historiografii zaistniałym po postmodernistycznych wstrząsach, albo podejmują krytykę pisarstwa historycznego, „łasnając” po różnych dyscyplinach. Racje ma Hans Ulrich Gumbrecht, który — głosząc wchodzenie badań nad przeszłością w epokę „posthistoryczną” — wskazuje także na stagnację i słabość, jakie ogarnęły współczesne debaty teoretycznohistoryczne¹. Zaiste mówimy o „końcu historii” (w sensie końca dominacji historii jako jedynie właściwego podejścia do przeszłości), ale nie mamy wypracowanej alternatywy. Nie ulega wątpliwości, że najciekawsze pomysły wychodzą obecnie z kręgów krytyki feministycznej. Dużym zainteresowaniem cieszą się koncepcje Judith Butler, Joan W. Scott czy Teresy de Lauretis. Badacze szukają inspiracji w psychoanalizie Freuda i Lacana (Dominick LaCapra). Powodzeniem cieszy się dekonstrukcja Jacques’a Derridy i prace Slavoj’a Žižka, a także odkryty na nowo Walter Benjamin. Ostatnio wielu badaczy sięga do teologii jako źródła spekulatywnych pojęć i kategorii.

Określenie „nowa historia kulturowa” (*new cultural history*) często odgrywa rolę parasola dla nowego sposobu widzenia i analizowania przeszłej rzeczywi-

¹ Hans Ulrich Gumbrecht, *In 1926. Living at the Edge of Time*, Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1997, s. xii-xiii (zob.: fragment tej książki opublikowany pt. *Gdy przestaliśmy uczyć się od historii*, przekład Magdalena Zapędowska, w: *Pamięć, etyka i historia*).

stości². Wyzwania, które rzeczywistość rzuciła humanistyce, panująca „kondycja profetyczna” i „etyczny zwrot”, ujawniły fragmentaryczność odpowiedzi udzielanych przez każdą z nich z osobna i wymusiły na jej dyscyplinach osmotyczność granic. W atmosferze tej „nowa historia kulturowa” jawi się jako swoista metadyscyplina, w której przejawia się hybrydyczność współczesnej kultury. Objęła ona bowiem różne „dewiacje terminologiczne”, odnoszące się do rodzajów pisarstwa historycznego związanych wspólnym polem zainteresowań, którym jest ukazanie zwykłego człowieka i jego życia codziennego oraz spojrzenie na przeszłość z perspektywy historii człowieka i kultury, w której żył. Jest ona tak pojemnym terminem, iż zawiera w sobie różnie w literaturze przedmiotu określane podejścia do badania przeszłości, takie jak między innymi: historia antropologiczna, historia mentalności, etnohistoria, *history from below* (historia oddolna), historia kultury popularnej, mikrohistoria, historia życia codziennego czy historia codzienności (*Alltagsgeschichte*) oraz rozpatrywana w tej konwencji historia społeczna itd.

Próby ukazania historii kulturowej jako specyficznej „metadyscypliny” wywołują wiele dyskusji. Zwraca się uwagę na to, że nie posiada ona własnych metod i celów, dlatego też niektórzy uważają, iż taka dziedzina w ogóle nie istnieje, istnieje zaś kulturowe

² Określenie „nowa historia kultury” stosuje się dla odróżnienia jej od „starej”, praktykowanej przez klasyków tego gatunku: Voltaire’a, Burckhardta i Huizingę. O klasycznej historii kultury zob.: Karl J. Weintraub, *Visions of Culture. Voltaire, Guizot, Burckhardt, Lamprecht, Huizinga, Ortega y Gasset*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1966.

podejście do historii³. Inni natomiast wskazują na jej nowy *image*, związany z eklektycznością i interdyscyplinarnym podejściem, w którym jest dość miejsca dla różnych orientacji i szkół⁴. Często też, zamiast mówić o nowej historii kulturowej, mówi się o antropologicznym podejściu do przeszłości, które wspiera się na tak zwanym modelu spotkania (*encounter model*) różnych kultur. Dlatego też można powiedzieć, iż nowa historia kulturowa to historia spotkań kulturowych.

Szczególną cechą, którą nadała nowej historii kulturowej współczesność jest jej podwójne oblicze, kształtowane przez różne źródła inspiracji. Pierwsze — teoretycznoliterackie — czerpie z teorii literatury (na przykład Roland Barthes oraz podążający jego śladem Hayden White i wykorzystująca ich idee Natalie Zemon Davis); drugie — antropologiczne — korzysta z koncepcji antropologicznych, zwłaszcza z tak zwanej antropologii symbolicznej (Clifford Geertz i zainspirowany jego podejściem Robert

³ Laurie Nussdorfer pyta: „Co takiego może «zobaczyć» nowa historia kultury, czego nie widziano wcześniej?», i odpowiada: „Otóż pytanie nie jest «co», ale «jak» można coś zobaczyć”. Zob.: Laurie Nussdorfer, rec. z: *The New Cultural History*, ed. by Lynn Hunt. Berkeley: University of California Press, 1989, i *Interpretation and Cultural History*, ed. by Joan H. Pittock and Andrew Wear. New York: Macmillan, 1991, „History and Theory”, vol. 32, nr 1, 1993, s. 80 i 82.

⁴ Zob.: Joan H. Pittock and Andrew Wear, *Introduction*, w: *Interpretation and Cultural History*, s. 1. Lloyd S. Kramer twierdzi: „Właściwie jedyną wyróżniającą się cechą podejścia do przeszłości, jaką oferuje nowa historia kultury, jest coraz większy wpływ współczesnej krytyki literackiej [chodzi o *New Criticism* — dop. E. D.], która uczy historyków rozpoznawać aktywną rolę języka, tekstów i struktur narracyjnych w kreowaniu i opisie przeszłej rzeczywistości”. Lloyd S. Kramer, *Literature, Criticism, and the Historical Challenge of Hayden White and Dominick LaCapra*, w: *The New Cultural History*, s. 97-98.

Darnton). Duży wpływ wywiera na nią dekonstrukcja Jacques'a Derridy i koncepcje Michela Foucault oraz Pierre'a Bourdieu.

Charakterystyczną cechą „nowej historii kulturowej” jest ujęcie przeszłości jako „cudzoziemskiego kraju”⁵ (*foreign country*), gdzie historyk odgrywa rolę tłumacza języka obcej kultury na nasz oraz języka przeszłości na język teraźniejszości⁶. Natomiast zamiast myślenia w kategoriach binarnych opozycji: „Ja”–„Inny”, preferuje się myślenie w kategoriach stopnia odmienności danej kultury. Peter Burke wyróżnił cztery cechy różniące tradycyjną *cultural history* od „nowej”. Są nimi:

1. Odejście od klasycznego kontrastu pomiędzy społecznościami, które posiadają kulturę, a tymi, które jej nie posiadają. (Na przykład upadek Cesarstwa Rzymskiego nie powinien być widziany jako pokonanie kultury przez barbarzyńskie plemiona, gdyż Ostrogoci, Wizygoci czy Wandalowie też mieli swoją kulturę.) Podobnie jak antropologowie, historycy piszą o kulturach w liczbie mnogiej.

2. Przedefiniowanie kategorii kultury zgodnie z propozycją Geertza, co spowodowało poszerzenie pola zainteresowań historyków, w którym ważne miejsce zajęła nie tylko sztuka, lecz także kultura materialna, nie tylko kultura pisana, lecz także oralna, nie tylko dramat, lecz także rytuał, nie tylko filozofia, lecz także mentalność zwykłych ludzi. W centrum zaś znalazło się badanie życia codziennego.

⁵ Zob.: David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

⁶ Zob.: Fernando Sánchez-Marcos, *Historyk jako tłumacz*, przekład Jacek Mydla, w: *Pamięć, etyka i historia*.

3. Dodanie pojęcia reprodukcji do idei tradycji, która stała się centrum klasycznej historii kulturowej. Zwrócono dzięki temu uwagę na problem przetwarzania, któremu poddane zostają idee czy zwyczaje w procesie ich przekazywania z pokolenia na pokolenie.

4. Cechą nowej historii kulturowej jest ponadto reakcja przeciwko idei „nadbudowy”. Wielu badaczy uważa, że kultura jest w stanie oprzeć się presji społecznej. Wychodząc z tego założenia, zwrócono się do historii przedstawień i konstrukcji. Wiele nowszych książek zawiera w tytule słowo „wynalezienie”, co sugeruje, że kategorie uważane dotychczas za fakty społeczne (klasa społeczna, naród, płeć) są w istocie konstrukcjami⁷.

„Nowa” historia, określana przeze mnie jako „historia alternatywna”, zaproponowała inne (od tradycyjno-modernistycznego) podejścia do przeszłości i inną jej panoramę. Opowiada ona o człowieku, który został „wrzucony” w świat, o ludzkim byciu w świecie, o ludzkim doświadczaniu świata i o sposobach tego doświadczania. Jest to zatem historia doświadczeń, historia uczuć, prywatnych mikroświatów. Człowieka

⁷ Zob.: Peter Burke, *Unity and Variety in Cultural History*, w: tegoż, *Varieties of Cultural History*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1997, s. 194-198. Richard van Dülmen, określając różnice między „nowszą” i „starszą” historią kulturową, zwraca uwagę między innymi na zainteresowanie zwłaszcza tej pierwszej historią stosunków emocjonalnych, szczególnie miłości (badania nad rodziną) oraz problem odkrycia subiektywności („Kiedy człowiek rozpoczął poznawać siebie?”). Richard van Dülmen, *Historia kultury dzisiaj. Problemy i zadania*, w: *Studia z dziejów kultury i mentalności czasów nowożytnych*, pod red. Krystyna Matwijowskiego i Bogdana Roka. Wrocław: IH UW, 1993, s. 12-15.

i jego losy poznajemy za pośrednictwem *cases* (przypadków), „miniatur”, antropologicznych opowieści, które jak sonda pozwalają wniknąć w codzienną rzeczywistość. Krytyka związana z „wielkimi narracjami” (marksizm) historii w skali makro oraz redukcja skali, zaproponowana przez szukających dla niej alternatywy badaczy, spowodowała, że ów rodzaj pisarstwa historycznego określono mianem „mikrohistorii” (od włoskiego słowa *microstoria*). Jako pewien sposób podejścia do przeszłości pojawiała się ona we Włoszech w połowie lat siedemdziesiątych w środowisku historyków związanych z pismem „Quaderni Storici” (Carlo Poni, Giovanni Levi, Carlo Ginzburg)⁸. Mniej więcej w tym samym czasie podobne przesunięcia punktu ciężkości z makro- na mikronarracje, wzrastające zainteresowanie badaniami nad kulturą oraz tendencje do wejrzenia w historię z perspektywy konkretnej jednostki lub małej społeczności wystąpiły we Francji, Niemczech i Stanach Zjednoczonych. Brakowało mi jednak teoretycznego programu, który włoscy historycy wyłożyli najwcześniej⁹.

⁸ Carlo Ginzburg napisał: „Historycy próbują spojrzeć na stare kwestie (na przykład władza polityczna) czy znane dokumenty (na przykład zapiski inkwizycji) w odmienny sposób. Zachowania i przekonania, tradycyjnie uznawane za bezsensowne, nieważne i marginalne kurioza (na przykład magia czy przesady), zaczęto analizować w kategoriach ważnych ludzkich przeżyć”. Carlo Ginzburg, *Anthropology and History in the 1980s. A Comment*, w: *The New History. The 1980s and Beyond. Studies in Interdisciplinary History*, ed. by Theodore K. Rabb and Robert I. Rotberg. Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1982, s. 277.

⁹ Na temat mikrohistorii zob.: Carlo Ginzburg, *Microhistory: Two or Three Things That I Know About It*. „Critical Inquiry”, vol. 20, Autumn 1993; Giovanni Levi, *On Microhistory*, w: *New Perspectives on Historical Writing*, ed. by Peter Burke. Oxford: Polity Press, 1991;

We Francji nowe podejście forowane było przez trzecie pokolenie annalistów (Jacques Le Goff, Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie, Philippe Ariès). Inspiracje pochodziły z trzech źródeł: socjologii (zwłaszcza prace Pierre'a Bourdieu), etnologii (Claude Lévi-Strauss) i koncepcji Michela Foucault¹⁰. Wpłynęły one na zmianę obowiązującego dotychczas sposobu badania przeszłości. Po latach dominacji „Braudelowskiego paradygmatu” kształtujący się w opozycji do niego nurt badań nad kulturą w duchu historii *mentalité* nabierał coraz większego znaczenia, a pytania, które dotąd uznawane były za peryferyjne, zostały przez „heretyckich” historyków postawione w centrum zainteresowania. Zaczęto więc snuć rozważania na temat rodziny, relacji między płciami, dzieciństwa, młodości, starzenia się, śmierci, miłości, przyjaźni, gościnności, grzechu, strachu — najogólniej można powiedzieć, że zajęto się tym, co tradycyjna historiografia umieszczała w przypisach. Michel Vovelle napisał:

Jacques Revel, *Un vent d'Italie. L'émergence de la micro-histoire*. „Sciences Humaines”, nr 18, September-October 1997. Por. także: Edward Muir, *Introduction*, w: *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, ed. by Edward Muir and Guido Ruggiero, trans. by Eren Branch. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1991 (tam bogata bibliografia). Por. także: Hans Medick, *Mikrohistoria*, w: *Historia społeczna*.

¹⁰ Zob.: Peter Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*. London: Polity Press, 1990. s. 67. Na temat szkoły *Annales* zob.: Traian Stoianovich, *French Historical Method: The Annales Paradigm*. Ithaca: Cornell University Press, 1976; Philippe Carrard, *Poetics of the New History: French Historical Discourse from Braudel to Chartier*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1992; François Dosse, *New History in France. The Triumph of the „Annales” School*, trans. by Peter V. Convoy. Urbana: University of Illinois Press, 1994.

Historia mentalności może być zdefiniowana jako badanie mediacji i dialektycznej relacji pomiędzy obiektywnymi warunkami życia ludzkiego i sposobami, za pomocą których ludzie je opowiadają czy nawet przeżywają. (...) Wyjaśnienie mentalności (...) może ostatecznie doprowadzić do poszerzenia się pola badawczego, nie jako wejście w obce, egzotyczne terytorium, ale jako naturalne przedłużenie i ostateczne ostrze całej historii społecznej¹¹.

¹¹ Michel Vovelle, *Ideologies and Mentalities*. Oxford: Polity Press, 1990, s. 12. W jakim stopniu historia mentalności jest modną etykietą historii społecznej czy historii kultury lub też jej rodzajem, trudno ustalić, sami bowiem jej praktycy przyznają, że *mentalité* to pojęcie niezwykle płynne. Zwraca na to uwagę między innymi Peter Burke w *Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities*. „History of European Ideas”, vol. 7, nr 5, 1986, s. 439. Roger Chartier na przykład używa terminu *histoire des mentalités* na określenie historii kulturowej praktykowanej przez *Annales*. Zob.: Roger Chartier, *Introduction*, w: tegoż, *Cultural History. Between Practices and Representations*. Oxford: Polity Press, 1988, s. 14. Zaadaptowany przez annalistów termin *mentalité* ma potrójne źródło w koncepcjach Emila Durkheima, Luciena Lévy-Bruhla i Jeana Piageta. Samo pojęcie zostało wprowadzone przez Lévy-Bruhla w jego dziele *Le mentalité primitive* (1922; pojawiło się ono już wcześniej w jego pracy z 1910 *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*). Można mówić o pierwotnej dwutorowości badań nad mentalnością: pierwsza związana jest z działalnością Luciena Febvre'a, który czerpał inspiracje z psychologii, a także z myśli Lévy-Bruhla (studia nad Lutrem, Rabelais'm oraz postulaty badania śmierci, miłości, okrucieństwa itd.); druga z dziełem Marca Blocha inspirowanym socjologią Durkheima. Mimo iż często Febvre uważany jest za inicjatora historii mentalności, to większość historyków poszła śladem Blocha. Jego dzieło *Królowie cudotwórcy* (1924) uznane jest za pionierską książkę w nurcie historii mentalności. Zob.: Robert Colbert Rhodes, *The Revolution in French Historical Thought: Durkheim's Sociologism as a Major Factor in the Transition from Historicist Historiography to the „Annales” School 1869-1945*. Los Angeles: University of California Press, 1974. Zob. także: Jacques Le Goff, *Mentalities*:

Między innymi studia nad mentalnością zwróciły uwagę historyków francuskich na przydatność do tych badań antropologii uprawianej w stylu Lévi-Straussa i Marcela Maussa. Powoli punkt ciężkości przesunął się jednak z rozważań nad *mentalité* ku „historycznej antropologii”. Historia z rzeczownika stała się przysłówkiem — napisał François Dosse. Z badania kwestii społecznych zwrócono się ku zagadnieniom kultury. Wielu francuskich historyków zrezygnowało ze stosowania pojęcia *mentalité* i zaczęło wykorzystywać metody oferowane przez antropologię¹². W tym czasie ich amerykańscy

a History of Ambiguities, w: *Constructing the Past: Essays in Historical Methodology*, ed. by Jacques Le Goff and Pierre Nora. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Por.: Wojciech Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Leopoldinum, 1995, s. 127-139; Tomasz Wiślicz, *Krótkie trwanie. Problemy historiografii francuskiej lat dziewięćdziesiątych XX wieku*. Warszawa: PAN, 2004 oraz Antoni Czyż, *Kilka słów o badaniach nad historią mentalności*. „Przegląd Powszechny”, nr 12, 1985.

¹² Zob.: François Dosse, *Historical Anthropology*, w: tegoż, *New History in France*, s. 144. Na temat antropologii historycznej pisanej w duchu *Annales* zob.: Wojciech Wrzosek, *Metafory historiograficzne w pogoni za uludą prawdy*, w: Ewa Domańska, Jerzy Topolski, Wojciech Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1994, oraz Aaron Gurevich, *Historical Anthropology and the Science of History i Medieval Culture and Mentalité According to the New French Historiography*, w: tegoż, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, ed. by Jana Howlett. Cambridge: Polity Press, 1992. O Blochu jako ojcu historii antropologicznej zob.: Jacques Le Goff, *Słowo wstępne*, w: Marc Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, przekład Jan Maria Kłoczowski. Warszawa: Bellona, 1998.

koledzy zwrócili się ku antropologii kulturowej. I w USA pojawił się nowy klon: historia antropologiczna¹³.

¹³ W słowniku terminów zamieszczonym na końcu swojej książki Peter Burke, podając definicje *ethnohistoire*, napisał: „(...) to, co świat anglojęzyczny nazywa «antropologią» jest często w języku francuskim określane jako *ethnologie*. Tak więc, *ethnohistoire* bardziej oznacza «historyczną antropologię» (co można dokładniej nazwać «antropologią historyczną») niż «ethnografię» (*ethno-history*) w amerykańskim sensie [tego słowa]”. Peter Burke, *The French Historical Revolution*, s. 113. Ponadto Burke odróżnia antropologiczną historię w stylu angielskim (inspirowaną przez Edwarda Evans-Pritcharda), francuskim (czerpiącą z Marcela Maussa i Claude Lévi-Straussa) i amerykańskim — antropologię kulturową (*cultural anthropology*). Zob.: Ewa Domańska, *An Encounter with Peter Burke*, w: tejsze, *Encounters: Philosophy of History After Postmodernism*. Charlottesville and London: The University Press of Virginia, 1998, s. 214. James Axtell, opisując swoją metamorfozę z historyka w ethnohistoryka, określa ethnohistoryków jako „owoce nieślubnego związku historii i antropologii, które nie są zrodzone, lecz... same się rodzą, gdy dziedziny te idą ramię w ramię”. On także przyznaje, że antropologię historyczną nazywa ethnohistorią. Zob.: James Axtell, *Narodziny ethnohistoryka*, przekład Zbigniew Kwieciński. „Przegląd Humanistyczny”, vol. 2, 1994, s. 31 i 34. Na temat ethnohistorii zob. także: Claude Lévi-Strauss, *Histoire et ethnologie*. „Annales”, vol. 38, nr 6, Novembre-December 1983; Clifford Geertz, *Historia i antropologia*, w tegoż, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przekład Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas, 2003; Shepard Krech III, *The State of Ethnohistory*. „Annual Review of Anthropology”, vol. 20, 1991 (tam bogata bibliografia). O historii antropologicznej w Anglii pisze Marta Kurkowska-Budzan w: *Historia zwykłych ludzi. Współczesna angielska historiografia dziejów społecznych*. Kraków: UJ, 2003.

1. Historia i antropologia

W 1977 roku odbyła się w Racine (USA) konferencja, której materiały zostały opublikowane w książce *New Directions in American Intellectual History*. Organizator spotkania — John Higham zauważył, że prezentowane wystąpienia świadczą jednoznacznie o rosnącej zażyłości między historykami idei i antropologami, wśród których szczególną estymą cieszył się Clifford Geertz, obwołany „świętym patronem konferencji”¹⁴. Wkrótce obok niego znalazły się nazwiska Mary Douglas i Victora W. Turnera, a także Ervinga Goffmana. Ich popularność wśród historyków miała wskazywać na zwrot, który dokonał się w naukach społecznych w kierunku analiz form symbolicznych¹⁵.

Istotnie wyraźny był wpływ antropologii na piarstwo historyczne ostatnich dwudziestu lat. Antropolo-

¹⁴ Zob.: *New Directions in American Intellectual History*, ed. by John Higham and Paul K. Conkin. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979, s. XVI-XVII.

¹⁵ O zwrocie owym pisze Clifford Geertz, *O gatunkach zmąconych. (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przekład Zdzisław Łapiński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. Ryszarda Nycza. Kraków; Baran i Suszczyński, 1996, s. 234.

gia uprawiana przez i na sposób Jamesa Clifforda, Clifforda Geertza, Renato Rosaldo czy Victora W. Turnera, w Stanach Zjednoczonych stała się głównym źródłem inspiracji dla historyków zainteresowanych wniknięciem w kultury minionych wieków. Na korzyści mogące wyniknąć z takiego mariażu wskazywano od dawna. Już w latach trzydziestych pisał o tym R. H. Tawney¹⁶. Związki te były jednak zaniedbywane, większość bowiem historyków hołdowała tradycyjnemu, empirycznemu podejściu do badań historycznych, ze specyficznym rygoryzmem w odniesieniu do analiz źródeł historycznych i awersją do teorii oraz spekulacji. Jednak także antropologia ponosiła za to winę. Alfred R. Radcliffe-Brown kategorycznie stwierdził, że „historia i antropologia są dwoma różnymi rodzajami metod rozpatrujących fakty kulturowe” i że jest „wiele niekorzystnych stron mieszania tych dwóch przedmiotów razem czy ich wzajemnego wikłania”¹⁷. Sytuacja uległa zmianie, kiedy w latach pięćdziesiątych Katedrę Antropologii na uniwersytecie oksfordzkim objął Edward E. Evans-Pritchard. Był on bardziej przychylnie nastawiony do historii. Twierdził, że między tymi dwiema dyscyplinami różnice dotyczą przede wszystkim techniki. Cel zaś jest ten sam: translacja międzykulturowa. Obie bowiem starają się „przełożyć pewien zespół pojęć jednej [kultury] na kategorie drugiej, naszej własnej”¹⁸.

¹⁶ Zob.: R. H. Tawney, *The Study of Economic History*. „Economica”, vol. XIII. 1933.

¹⁷ Alfred R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Adresses*. London: Cohen and West LTD, 1971, s. 186, oraz *Method in Social Anthropology. Selected Essays*, ed. by M.N. Srinivas. Chicago: University of Chicago Press, 1958, s. 7 i 8.

¹⁸ Edward Evans-Pritchard, *Anthropology and History*. Manchester: Manchester University Press, 1961, s. 14.

W tym też czasie brytyjska antropologia społeczna zaczęła odchodzić od schematyzmu Radcliffe-Browna, by powoli wracać do niektórych kulturowych wątków koncepcji Bronisława Malinowskiego.

Postępujące od tego czasu zbliżenie historii i antropologii przynosi korzyści jednej i drugiej dyscyplinie. Przy czym należy podkreślić, że amerykańskich historyków alternatywnych pociąga przede wszystkim antropologia symboliczna, która podsuwa nowe pytania badawcze i oferuje nową interpretację kultury¹⁹. Jej definicje historycy przejęli od Clifforda Geertza.

Pojęcie kultury, której jestem zwolennikiem — pisze autor *The Interpretation of Cultures* — (...) jest w swej istocie semiotyczne. Będąc przekonany, podobnie jak Max Weber, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym

¹⁹ Wprowadzenie do obszernego zbioru artykułów *Symbolic Anthropology* zatytułowane jest *Ludzie są tacy, jak wyrażają swoje życie*. „Antropologiczne badania kultury, systemu symboli i znaczeń — piszą we wprowadzeniu autorzy studium — jest nauką o podstawowych kategoriach, poprzez które postrzegamy siebie jako ludzi i członków społeczeństwa, [nauka badająca] jak te kategorie są używane przez ludzi w rozumieniu sposobu życia. (...) Plasujemy antropologię symboliczną w szerszej dyscyplinie antropologii społecznej i kulturowej, by nakreślić różnice w perspektywie podejścia do badania symbolów i systemów kulturowych i by zasugerować wpływ teorii *praxis* na antropologię. (...) Szukając symbolów i znaczeń, antropologowie inspirowani są psychologią i lingwistyką. (...) [Antropologia symboliczna pyta]: Co określa egzystencję? Jak jest definiowane życie? Jakiego rodzaju elementy i zgodnie z jakimi założeniami są wyszczególniane, by uchwycić istotę kosmosu? Jak są one określane i wyrażane? Jak są przedstawiane?”. *Introduction: „As People Express Their Lives, So They Are...”*, w: *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, ed. by Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, and Davis M. Schneider. New York: Columbia University Press, 1977, s. 3-5 i 20.

w siatce znaczeń, którą sam sobie utkał, ujmuję kulturę właśnie jako ową siatkę, której analiza nie jest dyscypliną eksperymentalną poszukującą praw, ale interpretacją poszukującą sensu. (...) [Kultura] — czytamy dalej — jest historycznie przekazywanym wzorem znaczeń (*pattern of meanings*) zawartym w symbolach, systemem dziedziczonych pojęć, które wyrażają się w symbolicznych formach, poprzez które człowiek komunikuje, uwiecznia i rozwija swoją wiedzę o podejściach do życia²⁰.

Akceptujący takie ujęcie kultury badacz staje się podobny do antropologa, a zmiana podejścia do historii, której jest wyrazicielem, odzwierciedla zmianę podobną do tej, która znacznie wcześniej dokonała się w antropologii. Głównym zagadnieniem stało się ukazanie kultury innych z „tubylczego punktu widzenia” oraz problem możliwości przekładu kulturowego. Metafora translacji kulturowej znana jest szczególnie w antropologii brytyjskiej od czasów Evans-Pritcharda, który problem przekładalności poruszył w swojej książce *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937)²¹. Antropolodzy zazwyczaj odnoszą się

²⁰ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973, s. 5 i 89.

²¹ Evans-Pritchard w *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937) zadał pytanie: „Czy myśl Zande jest tak różna od naszej, że potrafimy jedynie opisać ich mowę i działania, jednak bez ich zrozumienia, czy też jest ona zasadniczo podobna do naszej, choć wyrażona w idiomie, do którego nie jesteśmy przyzwyczajeni”. Cyt. za: Michał Buchowski, *Racjonalność, translacja, interpretacja*, s. 25-26. Tam też na temat translacji międzykulturowej (zwłaszcza rozdz. I i II). Evans-Pritchard twierdził ponadto, że historyk interpretuje przeszłość w kategoriach własnych teraźniejszych doświadczeń i podkreślał przy tym: „Nie wiem, jak mogłoby być inaczej”. Zaznaczał jednak, że odrzuca empatię, a chodzi mu o rozumienie kategorii ludzi żyjących w przeszłości poprzez doznania, normy, idee i wartości hi-

jednak do klasycznego dzieła Godfreya Lienhardta *Modes of Thought*, w którym czytamy:

(...) problem przekazania innym, jak myślą członkowie odległego plemienia, zaczyna się jawić jako problem translacji; uczynienia koherencji, którą posiada prymitywna myśl w językach, w których się wyraża, tak przejrzystą, jak to tylko możliwe w naszym własnym²².

Naśladujący strategię badawcze antropologów historycy borykali się jednak z takim samym, fundamentalnym problemem: czy w ogóle owe rzeczywistości — „innych” i „nasza” — są nawzajem przekładane, czy też tworzą całkowicie odrębne poznawczo światy?

W analizie współczesnej historiografii ujawniane przez historyków uczucie bliskości z „innymi” żyjącymi w przeszłości jest kwestią szczególnie trudną. Z jednej bowiem strony badacze podkreślają, że powinniśmy wystrzegać się fałszywego poczucia bliskości z „innymi”²³, z drugiej w ich książkach widoczna jest bliskość autora i bohatera, ujawniająca się w emocjonalnym traktowaniu opisywanych postaci (Emmanuel Le Roy Ladurie lubi Béatrice de Planissoles; Natalie Zemon

storyka. Pisał: „Jeżeli nasza i wszystkie inne kultury nie nachodziłyby w jakiś sposób na siebie czy też jeśli nie istniałaby jakaś psychologia wspólna wszystkim ludziom, to ani historyk badający ludzi żyjących w innych czasach i miejscach, ani antropolog żyjący wśród prymitywnych plemion, nie byłiby w stanie wcale ich zrozumieć”. Edward Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, s. 16-17.

²² Godfrey Lienhardt. *Modes of Thought*, w: *The Institutions of Primitive Society*, ed. by Edward E. Evans-Pritchard. Oxford: Blackwell, 1954, s. 97.

²³ Carlo Ginzburg przestrzega na przykład: „Historyk musi zniszczyć nasze fałszywe pojęcie bliskości z ludźmi żyjącymi w przeszłości, którzy należeli do społeczności zasadniczo odmiennej

Davis — Bertrande de Rols, a Carlo Ginzburg — Menocchia). Wzorując się na antropologach, również historycy chcą przedstawić przeszłość „z tubylczego punktu widzenia”. Michael Kunze pisze:

Dzięki dokumentom sądowym dawno zapomniane kobiety i mężczyźni zostali przywrócenii do życia. Mówią o sobie samych, o swoich radościach, obawach i nie-szczęściach. (...) Moi „bohaterowie” mówią za siebie; mówią nam, co czuli i myśleli; w czym pokładali wiarę; co powodowało ich obawy; opowiadają nam o swoich lekarstwach na biedę i choroby; mówią nam, jak się bawili i śmiali, cierpieli i marzyli²⁴.

Tropiąc „innych”, historyk zachowuje się więc jak antropolog obserwujący życie tubylców. Ten efekt „obserwacji uczestniczącej” ujawnia się między inny-

od naszej. Im więcej dowiadujemy się o duchowym *universum* tych ludzi, tym bardziej jesteśmy zaszokowani dystansem kulturowym, który nas od nich oddziela. Tak więc ten rodzaj historii nie jest «odległym zwierciadłem», tak jak pisała Barbara W. Tuchman, sugerując, że tym właśnie powinna być w dzisiejszych czasach przeszłość dla ludzkości”. Jonathan Kandell, *Was the World Made Out of Cheese?*, „New York Times Magazine”, November 17, 1991, s. 45. Argumenty Tuchman wydają się równie przekonujące. „Perspektywa sześciuset lat — pisze ona — pozwala wyróżnić znamienne cechy ludzkiego charakteru. Ludzie średniowiecza egzystowali w tak innych od naszych uwarunkowaniach psychicznych, moralnych i bytowych, że tworzyli niemal obcą dla nas cywilizację. W rezultacie cechy postępowania, które wśród tego obcego otoczenia rozpoznajemy jako nam bliskie ujawniają się w naturze ludzkiej w formie niezmiennej”. Barbara W. Tuchman, *Odległe zwierciadło czyli rozlicznymi plagami nękane XIV stulecie*, przekład Maria J. i Andrzej Michejdowie. Warszawa: Książnica, 1993, s. 8.

²⁴ Michael Kunze, *Highroad to the Stake. A Tale of Witchcraft*, trans. by William E. Yuill. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, s. IX, X, XI.

mi w częstym stosowaniu czasu teraźniejszego, nadającym opowieści charakter relacji o rzeczach, które dzieją się obecnie lub działały w niedalekiej przeszłości.

W antropologii zaś dość powszechnie akceptowane było przekonanie Malcolma Cricka, który twierdzi, że wiedza antropologiczna nie dotyczy *de facto* „innych”, ale generowana jest przez wzajemną definicję „nas” i „innych”, stąd też ma właściwie charakter autobiograficzny; jest „antropologią personalną” w sensie dochodzenia do samowiedzy. W tym znaczeniu sąd o kulturze obcej zakorzeniony jest w odpowiednich poglądach własnej kultury badacza²⁵.

W ujęciu tym antropolog obsadzony został w roli tłumacza jednej rzeczywistości na drugą, w którą to rolę wcielił się także historyk, starający się „przetłumaczyć” przeszłość. Najbardziej wnikliwa i efektywna metoda tego przekładu, metoda opisu kultury, którą staramy się poznać, została zaproponowana przez Clifforda Geertza. Zapożyczając termin od Gilberta Ryle’a, Geertz nazwał ją *thick description*, podkreślając, że ów „gęsty opis” nie jest procedurą czy też techniką badań etnograficznych, ale specyficznym sposobem opisu²⁶. Geertz twierdzi, podobnie jak to

²⁵ Stawiając znak równości pomiędzy kulturą i interpretacją, Paul Rabinow zwrócił uwagę na to, że kultura nie przedstawia się w sposób neutralny, nie mówi własnym głosem, a każdy fakt może zostać zinterpretowany na wiele sposobów zarówno przez antropologa, jak i przez tubylca. Zob.: Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1977, s. 150-151. Por. także: Wojciech J. Burszta, „My” i „oni” — czyli antropologiczne badania nad kulturą, w: tegoż, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1992, s. 48-49.

²⁶ Zob.: Clifford Geertz, *Opis gęsty — w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przekład Sławomir Sikora, w: *Badanie kultury. Ele-*

robi w odniesieniu do pisarstwa historycznego narratywistyczna filozofia historii, że dzieła antropologiczne są fikcjami, fikcjami w oryginalnym tego słowa znaczeniu, to znaczy są one czymś skonstruowanym, czymś wymodelowanym. Nie znaczy to jednak, że są fałszywe²⁷. Uświadomienie sobie tego faktu, zrozumienie, że relacja pomiędzy przedstawieniem a rzeczywistością przedstawianą jest problemem fundamentalnym spowodowało przełom w antropologii. Między innymi dzięki Geertzowi antropologowie uświadomili sobie tekstualny wymiar swoich prac²⁸. Koncep-

menty teorii antropologicznej, wybór i przedmowa Marian Kempny i Ewa Nowicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 37.

²⁷ Zob.: tamże, s. 15. Oryginalne znaczenie łacińskiego słowa *fictiō (-ōnis)* to tworzenie, kształtowanie.

²⁸ „Stawiam tezę — pisze Edward M. Bruner — że etnografie są kierowane przez struktury narracyjne, przez opowieść, jaką snujemy o ludziach, których badamy. (...) Chcę rozszerzyć pojęcie etnografii jako dyskursu, jako rodzaju opowiadania historii”. Edward M. Bruner, *Ethnography as Narrative*, w: *The Anthropology of Experience*, ed. by Victor W. Turner and Edward M. Bruner. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986, s. 139. Sam Geertz nieufnie odnosi się do fascynacji narracją. O swojej książce *The Social History of an Indonesian Town* napisał, że jest ona „nie tyle próbą odтворzenia (*re-create*) przeszłości, ile odkrycia jej socjologicznego charakteru”, i dlatego też „nie jest opowieścią, a więc nie zawiera ani morału, ani intrygi (*plot*)”; jest natomiast „teoretycznie sterowana analizą pewnego procesu zmiany społecznej i zamiast [morału i intrygi] zawiera argument”. Clifford Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge Mass.: MIT Press, 1965, s. 2. Z powodu tego rodzaju wyznań James H. Henretta stwierdził, że prawdziwy wkład w teoretyczne formowanie się metody *new social history* wniósł się nie tyle Geertz, ile Pierre Bourdieu. Tak więc metodologiczne innowacje Bourdieu (a także Paula Boyera i Stephena Nissenbauma) stworzyły analityczną i retoryczną strategię, *action model*, który umożliwił przedstawienie historii taką, jaka była „przeżywana przez

cje autora *The Interpretation of Cultures*, podobnie jak teoria Haydena White'a, zachwiały obiektywnym statusem nauki antropologicznej/historycznej, ukazując, że jej źródłem nie jest rzeczywistość (przeszłość) jako taka, ale jej interpretacje²⁹.

W latach dziewięćdziesiątych nasila się krytyka metafory translacji kulturowej oraz tekstualnego ujęcia kultury. Metafora „świat jest jak tekst” okazuje się martwa; umarła na zbyt literalne jej odczytanie. Zwraca się także uwagę na fakt, że nie można przełożyć jednej kultury na drugą bez zniszczenia specyfiki tej pierwszej. Translacja to zawsze transformacja nieznanego na znane. Wiedząc o tym, traktując ową metaforę literalnie, doprowadzamy antropologię do absurdu. Na końcu drogi przekładu, pisze Kirsten Hastrup, antropologia musiałaby zacząć od nowa — od ustanowienia odmienności. Różnica bowiem dla antropologii jest ważniejsza od podobieństwa, a różnica jest nieprzekładalna³⁰. Dlatego też warte rozwa-

mężczyznę i kobietę w przeszłości”. Zob.: James A. Henretta, *Social History as Lived and Written*. „American Historical Review”, vol. 84, nr 5, December 1979, s. 1321.

²⁹ W teorii historii problem ten poruszają: Hayden White, *Problem narracji we współczesnej teorii historycznej*, przekład Mirona Wiewiórkowska i Henryk Ogryzko-Wiewiórkowski, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, pod red. Jana Pomorskiego, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1990; Frank Ankersmit, *Reprezentacja historyczna*, przekład Marek Piotrowski, w tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. Ewy Domańskiej. Kraków: Universitas, 2004; a także Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. I i III. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984-1988, oraz Hans Kellner, *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

³⁰ Zob.: Kirsten Hastrup, *A Passage to Anthropology*, s. 23.

żenia stają się kategorie spotkania, dialogu i „znoszenia” (*Aufhebung*), o czym piszę w części drugiej tej publikacji.

Hildred Geertz i Keith Thomas podkreślają, że porównanie pracy historyka i antropologa jest trudne, a kwestia świadectwa jest kluczowa w tym kontekście. Źródła archiwalne bowiem nie mogą, według nich, stanowić substytutu taśmy magnetofonowej³¹. Carlo Ginzburg jest w tym względzie nastawiony bardziej optymistycznie. Ubolewa wprawdzie, że „w przeciwieństwie do antropologów (...) historycy znajdują się w sytuacji bezwzględnie gorszej, (...) [gdyż] historycy, niestety, nie są w stanie wdać się w rozmowę z szesnastowiecznymi wieśniakami (nie wiadomo też, czy by ich zrozumieli)”, ale mimo to jest optymistą. Wskazuje, że w przypadku „ulubionych” źródeł „nowych historyków” — protokołów sądowych — ich zapisy można porównać do notatek antropologów. Twierdzi więc, że należy zwrócić uwagę na analogię świadectw, na fakt, że w obu przypadkach teksty są dialogiczne (istnieje dialog: pytania i odpowiedzi — te pierwsze zadaje na przykład inkwizytor oskarżonemu lub antropolog swojemu informatorowi)³². Robert Darnton pisze na ten temat:

³¹ Zob.: Hildred Geertz and Keith Thomas, *An Anthropology of Religion and Magic*. „Journal of Interdisciplinary History”, vol. 6. 1975.

³² Zob.: Carlo Ginzburg, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI wieku*, przekład Radosław Kłos. Warszawa: PIW, 1989, s. 9, oraz tegoż, *The Inquisitor as Anthropologist*, w: tegoż, *Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1989, s. 156-159. Ten sam problem widziany oczami antropologa zob.: Renato Rosaldo, *From the Doors of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*, w: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. by James Clifford and George Marcus. Berkeley: University of California Press, 1986.

Claude Lévi-Strauss [badał, jak kultura objawia się zwykłym ludziom, analizując totemy i tatuaże]. Dlaczego nie spróbować podobnej strategii dla badań osiemnastowiecznej Francji? Ponieważ z osiemnastowiecznymi Francuzami nie można przeprowadzić wywiadu, odpowiedziałby sceptyk dodając, że archiwa nigdy nie będą służyć jako substytut pola badawczego. Tak, to prawda, ale archiwa *ancien régime'u* są szczególnie bogate, ponadto zawsze można postawić nowe pytania staremu materiałowi. Co więcej, nikt nie sądzi, że antropolog ma łatwe zadanie ze swoim tubylcem-informatorem. I on wpada w obszar mętnych wypowiedzi i przemilczeń. Musi zinterpretować własną wersję tubylca na temat tego, co myślą inni tubylcy. (...) Ale jedna rzecz wydaje się oczywista dla każdego, kto wrócił z takiego pola badań: inni ludzie są inni. Nie myślą w ten sam sposób jak my i jeśli chcemy zrozumieć ich sposób myślenia, powinniśmy mieć koncepcję, jak pojąć ową inność³³.

Mimo możliwości bezpośredniego obcowania z „innymi”, antropolog, podobnie jak historyk, nie ma bezpośredniego dostępu do rzeczywistości. Będący odpowiednikiem źródła historycznego informator dostarcza — tak jak źródło — tylko fragmentarycznych informacji. Różnica między badaniami prowadzonymi przez antropologa i historyka polega jednak na tym, że antropolog może mimo wszystko weryfikować swoje hipotezy „na bieżąco”, poprzez kontakt z „żywym” źródłem³⁴. Dysponuje „doznaniem źródłowymi”, które mają charakter syntetyczny. Ma bo-

³³ Robert Darnton, *Wstęp do książki The Great Cat Massacre*, przekład Ewa Domańska. „Polska Sztuka Ludowa: Konteksty”, nr 3-4, 2002, s. 83.

³⁴ Na ten temat zob.: Clifford Geertz, *A Note on Method of Work*, w: tegoż, *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe, 1964.

wiem możliwość wykorzystywania zmysłów, może zobaczyć, usłyszeć, powąchać, spróbować, poczuć to, co bada³⁵. Znajduje się więc zawsze w sytuacji „bycia tutaj” i „twarzą w twarz” z badanymi tubylcami i ich kulturą³⁶. Historyk takiej możliwości nie posiada, rzeczywistość bowiem, którą bada, i jej aktorzy już nie istnieją. Podobnie Keith Thomas twierdzi, iż podstawowa różnica pomiędzy antropologią i historią może zostać zredukowana do faktu, że w większości przypadków antropolog opisuje społeczność, w której kiedyś żył przez pewien czas lub chociażby którą odwiedził, podczas gdy historyk bada społeczności na podstawie dokumentów czy archeologicznych pozostałości. Różnica ta jest zatem tak oczywista, że legalizuje odróżnienie antropologii i historii jako fundamentalnie odmiennych dyscyplin, chociaż Thomas pisze: „[...] kiedy założymy, że antropolog zajmuje się podobną działalnością do historyka,

³⁵ Na syntetyczność doznań zwraca uwagę między innymi James Fernandez w recenzji z książki Darntona *The Great Cat Massacre*. Zob.: tegoż, *Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights*. „Journal of Modern History”, vol. 60, nr 1, 1988, s. 116-117. Znane stwierdzenie Bronisława Malinowskiego, że komunikacja językowa jest w istocie komunikacją fatyczną, to znaczy formą dotyku, zyskała wielu zwolenników. O tym, że dotyk jest podstawowym sposobem ludzkiego wyrażania się, oraz że dotykanie i bycie dotykany jest w istocie tym, do czego sprowadza się całe życie, zob.: Ashley Montague, *Touching: The Human Significance of the Skin*. New York: Columbia University Press, 1971.

³⁶ Interpretując koncepcje Geertza, Burszta nie jest jednak co do tego przekonany. „Świat przedstawiony w dziele antropologa [też — dop. E. D.] nie daje się weryfikować przez zestawienie z rzeczywistością zewnętrzną”. Zob.: Wojciech J. Burszta, *Od języka przedmiotowego do metajęzyka „refleksyjnego”. Postmodernizm w antropologii*, w: tegoż, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, s. 127.

prostsze stanie się odkrycie, czego historyk może się od niego nauczyć³⁷.

Historycy doskonale zdają sobie sprawę z różnicy między polem badawczym historyka i antropologa. Natalie Zemon Davis tak określa rolę antropologicznych inspiracji:

Sięgamy po dzieła antropologiczne nie po to, by znaleźć recepty, ale sugestie; nie po powszechnie obowiązujące reguły ludzkich zachowań, ale odpowiednie porównania. Nie ma substytutu dla rzetelnych studiów nad źródłami historycznymi. Nie ma sposobu, by użyć badania antropologiczne nad rytuałem w Nowej Gwinei czy Zambii do określenia sensu rytuału, powiedzmy, w szesnastowiecznej Europie; dowód musi pochodzić od ludzi i zwyczajów danego czasu³⁸.

Wspomniany już Keith Thomas wskazuje na korzyści, jakie historia czerpie ze „znajomości” z antropologią, między innymi na poszerzenie tematyki, która zazwyczaj ograniczała zainteresowania historyków przede wszystkim do historii politycznej, gospodarczej, historii prawa czy wojskowości. Antropologia skierowała uwagę historyków na różne aspekty istnienia małych społeczności, między innymi na ich strukturę społeczną, zagadnienia pokrewieństwa, małżeństwa, wierzeń, rytuałów. Ponadto antropologia dostarcza ciekawych dla historii metod badaw-

³⁷ Keith Thomas. *History and Anthropology*. „Past and Present”. Vol. 24, 1963, s. 5.

³⁸ Natalie Zemon Davis, *Anthropology and History in the 1980s*, w: *The New History*, s. 273. Uwagi Evans-Pritcharda o badaniu czarownictwa u Azande wykorzystuje między innymi Emanuel Le Roy Ladurie w książce *Jasmin's Witch*, trans. by Brian Pearce. London: Scolar Press, 1987.

czych — zarówno do rozpatrywania starych, jak i nowych kwestii. Antropologowie mogą być niezwykle pomocni dzięki swojemu bezpośredniemu doświadczeniu spraw, o których historycy mogą tylko przeczytać w książkach. Takie zagadnienia, jak magia czy więzy krwi stanowią większość codziennych rozważań antropologa, podczas gdy dla historyka są to sprawy egzotyczne. Prowadzone przez antropologów badania małych, izolowanych społeczności można odnieść do badań analogicznych społeczności historycznych, porównanie takie zaś może rzucić na nie nowe światło. Ponadto antropologiczne badania mentalności „prymitywnej” mogą dostarczyć wartościowych wskazówek historykom, którzy stoją w obliczu ubóstwa dowodów dotyczących życia umysłowego warstw niższych odległych społeczności, które badają³⁹.

³⁹ Zob.: Keith Thomas, *History and Anthropology*, s. 6-12.

2. Historia i teoria literatury

W ciągu ostatnich trzydziestu lat w dyscyplinach humanistycznych dokonał się lingwistyczny zwrot (*linguistic turn*)⁴⁰. Związany był on z faktem, że filozofia XX wieku w przewadze była filozofią języka, a lingwistyka stanowiła niejako model dla wszystkich nauk. W przypadku teorii historii efektem tego zwrotu było szczególne zainteresowanie interpretacją, tekstem, dyskursem, teorią narracji oraz narracją samą w sobie. Warto zaznaczyć, że w przypadku inspiracji, które czerpie ona z lingwistyki, istnieją dwie zasadnicze tradycje: pierwsza zasadza się na koncepcji Ferdinanda de Saussure'a (zm. 1913), a druga na teorii Charlesa Peirce'a (zm. 1914). Stąd mamy do czynienia odpowiednio z lingwistyką strukturalną (semiolo-

⁴⁰ Termin „lingwistyczny zwrot” upowszechnił się wraz z opublikowaniem w 1967 roku książki *Linguistic Turn*, pod red. Richarda Rorty'ego. Zob.: *Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, ed. and with an introduction by Richard Rorty. Chicago: Chicago University Press, 1967. W stosunku do filozofii historii stosuje się także określenia „zwrot narratystyczny” (*narrativist*) bądź „retoryczny” (*rhetorical*). Zob.: *The Philosophy of Discourse: The Rhetorical Turn in Twentieth-Century Thought*, vol. 1, ed. by Chip Sills and George H. Jensen. Portsmouth, NH: Boynton/Cook Publishers, 1992.

gia) i semiotyką logiczną, związaną z pragmatyzmem. Zasadnicza różnica między nimi polega na odmiennym podejściu do istoty znaku. Saussure twierdził, że znak językowy łączy pojęcie i obraz akustyczny (brzmienie słowa wyrażone znakiem graficznym), przy czym interesowała go przede wszystkim relacja zachodząca między składowymi znaku: znaczącym (*signifiant*) i znaczonym (*signifié*) oraz kwestia wartości znaku. Dla Peirce'a z kolei znak można zastąpić innym znakiem, a zatem jest on rodzajem konwencjonalnego odnośnika. Jego więc interesowała relacja pomiędzy znakiem i odniesieniem oraz funkcja, jaką pełni znak w systemie.

Od obu badaczy można wyprowadzić intelektualną linię „genealogiczną”, która w przypadku Saussure'a biegnie przez Romana Jakobsona do Rolanda Barthes'a, a dalej z jednej strony do Julii Kristevy, z drugiej do Haydena White'a; w przypadku Peirce'a zaś do Umberto Eco. Uwaga ta pozwala uchwycić różnice między innymi w koncepcjach Barthes'a i Eco. Przyjęcie bowiem którejs z opcji zmienia zasadniczo podejście do teoretycznych zagadnień wiedzy historycznej. Linia Saussure'a nie mówi o obiekcie, do którego odnosi się znak, gdyż — jak pisał na przykład Barthes, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, do czego właściwie się odnosi. Pytając bowiem o symboliczną relację między znaczącym a znaczonym, poruszamy problem mowy, która sankcjonuje ten związek. Kiedy jednak podążamy tropem Peirce'a i pytamy o relację między znakiem i odniesieniem, poruszamy zagadnienie stosunku literatury do świata, relacji między znakiem, przedmiotem i interpretantem. Ponadto dla jego linii (Eco) zawsze istnieją kody, które pomagają ustalić, do czego odnosi się znak.

Roland Barthes i dyskurs historii

Roland Barthes był autorytetem i źródłem inspiracji dla badaczy z różnych dyscyplin humanistycznych, zainteresowanych semiologią, uważaną za potencjalny instrument badań nad kulturą, która rozumiana była jako produkcja, wymiana i konsumpcja znaków. Francuski krytyk eksponował rolę strukturalizmu, który powinien — według określenia samego Barthes'a — „wywołać awanturę” i umieścić w centrum dyskusji językowy status nauki. Przed literaturą zaś stałoby zadanie objawienia dyscyplinom naukowym wszechwładzy języka. Nauka, jak przewidywał Barthes, stanie się literaturą w takim samym stopniu, jak literatura jest i zawsze była nauką. To, co nauki humanistyczne dzisiaj odkrywają — pisał — literatura wiedziała zawsze⁴¹.

Rozważania Barthes'a wpasowują się zatem w kształtującą się w tym czasie atmosferę postmodernistycznej kulturalizacji dziedzin humanistycznych. Jej głównymi aspektami stały się; 1) lingwistyczność (najlepszym sposobem zrozumienia kultury jest spojrzenie na nią tak, jak gdyby była językiem); 2) tekstualność (rzeczywistość jest tekstem i zrozumieć ją można tylko dzięki technikom interpretacyjnym, które są podobne do tych wykorzystywanych w interpretacji tekstów pisanych, mówionych, wizualnych, tekstów ciała, to jest gestów); 3) konstruktywizm (rzeczywistość czy to przyrodnicza, czy to społeczna, czy też kulturowa nie jest dana naszej bezpośredniej percepcji; nasza wiedza dotyczy za-

⁴¹ Zob.: Roland Barthes, *Science versus Literature*, w: *Structuralism. A Reader*, ed. and introduced by Michael Lane. London: Jonathan Cape, 1970, s. 416.

tem różnych konstruktów — rzeczywistości tekstualnych, które wytwarzane są bardziej przez procesy wyobrażeniowe i poetyckie niż racjonalne i naukowe); 4) dyskursywność (wiedza stanowi wytwór ludzkiej świadomości, który jest nie tyle mimetyczny, ile dyskursywny w swej istocie, a zatem to, co uważamy za rzeczywistość jest w zasadzie „efektem realności” wytworzonym bardziej przez techniki dyskursywizacji niż poznanie przeddyskursywne).

Jedną z Barthesowskich koncepcji, które wpłynęły na rozkwit narratywizmu, było wskazanie wszechobecności *récits* w świecie oraz zwrócenie uwagi na wspólny moment narodzin historii ludzkości i opowiadania. Manifestując uniwersalność opowiadania jako fenomenu kulturowego, Barthes napisał: „Opowiadanie (...) [jest] międzynarodowe, ponadczasowe, ogólnokulturalne, jest wszechobecne, jak życie”⁴². W roku 1967 zaś, w artykule *Dyskurs historii*, który można uznać za pierwszą systematyczną analizę dyskursu historycznego przeprowadzoną z punktu widzenia strukturalizmu, Barthes zadał pytanie, które zawiera jeden z najważniejszych problemów współczesnej teorii historii:

Czy rzeczywiście opowieść o wydarzeniach minionych (...) różni się, jakąś cechą swoistą, pod jakimś niewątpli-

⁴² Roland Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, w: *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, t. I, pod red. Michała Głowińskiego i Henryka Markiewicza. Wrocław: Ossolineum, 1977, s. 156. Retoryka — pojmowana w szerokim sensie jako wiedza o komunikacji słownej — stała się swoistą filozofią postmodernizmu, w przypadku zaś teorii historii zastąpiła logikę. Zob.: *The New Rhetoric and the Humanities*. Dordrecht 1979; *Rhetoric in the Human Sciences*, ed. by Herbert W. Simons. London: Sage Publications, 1989.

wym względem od fikcyjnej, którą możemy znaleźć w epepei, powieści lub dramacie⁴³?

Analizując pisarstwo historyczne Herodota, Machiavellego, Bossueta i Micheleta oraz powołując się na filozofię Nietzschego, Barthes wypowiada twierdzenia, które legły u podstaw „dojrzałej” narratywistycznej filozofii historii⁴⁴:

W dyskursie historycznym naszej cywilizacji proces znaczenia zmierza do „wypełnienia” sensu historii: historyk to ten, kto gromadzi nie tyle fakty, ile raczej *signifiants*, opowiada o nich, tzn. organizuje je, aby ustanowić sens pozytywny i wypełnić pustkę czystej formy. (...) [D]yskurs historyczny jest zasadniczo przetworzeniem ideologicznym, albo ściślej, w o b r a ż e n i o w y m. (...) [paradoks, który określa ważność dyskursu historycznego brzmi — dop. E. D.] fakt jako składnik dyskursu ma tylko i wyłącznie egzystencję lingwistyczną. (...) [Dyskurs historyczny] jest to bez wątpienia jedyny dyskurs, w którym desygnat chce się ująć jako zewnętrzny wobec dyskursu. (...) [T]o, co „realne” w historii „obiektywnej”, jest zawsze nie sformułowanym *signifié* ukrytym za pozorną wszechmocą widocznego desygnatu. Sytuacja ta określa to, co nazwać można efektem realności. Wyeliminowanie *signifié* z wypowiedzi „obiektywnej” (...) wytwarza nowe znaczenie. (...) Dyskurs historyczny nie śledzi realności, lecz tylko nadaje jej znaczenie⁴⁵.

⁴³ Roland Barthes, *Dyskurs historii*, przekład Adam Rysiewicz i Zbigniew Kloch. „Pamiętnik Literacki”, 1984, z. 3, s. 225.

⁴⁴ Używam określenia „dojrzała” filozofia narratywistyczna, pisząc o drugiej (postanalizycznej) fazie rozwoju narratywizmu, to znaczy tej, która rozpoczęła się od Louisa O. Minka i White’a, w odróżnieniu od „wczesnego narratywizmu”, reprezentowanego między innymi przez Arthura C. Danto i W. B. Gallie (lata sześćdziesiąte).

⁴⁵ Tamże, s. 234-235. Por. także: Roland Barthes, *The Reality Effect*, w: *French Literary Theory Today. A Reader*, ed. by Tzvetan

Owe rozważania o historii jako szczególnym rodzaju dyskursu, które w sposób przekonujący zdawały się pokazywać, jak *res gestae* rozplywa się w *rerum gestarum* wstrząsnęły realistycznym spojrzeniem na przeszłość. Idący śladem Barthes'a White, a wkrótce i inni narratysty, zaczęli głosić „wywrotowe” hasła zgodne z duchem postmodernistycznego tekstualizmu: przeszłość jest nam dostępna jedynie poprzez teksty; rzeczywistość historyczna jest kontynuowana w tekście; przeszłość, którą oddaje dana narracja — to jedna z możliwych jej wersji. Ponadto do kanonu narratystycznego myślenia weszły inspirowane strukturalistycznymi i poststrukturalistycznymi badaniami literackimi pomysły: wykorzystanie strategii literackich do analizy tekstów historycznych; mówienie o historii jako o dyskursie; zwrócenie uwagi na symboliczność dzieła (tekst historyczny uznany za „otwarty” i obarczony sensem mnogim); badanie tekstu jako całości (tak zwane głębokie odczytanie, w tekście wszystko jest znaczące: nie tylko sam tekst, lecz także zamieszczone zdjęcia, sformułowanie tytułu, podziękowania, motto, układ strony, zastosowana czcionka itd.); postulat badania narracji

Todorov. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 11-17. Barthes'a interesowała rola, jaką w obrębie świata opowiadanego odgrywają drobne realia, detale zawarte w deskryptywnych zdaniach opisu, które pozornie wydają się nieużyteczne. Według niego to właśnie one wywołują „efekt rzeczywistości” (czy realności). „Najbardziej realistyczne jest bowiem to — pisze Janusz Sławiński — co nie daje się wytłumaczyć w systemie semantycznym opowieści, wyłamujące się z jej unormowanego toku i egzystujące poza uchwytymi przyporządkowaniami”. Zob. krytycznie odnoszący się do Barthes'a: Janusz Sławiński, *O opisie*, w: *Problemy teorii literatury*. Seria 3: *Prace z lat 1975-1984*. Wrocław: Ossolineum, 1988, s. 153.

jako takiej (analiza struktury narracji historycznej); hasło „historia jest tym, co o niej piszemy, a nie przeszłością samą w sobie” itd. Idee te od połowy lat sześćdziesiątych inspirowały badania amerykańskiego mediewisty, historyka idei, krytyka kultury — Haydena White’a.

Poetyka pisarstwa historycznego Haydena White’a

W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat dwukrotnie byliśmy świadkami modyfikacji sposobu myślenia o historii. Pierwszego „zwrotu” dokonał Carl G. Hempel swoim artykułem *The Function of General Laws in History* (1942), poprzedzonym teorią Karla Poppera, a drugiego — właśnie Hayden White słynną *Metahistory*⁴⁶. Pozycja Hempla opierała się na krytyce idei ujmującej historię jako dyscyplinę idiograficzną. Zgodnie z założeniami *covering law model* historia była gałęzią nauki. Dlatego też według propagatorów Hempla wyjaśnianie historyczne musiało stosować dedukcyjny model wyjaśniania naukowego. White natomiast udowodnił, że model ten jest tylko jednym z możliwych sposobów wyjaśniania, który działa

⁴⁶ Hayden White (ur. 1928) jest emerytowanym profesorem historii świadomości w University of California w Santa Cruz oraz profesorem literatury porównawczej w Stanford University. Oprócz *Metahistory* napisał: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism* (1978), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (1987) i *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect* (1999). Zob.: Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in the Nineteenth Century Europe*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1973.

na poziomie opowiadania i związany jest z teoretycznym argumentowaniem zaistnienia zdarzeń⁴⁷. W latach sześćdziesiątych, kiedy wysiłki większości teoretyków historii skierowane były na usankcjonowanie naukowego statusu historii (między innymi socjologia była wtedy dla historiografii cennym źródłem inspiracji), White poddał krytyce owe roszczenia i podważył tradycyjne opozycje istniejące pomiędzy historią a literaturą, faktem a fikcją. Odszedł od wykorzystywanej przez wczesnych narratystów filozofii analitycznej i zwrócił się ku strukturalizmowi, czerpiąc z teorii Rolanda Barthes'a, Romana Jakobsona, Claude'a Lévi-Straussa, a także Kennetha Burke'a i Northropa Frye'a. Z powodu tej zmiany perspektyw, która wprowadziła narratywizm na inny tor, White uważa, że w przypadku badań historycznych „lingwistyczny zwrot” nie nastąpił. W istocie bowiem był to „zwrot dyskursywny”, który doprowadził do ujęcia historii w kategoriach dyskursu rozumianego jako specyficzne użycie języka.

White zajął się retorycznym wymiarem pisarstwa historycznego oraz wpływem ideologii na proces tworzenia narracji historycznej. Zaproponowana przez niego teoria dyskursu — tropologia — stanowiła retoryczną procedurę badania pisarstwa historycznego, a formalistyczny w swych podstawach ogólny projekt teorii historiografii był rebelią wobec analitycznej filozofii historii inspirowanej modelem Hempela. Podczas gdy Hempel może więc być uważany za symbol dążeń do „unaukowienia” historii, White wprowadził ją w zakręt wiodący do tekstualizmu i konstruktywizmu.

⁴⁷ Zob.: Hayden White, *The Structure of Historical Narrative*. „Clio”, 1972, vol. I, nr 3, s. 14.

zmu oraz sprowokował współczesne debaty na temat znaczenia narracyjności w przedstawianiu przeszłości, literackości pisarstwa historycznego oraz jego estetycznego wymiaru.

Idąc śladem Barthes'a, White twierdzi, że historia jest dostępna tylko poprzez język. Jest ona rodzajem dyskursu, specyficznym rodzajem użycia języka, który zawsze znaczy więcej od swej warstwy literackiej i ma charakter metaforyczny. Przeszłość nie istnieje niezależnie od jej przedstawienia. Historycy zatem zajmują się nie przeszłością jako taką, ale tekstami, które o niej opowiadają. Historia — powiada White, jest w istocie historio-grafią (pisanem o historii)⁴⁸. Założenia te wyraża aforyzm amerykańskiego badacza: „Przeszłość jest miejscem fantazji”⁴⁹.

W kontekście tej konstruktywistycznej tezy, cel, jaki przyświecał dotychczas historykom, to jest stałe korygowanie obrazu przeszłości, dążenie do osiągnięcia jej prawdziwego obrazu, nie jest ważny. Nie moż-

⁴⁸ Por.: Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. I. Chicago: University of Chicago Press, 1984, s. 162, a także: Peter Munz, *The Shapes of Time*. Middletown: Wesleyan University Press, 1977, s. 209 oraz 123, i Michel de Certeau, *Pismo historii*, przekład Krzysztof Jarosz. „Er(r)go”, nr 3, 2/2001, s. 132 i nast. Już Friedrich Nietzsche pisał: „W opozycji do pozytywizmu, który zatrzymuje się przy fenomenach — istnieją tylko fakty — powiedziałbym: nie, fakty właśnie nie istnieją — istnieją jedynie interpretacje”. Bogdan Baran skomentował tę uwagę niemieckiego filozofa następująco: „Pogląd Nietzschego, że nie ma faktów, są tylko interpretacje, to dla hermeneutyki już dziś banał, dla nowej historii inspiracja”. Zob.: Fryderyk Nietzsche, *W opozycji do pozytywizmu*, przekład Grzegorz Sowiński, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1993, s. 234.

⁴⁹ Ewa Domańska, *Biała tropologia. Hayden White i teoria pisarstwa historycznego*. (Fragmenty wywiadu z Haydenem White'em). „Teksty Drugie”, nr 2, 1994, s. 166.

na bowiem — jak twierdzi White — osiągnąć iden-
tyczności narracji z wydarzeniami, które ona opisuje.
Można jedynie porównywać ze sobą różne opisy prze-
szłości, przyjmując ten (wierząc w ten), który jest bar-
dziej perswazyjny. W związku z tym najważniejszym
zadaniem teorii historii jest badanie narracji histo-
rycznej i reguł rządzących pisarstwem historycznym,
interpretacja, a nie wyjaśnianie czy opisywanie⁵⁰.

Za kluczowe w teorii White'a uznawane jest twier-
dzenie, że historycy wyposażają przeszłość w znacze-
nie, ponieważ sama w sobie nie ma ona żadnego. Do-
konują tego, fabularyzując opisy zdarzeń (*emplotment*)
i przedstawiając je w formie opowieści z wyraźnie
określonym początkiem, środkiem i końcem⁵¹. Myśle-
nie o świecie bowiem ma charakter narracyjny, a opo-
wiadanie jest podstawowym sposobem ujmowania rze-
czywistości, sposobem porządkowania, organizowania
i wyjaśniania otaczającego świata. White podkreśla,

⁵⁰ Ponieważ historiografia osiemnasto- i dziewiętnastowieczna
w mistrzowski sposób posługiwała się narracyjnymi formami przed-
stawiania przeszłości, dlatego też jej analizy znalazły się w centrum
zainteresowania narratywistów. Dokonania historyków tego okresu
analizował nie tylko White (*Metahistory*), lecz także: Suzanne Gear-
hart, *The Open Boundary of History and Fiction. A Critical Approach
to the French Enlightenment*. Princeton and New Jersey: Princeton
University Press, 1987; Lionel Gossman, *Between History and Litera-
ture*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1990; Linda Orr,
*Headless History: Nineteenth Century French Historiography of the
Revolution*. Ithaca and London, 1990; Ann Rigney, *The Rhetoric of
Historical Representation. Three Narrative Histories of the French
Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Por. tak-
że: Hayden White, *Figuring the Nature of the Times Deceased: Litera-
ry Theory and Historical Writing*, w: *The Future of Literary Theory*, ed.
by Ralph Cohen. New York and London: Routledge, 1989, s. 19 i 25.

⁵¹ White wyraźnie odróżnia terminy „zdarzenie” (zaistniałe w prze-
szłości) i „fakt” (opis tego zdarzenia).

że nie doświadczamy naszego życia w formie narracji, ponieważ realne wydarzenia nie prezentują się w formie opowieści. Innymi słowy, pole zdarzeń w naszym życiu jest tak bezkształtne, jak pole źródeł historycznych badane przez historyka. Rzeczywistość jest czystym, pozbawionym sensu strumieniem⁵². Najważniejszą operacją w procesie fabularyzacji jest zawiązywanie intrygi i snucie opowieści zgodnie z wypływającymi z niej wątkami. Historyk stara się narzucić faktom formę opowiadania, bo same w sobie stanowią one zwykłą, bezbarwną, uporządkowaną chronologicznie kronikę.

Zamiarem moim było wskazać — pisze White — iż wartość przypisywana narracyjnemu przedstawianiu rzeczywistych zdarzeń wynika z pragnienia, by zdarzenia te prezentowały spójność, integralność, pełnię i kompletność obrazu życia, który może być tylko wyobrażeniowy⁵³.

Ów cel równie dobrze wypełnia zarówno historia, jak i literatura⁵⁴. Literatura jednak, apelując do wy-

⁵² Zob.: Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1986, s. 4. Por. także: Hans Kellner, *Hayden White and the Kantian Discourse. Topology, Narrative, and Freedom*, w: *The Philosophy of Discourse*, s. 254.

⁵³ Hayden White, *Znaczenie narracyjności dla przedstawiania rzeczywistości*, przekład Marek Wilczyński, w: tegoż, *Poetyka pisarstwa historycznego*, pod red. Ewy Domańskiej i Marka Wilczyńskiego. Kraków: Universitas, 2000, s. 169.

⁵⁴ „Filozofom analitycznym — pisze White — udało się pokazać, do jakich granic historia może być uważana za rodzaj nauki, ale nie interesowali się artystyczną stroną historii. Poprzez ujawnienie lingwistycznej podstawy, na której pojęcie historii jest ustanawiane, mam nadzieję pokazać poetycką naturę dzieła historycznego”. Hayden White, *Metahistory*, s. X-XI.

obraźni i emocji, potrafi głębiej dotrzeć do istoty rzeczywiście niż ograniczona rozumowym badaniem historia⁵⁵. White podkreśla jednak podwójny charakter historii, o której mówi, że jest zarówno nauką, opartą na naukowych metodach analizy, jak i sztuką — ze względu na literacką formę przedstawiania. To podobieństwo formy jest według niego ważniejsze od treści. Powoduje bowiem, że oba dyskursy mogą być określone jako literackie artefakty⁵⁶. Podstawowa zaś różnica pomiędzy historią i fikcją literacką polega na tym, że historyk „odnajduje” (*finds*) historie, podczas gdy pisarz je „wymyśla” (*invents*)⁵⁷. Mimo że ze względu na swą literackość pojęcie „prawdziwa” historia jest faktycznie zaprzeczeniem tej kategorii. „Wszystkie historie są fikcjami, co znaczy, że mogą być prawdziwe tylko w sensie metaforycznym, w sensie takim, w jakim metafory mogą być prawdziwe”⁵⁸. White, podobnie zresztą jak Geertz, a także Natalie Zemon Davis, słowo „fikcja” pojmuje w jego oryginalnym, klasycznym znaczeniu — jako kształtowanie, tworzenie. Chodzi więc o to, że ponieważ przeszłość jako obiekt naszych bezpośrednich doznań nie istnieje

⁵⁵ Te stwierdzenia White'a zapoczątkowały wieloletnią dyskusję na temat statusu historii i różnic między historią a literaturą. Zob. między innymi: Tony Bennett, *Outside Literature*. London and New York: Routledge, 1990; Susanne Gearhart, *The Open Boundary of History and Fiction*; Lionel Gossman, *Between History and Literature*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1990. Por. także: Jerzy Topolski, *Historia czy literatura? Kontrowersje wokół statusu nauki historycznej*. „Kwartalnik Historyczny”, vol. 4, 1993.

⁵⁶ Zob.: Hayden White, *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*, przekład Marek Wilczyński, w: tegoż, *Poetyka pisarstwa historycznego*.

⁵⁷ Hayden White, *Metahistory*, s. 6.

⁵⁸ Hayden White, *Figuring*, s. 19 i 27.

je, nie możemy jej badać empirycznie. Jediną nicią łączącą historyków z przeszłością są źródła⁵⁹. Kiedy jednak historyk dokonuje ich krytyki, nie porównuje zdań w nich zawartych z rzeczywistością, o której mówi, ale ze swoją o niej wiedzą, z innymi źródłami oraz interpretacjami innych historyków. Twierdzenia zawarte w narracji mogą być zatem weryfikowane tylko przez odniesienie do wyżej wymienionych. To zaś nie daje żadnej gwarancji prawdziwości, w grę bowiem wchodzi tutaj element pozapoznawczy — ideologia, przekonania historyka, panujący system władzy itd. Podobnie sama „bazowość” faktu nie istnieje sama w sobie, lecz jest ustanawiana przez grupę badaczy, która w danym czasie rządzi polityką eksplanacji. Dlatego też nie ma problemu z prawdą, istnieją jedynie kłopoty z wiarygodnością i rzetelnością interpretacji. W istocie zaś największym problemem jest „ambiwalentna etyczność” historyków.

Metahistory: kultowe dzieło narratywizmu

Metahistory Haydena White'a — obok *Analytical Philosophy of History* Arthura C. Danto (1965) i *Narrative Logic* Franka Ankersmita (1983) — można uznać za jedną z trzech biblii narratywizmu. Ankersmit twierdzi nawet, że jest ona najważniejszą książką z dziedziny teorii historii od czasów *Idea of History* R. G. Collingwooda (1946)⁶⁰. Stanowi wykładnię programu badaw-

⁵⁹ Por.: Jerzy Topolski, *Czy historyk ma dostęp do przeszłej rzeczywistości? Problem źródeł historycznych*, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*

⁶⁰ Ewa Domańska, *Od postmodernistycznej narracji*, s. 203.

czego reprezentowanego przez narratywistyczną filozofię historii⁶¹. Książka ta stała się centralnym tekstem dla wszelkich dyskusji na temat istoty pisarstwa historycznego.

Metahistory — jak we wprowadzeniu pisze White — „jest historią świadomości historycznej dziewiętnastowiecznej Europy, ale ma ona także wnieść wkład w obecną dyskusję na temat problemu wiedzy historycznej”⁶². W dziele tym White zaproponował, aby spojrzeć na pisarstwo historyków (na historiografię) jak na literaturę i by niejako zmienić tok badań,

⁶¹ Na temat narratywistycznej filozofii historii zob.: Jerzy Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Rytm, 1996; tegoż, *Rewolucja w filozofii i filozofii historii a powstanie nowej sytuacji dydaktycznej*. „Wiadomości Historyczne”, nr 1, 1994; Tadeusz Buksiński, *Postmodernistyczna historia, czyli koniec rozumu i wolności*, w: *Wolność a racjonalność*, pod red. Tadeusza Buksińskiego, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1993; Ewa Domańska, *Maska przeszłości. O postmodernistycznej filozofii historii*. „Teksty Drugie”, nr 1, 1993; Franklin R. Ankersmit, *The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History*. „History and Theory”, 1986, Beiheft 25: Knowing and Telling History. The Anglo-Saxon Debate, oraz inne jego artykuły: *Historiografia i Postmodernizm*, przekład Ewa Domańska, w: *Postmodernizm. Analogia przekładów*, pod red. Ryszarda Nycza. Kraków: Baran i Suszczyński, 1997; *Sześć tez o narratywistycznej filozofii historii*, przekład Ewa Domańska, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*; Robert Berkhofer, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995; Alex Callinicos, *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

⁶² Hayden White, *Metahistory*, s. 1. Zob. także: *Metahistory: Six Critiques*. „History ad Theory”, vol. 19, 1980, nr 4. „Storia della Storiografia” poświęciła teorii White’a dwa specjalne numery: *Hayden White’s „Metahistory” twenty years after*, cz. I: *Interpreting tropology*. „Storia della Storiografia”, vol. 24, 1993, i cz. II: *Metahistory and the practice of history*. „Storia della Storiografia”, vol. 25, 1994.

zwracając się od tego, co faktycznie się pisze, do pierwotnych założeń, które historycy muszą sformułować, by usankcjonować to, co powinni powiedzieć o przeszłości, i sposób, w jaki muszą to powiedzieć. Podejście to było zatem zupełnie inne od klasycznej koncepcji pisarstwa historycznego, która uprawomocniła skondensowany opis tematycznej zawartości tekstów historycznych i zezwoliła parafrazować „argumenty” użyte przez historyków do wyjaśnienia tego, co przedstawili oni jako „fakty” z przeszłości. White rozpoczął zatem od skończonego produktu, od tekstu o przeszłości napisanego przez historyka, i cofał się do założeń, które leżały u podstaw różnych przedstawień przeszłości.

Wstęp do *Metahistory* opatrzony tytułem *Poetyka historii* zawiera główne tezy teorii White'a, którą on sam nazywa „poetyką pisarstwa historycznego”⁶³.

⁶³ Szerzej o teorii White'a piszę w: *Wokół metahistorii*, w: Hayden White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, oraz w: *Metafora-Mit-Mimesis. Refleksje wokół koncepcji narracji historycznej Haydena White'a*. „Historyka”, t. XXII, 1992. Zob. także: Grzegorz Grochowski, *Historia i historie. Narracja historyczna według Haydena White'a*, w: *Praktyki opowiadania*, pod red. Bogdana Owczarka, Zofii Mitosek, Wincentego Grajewskiego. Kraków: Universitas, 2001; Jan Pomorski, *Hayden White: „historyzm” jako relatywizm językowy w historiografii*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, sectio I, vol. XI, nr 12, 1986; Teresa Walas, *Horyzont metodologiczny: przeciw historii. Ku historii nowej*, w: tejże, *Czy jest możliwa inna historia literatury?* Kraków: Universitas, 1993; oraz tejże, *Przeciw historii (Poststrukturalistyczna krytyka historii — wybrane problemy)*, w: *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*, pod red. Ryszarda Nycza. Wrocław: 1992; Marek Wilczyński, *Tropologia i antropologia: Hayden White i Paul Ricoeur pomiędzy fikcją a historią*, w: *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, pod red. Anny Grzegorzczak, Mirosława Loby i Rafała Koschanego. Poznań: Humaniora, 2003. Por. także: David Harlan, *The Return of the Moral Imagina-*

Składa się ona z trzech związanych ze sobą części: teorii tropów (tropologii), która jest teorią dyskursu (nie figur retorycznych); teorii wyjaśniania historycznego i teorii stylów historiograficznych. Należy podkreślić, co zaznacza często sam autor, że podstawą jego narracyjnej koncepcji historii są badania analityczne, a nie dostarczanie zasad. Podobnie teoria, którą zaproponował, nie ustanawia reguł „jak pisać”, lecz ma charakter refleksyjny; jest refleksją nad praktyką pisarstwa historycznego. White wyraźnie wskazuje także, że jego teoria jest formalistyczna, a sama książka strukturalistyczna, posiada więc związane z tym ograniczenia.

White'owska poetyka miała ukazać sposoby, dzięki którym każdy, kto próbuje nadać sens przeszłości, musi ją najpierw „wynaleźć” (*invent*), dopiero potem „odkryć” (*discover*). Dla White'a nie znaczyło to oczywiście, iż rzeczywiste wydarzenia, jednostki, instytucje, procesy nie istniały lub nie miały miejsca w przeszłości. Znaczyło to tylko, że zanim staną się one

tion, w: tegoz, *The Degradation of American History*. Chicago: University of Chicago Press, 1997; Keith Jenkins, *On „What is History”?* *From Carr and Elton to Rorty and White*. London and New York: Routledge, 1995; Dominick LaCapra, *A Poetics of Historiography: Hayden White's „Tropics of Discourse”*, w: tegoz, *Rethinking Intellectual History*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983; Wulf Kansteiner, *Hayden White Critique of the Writing of History*. „History and Theory”, vol. 32, 1993; Richard J. Murphy, *Metahistory and Metafiction: Historiography and the Fictive in the Work of Hayden White*. „Sources: Revue d'études anglophones”, no 2, Printemps 1997. Matti Peltonen, *After the Linguistic Turn? Hayden White's Tropology and History Theory in the 1990s*, w: *Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building*, ed. by Anna Maija Castrén, Markku Lonkila, and Matti Peltonen. Helsinki: Finish Literature Society, 2004.

możliwym przedmiotem badań i zanim zostaną przedstawione, muszą wprawdzie zostać „wyobrażone”. Według White’a bowiem nie powinno być wątpliwości, że realne wydarzenia miały miejsce w przeszłości, jednakże należy sobie zdawać sprawę z tego, iż w momencie, kiedy zaczynamy o nich mówić lub pisać, raczej oddalamy się od nich niż do nich zbliżamy. Dlatego też w *Metahistory* autor dowodził, że już wstępny opis każdego zestawu wydarzeń historycznych — moment, kiedy historyk próbuje opisać dany zestaw wydarzeń jako możliwy przedmiot badań — jest interpretacją tych wydarzeń i że z góry określa wzorzec fabularyzacji (*mode of emplotment*), według którego będzie on narratywizowany, oraz sposób wyjaśniania, który zostanie użyty w każdym argumentie mającym ukazać, co znaczą owe wydarzenia i czym „faktycznie” są.

Tropologia jest najczęściej wykorzystywanym elementem teorii pisarstwa historycznego White’a. Jednakże ze względu na szeroki odzew, który zyskała sobie przede wszystkim wśród teoretyków literatury, niejako zapomniano o zasadniczo Vikiańskim jej pochodzeniu. Tropologia dostarczyła White’owi nie tylko instrumentarium badania dyskursu, lecz także stała się ona jego epistemologią w szerokim tego słowa znaczeniu. Idąc śladem Vico, White ujmuje trop jako zwrot (gr. *trópos*), zmianę, przejście. Podobnie jak w koncepcji włoskiego myśliciela historia świata opisywana jest jako przechodzenie przez kolejne fazy charakteryzowane przez różne tropy (epoka bogów — przejście od metafory do metonimii; epoka bohaterów — od metonimii do synekdochy; epoka ludzi — od synekdochy do ironii; nawrót),

tak też White pisze o transformacjach sposobu myślenia o przeszłości, ujmując je właśnie w kategoriach transformacji tropów (metafora, metonimia, synekdocha, ironia). Tropy te stanowią cztery wyróżnione przez niego typy świadomości historycznej⁶⁴. Za ich pomocą White nie tylko ukazuje cechy świadomości analizowanych przez siebie historyków i filozofów historii, lecz także określa dominujący w danej epoce typ świadomości. Część pierwsza „kultowej książki” narratywizmu opisuje przemiany świadomości historycznej, przechodzącej od fazy metaforycznej, poprzez metonimiczną do synekdochicznej. Części druga i trzecia poświęcone są fazie ironicznej. Znajdziemy tam charakterystykę stylów pisarstwa czterech wybranych historyków (Micheleta, Rankego, Tocqueville’a, Burckhardta) i trzech filozofów historii (Marxa, Nietzschego i Crocego)⁶⁵.

Tropologię jako teorię dyskursu amerykański badacz wykorzystuje do przedstawienia sposobu tworzenia narracji. Wskazuje, że na najgłębszym (metahistorycznym) poziomie świadomości historyka istnieją konceptualne strategie sterujące konstruowaniem narracji. Tam dokonuje się „poetycki akt”, który kształtuje odpowiednie dla pisanego dzieła pole historyczne. Proces ten jest pierwotny wobec kreowania narracji. Ten akt kształtowania (akt prefiguracji) może przybrać różne formy. Czerpiąc inspirację z poetyki klasycznej oraz z koncepcji Jakobsona i Lévi-Straussa,

⁶⁴ Por.: Hayden White, *Tropika historii: struktura głęboka „Nauki Nowej”*, przekład Ewa Domańska, w tegoż, *Poetyka pisarstwa historycznego*.

⁶⁵ Fragment z *Metahistory* o Tocqueville’u opublikowany został jako: *Historia jako dzieje tragiczne*, przekład Paweł Stachura. „Przełom Polityczny”, nr 71, 2005.

a przede wszystkim kierując się teoriami Vico i Kennetha Burke'a, White zbudował system oparty na czterech takich formach (tropach sterujących), którymi są właśnie: metafora, metonimia, synekdocha i ironia. Charakterystyczną cechą tropologii White'a jest przy tym hierarchia między tropami, wśród których, według autora, najważniejszym jest ironia (metatrop).

Koncepcje White'a zachwiały obiektywnym statusem wiedzy historycznej, ukazując, że jej źródłem nie jest rzeczywistość (przeszłość) jako taka, ale interpretacje tejże. „Poetyka historii”, a szczególnie tropologia White'a, jest wykorzystywana w różnych dyscyplinach jako teoretyczna siatka umożliwiająca ukazywanie zmian (zwrotów)⁶⁶. W dziedzinie badań historycznych zaś wpłynęła nie tylko na teoretyków, którzy zaczęli wykorzystywać ją do analizy pisarstwa historycznego⁶⁷, lecz także na historyków, którzy dostrzegli retoryczny wymiar źródeł historycznych.

⁶⁶ W Polsce w swych badaniach wykorzystuje teorię White'a Katarzyna Kasztenna. Zob.: tejsze, *Z dziejów formy niemożliwej. Wybrane problemy historii i poetyki polskiej powojennej syntezy historyczno-literackiej*. Wrocław: TPPW, 1995.

⁶⁷ Zob. na przykład: Philippe Carrard, *Figuring France: The Numbers and Tropes of Fernand Braudel*. „Diacritics”, vol. 18, nr 3, Fall 1988; tegoż, *Poetics of the New History*; Hans Kellner, *Disorderly Conduct: Braudel's Mediterranean Satire*. „History and Theory”, vol. XIX, 1980; Donald Ostrowski, *A Metahistorical Analysis. Hayden White and Four Narratives of „Russian History”*. „Clio”, vol. 19, nr 3, 1990.

3. Od języka do doświadczenia: filozofia historii Franka Ankersmita

Obok Dominicka LaCapry Frank Ankersmit⁶⁸ jest uważany za najbardziej kontrowersyjnego, ale i najbardziej inspirującego obecnie w świecie anglojęzycznym filozofa historii⁶⁹. Traktowany jako następca i kontynuator tradycji myślenia Haydena White'a — uznany zresztą przez owego badacza — holenderski filozof wychodzi swoimi koncepcjami poza nurt narratywizmu, o którym mówi, że jest już „post”. Jeszcze kilka lat temu wielu badaczy ze sceptycyzmem podchodziło do pomysłów An-

⁶⁸ Frank Ankersmit (ur. 1945) jest profesorem historii intelektualnej i teorii historii na Uniwersytecie w Groningen (Holandia). Prócz *Narrative Logic* opublikował: *The Reality Effect in the Writing of History. The Dynamics of Historiographical Topology* (1989); *De navel van de geschiedenis: over interpretatie en historische realiteit* (1990); *History and Topology. The Rise and Fall of Metaphor* (1994); (razem z Jo Tollebeek) *Romantische historische cultuur* (1996); *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value* (1997); *Historical Representation* (2001); *Political Representation* (2002); *Sublime Historical Experience* (2004).

⁶⁹ Od kiedy Ankersmit zaczął publikować w USA, często podaje swoje imię w skrócie. I tak możemy napotkać następujące wersje: Frank Ankersmit, Frank R. Ankersmit, F. R. Ankersmit lub Franklin R(udolf) Ankersmit. W pracy tej podają takie formy, jakie stosowane są w cytowanych książkach i artykułach.

kersmita, uważając go za „heretyka”, rychło jednak okazało się, że zajęcie się zagadnieniem doświadczenia sygnalizowało odejście od powszechnie dzisiaj krytykowanej metafory „czytania kultury”⁷⁰.

Pierwszą ważną książkę Ankersmita spotkał podobny los jak *Metahistory* White’a: została zignorowana przez teoretyków historii i doczekała się niezłych recenzji pisanych przez badaczy, krytykujących ją w duchu wczesnonarratywistycznego podejścia, wywodzącego się z analitycznej filozofii historii⁷¹. *Narrative Logic* miała niejako uzupełnić klasyczne dzieło White’a i zbudować strukturę dojrzałej filozofii narratywistycznej, której — w ujęciu Ankersmita — nie interesuje, „czy jest możliwa wiedza o przeszłości, ale raczej jak narzędzia językowe, których używamy, aby tę wiedzę wyrazić, determinują jej naturę” (56)⁷². Książka ta miała zatem dać teoretyczne podstawy ewo-

⁷⁰ *Casus* „heretyckiego” Ankersmita przypomina to, co Rorty napisał o Derridzie: Fakt, iż Derrida postąpił z Heideggerem tak, jak Heidegger postąpił z Nietzschem, stanowi rodzaj negatywnego dopełnienia, które gdy minie już cała gadanina o «dziele zniszczenia», zapewni mu miejsce w historii filozofii. Około roku 2034, kiedy nowe pokolenie «irracjonalistów» uzna Heideggera i Derridę za niewinne kocięta, drzewo genealogiczne wyrysowane dla filozofów naszego stulecia przedstawi prawdopodobnie Derridę jako kogoś kto miał się do Heideggera tak, jak Wittgenstein do Russella. Tak, jak Russell postąpił wobec Milla, tak Wittgenstein postąpił wobec Russella”. Richard Rorty, *Signposts along the Way*, s. 5. Konkludując myśl Rorty’ego: nie ma postępu bez herezji.

⁷¹ Zob. nieprzychylną recenzję książki Ankersmita autorstwa Bethana McCullagha: „History and Theory”, vol. XXIII, nr 3, 1984. Por.: Ewa Domańska, *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, w: Frank Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.

⁷² F. R. Ankersmit, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian’s Language*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff

luującego narratywizmu. Zasadza się ona na trzech podstawowych tezach, które w sposób bezpośredni nawiązują do założeń teorii Haydena White'a.

1. Nie ma reguł przekładu, które pozwalają na projekcję przeszłości na narracyjnym poziomie jej historyograficznego przedstawienia. Tak więc „w żadnym słowa tego znaczeniu *narratio* (narracja historyczna w terminologii Ankersmita) nie może być uważana ani za «obraz» (*picture*), ani za «wizerunek» (*image*) przeszłości” (86). Narracja nie odzwierciedla, ale określa (*define*) oblicze przeszłości. Ujmowana jako *seeing as...* przeszłości, faktycznie funkcjonuje jako reguła czy system reguł wskazujących, jak wyobrażać sobie przeszłość (208). Przeszłość nie jest jak maszyna, nie posiada ukrytego mechanizmu, którego działanie historyk ma odkryć. Nie jest też krajobrazem, który ma być rzutowany na poziom językowy za pomocą reguł przekładu. „Krajobraz historyczny” nie jest dany historykowi, ale musi zostać przez niego skonstruowany. Przeszłość jest zatem ustanawiana, tworzona w narracji. Struktura *narratio* jest **nadawana** czy **narzucana** na przeszłość, nie jest odzwierciedleniem pokrewnej struktury obiektywnie istniejącej w samej przeszłości, przeszłość bowiem jako taka nie ma struktury narracyjnej (86), istnieje natomiast logika narracyjna (*narrative logic*), która buduje naszą wiedzę o niej (94).

2. Cała narracja historyka (cała, dla niego bowiem narracja jest czymś więcej niż tylko połączonymi zda-

Publishers, 1983. Numery stron w nawiasach odnoszą się do tego wydania. Zob. streszczenie książki zawarte w tekście Ankersmita, *Sześć tez o narratywistycznej filozofii historii*, przekład Ewa Domańska, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*. Por. także: Jerzy Topolski, *Logika narracji historycznej: modele Arthura C. Danto i Franklina Ankersmita*, w: tegoż, *Jak się pisze i rozumie historię*.

niami) daje nam pewną interpretację przeszłości i ta interpretacja zawiera się w substancjach narracyjnych (*narrative substances*). Substancje narracyjne są zbiorem stwierdzeń zawartych w narracji i mieszczą w sobie jej poznawczy komunikat (28). Substancje narracyjne nie odnoszą się do przeszłości, ale do jej narracyjnych interpretacji (2).

3. Istnieje bliskie podobieństwo pomiędzy metaforą a narracją: obie proponują pewien „punkt widzenia”, z którego patrzymy na przeszłość (3), są sposobami jej widzenia (223). „Punkt widzenia” jest konstrukcją historyka, interpretacją danego fragmentu przeszłości. Nie mówi nam, jaka jest przeszłość, ale jakie jej aspekty powinny być rozważane czy podkreślane w celu optymalnego zrozumienia przeszłości (222). Dyskusje historyczne dotyczą zatem nie faktograficznych aspektów przeszłości, ale jej interpretacji, to jest problemu, z jakiego „punktu widzenia” należy patrzeć na tę przeszłość (224). Miast dowodzić słuszności interpretacji prowadzonej z pozycji określonego „punktu widzenia”, dowodzi się słuszności „punktu widzenia”. Ogólnie rzecz ujmując, owe „punkty widzenia” są zawsze konkluzjami, nigdy argumentami (26).

Zamiast terminów „prawda” – „fałsz” Ankersmit używa określeń „obiektywizm” – „subiektywizm”.

Nie możemy — pisze — i nie powinniśmy mówić o prawdziwości lub fałszywości narracji, w taki sposób jak mówimy o prawdziwości lub fałszu stwierdzeń. (...) Będę zatem używał słów prawdziwy-fałszywy tylko w odniesieniu do stwierdzeń, a dla narracji, jako ich analogię, proponuję określenia „obiektywna” i „subiektywna” (77).

Ankersmit podkreśla przy tym wpływ wyznawanych przez badacza wartości estetycznych i politycz-

nych na kreowaną narrację. Jak twierdzi, jedynie „teksty, a nie jednostki ludzkie (historyków) określać można jako subiektywne, choć to jednostki ludzkie, a nie teksty kierują się wartościami” (235).

Komentując po latach swoją książkę, Ankersmit zaznaczał, że badania historyczne generują pewne problemy, z którymi borykają się epistemolodzy, podczas gdy pisarstwo historyczne leży gdzieś poza epistemologią. Dlatego też w *Narrative Logic* starał się on pokazać, że substancje narracyjne, a więc pewne całości lingwistyczne ucieleśniają syntetyczną wizję przeszłości jako takiej (choć takie odniesienie istnieje). W związku z tym pisarstwo historyczne nie może rodzić pytań epistemologicznych. Powołując się na teorię Ernsta Gombricha i Arthura C. Danto, Ankersmit stale podkreśla niereferencyjny charakter substancji narracyjnych. Są bowiem one substytutami przeszłej rzeczywistości w taki sam sposób, jak dzieła sztuki są substytutami jakiejś rzeczy realnie istniejącej. A ponieważ te substancje zajmują miejsce czegoś w rzeczywistości, nadany jest im ontologiczny status rzeczywistości. Substancje ulegają reifikacji. W takiej sytuacji nie może już być dłużej mowy o pytaniach epistemologicznych. Pytania epistemologiczne bowiem — jak twierdzi Ankersmit — stają się pytaniami estetycznymi.

Książka Ankersmita została przyjęta chłodno w środowisku filozofów historii. Jak twierdzi sam autor, miała ona pomóc przerzucić pomost pomiędzy filozofią anglosaską i kontynentalną. Stało się jednak inaczej. Filozofowie języka bowiem nie zaakceptowali konkluzji, a europejscy strukturaliści i poststrukturaliści — sposobu argumentowania. Tak więc *Nar-*

rative Logic — jak wyznał Ankersmit — „była martwa jeszcze przed urodzeniem”.

W początkach lat dziewięćdziesiątych można było zauważyć zwrot zainteresowań Ankersmita od narratywizmu do problemu przedstawienia i doświadczenia historycznego. Uwidoczniła go między innymi książka *History and Tropology* (1994). Holenderski badacz głosi obecnie, że wyczerpują się możliwości narratywizmu. Kryzys przedstawienia, który z całą siłą wystąpił w dyskusjach o możliwościach ukazania traumy holocaustu, ujawnił także limity proponowanych przez nią interpretacji i kategorii badawczych, którymi się posługiwała. Spowodował on, że wielu badaczy zaczęło pisać o procesie estetyzacji historii, którego celem staje się obcowanie z przeszłością i „przeżywanie” jej na sposób estetyczny, co umożliwi czytanie historycznych „fikcji”, wzbudzających w nas takie doznania, jakie wywołują dzieła sztuki⁷³. W atmosferze tego procesu na jedną z centralnych kategorii zainteresowań filozofii historii wyrosła kategoria „doświadczenia historycznego”, której towarzyszą dyskusje o emocjach, pragnieniach, neurozach (problem traumy), kwestii osobistego zaangażowania historyka w badaną przeszłość i relacji pomiędzy poznaniem i etyką.

Włączając się do tych debat i stymulując je, Ankersmit swoje postnarratywistyczne podejście nazywa „Nowym Romantyzmem” lub sensytywizmem. Wybór tego określenia motywuje tym, że historycy okresu romantyzmu — których cechy pisarstwa widoczne są w pracach badaczy z kręgu „historii alternatywnej” — tacy jak Michelet czy Tocqueville, byli osobiście zaangażowani „w przeszłość”, to znaczy mieli poczucie mi-

⁷³ Por.: Bogdan Baran, *Postnietzsche*, s. 215.

sji przekazania współczesnym i przyszłym pokoleniom czegoś, co odnaleźli w przeszłości, a co uznawali za kluczowe dla zrozumienia czasów, w których żyli. Ponadto historycy ci niejako „żywili się” przeszłością, a pisanie o niej było dla nich zarazem przeżyciem, jak i jej doświadczeniem. Dlatego też, jak zauważa Ankersmit, to właśnie w pismach sławnych historyków i poetów XIX wieku (Micheleta, Herdera, Byrona, Goethego) znajdujemy „paradygmat” doświadczenia historycznego, które zainspirowało powstanie największych dzieł tego okresu. Ankersmit z nostalgią wyraża się o czasach, kiedy historia nie była jeszcze odczłowieczoną nauką, roszczącą sobie prawo do orzekania o prawdzie historycznej⁷⁴. Historia dyscyplinarna — jak twierdzi — odseparowała przeszłość od terażniejszości za pomocą sił ponadindywidualnych, takich jak postęp naukowo-techniczny czy klasa społeczna jako aktywny twórca dziejów. Rzeczywistość historyczna istniała więc niezależnie od historyka. Takie pojęcie przeszłości, rządzonej wielkimi ponadindywidualnymi siłami, które są jednocześnie esencją przeszłości, zostało obecnie odrzucone.

Jeżeli jednak historia nie posiada już takiego quasi-Hegłowskiego „subiektywnego rozumu”, wówczas traci ten element, który nadał jej status dyscypliny naukowej. W konsekwencji oznacza to powrót do stanu, w jakim znajdowała się w wieku XIX, zanim wyodrębniła się w postaci samodzielnej dyscypliny. Ponadto, kiedy rozpatrujemy dzieła Gibbona, Thierry’ego, Carlyle’a, Macaulaya, odnajdujemy w nich

⁷⁴ Zob.: Włodzimierz Filipek, *Pochwała narratywizmu. Rozmowa z Franklinem R. Ankersmitem*. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1-2, 1997, s. 90.

obecność podmiotu-historyka. Historycy ci zostali określani przez Lindę Orr jako historycy „zaimka pierwszej osoby” (*first person pronoun*), ujawnili się bowiem w tekście w pierwszej osobie, a opisywana w ten sposób historia była przedstawiana niejako przez pryzmat jaźni autora⁷⁵. Jesteśmy więc — jak twierdzi Ankersmit — świadkami rehabilitacji subiektywnego „ja” historyka w jego relacji z przeszłością, jakkolwiek — co podkreśla — owa rehabilitacja nie oznacza odrodzenia romantycznej świadomości historycznej.

Według Ankersmita obserwujemy proces destrukcji historii jako dyscypliny, co związane jest z demokratyzacją. We właściwie działającej demokracji jedynym uprawomocnieniem istnienia instytucji centralnych jest gwarancja bezpieczeństwa i wolności obywatela, jaką one dają. Tak też postmodernistyczny historyk nadal uznaje instytucjonalne funkcje pisarstwa historycznego, ale w takich granicach, w jakich gwarantują mu one swobodę. Obecnie jednak nie istnieje jakieś jedno centrum dyscyplinarne, które steruje badaniami prowadzonymi nad przeszłością. Nasz stosunek do przeszłości uległ „prywatyzacji” w tym sensie, że przede wszystkim jest on własnością danego historyka, a nie jakiegoś instytucjonalnego podmiotu.

Przeszłość — pisze Ankersmit — stała się ogromną bezkształtną masą, w której każdy historyk może kopać

⁷⁵ Zob.: Linda Orr, *Intimate Images: Subjectivity and History* — Stäel, Michelet and Tocqueville, w: *A New Philosophy of History*, ed. by Frank Ankersmit and Hans Kellner. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

własny dołek, wcale nie spotykając kolegów po fachu (...) ani nie wiedząc, jak wyniki indywidualnej pracy mają się do „historii jako całości”⁷⁶.

Owa „demokratyzacja” czy „prywatyzacja” podmiotu, owo przejście od historii jako wspólnego przedsięwzięcia do historii pisanej przez „niezależnego” historyka, związana jest także z pogłębiającą się frustracją wywołaną debatami o „sprzedajności” historii, jej funkcji ideologicznej. Wielu badaczy, na przykład Georg G. Iggers, między historią i ideologią stawia znak równości. Dla nich historia jest po prostu ideologią⁷⁷.

Holenderski badacz nadal jednak interesuje się narracją, którą uważa — podobnie jak Roland Barthes — za najważniejszy fenomen kulturowy. Narracja, twierdzi, jest instrumentem nadającym znaczenie światu, w którym żyjemy, kluczem do zrozumienia

⁷⁶ Frank Ankersmit, *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, przekład Magdalena Zapędowska, w tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*, s. 370. Ankersmit rozpatruje stan współczesnej historiografii w kontekście postmodernistycznej kondycji współczesnego świata. Zwraca więc uwagę na to, że sytuacja utraty orientacji, posiadania określonego centrum, które pomaga człowiekowi pojąć świat i w nim działać, została opisana przez współczesną filozofię. Na przykład Habermas, na którego się powołuje, określił ją jako utratę kompasu, utratę utopii w myśli politycznej i naszej zdolności do rozróżnienia tego, co ważne, od tego, co nie ważne, a w myśli społecznej i historycznej — rzeczy istotnych od nie mających znaczenia. Zob.: Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, w: tegoż, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 143.

⁷⁷ Frustracje te wywołały prowadzone w nowym stylu badania nad kolonializmem, niewolnictwem, studia kobiece, a także dyskusje nad historiografią byłych krajów komunistycznych oraz niemieckie debaty historyczne (*Historikerstreit*).

rzeczywistości. Charakteryzuje się tym, że „chwytą rzeczywistość”, „oswaja” ją i „udomawia”. Ów zabieg „oswajania” polega na zmianie rzeczywistości jako takiej na rzeczywistość, która zostaje zaadaptowana do naszych celów i potrzeb. W narracji więc dokonuje się swoisty przekład rzeczywistość „innej” (obcej, na przykład przeszłej) na „naszą” (oswojoną, pisaną w kategoriach tej, w której sami żyjemy). Gdy jednak — jak podkreśla Ankersmit — zaczniemy zdawać sobie sprawę z tego, że poprzez narratywizację w procesie „oswajania” rzeczywistość poddawana jest przemocy języka, należy zastanowić się nad taką możliwością jej postrzegania, która będzie wolna od owego „oswajania”. I to inny powód, dla którego holenderski badacz zainteresował się kategorią doświadczenia. Twierdzi on, że

należy opowiedzieć się albo za językiem, albo za doświadczeniem. Jestem przekonany, że wkraczamy w nowy świat, w który wprowadza nas coraz większe zainteresowanie doświadczeniem i świadomością. Moim zdaniem doświadczenie może pozwolić nam obejść „kryzys przedstawiania”, który przechodzi współczesna filozofia. (...) Pisarstwo historyczne może stać się zaś najbardziej odpowiednią dyscypliną oddającą istotę procesu przejścia od języka do doświadczenia. Marzę więc o teorii historii, która w centrum postawi kategorię doświadczenia historycznego, by napisać nowy rozdział nie tylko w książce o historii, lecz także w książce o historii filozofii⁷⁸.

⁷⁸ Ewa Domańska, *Od postmodernistycznej narracji do po-postmodernistycznego doświadczenia. Propozycja Ankersmita*. „Teksty Drugie”, nr 2-3, 1996, s. 205 (zawiera fragmenty rozmowy z Franklinem R. Ankersmitem). Zob. także: Frank Ankersmit, *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*, przekład Ewa Domańska; tegoż, *Wprowadzenie do*

Pojęcie „doświadczenia historycznego” jest pojęciem nader nieokreślonym i płynnym. Dla Hansa-Georga Gadamera jest ono „jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy”⁷⁹. Frank Ankersmit pracuje nad rozwinięciem kategorii „doświadczenia historycznego” od początku lat dziewięćdziesiątych. Przy czym należy podkreślić, że własne jego rozumienie sam określa jako „filozoficzną herezję”. Związane jest to z faktem, że prawdopodobnie jako jeden z niewielu skłonny jest bronić tezy o istnieniu prewerbalnego doświadczenia, o niezależności doświadczenia od kontekstu oraz o możliwości bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości (przeszłości)⁸⁰. Jako wskazówki do zrozumienia jego koncepcji doświadczenia mogą służyć następujące uwagi: po pierwsze, na zainteresowanie kategorią „doświadczenia” naprowadziły Ankersmita dywagacje inspirowane przez Richarda Rorty’ego. Należy przy tym podkreślić, że holenderskiemu badaczowi ogólnie bliższe jest rozumienie doświadczenia proponowane przez amerykański pragmatyzm (zwłaszcza w wydaniu Johna Deweya), niż przez niemiecką tradycję hermeneutyczną; po drugie,

wydania polskiego, przekład Ewa Domańska oraz tegoż, *Gadamer a doświadczenie historyczne*, przekład Paulina Ambroży, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.

⁷⁹ Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 1993, s. 324. Kilkadziesiąt lat wcześniej podobnie wyraził się Michael Oakeshott, który napisał, że: „Spośród wszystkich wyrazów słownika filozoficznego, najtrudniej poradzić sobie z «doświadczeniem»”. Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes* (1933). Cambridge: Cambridge University Press, 1978, s. 9.

⁸⁰ Zob.: Frank Ankersmit, *Język a doświadczenie historyczne*, przekład Sławomir Sikora, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*, s. 225.

zainspirowany filozofią Deweya definiuje on doświadczenie historyczne jako rodzaj doświadczenia estetycznego, a ściślej pragmatycznego doświadczenia estetycznego; po trzecie, jego rozumienie doświadczenia inspirowane jest także przez kategorię „doznania historycznego” Huizingi. W dalszej części ograniczę się do wskazania najważniejszych punktów Ankersmitowej teorii doświadczenia⁸¹.

Filozofem, którego myśl stanowi dla Ankersmita punkt odniesienia i którego uważa on za najwybitniejszego przedstawiciela filozofii współczesnej jest Richard Rorty. Ankersmit twierdzi, że o Rortym można opowiedzieć dwie interesujące historie: pierwsza stawia go na czele grupy filozofów-rebeliantów, którzy zerwali z tradycją filozofii Kartezjusza i Kanta; druga, przeciwnie, utrzymuje, że Rorty wraz z między innymi Jacques'em Derridą i Donaldem Davidsonem ukoronowali tradycję filozoficzną identyfikowaną z Kartezjuszem i Kantem. Zapewne sam Rorty woli być łączony z pierwszą opowieścią, Ankersmit wskazuje jednak na pewien argument świadczący bardziej na korzyść drugiej. Otóż jedną z wielkich zasług Rorty'ego jest zerwanie z tradycyjną koncepcją „transcendentalnego punktu widzenia”, to jest przeświadczenia, że na podstawowe

⁸¹ Rekonstrukcji Ankersmitowego ujęcia kategorii doświadczenia dokonuję na podstawie następujących jego artykułów: *Can we Experience the Past*, w: *History-Making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline*, ed. by Rolf Torstendahl and Irmine Veit-Brause. Stockholm: Kungl. Vitterhets, 1996; *Representation and Experience* (maszynopis); *Historism and Postmodernism. A Phenomenology of Historical Experience*, w: tegoż, *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1994; *Between Language and History: Rorty's Promised Land*. „Common Knowledge”, vol. 6, nr 1, Spring 1997; oraz *Język a doświadczenie historyczne*.

pytania dotyczące istoty wiedzy, jej źródeł, fundamentów i zasad legitymizacji można odpowiedzieć z perspektywy, która leży poza poznawanym przedmiotem i poznającym podmiotem i że relacja pomiędzy nimi może zostać ustanowiona w sposób neutralny i bez zniekształceń. Dla Rorty'ego język nie jest ani rzeczą, ani medium; świat i język są ze sobą sklejone, a zatem w jego koncepcji nie ma już miejsca na takie media. Rorty odrzuca więc tak zwane *tertium comparationis*, podstawę porównania, pośrednika, który istnieje pomiędzy przedmiotem i podmiotem, językiem i rzeczywistością. Dzięki Rorty'emu może zatem zostać napisany nowy rozdział w historii filozofii, który będzie dotyczył bezpośredniej interakcji pomiędzy podmiotem i przedmiotem oraz językiem i rzeczywistością. Jeżeli wspomnimy, że główną bronią Rorty'ego w walce z transcendentalizmem jest twierdzenie, że zawsze opiera się on na jakichś *tertia*, które odnoszą się zarówno do języka, jak i do rzeczywistości, to zapytajmy — pisze Ankersmit — jakim jawiłby się świat bez owych *tertia comparationis*? Część odpowiedzi leży w kwestii doświadczenia, jednak doświadczenia specyficznego rodzaju — prewerbalnego i prelingwistycznego. Dla Ankersmita jednak to co zrobił Rorty to za mało, by zerwać z reżimem filozofii Kanta. Prawdziwa wojna przeciwko Kantowi może zostać stoczona tylko w imię owego doświadczenia prewerbalnego, poprzez powtórne rozważenie modelu Arystotelesa, w którym zarówno wiedza, jak i świat są funkcjami doświadczenia.

Podsumowując, według Ankersmita zainteresowanie estetyką, doświadczeniem estetycznym i powrót do Arystotelesowskiego ujęcia doświadczenia, a także do dyskusji na temat możliwości bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością (przeszłością) są naturalnymi

konsekwencjami Rortiańskiego antyfundamentali-
zmu, antyrepresencjonalizmu oraz destrukcji reżimu
transcendentalizmu i *tertia comparationis*. Filozofia
Rorty'ego powinna skłonić nas do nowego spojrzenia
na praktykę historyczną — pisze Ankersmit. I tak
powinniśmy uświadomić sobie jej zasadniczo este-
tyczny charakter, ale przede wszystkim

historyk powinien nauczyć się zaufać swoim najbardziej
intymnym odczuciom szczególnie w tych rzadkich chwila-
ch, kiedy dana mu jest, jak to określił Huizinga,
„łaska doświadczenia historycznego”. Powinien zdać so-
bie sprawę, że najbardziej wyrafinowanym i najprecy-
zyjniej nastrojonym instrumentem, jakim dysponuje do
zrozumienia przeszłości, jest on sam. (...) Nie znaczy to,
że (...) historyk powinien wykorzystywać swoje prywat-
ne doświadczenia życiowe w celu zrozumienia przeszłości
i działań historycznych jednostek sprawczych. Przeciwnie,
historia nie jest doświadczeniem fragmentu przeszłości,
który najbardziej wpasowuje się we własne wspomnienia
historyka, jego wymagania, praktyczne pewniki, jest ra-
czej doświadczeniem fragmentu, który przeciwstawia się
intuicjom co do tego, jaki jest świat. Tylko tak możemy
napotkać przeszłość w całej jej bezkompromisowej i rady-
kalnej obcości⁸².

Źródłem zainteresowania Ankersmita problemem
doświadczenia jest kwestia „kryzysu przedstawiania”.
Świat, w którym żyjemy, jest światem przedstawień
ograniczonym tradycją, językiem i konwencjami ste-
rującymi sposobami jego przedstawiania. Ankersmit
zadaje pytanie, czy jest możliwe wyjście poza „zakłęte
koło przedstawiania”? Historykom czasami udawało
się uciec z „więzienia przedstawiania” — twierdzi

⁸² F. R. Ankersmit, *Between Language and History*, s. 78.

— i aby dowiedzieć się jak, trzeba rozważyć właśnie pojęcie „historycznego doznania” czy też „doświadczenia historycznego”. Wielu historyków i poetów opisywało, jak doświadczyli bezpośredniego kontaktu z przeszłością. Najpełniej istotę owego doznania ukazał jednak Johan Huizinga. Jego z kolei rozumienie „doznania historycznego” wywodzi się od Lodewijka Van Deijssela, holenderskiego teoretyka literatury końca XIX wieku. Wyróżnił on trzy rodzaje doświadczenia, które cechuje różny stopień intensywności naszego kontaktu z rzeczywistością: obserwacja, wrażenie i doznanie. Obserwacja odnosi się do rodzaju obiektywistycznego zainteresowania rzeczywistością oddaną na przykład w zdaniach, które historyk wypowiada na jej temat na podstawie badań źródłowych. Wrażenie sugeruje już większą intymność w kontakcie z rzeczywistością, ale i w tym przypadku relacja pomiędzy podmiotem i rzeczywistością jest zdominowana przez podmiot. Doznanie zaś związane jest z najbardziej intymnym kontaktem z rzeczywistością, a doświadczamy go, kiedy relacja podmiot–przedmiot znajduje się w stanie całkowitej równowagi. Jak zauważa Ankersmit, „sensytywizm” Van Deijssela (stąd Ankersmit zaczerpnął pomysł określenia swojej własnej filozofii) związany jest z jego krytyką realizmu literackiego. Według niego literatura nie ma stanowić *mimesis* rzeczywistości, ale ma pozwolić na jej doświadczenie, a powyższe rozróżnienie doświadczeń rzeczywistości ze względu na ich różny stopień intensywności związany jest także z możliwością ich adekwatnej werbalizacji. I tak, według Van Deijssela, doznanie nie daje się wyrazić w języku. Doświadczenie jest poznaniem, które prowadzi nas do mieszczącej się w rzeczywistości prawdy. W tym sensie owo quasi-mistyczne połączenie

ze światem nie tylko nie odsuwa nas od świata, ale prowadzi prosto ku jego istocie⁸³.

Huizinga natomiast twierdzi, że doznanie historyczne może zostać wywołane przez pospolity przedmiot, taki jak choćby stary sztych, obraz, pieśń czy budynek, który przez wieki pozostał niezmienny. Dla autora *Jesieni Średniowiecza* nie jest ono jednak estetyczną przyjemnością, uczuciem religijnym, grozą wywołaną przez przyrodę, nie jest też metafizycznym objawieniem. Jest chwilą, w której przeszłość odsłania się nam taka, jaka była w całej swojej obcości i inności. W mniemaniu historyka w tym momencie znajduje się on w autentycznym kontakcie z przeszłością, czego odczucie związane jest jednak bardziej ze zmysłem dotyku niż wzroku czy słuchu. Optowanie za dotykiem związane jest z bezpośredniością. Wzrok, słuch, węch bowiem należą do zmysłów najbardziej wykształconych, których doznania wymagają pewnej dekodacji, pewnego medium, natomiast dotyk sugeruje niezapośredniczony kontakt z rzeczywistością. Owa bezpośredniość doświadczenia historycznego stanowi dla Ankersmita jego najbardziej istotną cechę⁸⁴. Holenderski badacz broni swej kontrowersyjnej tezy

⁸³ Zob.: Frank Ankersmit, *Język a doświadczenie historyczne*, s. 229.

⁸⁴ Mimo że w koncepcji Van Deijssela–Huizingi znajdujemy wiele elementów, które Ankersmit wykorzystuje, budując swoją własną (między innymi idea doświadczenia chwilowego, nieprzewidywalnego, podczas którego podmiot doznaje niejako zlania się ze światem, niemożliwość adekwatnego wyrażenia go w języku), to podkreśla on, iż jego koncepcja w żadnym razie nie jest próbą rozwinięcia podejścia Van Deijssela–Huizingi. Dlatego też, by ominąć skojarzenia z dziewiętnastowiecznym rozumieniem, Ankersmit stosuje pojęcie „doświadczenie”, a nie „doznanie”.

o możliwości niemediowanego kontaktu z rzeczywistością, wyjaśniając ją w kategoriach Kantowskiej wzniosłości oraz Arystotelesowskiego *aisthēsis* (postrzeżenie), o którym mowa jest między innymi w traktacie *O duszy*.

Analizując Kantowskie rozumienie wzniosłości, Ankersmit zwraca uwagę na to, że przeświadczenie o niemożności bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością było nieuniknioną konsekwencją epistemologizacji filozofii zachodniej od czasów Kartezjusza, a Kantowska wzniosłość jest wyjątkiem, który broni (aczkolwiek nie całkowicie) tezy o możności bezpośredniości doświadczenia. Dlatego też warto by, zdaniem Ankersmita, powrócić do prekartezjańskich rozważań, wśród których najbardziej obiecujące są pomysły sformułowane przez Arystotelesa. Ankersmit zdaje sobie sprawę z tego, że wejście na ów teren to donkiszoteria, dlatego też w dalszej części rozważań bardzo uważnie wybiera pole bitwy i zwraca się ku analizie Gadamerowskiego rozumienia doświadczenia historycznego. Jedną z konkluzji mówi, że nietolerancja w stosunku do bezpośredniego doświadczenia świadczy o stałej obecności transcendentizmu w filozofii, a zatem droga do detranscendalizacji prowadzi od bezpośredniego doświadczenia. Ankersmit zdaje sobie też sprawę z tego, że jego próba rehabilitacji bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości może być oskarżona o naiwny empiryzm, jednak podkreślam, że całkowicie odrzuca pogląd, iż proste dane zmysłowe mogą dać nam dostęp do rzeczywistości. Zdaniem Ankersmita bezpośredni dostęp do rzeczywistości jest możliwy tylko w przypadku bardzo złożonych postrzeżeń, a owa złożoność stanowi warunek niezbędny bezpośredniego doświad-

czenia świata. Percepcja dzieła sztuki stanowi według niego prototyp takiego kompleksowego doświadczenia. Dlatego też skupia się on na istocie doświadczenia historycznego rozumianego jako pragmatyczne doświadczenie estetyczne i szuka inspiracji w pragmatycznej estetyce Johna Deweya i Richarda Shustermana. Pragmatyczne doświadczenie estetyczne nie jest formą empatycznego rozumienia; nie jest też próbą „ożywienia” przeszłości; nie jest także formą „fuzji horyzontów kontekstualnych”; jest formą tego, co zawarte w kontekście. Dzieje się bowiem tak, że w doświadczeniu owym jego przedmiot zostaje niejako wyniesiony ponad historycznie zeterminowany kontekst, a podmiot doświadczenia zostaje nagle oddzielony od strumienia doświadczeń, w których normalnie uczestniczy. Zarówno w pragmatycznym doświadczeniu estetycznym, jak i w doświadczeniu historycznym, przez krótki moment istnieją tylko przedmiot i podmiot doświadczenia, podczas gdy wpływ obu kontekstów zostaje w tym momencie niejako zawieszony. Owa zaś transcendentna anomalia może wystąpić dzięki niezwyklej złożoności takiego doświadczenia.

Ankersmit pisze także o pewnej dekontekstualności doświadczenia. Doświadczenie historyczne jest epizodyczne i opiera się na próbie uplasowania w strumieniu innych doświadczeń. Jest ono całkowicie zdekontekstualizowane, to znaczy niejako otoczone murem. Ta cecha jest, według Ankersmita, najciekawsza z teoretycznego punktu widzenia. Doświadczenie takie stanowi „oszołomienie momentem”. Historyk je przeżywa, ale nie może go sprowokować na zawołanie. Warunkiem doznania przeszłości jest harmonia pomiędzy jej odpowiednim fragmentem a do-

świadczającym podmiotem⁸⁵. Aby wyjaśnić tę kwestię, Ankersmit odwołuje się do koncepcji „doświadczenia estetycznego” Johna Deweya, wyłożonej między innymi w jego książce *Sztuka jako doświadczenie*⁸⁶.

Jak pisałam wyżej, dla Ankersmita doświadczenie historyczne jest rodzajem doświadczenia estetycznego. Jest tak nie dlatego, że jego źródłem może być dzieło sztuki, ale dlatego, że podporządkowanie się naszego aparatu percepcji przedmiotowi doświadczenia jest definiującą cechą zarówno doświadczenia historycznego, jak i estetycznego. Dewey pisze o dwóch sposobach doświadczenia rzeczywistości: albo pasywnie ją przeżywamy i wtedy podmiot doświadczenia nie ma znaczenia, albo reagujemy na nią czytając impulsy przez nią wysyłane jako symbole i znaki pewnych stanów rzeczy, które w niej istnieją. W takiej sytuacji jednak rzeczywistość niejako skrywa się pod maską owych symboli i znaków, a sam przedmiot staje się nieważny. Dewey uważa, że doświadczenie estetyczne może zaistnieć tylko wtedy, kiedy owe dwa ekstrema zrównoważą się, to znaczy kiedy relacja między rzeczywistością i podmiotem nie zostanie zdominowana przez żadne z nich. Jeżeli w relacji przeważa albo podmiot, albo przedmiot doświadczenia, to traci ono swoją autentyczność. To, co rzeczywistość oferuje podmiotowi, powinno mieć swój odpowiednik w samym podmiocie. Musi zająć harmonia pomiędzy przedmiotem i podmiotem, co zakłada aktywność obu stron (kiedy pasażer patrzy z samolotu na ziemię, doświadczenie może nastąpić w chwili, gdy akurat nie

⁸⁵ Zob.: Frank Ankersmit, *Modernistyczna prawda*, s. 213-216.

⁸⁶ Zob.: John Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, przekład Andrzej Potocki. Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich, 1975.

ma chmur). Dlatego też, pisze Ankersmit, doświadczenie historyczne jest zawsze bardzo osobiste, a nawet związane ze ściśle określonym momentem życia i nie może zostać powtórzone.

Na początku był nie przedmiot (jak twierdzili niektórzy modernistyczni filozofowie, np. Strawson), nie słowo czy język (jak uważają postmoderniści i hermeneutycy) — na początku było doświadczenie,

pisze Ankersmit⁸⁷.

Podsumowując, Ankersmit uważa krytykę transcendentalizmu dokonaną przez Rorty'ego za niewystarczającą. Pragnie ostatecznego porzucenia pojęcia *tertia comparationis*, co jego zdaniem może dokonać się wówczas, kiedy za punkt wyjścia rozważań przyjmiemy estetykę. Tylko bowiem sztuka i estetyka stanowią prawdziwe wyzwanie dla *tertia*. Najlepszą zaś kategorią wyjściową dla analiz jest „doświadczenie estetyczne/historyczne” w rozumieniu Arystotelesa i Deweya, gdzie mamy do czynienia z równowagą pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Natomiast wejście w tę nową problematykę badawczą będzie według Ankersmita świadczyć o odejściu od postmodernizmu i wkroczeniu w nową fazę po-postmodernistyczną, w której „historia pisarstwa historycznego (...) [stanie się] rozdziałem w księdze historii estetyki”⁸⁸.

⁸⁷ F. R. Ankersmit, *Representation and Experience*.

⁸⁸ Frank Ankersmit, *Język a doświadczenie historyczne*, s. 246. Polemikę z tezami Ankersmita podejmują: Teresa Kostyrko, *Od wielkich dzieł sztuki do małych narracji, czyli o historii sztuki jako historii historiografii*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, pod red. Teresy Kostyrko. Warszawa: Instytut Kultury, 1994,

Problem doświadczenia jest u Ankersmita rozpatrywany także w kontekście roważeń o pamięci i nostalgii. W *History and Topology* Ankersmit ujmuje nostalgię jako specyficzne podejście do przeszłości. „Stawiam tezę — pisze — że nostalgia i nostalgiczne wspomnienie przeszłości dają najintensywniejsze i najbardziej autentyczne doświadczenie przeszłości”⁸⁹. Pochodzące z greki słowo „nostalgia” określa doznawane jednocześnie uczucia: chęci powrotu do domu (*nostos*) i bólu (*algia*). Jednakże dom jest tutaj nie tyle miejscem, ile czasem. Nostalgia, jak twierdzi Ankersmit, przerzuca pomost między rzeczywistością fizyczną a realnością emocji i uczuć. Ten jej rodzaj podkreśla dystans i różnicę między teraźniejszością a przeszłością, zaznacza bowiem niemożność powrotu do tego, co zaszło. Przeszłość staje się czarowna, ulega sublimacji, gdyż uświadamiamy

oraz Andrzej Zybertowicz, *Badacz w labiryncie. Uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita*, w: *Historia: o jeden świat za daleko?* Zob. także: John H. Zammito, *Ankersmit's Postmodernist Historiography: The Hyperbole of „Opacity”*. „History and Theory”, vol. 37, nr 3, 1998; Heikki Saari, *On Frank Ankersmit's Post-Modernist Theory of Historical Narrativity*. „Rethinking History”, vol. 9, nr 1, March 2005.

⁸⁹ Franklin R. Ankersmit, *Historism and Postmodernism*, s. 197. Ankersmit nie jest wyjątkowym przypadkiem szczególnego zainteresowania nostalgią. Współczesne dyskusje dowodzą, że nostalgia określa postmodernistyczne nastawienie do przeszłości. Malcolm Chase i Christopher Shaw twierdzą, że „niektórzy krytycy kultury identyfikują całe doświadczenie postmodernizmu jako rodzaj makronostalgii”. Malcolm Chase and Christopher Shaw, *The Dimensions of Nostalgia*, w: *The Imagined Past: History and Nostalgia*, ed. by Malcolm Chase and Christopher Shaw. Manchester: Manchester University Press, 1989, s. 15. Zob. także: J. M. Fritzman, *The Future of Nostalgia and the Time of Sublime*. „Clio”, vol. 23, nr 2, 1993; Wojciech J. Burszta, *Nostalgia i mit*, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*

sobie, że została bezpowrotnie stracona. „Zatem — jak pisze dalej — to, co doświadczamy historycznie w nostalgii nie jest «przeszłością samą w sobie» (...), ale poczuciem różnicy i dystansu pomiędzy przeszłością a teraźniejszością”⁹⁰.

Ankersmit proponuje nostalgiczne doświadczenie przeszłości jako matrycę do analizy doświadczenia historycznego. Nostalgia może służyć jako taka matryca, jest ona bowiem nie doświadczeniem uprzedmiotowionej przeszłości, rzeczywistości obiektywnej, ale doświadczeniem różnicy pomiędzy teraźniejszością a przeszłością. To jest to, co widzimy, przeglądając się w zwierciadle przeszłości: patrzymy na samych siebie, ale widzimy obcego. Przeciwnie więc do słów Vico, jak twierdzi Ankersmit, „«*Verum et factum non convertuntur*»: świat historyczny jest *Innym*, ponieważ jest ludzkim artefaktem”⁹¹.

Przedmiotem doświadczenia historycznego — pisze dalej Ankersmit — jest doświadczenie tego, co normalnie było częścią nas samych, ale stało się obce. (...) Doświadczenie historyczne nie jest próbą „zawłaszczenia” świata, ukazania świata tak, aby czuć się w nim jak w domu. Dla mnie przeszłość jako przedmiot doświadczenia historycznego, co najmniej w przypadku historii mentalności, istnieje wtedy, gdy część nas samych, czy naszej tożsamości kulturowej, staje się niezależna, a więc może stać się historycznie uprzedmiotowiona⁹².

W swoich ostatnich tekstach Ankersmit nawiązuje do doświadczenia w ujęciu psychoanalitycznym, gdzie

⁹⁰ Franklin R. Ankersmit, *Historism and Postmodernism*, s. 201.

⁹¹ Franklin R. Ankersmit, *History and Topology*, s. 31.

⁹² Tamże, przypis 59, s. 210-211.

jest ono rozpatrywane w kontekście traumy i jej wyparcia. Wychodzi on z założenia, że traumatyczne doświadczenia wydarzeń historycznych stymulowały, a być może były nawet źródłem wyłonienia się zachodnioeuropejskiej świadomości historycznej⁹³. Jedynymi momentami, w których rzeczywistość (przeszłość) odkrywa nam swoje prawdziwe oblicze, są chwile traumy będącej zaskoczeniem, raną (gr. *traŭma*) zadawaną nam przez świat. Trauma i wzniosłość powodują, że nasze przekonania, kategorie i oczekiwania roztrzaskują się na fragmenty. Doświadczenia nietraumatyczne nie mają takiej mocy, poddane są bowiem przemocy już znanego, oswojonego. Realna historia tworzy się jako rezultat traumatycznych doświadczeń zbiorowych. Historia jest zatem — jak napisał Fredric Jameson — tym, co rani. Przeszłość jest zawsze bolesna, jest spotkaniem ze śmiercią. Trauma nie stanowi jednak rejestru zdarzeń z przeszłości, ale zapisuje siłę doświadczeń, które nie mogą zostać przyswojone, z którymi nigdy się nie pogodzimy. Paradoksem traumy jest zatem to, że nie może być ani zapomniana, ani zapamiętana. Normalna historia może zostać przez nas wchłonięta, przyswojona; traumatyczna — nie. W ten sposób traumatyczna przeszłość — czy nasza prywatna, czy narodu lub kultury — istnieje w nas jak obce ciało, którego nie możemy zasymilować, ale też nie możemy się go pozbyć.

Dla Ankersmita jedyną możliwością poradzenia sobie z takim podejściem do przeszłości jest wskaza-

⁹³ Frank Ankersmit, *Trauma and Suffering: a Forgotten Source of Western Historical Consciousness*, w: *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. by Jörn Rüsen. New York: Berghahn Books, 2002.

nie, że istnieje konflikt pomiędzy pamięcią i historią, z którego wyjście może wskazać estetyka, i że dyskurs historyka należałoby zastąpić dyskursem pamięci, który odnosi się do przeszłości, ale nie próbuje jej penetrować. Pamięć jest metonimiczna, jej uobecnienie w postaci pomników wskazuje pewien punkt, każe nam patrzeć w określonym kierunku, ale nie wiemy, co tam znajdziemy. Ankersmit proponuje zatem parę: pamięć i pomnik (relikt przeszłości), jako alternatywę dla historii i tekstu. Dalej przeprowadza on bardzo — wydaje się — płodne rozróżnienie pomiędzy doświadczeniem przeszłości (*experience of the past*) i doświadczeniem o przeszłości czy dotyczącym przeszłości (*experience about the past*)⁹⁴. Doświadczenie przeszłości jest związane z traumą, jest przeżyciem, czymś jednostkowym i niepowtarzalnym, bardzo osobistym, a nawet związanym ze ściśle określonym momentem życia i nie może zostać powtórzone. To doświadczenie jest zatem bezpośrednim doświadczeniem przeszłości (Diltheyowskie *Erlebnis*). Historyk częściej jednak doznaje rodzaju wtórnych doświadczeń o przeszłości, które wywołują nostalgię i melancholię (*Erfahrung*). Takie doświadczenie może zostać na przykład wywołane zadumą nad pomnikiem ofiar holocaustu, o czym — przekazując własne doświadczenia — pisze holenderski badacz.

Ankersmit wykorzystuje psychoanalityczne inspiracje, rozważając cechy historii mentalności. Wskazuje, że centrum jej zainteresowań nie stanowi przeszłość

⁹⁴ Zob.: Frank Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, przekład Andrzej Ajschtet, Andrzej Kubis, Justyna Regulska, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.

sama w sobie, ale niezgodność pomiędzy przeszłością a terażniejszością, pomiędzy językiem, jakiego używamy, mówiąc o przeszłości, a samą przeszłością.

Stoimy teraz twarzą w twarz z naszą własną przeszłością, jakby to było nasze dawne, a dziś obce *alter ego*. Ta nowa relacja do przeszłości jednocześnie stawia przed nami wyzwanie, abyśmy nie utożsamiali się z tym *alter ego*, i nie pozwala nam go uchwycić, podobnie jak pamięć może przypominać nam o zapomnianym fragmencie naszej przeszłości i zarazem podkreślać jego ostateczną nieosiągalność. Postmodernistyczna przeszłość jest więc bardziej konkretna i bardziej obca niż była przeszłość dyscyplinarnego piarstwa historycznego⁹⁵.

Ankersmit definiuje historię mentalności jako „historię nieoswojonego” czy tajemniczego (*history of the uncanny*). Pojęcie „nieoswojone” (*das Unheimliche*) zapożyczył od Sigmunda Freuda, który w jednym ze swych esejów określił doznanie „tajemniczego” jako uczucie strachu lub zaniepokojenia w sytuacji, która staje się potwierdzać omnipotencję myśli. Jako przykład podawał między innymi doświadczenie *déjà vu*. W świetle teorii psychoanalitycznej *uncanny* konstytuują przerażające doświadczenia, które zostały wyparte do podświadomości i powróciły w określonych okolicznościach. *Uncanny* nie jest zatem niczym nowym czy obcym, ale czymś, co było znajome i zadowolone w umyśle, następnie zaś zostało wyobcowane poprzez mechanizm wyparcia⁹⁶.

⁹⁵ Frank Ankersmit, *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, s. 374-375.

⁹⁶ Sigmund Freud, *Niesamowite*, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przekład Robert Reszke. Warszawa: KR, 1997, s. 253.

Nostalgiczne doświadczenie przeszłości, doświadczenie przeszłości, które odnajdujemy w istotnych sferach historii mentalności, nie jest doświadczeniem quasi-przedmiotu, istniejącego poza nami i jako takiego będącego tak częścią nas samych, jak i fizycznego przedmiotu badanego przez fizyka. Bez problemu akceptujemy niezależność od nas przedmiotu, który bada fizyk; niezależność przedmiotu, z którym mamy do czynienia w historii mentalności, dostarcza nam doznania „nieoswojonego” (*experience of the uncanny*), ponieważ odkrywamy w tych przedmiotach odstręczające części naszej kulturowej i historycznej tożsamości. I to jest właśnie aspekt owych przedmiotów, badanych przez historię mentalności; przedmioty nie są badane jako *przedmiot*, ale jako przedmiot ucieleśniający, zawierający „dystans” od [czegoś] a tym samym, [dystans] w nas samych. Tajemnicza niezależność przedmiotu dyskutowana w historii mentalności nie służy *obiektywizacji* przeszłości, przeciwnie — rujnuje ową *obiektywizację*; proponuje bowiem tajemną egzystencję sfery leżącej *po między* nami samymi a uprzedmiotawianą przeszłością⁹⁷.

Dla Ankersmita zatem przykład powrotu Freudowskiego, wypartego w przypadku wspólnej historiografii, stanowią tematy bestsellerów. *Montaillou* Le Roy Ladurie, *Ser i robaki* Ginzburga czy *Powrót Martina Guerre* Davis przedstawiają przeszłość za pomocą „trywialnych”, nic nie znaczących dla wielkiej Historii faktów, takich jak: inkwizycyjne przesłuchania mieszkańców trzynastowiecznej heretyckiej wioski, opis kosmologicznych spekulacji szesnastowiecznego włoskiego młynarza bądź szesnastowieczna historia powracającego z tułaczki męża, który zastaje żonę z intruzem, w którym ta rozpoznała zaginionego małżonka. W tym wypadku są to wyparte przez

⁹⁷ Franklin R. Ankersmit, *Historism and Postmodernism*, s. 233.

naukowe piśarstwo historyczne zagadnienia, uznawane przez nie za marginalne, nieważne czy nawet niepoważne⁹⁸. Przypis zostaje obrócony w książkę; wyobrażeniowe staje się rzeczywistością; anegdota — „metanarracją”. Historia mentalności bowiem nadaje szczególną niezależność tym aspektom, o których zawsze myślimy, że stanowią część zmiennej natury ludzkiej, a które historia mentalności ukazuje jako historycznie uwarunkowane. Ankersmit zwraca ponadto uwagę na to, że znajduje ona nowe przedmioty badań i szuka doświadczenia inności w miejscach, gdzie poprzednie piśarstwo historyczne widziało tylko nieobecność odmienności.

Historia mentalności będąc historią miłości, seksualności, obawy przed śmiercią itd., (...) stawia pod znakiem zapytania intuicyjne przekonanie o naszej „bliskości” z przeszłością (...) Przekształca poczucie odmienności przeszłości, tak ukradkiem wprowadzone przez Braudela, w program historyczny⁹⁹.

Dla wielu krytyków koncepcja doświadczenia historycznego proponowana przez Ankersmita jest nie do przyjęcia. On sam zdaje sobie sprawę z ryzyka, związanego z zajęciem się tym problemem. Natyka się bowiem na granicę, której przekroczenie oznaczałoby wejście w metafizykę. Opcja filozoficzna, która doprowadziła Ankersmita do estetyki, pozwoliła mu na ucieczkę od niej. Czyż bowiem estetyka nie jest najdłuższą drogą do metafizyki? Czyż podobnej roli substytutu nie odgrywa zainteresowanie metaforą,

⁹⁸ Frank R. Ankersmit, *History and Topology*, s. 121, 180, 228-234.

⁹⁹ Tamże, s. 227.

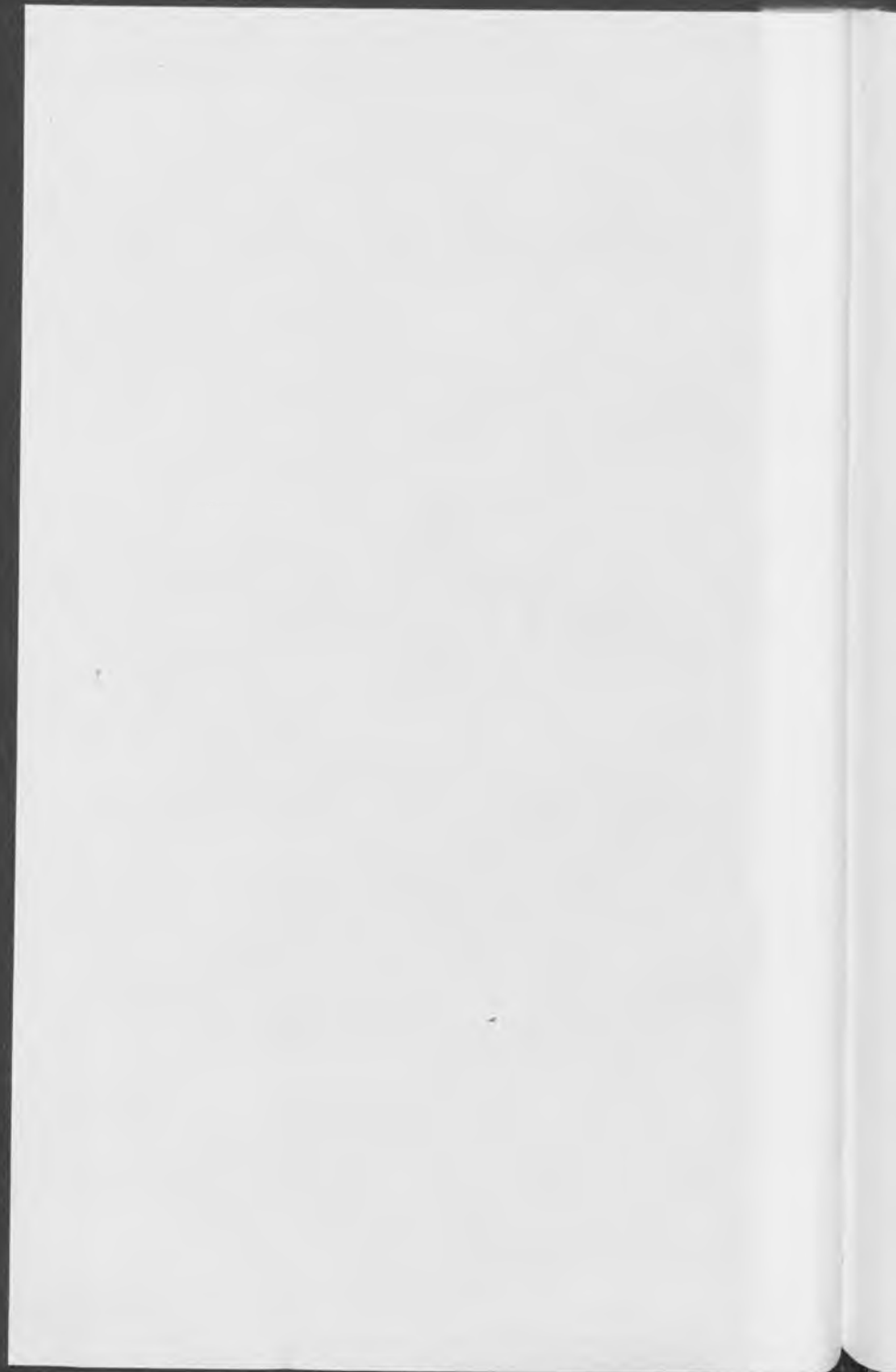
traktowaną jako omnipotentna metoda poznania? Metafora jest alternatywną metafizyką.

W kontekście rozważań o doświadczeniu niepodobna nie wspomnieć o popularnej w dyskursie humanistycznym ostatnich kilku lat kwestii ciała. Ciekawe byłoby rozważenie zagadnienia dotyku, który z jednej strony rozdziela „ja” i „ty”, „tu” i „tam”, „teraz” i „kiedyś”, a z drugiej — powoduje otwarcie się i umożliwia zjednoczenie ze światem. Być może zatem na rozważania Ankersmita można spojrzeć właśnie z tej perspektywy — doświadczenia dotknięcia czegoś materialnego, tkwiącego swymi fantazmatycznymi źródłami w przeszłości; doświadczenia będącego zdarzeniem pozwalającym potwierdzić przynależność do tego świata. To właśnie dotyk przeszłości pozwala nam przekonać się, że nie istnieje ona tylko na papierze¹⁰⁰.

W ostatecznej instancji cała historia zawiera się w ludzkim ciele (Michelet).

¹⁰⁰ Zob.: Jolanta Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*. Kraków: eFKa, 1998, s. 129-160.

II
KATEGORIE



Dialog kultur, uznanie inności innych, ich prawa do inności oraz prawa do niezależności od nas, są najważniejszymi cechami dyskursu humanistycznego przełomu epok. Dotyczy to wszystkich tych, którzy do tej pory egzystowali na marginesach historii: mniejszości etnicznych, religijnych, seksualnych, kobiet, upośledzonych itd. Sformułowanie zatem założeń „nowej nauki” — heterologii (*heteros* — inny; *logos* — wiedza) — nauki o odrębności, różnicy czy inności, która pomogłaby nie tylko odkrywać inność, ale ją akceptować oraz badałaby wielogłosowość kultury globalnej, stanowi ważne wyzwanie współczesnej humanistyki. Tradycyjna etnologia — „dziecko kolonializmu”, kontynuując sposób myślenia właściwy konkwistadorom, nauczyła nas albo postrzegać innych jako podobne nam, ale nieidentyczne istoty (co prowadziło do asymilacjonizmu i projekcji naszej wizji świata i człowieka na wizję innych), albo jako różnych od nas, co prowadziło do wartościowania, przy czym inny zawsze postrzegany był jako obcy i gorszy. Obecnie szukamy trzeciej możliwości, którą daje mówienie o inności w kategoriach dialogu, spotkania, partycypacji, stawania się.

Historia ostatnich kilkuset lat zasadza się na przejściu od postrzegania innego jako przedmiotu „zawłaszczonego” przez obcego człowieka/kolonizatora/badacza, ubranego w jego kostium i kulturę, do innego, w którym dostrzegamy inny podmiot, równy nam, ale różny i niezależny od nas. Fascynacja tubylcami (*going native*), ich duchowością i sztuką, przenika różne sfery kultury współczesnej od nauki do mody. Szukamy innego „zewnątrznego”, innej substancji ludzkiej, która nie byłaby prostym wariantem nas samych. Inny przestaje być obcym. Otwieramy się na innego człowieka, na „wzajemne naprzeciw siebie”, na spotkanie, którego zapleczem (zapleczem dialogu) jest sfera przeżywanego przez ludzi idei i wartości¹. Rodzi się nowy świat, a jego przeszłość staje się naszym wspólnym dramatem.

Tekstualizm zbyt oddalił nas od rzeczywistości świata. Dlatego też przywoływana w tej książce kategoria doświadczenia może zostać uznana za symptom „postpozytywistycznego empiryzmu”. Doświadczenie bowiem jest naszym łącznikiem ze światem, dowodem, że świat ten istnieje realnie, że nie jest kreacją naszej wyobraźni. Współzycie zaś ze światem realnym (z przeszłością) jest jak współzycie z drugą osobą — jest ono właśnie współżyciem (dzieleniem jednego, wspólnego życia), którego wspólne przeżywanie — dialog — tworzy nową jakość. Z drugiej strony, dzisiejsze zainteresowanie doświadczeniem może być związane z tezą, że nasze doznania stały się tak ubogie i pozbawione znaczenia, iż — jak napisał Giorgio Agamben — „zwykły dzień nowożytne-

¹ Zob.: Józef Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Kraków: Znak, 1998, s. 18.

go człowieka nie zawiera niczego, co mogłoby zostać przełożone na doświadczenie”².

Zainteresowanie doświadczeniem jako kategorią przydatną do analiz i interpretacji przeszłości ma bogatą i długą tradycję. Powrót do rozważań na jego temat, który ostatnio obserwujemy w kontekście badań historycznych, ma jednak inny charakter niż wcześniejsze dyskusje. Zwrot ku doświadczeniu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych związany był z nową historią społeczną³, a zwłaszcza z popularną w historiografii angielskiej tak zwaną „historią od-dolną” (*history from below*) zainicjowaną przez Erica Hobsbawma i E. P. Thompsona. Ich prace manifestowały ponadto zwrot od ekonomicznego do kulturowego marksizmu. Klasyczne dzieło Thompsona *The Making of the English Working Class* dotyczyło doświadczeń społecznych, mówiło o ludziach, których dotychczasowa historia ukrywała, o tym, jak robotnicy przełomu XVIII i XIX wieku postrzegali siebie, jak „doświadcza-li” swojej klasowości. Angielskiemu historykowi chodziło zatem o zbadanie relacji pomiędzy jednostką społeczną, jej świadomością i doświadczeniami życia codziennego³.

Zainteresowania te kontynuują prace powstałe w nurcie *women's studies* (dla których doświadczenie stanowi punkt wyjścia analiz) i badań postkolonialnych. Obecne zaś teoretyczne zainteresowania doświadczeniem jako inspirującą kategorią interpreta-

² Giorgio Agamben, *Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience*, trans. by Liz Heron. London, New York: Verso, 1993, s. 13.

³ E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin, 1968.

cyjną związane są z jednej strony z poszukiwaniami źródeł wiedzy, które nie są determinowane kulturowo, historycznie czy ideologicznie, oraz z pragnieniem dotknięcia rzeczywistego, z drugiej⁴. Znany paradoks badawczy niemożności katapultowania się z własnego kontekstu kulturowo-historycznego, a zarazem świadomość niecałkowitego w nim uwięzienia, staje się punktem wyjścia analiz poszukujących możliwych dróg wyjścia.

⁴Zob. bogatą w informacje książkę Michael Pickering, *History, Experience and Cultural Studies*. New York: St. Martins Press, 1997.

1. Rozumienie doświadczenia w filozofii i antropologii

Zainteresowanie konkretnym człowiekiem, jego codziennymi doświadczeniami, emocjami i pragnieniami, jego losem, stanowiące jedną z charakterystycznych cech mikrohistorycznych opowieści, skłoniło teoretyków historii do ponownego odczytania klasyków hermeneutyki, między innymi Wilhelma Diltheya, dla niego bowiem najważniejszymi pojęciami, za pomocą których pojmujemy świat, były kategorie życia⁵. Przypomnijmy, że Dilthey (a potem także Walter Benjamin) pisze o dwóch pojęciach określających doświadczenie: *Erfahrung* (doświadczenie) i *Erlebnis* (przeżycie), przy czym pierwsze odsyła nas do niemieckiego słowa *fahren* — jechać, wędrować, podróżować, a drugie do słowa *Leben* — życie (zob. także *Lebensphilosophie* — filozofia życia). Szczególne miejsce w filozofii Diltheya zajmuje pojęcie

⁵ Wilhelm Dilthey, *Rozumienie i życie*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekład Grzegorz Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1993, s. 94 i 87; zob. także: tegoż, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przekład Elżbieta Paczkowska-Łagowska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2004.

„przeżycia” (*Erlebnis*)⁶. Jest ono podstawą wszelkiego poznania i warunkiem rozumienia. Twierdząc, że cała wiedza ma charakter doświadczalny, Dilthey wprowadził ową koncepcję „doświadczenia życiowego” w opozycji do koncepcji empirystycznej, którą krytykował za niedocenianie wpływu uczuć i intencji na poznanie. Doświadczenie było dla niego nieodłącznie związane ze rozumieniem, na którym zasadza się metoda nauk humanistycznych⁷. Niejednokrotnie też Dilthey wyrażał przekonanie, że przeżycie jest prako-

⁶ Hans-Georg Gadamer ustalił, że słowo „przeżycie” (*das Erlebnis*) rozpowszechniło się w latach siedemdziesiątych XIX wieku przede wszystkim za sprawą biografistyki. Istotą bowiem biografistyki tego okresu było przeświadczenie, że dzieło można zrozumieć, umieszczając je w kontekście życia autora. Filozofem, który nadał „przeżyciu” funkcję pojęciową, był Wilhelm Dilthey. W biografii Goethego *Das Erlebnis und die Dichtung (Przeżycie i poezja, 1907)* Dilthey napisał: „W podłożu twórczości poetyckiej zawarte jest przeżycie osobiste, rozumienie cudzych stanów, rozszerzenie i pogłębienie doświadczenia dzięki ideom. Punktem wyjścia twórczości poetyckiej jest zawsze doświadczenie życiowe, jako przeżycie osobiste lub jako rozumienie innych ludzi, współczesnych lub historycznych, i zdarzeń, w których ludzie ci uczestniczyli”. Wilhelm Dilthey, *Przeżycie i twórczość poetycka*, w: Zbigniew Kuderowicz, *Dilthey*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987, s. 276. Zob. także: Martin Jay, *Songs of Experience: Modern European and American Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press, 2005; *Doświadczenie*, pod red. Tadeusza Buksińskiego. Poznań: IF UAM, 2001.

⁷ Główna teza Diltheya brzmi: „Nauki humanistyczne mają swoje podstawy w związku przeżywania, ekspresji i rozumienia”. Cyt. Za: Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przekł. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1992, s. 93. Dilthey podkreślał, że nie należy rozumienia utożsamiać z interpretacją, polegającą na wczuwaniu się w stany psychiczne i w przeżycia innych. Introspekcja nie może prowadzić do wiedzy pewnej, nie dysponuje bowiem właściwą metodą weryfikacji i nie opiera się na żadnych obiektywnych materiałach. Zob.: Zbigniew Kuderowicz, *Dilthey*, s. 95.

mórką świata historycznego, dla którego życie jest faktem podstawowym. Zrozumieć historię — pisać — to zrozumieć życie, ono bowiem jest treścią historii. Z kolei zrozumienie życia może nastąpić tylko na podstawie własnych przeżyć. Dlatego też Dilthey stwierdził, że biografia jest najbardziej filozoficzną formą historii i literacką formą rozumienia cudzego życia, a autobiografia najbardziej instruktywną formą, jaką przybiera to rozumienie⁸. Rozumienie jest przy tym wielostopniowe i zależy od nastawienia do osoby, którą chcemy zrozumieć. Jeżeli nasze nią zainteresowanie jest znikome — pisze — to i zrozumienie jest takie⁹. Dilthey podkreśla przy tym, że „całość rozumienia jest irracjonalna, jak zresztą samo życie. Nie może ono zatem być prezentowane przez żadne formuły postępowania logicznego”¹⁰.

Hans-Georg Gadamer zwraca uwagę na fakt, że zarówno u Diltheya, jak i u Husserla, pojęcie życia ma charakter epistemologiczny. Istota życia zaś ujawnia się w przeżyciu, które posiada walor poznawczy. Specyficznymi jego cechami są: szczególna bezpośredniość i wystąpienie stanu „wychodzenia poza siebie” do sfery nie dającej się objąć rozumem. Tak pojęte przeżycie staje się zatem *représentation* całości (Henri Bergson), w której ujawnia się „moment nieskończonego życia” (Friedrich Schleiermacher), wtedy bowiem „życie sięga poza samo siebie” (George Simmel)¹¹.

⁸ Wilhelm Dilthey, *Rozumienie i życie*, s. 82-85.

⁹ Zob.: tamże, s. 49 i 46.

¹⁰ Wilhelm Dilthey, *Rozumienie*, w: Zbigniew Kuderowicz, *Dilthey*, s. 231.

¹¹ Zob.: Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 91-93. Inaczej pojmuje istotę rozumienia i doświadczenia Paul Ricoeur. Rozumienie

Hermeneutyczne ujęcie kategorii doświadczenia jest wykorzystywane przez antropologów. W kontekście tym ważne są zwłaszcza dyskusje o doświadczeniu jako źródle wiedzy etnograficznej oraz debaty o problemach wyrażania, przedstawiania i przekładu doświadczeń antropologa na tekst.

Dilthey zainspirował Victora W. Turnera do zajęcia się problematyką *experience*. To Turnerowi zawdzięczamy wprowadzenie nazwy „antropologia doświadczenia” (*anthropology of experience*) i sformułowanie założeń nurtu, który miał być dalszym ciągiem rebelii przeciwko strukturalno-funkcjonalnej ortodoksji. Antropologia doświadczenia bada, jak jednostki doświadcniają kulturę, jak wydarzenia są odbierane przez ich świadomość. Wychodząc od Diltheya, który twierdził, że rzeczywistość istnieje dla nas tylko w postaci świadomości i manifestuje się w doświadczeniach wewnętrznych¹², Edward M. Bruner napisał, że antropologia ta przez doświadczenie rozumie nie tylko dane zmysłowe, poznanie, lecz także uczucia i oczekiwania¹³. Ponadto podkreślał, że przeżycia, takie jak myśl

polega według niego na przyswojeniu (*appropriation*) znaczenia tekstu, który posiada zdolność odsłaniania świata. Pojęcie przyswojenia ma przy tym charakter egzystencjalny. „Uczynienie swoim własnym” tego, co wcześniej było „obce”, pozostaje dla Ricoeura ostatecznym celem hermeneutyki. Pisząc zaś o doświadczeniu, podkreśla niemożność jego przekazania komuś innemu, doświadczenie bowiem jest zawsze prywatne. Mimo wszystko — uważa — jednak coś przechodzi z jednej sfery życia do innej, a tym czymś jest sens doświadczenia. Zob.: Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, s. 84-85, 183-185 i 245.

¹² Wilhelm Dilthey, *Selected Writings*, ed., trans. and introduced by H. P. Rickman. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s. 161.

¹³ Edward M. Bruner, *Experience and its Expressions*, w: *The Anthropology of Experience*, s. 5.

czy pragnienie, jak słowo czy obraz, są pierwszą rzeczywistością. Zwraca na to uwagę, dotąd bowiem zbyt dużo wagi poświęcano werbalizacji, co działo się kosztem wizualizacji. Doświadczenie nie jest zatem tożsame z zachowaniem. Zachowanie bowiem wymaga, by obserwator opisał postępowanie innego. A doświadczenie, w proponowanym tu ujęciu, ma charakter bardziej osobisty. Odnosi się do działającej jaźni, do człowieka, który nie tylko jest zaangażowany w czynność, ale sam ją kształtuje.

Trudność z doświadczeniem polega na tym, że możemy doświadczać tylko własne życie, to, co odbieramy za pomocą naszej jednostkowej świadomości. Nie jesteśmy jednak w stanie poznać doświadczenia innego człowieka. Pojawia się więc pytanie: jak można wznieść się ponad granicę indywidualnego doświadczenia? Dilthey stwierdził, że jest to możliwe, gdy „przekroczymy delikatną sferę doświadczenia, interpretując ekspresje”¹⁴. Przy czym mówiąc o interpretacji, miał na myśli rozumienie, metodologię hermeneutyki, a o ekspresji — przedstawienia, teksty. Dla antropologów doświadczenia owe ekspresje to na przykład opowieści o polowaniach, teatr, freski czy obrządki¹⁵.

Bruner zdaje sobie sprawę z tego, że relacja między doświadczeniem a jego przedstawieniem jest problematyczna, dlatego też staje ona w centrum badań antropologii doświadczenia. Relacja między nimi ma charakter dialogiczny i dialektyczny, doświadczenia bowiem — jak pisze — budują przedstawienia w ten sposób, że rozumiemy innych ludzi

¹⁴ Wilhelm Dilthey, *Selected Writings*, s. 230.

¹⁵ Zob.: Edward M. Bruner, *Experience and its Expressions*, s. 5.

i ich wyrażanie doświadczeń na podstawie własnych doznań i własnego ich rozumienia. Z drugiej jednak strony ekspresja kształtuje doświadczenie. Na przykład dominujące w danym okresie historycznym rytuały czy powstałe wtedy dzieła sztuki określają i wyjaśniają doświadczenia wewnętrzne. Jednak jest podstawowa różnica pomiędzy rzeczywistością istniejącą obiektywnie a doświadczeniem, w którym owa rzeczywistość się prezentuje, oraz ekspresją tej ostatniej. Innymi słowy, różnica ta istnieje pomiędzy życiem przeżywanym (rzeczywistość), życiem doświadczanym (doświadczenie) i życiem wypowiedzanym (ekspresje). Wiadomo ponadto, że przedstawienia nie są tożsame z rzeczywistością jako taką. Bruner zaznacza, że jest wiele takich sytuacji, gdy nie rozumiemy tego, czego doświadczamy. Wtedy doświadczenie nie może zostać zwerbalizowane. I to napięcie stanowi drugi podstawowy problem dla antropologii doświadczenia¹⁶.

Zwrócenie uwagi na wyrażanie doświadczeń poprzez znaczenie, jakie zostało im nadane przez „innych”, spowodowało, że antropolodzy zaczęli badać kultury za pomocą kategorii ustanowionych przez ich twórców (tubylców), a nie badaczy-obszerników. Antropologia doświadczenia bowiem ujmuje „innych” jako aktywne jednostki konstruujące swoje światy, a ich interpretacja odbywa się poprzez badanie doświadczeń i ich przedstawień, kiedy „podmiot odkrywa siebie”¹⁷. Turner zwrócił uwagę na to, że kultury lepiej nie porównywać poprzez zwyczaje, lecz poprzez rytuały, ballady czy opowieści. W takich bowiem for-

¹⁶ Zob. tamże, s. 6-7.

¹⁷ Zob. tamże, s. 9 i 12.

mach ujawnia się sens, jaki miały one dla ludzi. Zawierają one treści o nieprzemijających, ponadczasowych wartościach, mówią o tym, jak „inni” postrzegali sens życia i w tym znaczeniu stanowią pewną refleksję nad nimi. Renato Rosaldo, badając opowieści o polowaniach, twierdzi, że życie codzienne (na przykład rutynowa czynność polowania) zostaje w takich opowieściach przedstawione jako coś nadzwyczajnego¹⁸. Polowanie stanowi dla łowców swoiste doświadczenie przeniesienia się do innego świata. Opowieści o polowaniach nie odzwierciedlają zatem łowów jako takich, ale niesamowite doświadczenia ludzi biorących w nich udział. Najważniejszy bowiem jest sens w nich zawarty — „metakomentarz”, przesłanie.

Zagadnieniem rozumienia w antropologii zajął się Clifford Geertz. Odrzucił on empatię i stwierdził, że jeżeli chcemy zrozumieć, powinniśmy umieścić doświadczenia badanych ludzi w kontekście ich własnych przekonań, a zatem prowadzić badania „z tubylczego punktu widzenia”¹⁹. Geertz opowiada, w jaki sposób sam to robi. Wspomina, jak w latach pięćdziesiątych, w małej osadzie na Jawie, badał sposób umowienia przez jej mieszkańców istoty człowieka. Stwierdził, że poczucie tego, czym jest człowiek, Jawajczycy oddawali za pomocą kontrastu: wewnątrz — zewnątrz — co odnosi się odpowiednio do ludzkich doznań i do ludzkiego zachowania. Wnętrze nie jest jednak dla nich tożsame z duszą, ale wiąże się z ży-

¹⁸ Renato Rosaldo, *Ilongot Hunting as Story and Experience*, w: *The Anthropology of Experience*.

¹⁹ Zob.: Clifford Geertz, „Z punktu widzenia tubylca”. *O naturze antropologicznego rozumienia*, w: tegoż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przekład Dorota Wolska. Kraków: UJ, 2005, s. 65 i nast.

ciem emocjonalnym, które jest wspólne wszystkim ludziom. „Zewnątrz” nie ma z kolei nic wspólnego z ciałem, lecz odnosi się do działań ludzkich (mowa, postawa, gesty). Te dwa zespoły zjawisk: wewnętrzne odczucia i zewnętrzne działania, są przez Jawajczyków postrzegane jako niezależne królestwa istnienia. Rezultatem takiego rozumienia jest rozwidlona koncepcja osobowości człowieka (*bifurcate conception of the self*), złożona w połowie z niewyraźalnych uczuć, a w połowie z nie odczuwanych gestów. Geertz pisze:

Tylko, kiedy zobaczysz, tak jak ja zobaczyłem, młodego mężczyznę — którego żona (...) będąca centrum jego życia, nagle i niespodziewanie umarła — pozdrawiającego wszystkich z uśmiechem i przepaszającego za jej nieobecność (...), możesz w świetle własnego pojęcia wewnętrznej szczerości i głębokiego uczucia, przyjąć z powagą taką koncepcję osobowości i docenić jej siłę, jakkolwiek jest ona zupełnie inna od twojej²⁰.

Geertz jest zatem świadom zasadniczej różnicy istniejącej pomiędzy odpowiedzią na śmierć bliskiej osoby Amerykanina oraz tubylca, jakkolwiek istota owego doświadczenia (fakt istnienia śmierci, która odbiera) pozostaje ta sama. W opisywanym przez Geertza momencie dochodzi do pewnego spotkania w sferze „pomiędzy”, gdzie występuje swoisty dialog, który może ujawnić się na przykład w spojrzeniu („stronie zwrotnej” wzroku w chwili patrzenia)²¹. Za-

²⁰ Tamże, s. 485.

²¹ W odniesieniu do antropologii Michael Carrithers przyznaje, że monografie etnograficzne pisze się w szczególnym stylu, który wprost albo pośrednio podkreśla, że antropolog naprawdę doświadczył tego, o czym pisze. Ale to wystawia etnografię na zarzut, iż jej

uważmy przy tym, że owo spotkanie jest pewnym wydarzeniem, doświadczeniem, jednak jest to zawsze doświadczenie w sensie *Erlebnis*. Dlatego też antropologia doświadczenia to *Erlebnisanthropologie*, a nie *Erfahrungsanthropologie* (podobnie jak *Alltagsgeschichte* to *Erlebnisgeschichte*, nie zaś *Erfahrungsgeschichte*). Przeżycie ujawnia dialogiczność etnografii, w której badacz i tubylec (relacja podmiot–podmiot) poprzez dialog negocjują pewną wspólną wizję rzeczywistości. Sytuacja dialogowa pomaga w „budowaniu wspólnego, znaczącego świata, czerpiącego z odczuwania bliskiego intuicji, postrzeganiu i przypuszczaniu”²². „Pomiędzy” staje się sceną, na której budowana jest nowa jakość — „trzeci sens”.

wiarygodność nie ma charakteru faktualnego, lecz czysto literacki. „Oto moja teza ogólna — pisze. — Tak, badania antropologiczne opierają się na doświadczeniu osobistym, a w istocie na osobistych zdolnościach. (...) Wiedza antropologiczna jest zrelatywizowana, a nie absolutna”. Michael Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury*, przekład Anna Tanalska-Dulęba. Warszawa: PIW, 1994, s. 186-187.

²² Zob.: James Clifford, *O autorytecie etnograficznym*, przekł. Joanna Iracka i Sławomir Sikora. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3-4, 1995, s. 24.

2. Dialog z „innym”

Refleksja o dialogu zawsze miała interdyscyplinarny charakter. Dotyka ona bowiem nie tylko rozważań z dziedziny literaturoznawstwa, lecz także filozofii, psychologii, socjologii czy kulturoznawstwa. Pisze się zatem, że „dialog leży u podstaw całej kultury”²³, że kultura jest „płynącym przez życie dialogiem”, że „dialog jest centralnym mechanizmem kultury”, że „kulturę kreuje nieustannie płynący przez dzieje dialog ludzkich ekspresji” lub że „ład symboliczny oparty jest na dialogu”²⁴. W filozofii, powołując się na Martina Bubera, Franza Rosenzweiga czy Emmanuela Lévinasa, podkreśla się, że „życie ludzkie ma charakter dialogiczny” i że spotkanie z „Innym” następuje poprzez dialog z drugim człowiekiem.

²³ Eugeniusz Czaplejewicz twierdzi, że jeżeli dialog leży u podstaw całej kultury, to „dialogika byłaby jedną z tych dyscyplin, na których (...) wznosić się powinien gmach nauk o kulturze. (...) Wydaje się, że dialogika może odegrać we współczesnej nauce rolę podobną do tej, jaką dialektyka odgrywała w starożytnych systemach wiedzy”. Eugeniusz Czaplejewicz, *Dialogika i pragmatyczna teoria dialogu*, w: tegoż, *Pragmatyka, dialog, historia. Problemy współczesnej teorii literatury*. Warszawa: PWN, 1990, s. 217.

²⁴ Zob.: Jacek Suhecki, *Między nauką, religią i sztuką. Nieeksplicytne wartości nauk społecznych*. Warszawa: Semper, 1993, s. 50.

Martin Buber podkreślał, że człowieczeństwo istoty ludzkiej objawić się może tylko poprzez odniesienie do drugiej osoby. Wskazywał, że w istocie komunikacja (prawdziwe spotkanie) człowieka z człowiekiem następuje w sferze, którą określił jako „sferę pomiędzy”. Sfera ta jest wspólna obu osobom, lokalizuje się pomiędzy nimi i tylko im jest dostępna. Nie istnieje jednak ciągle, ale konstytuuje się w pewnych sytuacjach, za każdym razem na nowo. Pojawia się ona, gdy dwoje ludzi „wzajemnie się sobie przydarza”, w miejscu, „gdzie dusze się kończą, a świat się jeszcze nie zaczął”. Autor *Problemu człowieka* opisuje następujący przykład doświadczenia takiej sytuacji:

Może się przydarzyć, że w operze, przy przyćmionym świetle, pomiędzy dwoma słuchaczami — ludźmi obcymi sobie, lecz z jednakową intensywnością i czystością odbierającymi dźwięki muzyki Mozarta — powstaje zaledwie wyczuwalne, lecz jednak elementarne odniesienie dialogiczne, które, gdy zapalą się światła, sprawia wrażenie, jak gdyby dawno temu znikło²⁵.

Sytuacja ta ma charakter dialogiczny. Aby zaszła, konieczny jest przedmiot odniesienia (źródło wywołujące doznanie), którym może być bądź drugi człowiek — jak to jest u Bubera, bądź otaczający świat (na przykład dzieło sztuki, piękno przyrody). Pozwala ona czasami przez ułamki sekund istnieć w sferze „pomiędzy”, dotknąć istoty, „prawdy”, *sacrum*, doświadczyć wzniosłości. Ważne jest przy tym, że w sytuacji takiej mamy do czynienia z relacją podmiot – podmiot.

Właściwością tego typu doznań jest ich „mgnienny charakter”, w jednym bowiem momencie prześwie-

²⁵ Martin Buber, *Problem człowieka*, s. 130.

tlona zostaje istota bytu człowieka. Doświadczenia takie stanowią węzłowe momenty egzystencjalne²⁶. Eliade twierdzi, że odgrywają one rolę inicjacji i powodują radykalną zmianę egzystencji ludzkiej. „Ten, kto doznaje takiego przeżycia — pisze — podlega przemianie ontologicznej, zyskuje nowy sposób istnienia, który zapewnia mu dostęp do świata duchowego²⁷”. Przy czym doświadczenie *sacrum* uważa on za objawienie tego, co naprawdę realne, za spotkanie z tym, co nadaje sens naszej egzystencji. Człowiek poprzez spotęgowaną subiektywność zanurza się wtedy w głębię i interioryzuje rzeczywistość. W ten sposób odnajduje sens swojego bycia w świecie²⁸. Towarzyszy temu całkowite otwarcie siebie, absolutne obnażenie. Człowiek zostaje odarty z intencjonalności i jest całkowicie bezbronny wobec tego, co przeżywa. Wtedy też — jak pisze Lévinas — czuje ból, który przypomina mu o istnieniu duszy.

Koncepcja dialogu w metalingwistyce Michaiła Bachtina

Koncepcje dialogiczności, karnawalizacji i polifonii Michaiła Bachtina uważane były za kluczowe elementy „teorii” postmodernistycznej²⁹. Odkryta na

²⁶ Por.: Romuald Piekarski, *Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1993, s. 105-109.

²⁷ Mircea Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, przekład Bogdan Kulpis, oprac. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1994, s. 15.

²⁸ Zob. Mircea Eliade, *Próba labiryntu*, s. 166, 175, 209-211.

²⁹ Zob.: Włodzimierz Bolecki, *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*, „Teksty Drugie”, nr 1, 1993, s. 15.

nowo teoria dialogiczności Bachtina przekroczyła granice analiz teoretycznoliterackich, zajmując główną rolę w teatrze badań kulturowych. Na jej aktualność i popularność wpływa pasująca do współczesnych rozważań nad ograniczonymi możliwościami Rozumu niewiara w skuteczność racjonalizacji sensu. Jej efektem była propozycja filozofii intuicyjnej (interpretacji filozoficzno-artystycznej), paralelnej wobec filozofii naukowej. Bachtin bowiem zwalczał wszelkie przejawy dogmatyzmu racjonalistycznego — naturalizm, pozytywizm, psychobiologizm i socjologizm; wszystkie kierunki negatywnie nastawione do zagadnienia wartości³⁰.

W centrum zainteresowań Bachtina stoi człowiek, jego istota i osobowość. Ponieważ literatura ma wyjątkowe predyspozycje do ukazywania człowieka, w ujęciu Bachtina staje się ona filozoficzna na sposób antropologiczny. Bachtinowska filozofia człowieka jest w istocie filozofią dialogu. Dialog jest dla tego badacza kategorią wszechogarniającą i organizującą rzeczywistość, stanowi jej zasadę i sposób poznania. Świat — jak twierdzi — jest wewnątrznie zdialogizowany; dialogowe jest życie, osobowość i świadomość; dialog stanowi sposób bycia człowieka w świecie. „Życie znaczy uczestniczyć w dialogu” — powiada Bachtin³¹.

Według Bachtina człowiek istnieje w formie „ja” i „innego”. Te dwa elementy osobowości są nierozdzielalne. „Ja” nie może istnieć bez „innego”, bez „innego” bowiem „ja” nie może stać się sobą. Nabywanie

³⁰ Zob.: Eugeniusz Czaplejewicz. *Bachtin i jego idee*, w: *Bachtin. Dialog – Język – Literatura*, pod red. Eugeniusza Czaplejewicza i Edwarda Kasperskiego. Warszawa: PWN, 1983, s. 22.

³¹ Tamże, s. 17-18.

samoświadomości polega wszakże na odnalezieniu siebie w „innym” i „innego” w sobie. „Inny” nie jest jednak dla Bachtina emanacją Boga czy drugim człowiekiem (w sensie bycia przedmiotem świadomości „ja”). Jest nim inny podmiot, cudza świadomość, z którą moja świadomość nawiązuje kontakt, dialog.

Bachtin twierdził, że kultura stanowi przedłużenie świadomości jednostkowej, że świadomość jest w istocie „kulturą zapędzoną do wnętrza jednostki i tam skondensowaną”. Zatem, podobnie jak osobowość, kultura, aby się poznać, musi odnaleźć się w innej kulturze. „Jedna kultura — pisze Bachtin — tylko w oczach innej kultury odsłania się pełniej i głębiej”. Dialogowe zetknięcie dwu kultur wzbogaca wiedzę o nich³². Nie może to jednak nastąpić tylko poprzez wczucie się (empatia jest nieodzowna, ale niewystarczająca: nie wyczerpuje procesu rozumienia). Nie da tego też jej „twórcze” zrozumienie przez badacza (bo nawet, jak pisze Bachtin, swego wyglądu zewnętrznego nie możemy faktycznie zobaczyć). Musi to nastąpić poprzez spotkanie respektujące ich wzajemną obcość. Z pomocą przychodzi tutaj zaproponowana przez Bachtina strategia badawcza, która stanowi podstawową regułę jego metalingwistyki: *wnienachodimost'* („znajdowanie się

³² Michaił Bachtin, *Kierować się odwagą*, w: *Bachtin*, s. 370. Interpretując ten wątek koncepcji, Tzvetan Todorov napisał: „Czytając te słowa, odnosimy wrażenie, że Bachtin chce narzucić każdej lekturze, każdemu poznaniu status etnologii, nauki, którą charakteryzuje egzotopia badacza w stosunku do przedmiotu”. Tzvetan Todorov, *Antropologia filozoficzna*, w: *Bachtin*, s. 472. O dialogu kultur w ujęciu Bachtina pisze Aron Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, przekład Bogusław Żyłko. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1-2, 1997, s. 14-15.

na zewnątrz”, „bycie poza”)³³. Ona też jest dźwignią rozumienia.

Poznanie w naukach humanistycznych jest dla Bachtina tożsame z rozumieniem, które następuje wtedy, gdy zostanie nawiązany stosunek jednej świadomości z inną, pojmowaną właśnie jako inna. Poznanie nie mieści się zatem w relacji podmiot – przedmiot, ale jest głęboko intersubiektywne, zachodzi na styku między dwoma świadomościami. Bachtin podkreśla jednak, że w takim ujęciu „kryterium poznania stanowi nie ścisłość poznania, lecz głębokość przenikania”. Najważniejsza jest dla niego głębia, konieczność dotarcia i przeniknięcia do istoty osobowości. Dlatego też poznanie naukowe, w którym podmiot poznający i wyповідаjący się istnieje na zewnątrz niemego przedmiotu badań, nie jest w stanie osiągnąć rozumienia.

³³ W koncepcji Bachtina jest ona metodą, która pozwala zachować jedność w badaniach nad językiem, kulturą i osobowością. Reguła *wnienachodimosti* bowiem oznacza dialogowe obcowanie, przekraczanie własnych granic jako warunek poznania siebie, przez co uzyskuje się dostęp do „rzeczywistości pozatekstowej”. Ujawnia się ona w Bachtinowskiej antropologii (transpozycja „innego” w „siebie-innego”) i wizji kultury (teza o możliwości zrozumienia kultury obcej z pozycji kultury własnej). Pojęcie to pojawia się ponadto w kontekście „transgrediencji” — świadomości autora, która pozostaje na zewnątrz świadomości bohatera i dopełnia ją elementami niedostępnymi bohaterowi. Koncepcję „wychodzenia poza siebie” przedstawił Bachtin w studium *Autor i bohater w działalności estetycznej* (1924), w: *Estetyka twórczości słownej*, przekład Danuta Ulicka, oprac. Eugeniusz Czaplejewicz. Warszawa 1986. Potem pojawiła się ona w pracach: *Odpowiedź na pytanie redakcji „Nowyj Mir”* (1970) i *W sprawie metodologii nauk humanistycznych* (1974), w: *Estetyka*. Na ten temat zob.: Aleksander Woźny, *Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną. Nad studium o Dostojewskim*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1993, s. 17, 57, 74, 81-82.

Przesunięcie punktu ciężkości badań z relacji podmiot – przedmiot na podmiot – inny podmiot powoduje, że podmiot nie może być postrzegany tak jak rzecz, nie jest bowiem niemy, a zatem poznać go można tylko dialogowo³⁴. Poznanie dialogowe jest więc spotkaniem, aktem rozumienia. Odnalezienie zaś sensu sprowadza się do refleksji nad cudzymi myślami. W ten sposób rozumiejący sam staje się uczestnikiem dialogu (nie jest poza nim). Powoduje to, że „samo rozumienie wchodzi jako czynnik dialogowy do systemu dialogowego i w pewien sposób zmienia sens totalny tego systemu. Rozumiejący nieuchronnie staje się osobą trzecią w dialogu”³⁵. Rozumiejący (odbiorca) nie jest więc tożsamy z adresatem. Staje się natomiast rodzajem nadadresata, instancji wyższej „rozumienia odzewnego”. Bachtin pisze: „Każdy dialog rozgrywa się jak gdyby na tle odzewnego rozumienia niewidzialnie obecnej osoby «trzeciej», usytuowanej ponad wszystkimi uczestnikami dialogu”³⁶. Wspomina także o terytorium międzyindywidualnym, które powstaje w wyniku zaistnienia sytuacji dialogowej. Określa je jako środowisko znakowe. Warunkiem jego wystąpienia jest jednak przynależność dwóch osobników do kolektywu, który gromadzi ludzi o wspólnych poglądach³⁷.

W podobnym duchu Jerome Bruner wyróżnił dwie kontrastujące ze sobą metody myślenia: paradygmatyczną, przynależną logice, matematyce i fizyce, oraz

³⁴ Zob.: Michaił Bachtin. *O metodologii badań literackich i humanistycznych*, w: *Bachtin*, s. 284.

³⁵ Michaił Bachtin, *Dialog a wypowiedzenie. Stosunki dialogowe*, w: *Bachtin*, s. 349.

³⁶ Tamże.

³⁷ Zob.: Michaił Bachtin, *Nauka o ideologiach a filozofia języka*, w: *Bachtin*, s. 77-78.

narracyjną, opisującą kondycję ludzką³⁸. Fundament myśli narracyjnej stanowi, jego zdaniem, czytanie w umyśle lub też intencjonalność wyższego rzędu (*higher-order intentionality*)³⁹. Przykładem intencjonalności tego rodzaju jest zdanie: „Wyobrażam sobie, jak on sobie wyobraża moje wyobrażenie jego” (intencjonalność trzeciego rzędu) lub: „Jestem pewna, że wiesz, iż zdaję sobie sprawę z tego, co naprawdę myślisz” (intencjonalność czwartego rzędu). Z wagi tej powszechnie używanej przez ludzi strategii myślenia zdawał sobie sprawę Michaił Bachtin, opisując następującą sytuację:

W pokoju siedzą dwie osoby. Obie milczą. Jedna mówi: „Tak”. Druga nie odpowiada. Dla nas, ludzi z zewnątrz, cała ta rozmowa jest kompletnie niezrozumiała. (...) Aby odkryć jej sens i znaczenie, musimy dokonać analizy. (...) Brak nam jednak „kontekstu pozawerbalnego”, który ze słowa „tak” uczynił wypowiedź znaczącą dla słuchacza⁴⁰.

Brak nam zatem wiedzy o tym, co obydwie osoby wspólnie przyjmują, że każda z nich wie.

Szczególnie cenne są inspiracje płynące z Bachtinowskiej krytyki poetyki Dostojewskiego. Analiza bowiem pozycji bohatera i autora w powieściach daje wiele inspiracji dla badań relacji: historyk–opisywane postacie. Bachtin zwraca uwagę na to, że Dosto-

³⁸ Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, s. 14.

³⁹ „Czytaniem w umyśle” (*mind-reading*) nazywał intencjonalność wyższego rzędu Andrew Whiten. Zob.: *Natural Theories of Mind: Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, ed. by Andrew Whiten. Oxford: Basil Blackwell, 1991, s. 13.

⁴⁰ Cyt. za: Michael Holquist, *Dialogism. Bakhtin and his World*. London: Routledge, 1990, s. 62-63.

jewski w swoich polifonicznych powieściach dokonał przewrotu niemal Kopernikańskiego, nadając bohaterowi nowy status. Bohater bowiem zyskał całkowitą niezależność. Autor zaakceptował jego inność, cudze „ja” nie jako przedmiot, ale jako podmiot. Bohater zatem interesuje Dostojewskiego jako odrębny punkt widzenia, jako człowiek, który poznaje i ocenia siebie i otaczającą go rzeczywistość. Obchodzi go więc nie to, czym bohater jest w świecie, lecz to, czym jest dla bohatera świat i jego własna osoba⁴¹. Tak specyficzne ujęcie wymaga jednak innych metod ukazania postaci. Wszystkie zatem dane o bohaterze, które normalnie służą do kreacji jego postaci — jego *habitus*: obyczajowość, oblicze duchowe, sytuacja socjologiczna, u Dostojewskiego zmieniają się w obiekt refleksji bohatera, w przedmiot jego samopoznania. Natomiast przedmiotem autorskiej obserwacji i tworzenia jest funkcjonowanie tego samopoznania. W ten sposób bohater przejął czynności autora. Bada sam siebie we wszystkich możliwych aspektach, autor zaś bada już nie rzeczywisty świat bohatera, lecz jego samowiedzę jako rzeczywistość wyższego rzędu⁴². Dostojewskiemu bowiem chodziło o to, by odkryć całościową wizję człowieka, „człowieka w człowieku”. Trudność polega jednak na tym, że — jak pisze Bachtin:

Człowiek nigdy nie pokrywa się z samym sobą. Nie można przyłożyć do niego formuły tożsamości: „A” jest „A”. Według artystycznego założenia Dostojewskiego autentyczne życie osobowości zaczyna się właśnie tam, gdzie

⁴¹ Zob.: Michaił Bachtin, *Bohater i pozycja autora wobec bohatera w dziele Dostojewskiego*, w: tenże, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przekład Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1970, s. 71-72.

⁴² Tamże, s. 72-74.

człowiek wychodzi poza to wszystko, w czym jest bytem urzeczowionym, dającym się podejrzeć, zdefiniować (...) „zaocznie”. Autentyczne życie osobowości można poznać tylko drogą dialogowego wnikania, na które osobowość odpowiada dobrowolnym samoodślonięciem⁴³.

Bachtin wspomina, że usytuowanie autora poza opisywanymi postaciami, na zewnątrz, jak występuje to w powieści homofonicznej, na przykład w dziełach Tołstoja, i tak, jak to robi poznanie naukowe, powoduje, że postaci są określane zaocznie. W takiej sytuacji wydarzenia, w które są one uwikłane, należą do świata autora, a nie bohaterów. Świat autora nie styka się dialogowo ze światem bohaterów, a zaocznie wydawane oceny są kłamliwe, bo punkt widzenia bohatera zostaje przez autora z miejsca uprzedmiotowiony⁴⁴. W powieści polifonicznej zaś autor ma zupełnie nową pozycję. Opiera się ona na dialogowym kontakcie z bohaterem, akceptującym jego samodzielność i wewnętrzną swobodę. Dla autora — pisze Bachtin — bohater to nie „on”, lecz równorzędne „ty”, czyli inne, cudze, równouprawnione „ja”. A zatem słowo o bohaterze to słowo o kimś obecnym, kto je słyszy i może na nie odpowiedzieć. Autor w tym kontekście mówi nie o bohaterze, lecz z bohaterem. Inaczej zresztą nie może być — twierdzi Bachtin — tylko bowiem dialogowe, współdziałające nastawienie traktuje cudze słowo serio i potrafi je ujmować jako pozycję myślową, jako inny punkt widzenia⁴⁵. Sytuacja taka wymaga także innego nastawienia czytelnika. Musi on po pierwsze: zrozumieć i zaakceptować nową

⁴³ Tamże, s. 90-91.

⁴⁴ Zob.: tamże, s. 105-109.

⁴⁵ Tamże, s. 96-97.

pozycję autora w tekście, po drugie: sam wejść w relację dialogową z równorzędnymi świadomościami bohaterów i wnikać w ten sposób w głąb ducha ludzkiego. Tak więc poznanie i zrozumienie „człowieka wewnętrznego” nie może odbywać się na drodze zimnej („obiektywnej”) analizy czy wczuwania się (empatii). Należy skłonić człowieka, żeby sam się odsłonił. Można to osiągnąć przez dialogowe z nim obcowanie, przez wzajemne oddziaływanie człowieka na człowieka, przez przeciwstawność „ja” i „innego”. Za pomocą bowiem dialogu człowiek nie tylko ujawnia siebie, ale staje się tym, kim jest w istocie. „Istnieć — powiada Bachtin — to znaczy dialogowo obcować z kimś. (...) Dwa głosy — to minimum życia”⁴⁶.

⁴⁶ Tamże, s. 381.

3. Spotkania w międzyświatach

Powrócę teraz do cennej propozycji Bachtina, która pozwala ująć kulturę jako przedłużenie świadomości jednostki. Analogicznie zatem do dialogu osób badać można dialog kultur, dialog światów. Dla teoretyka literatury jest to świat autora i świat bohatera, dla antropologa jest to kultura nasza i tubylcza, dla historyka zaś to kultura współczesna i przeszła. Można wyróżnić trzy możliwości ich wzajemnego odnoszenia się:

1. Historyk-antropolog na zasadzie empatii „wchodzi” w rolę badanego człowieka z przeszłości lub tubylca. Odrzucam tę metodę, prowadzi ona bowiem do projekcji własnych poglądów historyka na „innego”. Ten propagowany swego czasu między innymi przez Schleiermachera sposób interpretacji został odrzucony przez współczesną teorię historii, antropologię, a w teorii literatury zaakceptowany jedynie częściowo (jako przejściowy) przez Bachtina⁴⁷.

⁴⁷ Podobnie twierdził Ortega y Gasset: „Między ludźmi jednej epoki możliwe jest względne porozumienie. Kiedy jednak mówiący i słuchający — jak my przy lekturze starożytnych tekstów lub przy oglądaniu obrazu — pochodzą z różnych epok, porozumienie staje się ze swej istoty problematyczne i wymaga techniki szczególnej, nad

2. Podejście „obiektywne” — historyk-antropolog umiejscawia się poza badaną rzeczywistością przeszłą, kulturą tubylców. Taka opcja była charakterystyczna dla pozytywizmu i została zaadaptowana przez większość profesjonalnych historyków, poczynając od Leopolda von Ranke, który nakazywał pozostać historykowi w ukryciu, być chłodnym i obiektywnym obserwatorem. W ten jednak sposób badane postacie zostają uprzedmiotowione, jedyną zaś świadomością, jaką w ten sposób poznajemy, jest świadomość samego historyka. Strategia ta pomija wszelki kontakt z subiektywną rzeczywistością przeszłą, którą zarówno podejście Geertzowskie, jak i Bachtinowskie próbuje uchwycić. Odrzucam również to stanowisko.

3. Podejście dialogowe — historyk i postaci z przeszłości, antropolog i tubylec (podobnie jak autor i bohaterowie jego książek) pozostają ze sobą w stosunku dialogowym⁴⁸. Przypomnę, że przewodnim motywem

wyraz trudnej, która odtworzyłaby całe to podglebie domniemań, przemilczanych już to jako zbyt oczywiste, już to z nieświadomości, że się je pomija, nawet jeśli silnie oddziałują. Tę technikę nazywamy «historią»; to sposób rozmowy i przyjaźni ze zmarłymi. Jak widzimy, historia staje się sobą tylko wówczas, gdy zdoła pojąć człowieka z innej epoki lepiej, niż on sam siebie; rozumiał [teza Schleiermachersa — dop. E. D.]. Ściśle rzecz biorąc, historia chce zwykle rozumieć naszych przodków o tyle tylko, o ile oni sami siebie pojmowali, ale nie osiągnie tego, jeśli nie odsłoni najgłębszych domniemań, pośród których żyli i których, jako oczywiste, nie zauważali. Dlatego, aby odbierać ich tak, jak siebie sami odbierali, musimy ich rozumieć lepiej”. José Ortega y Gasset, *Velázquez i Goya*, wybór Stanisław Cichowicz, przekład Rajmund Kalicki. Warszawa: Czytelnik, 1993, s. 59.

⁴⁸ Odmienny pogląd prezentuje Hans Jonas, który twierdzi, że przekaz dziejów ma charakter jednoznacznie monologowy. Historia jest głucha na pytania, a rozumienie historyczne to tylko jednostron-

książki jest teza o kryzysie sensu i poszukiwaniu człowieka. Jedna z dróg tych poszukiwań prowadzi do „innego”. Jednostka próbuje odnaleźć siebie w „innym” (innym sobie, tubylcu, człowieku w przeszłości). Obcując z nim — jak chce Bachtin — dialogowo, odkrywa swoje prawdziwe „ja”. Owo odnalezienie następuje dzięki spotkaniom z „innym”, do których dochodzi w sferze „pomiędzy” (Buber) czy w „sferze pozawerbalnej” (Bachtin). Spotkanie, które jest zdarzeniem, czasami jest tożsame z doznaniem uczucia wzniosłości, podczas którego człowiek doświadcza pewnego „ośnienia” i zdolny jest odkryć prawdę istotową. W takim przypadku jest to zatem rodzaj komunikacji, który odnosi się do sytuacji granicznych (Turner). Powinno się w dyskursie postscjentyistyczno-naukowym dopuścić taki pozawerbalny wymiar ludzkiej świadomości, by wziąć pod uwagę sposoby komunikacji, które zachodzą na przykład w dyskursie kochanków, rodziców i niemowląt czy mistyków. W takim ujęciu „rozumienie” drugiego człowieka następuje nie na zasadzie empatii, wczucia się w jego sytuację (nie jest to możliwe, bo „inny jest inny”) ani też nie na zasadzie chłodnej, „obiektywnej” zewnętrznej analizy, ale poprzez dialog

na mowa przeszłości. Ów monologowy charakter przekazu dziejów stanowi dla niego specyficzną cechę rozumienia historycznego. Jednakże wskazuje, że „do interpretacji minionego musimy posłużyć się naszym w pełni wykształconym, w najgłębszą wrażliwość scalonym człowieczeństwem (...) Transcendujące samo siebie rozumienie dokonuje się na podstawie i w granicach owego w pewnym sensie zawsze dostępnego pierwiastka ogólnoludzkiego. (...) To zatem, co pozahistoryczne, jest najbardziej dostępne rozumieniu historycznemu”. Hans Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, przekład Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1993, s. 27-28.

w owej sferze „pomiędzy”, kiedy człowiek jest pozbawiony narracji i istnieje poza kulturą, historią, czasem. Następuje fuzja horyzontów (Gadamer), a zadaniem badacza jest znalezienie w tej fuzji szczeliny, którą wymyka się kulturowo-historyczne uzależnienie. Tej sytuacji „zderzenia” czy zestrzelenia towarzyszy „myślenie relacyjne” (*relational thinking*), którego cechą nie jest układ podmiot – przedmiot, ale podmiot – podmiot. W ten sposób oba podmioty współuczestniczą we wzajemnym stawaniu się, które zachodzi na zasadzie „znoszenia” (*Aufhebung*), przewyciężania opozycji (Hegel). Znieść opozycję ścierających się dwóch podmiotów nie znaczy znaleźć pośredniość między nimi, zawierającą trochę z jednego i trochę z drugiego, ale znaczy przekroczyć ową dystynkcję bez tłumienia żadnego z nich. „Znoszenie” bowiem zawiera w sobie pojęcia zabezpieczenia, zachowania, a także pojednania. Bycie podmiotu „po” nie zasadza się zatem na istnieniu resztek po jego „rozkładzie”.

Mamy tu więc do czynienia z doświadczeniem otwartym, które jest doświadczeniem relacji, a nie rzeczy, i niesie w sobie energię kreacji. Jego efektem jest stawanie się-czymś innym-niż-się jest, czyli — jak to nazwał Dante — „przechrzówienie”, które „wyrazić się zgoła słowami nie da”, bo jest ono niewyraźne⁴⁹. Stawanie się (metamorfoza, transmutacja) jest (tak jak przejścia między epokami) zasadniczo nieprzedstawialne. Bezradność tych rozważań odsyła nas do mitologii i dzieła Owidiusza.

⁴⁹ Zob.: Dante Alighieri, *Boska komedia* (wybór), przekład Edward Porębowicz. Wrocław itd.: Ossolineum, 1986, s. 307-308 (*Raj*, I, 64-72). Por. także: Ewa Domańska, *Pre-krytyka niewyraźnego, czyli historyk w poszukiwaniach Słowo-Swiata*. „Teksty Drugie”, nr 1-2, 1998.

W kontekście badań historycznych idee o dialogu i spotkaniach wzbudzają wiele zastrzeżeń⁵⁰. Jak bowiem rozmawiać ze zmarłymi? O jakich spotkaniach w istocie mówimy? Oczywiście jest, że historyk nie może odbyć rozmowy „twarzą-w-twarz” z człowiekiem z przeszłości. Rozważmy ten problem tak, jak proponuje Emmanuel Lévinas; zmieńmy go z epistemologicznego w etyczny i mówmy o urzeczywistnieniu się „ja” i „innego” oraz o ich etycznej relacji.

Dialog sam w sobie jest tragiczny; tragedia ujawnia się w ludzkim dialogu. Dlatego też i dialog z przeszłością ma pewien tragiczny wymiar. Najczęściej bowiem jest tak, że badacz przeszłości koncentruje się na tekście (informacyjny wymiar źródeł i ich interpretacja), to znaczy na treści i postaciach, a nie na fabule. Tym sposobem dokonuje on pewnej „inscenizacji” historii, co prowadzi do uaktualnienia jej treści (prezentyzm). Związane jest to z faktem, że — jak twierdzi Lévinas — historia stanowi część zachodnioeuropejskiej filozofii przemocy. Przeszłość jest światem „dzieł dokonanych”, które odziedziczyliśmy po „martwych wolałach”. Historiografia zaś pokazuje, jak owe „dzieła woli” były wykorzystane. Zazwyczaj jest ona świadectwem uzurpacji, zniewolenia, przywłaszczenia sobie przez historyka owych dzieł, będących wyrazem wolnej woli człowieka. Dzięki owej uzurpacji historycy biorą przeszłość w posiadanie i władają nią. Dzieje się tak, gdyż martwy człowiek jest nieobecny i niemy, zatem musi istnieć ktoś, kto przemówi w jego imieniu. Historyk istnieje więc po to, by go **reprezentować**. Często jednak zapomina, że jego

⁵⁰ Michał Klebs, *Idea dialogu z przeszłością w antropologii historycznej*. „Przegląd Bydgoski”, rocznik XV, Bydgoszcz 2004.

obowiązkiem jest takie właśnie słuzenie innemu i redukuje go do przedmiotu, który **przedstawia**. Sposób zaś owego przedstawienia służy jego własnym celom i zależy jest od panującego kontekstu kulturowego (politycznego). I tak oto historia, której deklarowanym celem jest prawda, wiedza, przywrócenie zmarłym życia w urnie pamięci powszechnej („najgorsza śmierć to być zapomnianym na wieki” — Michelet), zamienia ich w rzeczy, w historyczne przedmioty, reifikuje ich podmiotowość. Pisarstwo historyczne nie jest zatem związane z relacją z „innym” jako takim, zawsze bowiem następuje redukcja jego inności do podobieństwa czy tożsamości z „nami”. Z tego też powodu sąd historii jest zawsze okrutny i niesprawiedliwy. Aby się wobec tego kulturowego balastu zdystansować, historyk — zdaniem Lévinasa — powinien mieć uniwersalne punkty odniesienia, by podejmując moralną ocenę, móc wydostać się poza historię i jej prawa. Prawda „niewidzialnego” człowieka „wydarza się dzięki subiektywności, która ją wypowiada”, subiektywności historyka, którego wartości leżą poza historią⁵¹. Dzięki takiemu sposobowi podjęcia punkt ciężkości zostaje przesunięty na historyka, a sąd nad historią staje się sądem nad świadomością historyka. W owym sądzie dokonuje się swoiste *katharsis* zarówno ludzi z przeszłości, jak i samego historyka, które oczyszcza z winy „złudzenia”.

Przyjęty powyżej sposób myślenia w kategoriach etycznej relacji z innym będzie przewodnikiem w czę-

⁵¹ Zob.: Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przekład Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998, s. 270-300.

ści następnej, zaś doświadczenie, dialog i spotkanie będą stanowiły podstawowe kategorie badawcze dla metody interpretacji pisarstwa historycznego, której założenia przedstawiam w rozdziale „Wprowadzenie do krytyki historiografii”.

III
PRÓBY



Kiedy po studiach historycznych na początku lat pięćdziesiątych dostałam stypendium i wyjechałam do Holandii, wizyty w nowoczesnej i bogatej w zbiory bibliotece Uniwersytetu w Groningen były dla mnie intelektualnym szokiem. Przyzwyczajona do (wprawdzie) faktograficznych wykładów o polityce i dyplomacji, przeglądałam regały sekcji historii nowożytnej w czytelni podręcznej, na których nie znajdowałam tradycyjnych — pod względem tematu, metody badań i sposobu przedstawienia przeszłości — syntez. Większość zgromadzonych tam książek dotyczyła historii kultury. Przeczytałam wtedy studia o *Grzechu i społeczeństwie w XVII wieku* Johna Addy'ego, *Ubóstwie i dewiacji w Europie wczesnonowożytnej* Roberta Jütte'a, *Gościnności w Anglii wczesnonowożytnej* Felicity Heal, *Kobiety, pracy i polityce seksualnej w osiemnastowiecznej Anglii* Bridget Hill, *Bezsennych duszach* (o samobójstwie w Anglii wczesnonowożytnej) Michaela McDonalda i Terence'a R. Murphy'ego, *Zbrodni i karze w Anglii XVIII wieku* Franka McLynna, *Niepewnych związkach* (o małżeństwie w Anglii 1660-1753) Lawrence'a Stone'a.

Zauważyłam, iż mimo że wyżej wymienione książki odnoszą się do wieków XVII i XVIII, to większość stu-

diów powstających w nurcie „nowej historii kulturowej” najczęściej dotyczy okresu późnego średniowiecza lub czasów wczesnonowożytnych. Martha Tuck Rozett zwróciła uwagę na fakt, że epoki te są także ulubionym tematem tak zwanej *new historical fiction*. Zarówno historia, jak i literatura oferują w tym przypadku wizję podzielonego i zdestabilizowanego społeczeństwa, targanego napięciami politycznymi i religijnymi, gdzie ujawniają się wygórowane ambicje; społeczeństwa, które jest świadkiem przyspieszonych zmian kulturowo-społecznych¹. Trudno się więc dziwić, że także przypadki (zarówno fikcyjne, jak i historyczne), stanowiące materiał wyjściowy analizy, często dotyczą „spotkań z bytem”, dzięki którym człowiek uświadamia sobie ograniczoność istnienia; są to spotkania ze śmiercią, z innym i z absolutem².

Barbara W. Tuchman w *Odległym zwierciadle* w sposób przekonujący pisze o swoich zainteresowaniach wiekiem XIV, kiedy przyrównuje badany przez siebie okres do współczesności:

Po doświadczeniach straszliwego wieku XX mamy większe poczucie wspólnoty z tym oszalałym stuleciem, którego reguły załamały się pod presją niepomyślnych i gwałtownych wydarzeń. Rozpoznajemy z dotkliwym bólem znamiona okresu udręki, gdy nie istnieje poczucie pewnej przyszłości³.

¹ Zob.: Martha Tuck Rozett, *Constructing a World: How Postmodern Historical Fiction Reimagines the Past*. „Clio”, vol. 25, nr 2, 1995, s. 146.

² Eberhardt Grisebach, *Doświadczenie i spotkania*, przekład Marek Jakubów, w: *Filozofia dialogu*, wybór, oprac. i wstęp Bogdan Baran, Kraków: Znak, 1991, s. 121.

³ Barbara W. Tuchman, *Odległe zwierciadło*, s. 7-8.

Takie doświadczenie potwierdza także wielu teoretyków historii. Wskazują oni ponadto na nowe zadania historii. I tak, Peter Burke twierdzi, że nowa historia kulturowa, „historia oddolna” i mikrohistoria kwitną, ponieważ bardziej odpowiadają potrzebom współczesności niż tradycyjna historia. Każdy styl pisania o historii jest dzieckiem swojego czasu — twierdzi angielski historyk, powtarzając znane tezy Crocego. Celem zaś tego „nowego” stylu jest, jego zdaniem, nadanie sensu szybko zmieniającej się kulturze⁴. Coraz częściej pojawiają się jakże znane nam pytania typu: „Co to jest historia?” i „Co nadaje jej znaczenie?”. Niemiecki filozof historii Jörn Rüsen zauważył:

Nowy sens historii (poza postępem) jest odpowiedzią na wyzwanie nowych doświadczeń obecnej codzienności życia. Nowe pojęcia interpretacji historycznej nie są po prostu rezultatem pytań stawianych przez ekspertów akademickiej dyscypliny. Kiedy spojrzymy na historię historiografii, zobaczymy, że każda zasadnicza zmiana w myśleniu historycznym następowała razem ze zmianą w codziennym życiu historyków⁵.

Owa charakterystyczna dla współczesnej teorii historii postawa prezentystyczna ujawnia się także w pisarstwie Hansa Kellnera. Postawiony przez niego problem wydaje się w kontekście mych rozważań szczególnie godny zainteresowania. Amerykański badacz pisze:

⁴Zob.: Ewa Domańska, *An Encounter with Peter Burke*, w: tejże, *Encounters*, s. 211.

⁵Ewa Domańska, *An Encounter with Jörn Rüsen*, w: tejże, *Encounters*, s. 144.

Pytania, jaki rodzaj świata ktoś wybiera, by być jego częścią, jest pytaniem etycznym (...). Zatem pytam siebie, jaki rodzaj świata historycy *mentalité* wybierają? Jaka przyszłość postępuje za tym wyborem? (...) [Z]awsze warto zapytać, jaką wizję przyszłości dana wizja przeszłości ustanawia⁶.

Jaka jest zatem obecnie obowiązująca „strategia aktualizacji”, zgodnie z którą przeszłość jest interpretowana⁷? Czy ujawnia ona problemy „spotkań z bytem”, poszukiwania człowieka, tęsknoty za *sacrum*? Czy odzwierciedla dyskusje o dialogu kultur, spotkaniach w międzyświatach?

Próby stanowią najważniejszą część tej książki. Zaproponowane w niej interpretacje wybranych przykładów mikrohistorii mają pokazać, jak na samą autorkę wpłynęły przedstawione w części pierwszej inspiracje oraz jak do analizy tekstów historycznych można wykorzystać zaproponowane w części drugiej kategorie: Inny – Doświadczenie (Spotkanie) – Dialog, gdzie „Inny” to poszukiwane „obce” „ja”, dialog — określony sposób relacji i sposób myślenia o świecie i o „innym”, a doświadczenie (przeżycie) to zderzenie (zestrzelenie się „ja” i „innego”), które tworzy przestrzeń „pomiędzy” — miejsce naszych spotkań. *Próby* zatem to ćwiczenia, które testują przydatność metody, którą nazwałam krytyką historiografii.

⁶ Ewa Domańska. *An Encounter with Hans Kellner*, w: tejże, *Encounters*, s. 48-49.

⁷ Termin „strategia aktualizacji” stosuje w kontekście analiz powieści historycznych Kazimierz Bartoszyński. Zob.: tegoż, *O poetyce powieści historycznej*, w: tegoż, *Powieść w świecie literackości*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1991, s. 87-89.

Rozpocznę od deklaracji, która otwiera studium Tzvetana Todorova *Podbój Ameryki*: „Chcę mówić o odkryciu innego przez ja”⁸. Stosując różne strategie interpretacji, spróbuję ukazać możliwość dialogowego podejścia do przeszłości oraz moje sposoby poszukiwań „innego”. W istocie jednak wiadomo, iż tego rodzaju rozważania są odbiciem panującego obecnie w humanistyce „kryzysu tożsamości”. Zadajemy sobie pytanie: „Kim jesteśmy?” (zwróćmy przy tym uwagę, że zainteresowanie pisaniem autobiografii i historii świata idzie ze sobą w parze). Stoimy także przed wyborem przodków, którzy określą naszą przyszłość.

⁸Tzvetan Todorov. *Podbój Ameryki. Problem innego*, przekład Janusz Wojcieszak. Warszawa: Aletheia, 1996, s. 9.

1. Wprowadzenie do krytyki historiografii*

Tekst ten stanowi teoretyczne wprowadzenie określające istotę, cel i funkcje metody badań historycznych sytuującej się na styku teorii i historii historiografii, którą nazwałam „krytyką historiografii”. Przedstawiane tu ujęcie krytyki nie jest związane z tradycją historycznej refleksji krytycznej, która kojarzy się ze sceptycyzmem wobec metod poznania historycznego, krytyką źródła historycznego, oddzieleniem historii od mitu, rozwojem metod pomocniczych historii itd. W swoich próbach ujęcia treści analizowanego dzieła w formę filozoficznego problemu,

* Dziękuję Profesorom: Ianowi Hodderowi, Ryszardowi Nyczowi, Danielowi Fuldzie, Piotrowi Piotrowskiemu i Haydenowi White'owi, których uwagi poczynione do poprzednich wersji tego tekstu istotnie przyczyniły się do jego obecnego kształtu. Szczególne podziękowania kieruję pod adresem Profesorów Danuty Ulickiej i Przemysława Czaplińskiego za ich wnikliwą krytykę, cierpliwość i czas. Pierwszą wersję „Wprowadzenia do krytyki historiografii” przedstawiłam na wykładzie prezentowanym w ramach szkoły letniej na temat „The State of the Art in Historical Studies: Putting Theories into Practices” na Central European University w Budapeszcie 5 sierpnia 1999 roku, a następnie na XVI Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich (sekcja: Metodologia i Historia Historiografii) we Wrocławiu, 16 września 1999 roku.

a przez to związanie go z problemami kosmosu, świata i człowieka, metoda ta nawiązuje do XIX-wiecznych tradycji krytycyzmu.

Określenie „krytyka historiografii” stosuję przez analogię do krytyki literackiej, tak jak jest ona rozumiana przez powojennych, zwłaszcza amerykańskich i francuskich, teoretyków i praktyków tego typu refleksji. Zdając sobie sprawę z zasadniczych różnic istniejących między ich podejściami, za szczególnie bliskie uważam koncepcje Northropa Frye’a (*Anatomy of Criticism*, 1957; *The Responsibility of the Critic*, 1976) i Rolanda Barthes’a (*Krytyka i prawda*, 1966; *S/Z*, 1970). Korzystam także z koncepcji krytyków kultury i filozofów, którzy łączą krytykę tekstu z krytyką kultury, takich jak: Fredric Jameson (*The Political Unconscious*, 1981), Terry Eagleton (*The Function of Criticism*, 1984), Edward Said (*The World, the Text and the Critic*, 1983) czy Jacques Derrida. W tle moich rozważań znajdują się interdyscyplinarne studia prowadzone nad kulturą z ich swoistą krytyką współczesnej kultury i metodologicznym eklektyzmem. Uważam się bowiem za krytyka historiografii o tyle, o ile uważam się za krytyka kultury.

Termin „krytyka historiografii” pojawiał się od czasu do czasu w rozważaniach nad historiografią. Próby analizy pisarstwa historycznego podejmował na przykład Friedrich Schlegel (komentarz na temat *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje Condorceta*, 1795). Znacznie później, w swoim *La Storia come pensiero e come azione*, Benedetto Croce wspominał o „krytyce dzieł historycznych”, ale nie praktykował tego rodzaju badań. Współcześni badacze literatury analizują klasyczne dzieła historiografii powstałe w wieku XVIII, XIX czy na początku XX,

uznają bowiem, że z czasem praca historyczna wchodzi do kanonu literatury światowej (Leo Braudy, *Narrative Form in History and Fiction*, 1970). Z kolei dzieło Haydena White'a *Metahistory* (1973) czy książki Lionela Gossmana *Between History and Literature* (1990), Ann Rigney *The Rhetoric of Historical Representation* (1991) lub *Poetics of the New History* Philippe'a Carrarda (1992), a ponadto prace Suzanne Gearhart i Lindy Orr można uznać za przykłady krytyki historiografii w szerokim tego słowa znaczeniu, jednak tego typu refleksja przez żadnego z tych trzech autorów nie została określona mianem krytyki, inne są także jej cele i metody. Nawiązujące do idei Haydena White'a wymienione wyżej prace dotyczą sposobu przedstawiania przeszłości i dyskursywnych konwencji, które sterują tekstami⁹. Rigney na określenie swoich analiz używa formuły „retoryka przedstawień historycznych”, a White i Carrard piszą o „poetyce pisarstwa historycznego”, a nie o krytyce, jakkolwiek ich inspiracje płyną w prostej linii ze współczesnej krytyki literatury. Zatem definicja „krytyki historiografii”, jej założeń, celów, metod nie została dotychczas sprecyzowana.

Kryzys – krytyczność – szansa

Słowa „krytyczność” i „kryzys” mają ten sam źródłosłów. Znaczenia greckich κρίσιμος, κρίσις, κριτεος, κριτικός mają związek z osądzeniem, oceną, wyrokowa-

⁹ Terminem „krytyk kultury” prawie równocześnie w połowie lat siedemdziesiątych zaczęli się określać Clifford Geertz i Hayden White.

niem, rozstrzygnięciem się. Stosowane na przykład przez Hipokratesa w jego studiach o medycynie słowo κρισις oznacza punkt zwrotny choroby, „krytyczny dzień”, nagłą zmianę, od której zależy przyszła kondycja pacjenta. W tym sensie słowo „krytyczny” stanowiło synonim kryzysu; oba oznaczały moment przełomu, punkt rozstrzygający. W tym miejscu warto przywołać jeszcze jedno pojęcie — καιρός, którego jedno ze znaczeń to podobnie czas krytyczny. Καιρός oznacza ponadto stosowną porę, okazję, odpowiednią chwilę, szansę, sposobność. Wszystkie te określenia — kryzys, krytyczny moment, szansa — odnoszą się do stawania się i akumulacji momentów przemiennych w znaczenie.

Te etymologiczne rozważania są w kontekście tego tekstu o tyle ważne, o ile swoją propozycję „krytyki historiografii” widzę jako rezultat krytycznego momentu dla dyscypliny, którą reprezentuję, czyli dla teorii i historii historiografii oraz w ogóle dla historii rozumianej jako dziedzina badań. Jest on rezultatem postmodernistycznej dekonstrukcji fundamentalnych kategorii, na których wspiera się myślenie nowożytne. W kontekście tej krytyki, historia jako dyscyplina uniwersytecka uznawana jest za dziecko pozytywizmu i za ideologię zrodzoną na potrzeby państwa narodowego. Badacze zdają sobie zatem sprawę, że wieszczenie końca epoki nowożytnej jest równoznaczne z prorokowaniem końca historii jako dominującego, specyficznie zachodnioeuropejskiego podejścia do przeszłości¹⁰.

¹⁰ Piszę o tym w: *O różnych końcach historii*. „Czas Kultury”, nr 6-1, 1999/2000.

Definicja krytyki historiografii

Krytyka historiografii jest praktyką interpretacji, propozycją pewnej metody interpretacji pisarstwa historycznego, narzędziem rozumienia analizowanych prac historycznych. W tym sensie, krytyka historiografii jest hermeneutyką.

Krytyka historiografii nie jest teorią w jej rozumieniu pozytywistycznym¹¹. Krytyka jest otwarta, nie produkuje systemu czy modelu, podczas gdy teoria ma zasadniczo strukturę zamkniętą. W pewnym sensie teoria uśmierca krytykę, ograniczając interpretacje do ram schematu. Jednakże krytyka nie stoi w opozycji do teorii, ale stanowi zjawisko ponadteoretyczne, testuje bowiem teorie i jest w stanie ocenić ich przydatność w ramach określonej wspólnoty komunikacyjnej. W pewnym sensie spełnia ona zatem funkcję „doraźnego metatekstu”, jednak bez skłonności do dominacji innych ujęć.

Punktem wyjścia krytyki historiografii jest analiza współczesnej historiografii, zwłaszcza prac reprezentujących te trendy i kierunki, które w *Mikrohistoriach*, wskazując na ich odmienność wobec historiografii tradycyjnej, to jest takiej, która opiera się na pozytywistycznym modelu badań historycznych, nazywałam „historią alternatywną”. Chodzi zatem o wy-

¹¹ Często zaznacza się, że pojęcie krytyki literackiej oraz jej relacji do teorii jest niejasne. Zob. na ten temat: Henryk Markiewicz, *Główne problemy wiedzy o literaturze*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1970; Jonathan Culler, *Teoria literatury. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przekład Maria Bassaj. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998; Richard Freadman, Seumas Miller, *Rethinking Theory: A Critique of Contemporary Literary Theory and an Alternative Account*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

brane przykłady opublikowanych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych książek, w których wyróżniają się świadomością metodologiczną i wrażliwością na problemy współczesnego świata autorzy, w sposób wyraźniejszy niż w pracach historyków tradycyjnych, odzwierciedlają kluczowe dla humanistyki tego okresu zagadnienia dotyczące podmiotowości, relacji między wiedzą i władzą oraz etyki. Wymienione wyżej zagadnienia stają się kluczowymi dla krytyki historiografii zajmującej się tym rodzajem pisarstwa historycznego.

Książka historyczna poddana krytyce historiograficznej ujmowana jest nie w kontekście jej (pozytywistycznej) naukowości, lecz w kontekście jej literackości i filozoficznych treści. Krytyka historiografii nie interesują zatem rozważania o faktograficznej zawartości dzieła historycznego, o sposobie wyjaśniania faktów i ich prawdziwości (co nie znaczy, że nie są to istotne kwestie), ale — idąc śladem rozumienia Barthesa, chodzi mu raczej o trafność wypowiedzi krytycznej, która zasadza się na „odpowiedzialności krytyka wobec własnego słowa”. Krytyk zatem jest „piszącym czytelnikiem”, który poprzez swoje głębokie odczytanie tekstu de-konstruuje świat książki, by go następnie odbudować. Krytyka nie odkrywa sensów, ale je tworzy. Nie przekłada analizowanego dzieła na język badacza, nie tłumaczy go, ale parafrazuje. Francuski badacz, podobnie jak Umberto Eco, przyjmuje, że dzieło jest otwarte, ma wiele sensów, z których krytyk wybiera jakiejś, a poprzez ich interpretację niejako dodaje następny rozdział do książki, dopisuje jej ciąg dalszy, kontynuuje metafory dzieła, a nie je upraszcza. Celem krytyki nie jest zatem kontrola tekstu, ale uwolnienie jego sen-

sów. Krytyką historiografii rządzi więc nie „hermeneutyka podejrzeń”, ale „hermeneutyka troski”, przy czym troska rozumiana jest tutaj jako konieczny element krytyki, a jednocześnie jako pożądana praktyka społeczna, z której ta krytyka wypływa. W konsekwencji krytykę historiografii interesuje troska o przyszłość, przejawiająca się w ukazywaniu możliwych efektów, które na rzeczywistość wywierają różne wizje przeszłości.

Krytyka historiografii zawiera w sobie elementy zarówno krytyki opisowej, jak i wartościującej¹². Zacierając różnice między nimi wskazuje, że wartościowanie zawarte jest w każdym historycznym opisie. Krytyka historiografii określa stan współczesnej historiografii, ale jej zadaniem nie jest sformułowanie listy dzieł historycznych, która uznana by była za kanon wyznaczający metodę badań czy styl pisanie o przeszłości. Celem krytyki historiografii nie jest także recenzowanie książek historycznych. Jej główne zadanie widzę w odświeżeniu, odnowieniu sposobów myślenia o historii, rozumianej jako specyficznie zachodnioeuropejskie podejście do przeszłości. Jej celem jest zatem zaoferowanie pewnych perspektyw, sugestii co do sposobu myślenia o pisarstwie historycznym, jego miejscu i roli w „kryzysowym momencie” historii kultury i człowieka. Dlatego też kluczowym aktem krytyki historiografii jest — za Frye’em — „nie akt sądenia, ale akt rozpoznania”, który może

¹² O klasycznym, a obecnie rozmytym, rozróżnieniu na krytykę opisową i wartościującą pisze na przykład Ludwik Fryde, *Drogi współczesnej krytyki literackiej* [1938], w: „*Kartografowie dziwnych podróży*”. *Wypisy z polskiej krytyki literackiej XX wieku*, red. i wstęp Marta Wyka. Kraków: Universitas, 2004.

pomóc człowiekowi określić siebie i swoją kondycję. Parafrazując tytuł książki Richarda Rorty'ego powiem, że krytykę historiografii interesuje „historiografia jako zwierciadło kultury”, a przede wszystkim człowiek, który się w nim przegląda i którego oblicze owo zwierciadło odbija; interesuje ją historiografia jako krytyka kultury.

W przypadku teorii i historii historiografii proces tworzenia przyszłości, do którego — jak mam nadzieję — krytyka historiografii może wnieść wkład, związany byłby z przyjęciem następujących strategii: 1) historycyzacji historii (podkreślanie pojawienia się historii jako faktu historycznego i ukazanie jej zmian i przemijalności); 2) tekstualizacji i dyskursywizacji myślenia o historii (specyficzne rozumienie pojęć: historia, nauka, obiektywizm, państwo, czas, przestrzeń, płęć jako „zdarzeń językowych” należących do porządku dyskursu forowanego przez myślenie nowożytne, a nie do rzeczywistości jako takiej); 3) podkreślenie związków pomiędzy historią a ideologią i polityką (w kontekście Foucaultowskich rozważań w kategoriach wiedza/władza), gdzie historia ujmowana byłaby jako rodzaj ideologii w służbie zachodnioeuropejskiej filozofii przemocy. Kierując się tymi strategiami, krytyka historiografii włącza się w refleksje nad podstawowymi problemami współczesnej humanistyki dotyczącymi podmiotu i podmiotowości¹³ oraz w etyczny zwrot, który przeniósł ciężar teo-

¹³ Krytyka historiografii niejako wypływa z problemu podmiotowości. Za podstawową rolę historii przyjmuje się rolę gwaranta i strażnika tożsamości. Można zatem powiedzieć, że historia będzie użyteczna tak długo, jak długo będziemy wierzyć, iż w jakiś sposób kształtuje, gwarantuje i legitymizuje naszą tożsamość czy to rasową,

retycznych rozważań o historii z epistemologii na etykę¹⁴.

Etyka ma dla krytyki historiografii znaczenie kluczowe. Przy czym etyka nie jest ujmowana jako zespół abstrakcyjnych reguł, lecz wyłania się z codziennych doświadczeń badacza. Krytyka historiografii łączy bowiem głębokie odczytanie tekstu i rozważania etyczne, które owo odczytanie pobudza w czytelniku, a które sięgają poza tekst. Etyka jest tutaj praktyką troski.

Metody krytyki historiografii

Analizując współczesne pisarstwo historyczne, krytyka historiografii faworyzuje pluralizm epistemologiczny. Jej podstawową metodą jest z jednej strony zaadaptowane z formalizmu, strukturalizmu i psychoanalizy „głębokie odczytanie tekstu” (*close reading*)¹⁵, a z drugiej — „eklektyzm interpretacyjny”

etniczną czy to płciową, klasową, narodową, państwową, kontynentalną czy nawet planetarną. Wiara w historię to wiara w koherentny podmiot i jego stabilną tożsamość. Jedną z przyczyn obecnego zachwiania wiary w użyteczność historii jest natomiast rozpad takiego stabilnego, historycznego podmiotu, to jest podmiotu, który swoją tożsamość nabywał i kształtował właśnie dzięki odwołaniom do tradycji i do przeszłości zachowanej w historii.

¹⁴ Por.: Danuta Ulicka, „Zwrot” etyczny w badaniach literackich, w: *Literaturoznawstwo — wiedza o języku i kulturze — edukacja*. Księga Zjazdu Polonistów Kraków 22-25 września 2004, pod red. Małgorzaty Czermińskiej, Stanisława Gajdy, Krzysztofa Kłosińskiego, Anny Legeżyńskiej, Andrzeja Z. Makowieckiego, Ryszarda Nycza. Kraków: Universitas, 2005.

¹⁵ *Close reading* tłumaczę tutaj jako „głębokie odczytanie tekstu”, a nie, jak to często występuje w literaturze przedmiotu, jako „bliskie

(Golo Mann). W całej pełni ujawnia się więc tutaj fakt, że interpretacja jest zjawiskiem interdyscyplinarnym, który w przypadku rozważań o przeszłości polega na stałym przekraczaniu granic dyscypliny i łamaniu ustalonych tradycją ram interpretacyjnych. Eklektyzm nie jest tutaj pojmowany jako zjawisko negatywne, ale jako warunek pojawienia się nowych rozwiązań badawczych i interpretacyjnych; jako możliwa w przyszłości podstawa dla integracji wiedzy (Janusz Sławiński)¹⁶.

Krytyka historiografii wychodzi poza scjentystyczny, schematyczny model refleksji teoretycznej, a obok inspiracji płynących z filozofii analitycznej czy filozofii nauki, czerpie z kategorii i teorii wypracowanych przez różne dziedziny, podejścia i trendy, takie jak: strukturalizm i poststrukturalizm, dekonstrukcja, semiotyka, epistemologia feministyczna, studia postkolonialne, psychoanaliza, marksizm i neomarksizm, nowa socjologia, antropologia refleksyjna itd. Ów eklektyzm i pluralizm oparty jest na idei Frye'a, który w celu uwolnienia kreatywności badacza zaleca, by „pозwolić umysłowi na wolną grę tematem (przedmiotem badań)”.

W tym miejscu pojawia się problem granic czy ram interpretacji, problem etyki analizy. Należy jednak podkreślić, że akceptacja tezy o wielości sensów tekstu, poglądu, że nie istnieje interpretacja ostateczna,

odczytanie” czy „ważne odczytanie”, by zwrócić uwagę na wielopoziomowość tekstu, którego interpretacja odsłania kolejne jego pokłady. Zob.: Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, przekład Ariadna Lewańska. Warszawa: KR, 1997.

¹⁶ Janusz Sławiński. *Wzmianka o eklektyzmie*. „Teksty”, nr 1. 1980, s. 8.

nie znaczy, że każda interpretacja jest dopuszczalna. Za decyzjami badacza zastosowania danej teorii, kategorii interpretacyjnej czy sposobu myślenia stoją konkretne wybory, które związane są z jego opcją światopoglądową, sytuacją egzystencjalną, identyfikowaniem się z określoną tradycją myślenia, która jest bliska jego wizji świata i człowieka. Wybór ten jest więc, w swych najgłębszych pokładach, wyborem egzystencjalnym i etycznym. Pisząc o granicach interpretacji, odwołuję się do „etyki odpowiedzialności” w ujęciu M. Webera¹⁷, jakkolwiek zdaję sobie sprawę, że problem „etyki analizy” i granic przedstawiania stanowi aporię, dotyka on bowiem dylematu bycia pomiędzy wolnością wyboru a abstrakcyjnymi ideałami, akceptowanymi wartościami, które narzucają na tę wolność ograniczenia.

¹⁷ Weber wyróżnia dwie zasadnicze maksymy, na których opiera wszelkie zorientowane etycznie działania: „etykę przekonań” (*gesinnungsethisch*) oraz „etykę odpowiedzialności” (*verantwortungsethisch*). Pierwsza odnosi się do wyznawanych przekonań i skupiona jest na ich podtrzymywaniu (np. za wszelką cenę należy opowiadać się przeciwko niesprawiedliwości porządku społecznego), natomiast druga zwraca się ku poczuciu odpowiedzialności za swoje czyny, zdając sobie sprawę z ułomności kondycji ludzkiej i z trudnych do przewidzenia ich konsekwencji. Weber podkreśla jednak, że „nie znaczy to, że etyka przekonań jest identyczna z brakiem odpowiedzialności, a etyka odpowiedzialności z brakiem przekonań” — są one bowiem nie do pogodzenia. Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przekład Andrzej Kopacki, w: tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie*, przekład Andrzej Kopacki i Paweł Dybel. Warszawa: Znak, 1998, s. 102-103.

Funkcje krytyki historiografii

Krytyka historiografii ma trzy podstawowe funkcje: opiszową i analityczną; „profetyczną” oraz performatywną.

Funkcja opisowa i analityczna

Jak wspominałam, punktem wyjścia krytyki historiografii jest analiza („głębokie odczytanie”) dzieł historycznych i opis stanu współczesnej historiografii. Krytyk historiografii to „psychoanalityk tekstu”, który najciekawszych sensów poszukuje w tych jego pokładach, które Barthes nazwał kiedyś „nieświadomością dyskursu”. Musi więc znaleźć wejścia prowadzące do wnętrza tekstu, szczeliny wiodące do ukrytych sensów. Słowem krytyk chce odkryć tajemnicę dzieła. Owe szczeliny, ukryte wrota tekstu, mogą stanowić na przykład metafory, sama forma, styl, tematyka i specyficzne jej ujęcie, sposób umiejscowienia się historyka w narracji. Badanie tych cech może ujawnić założenia, przeświadczenia badawcze historyka, które powodują, iż podejmuje on taki, a nie innym temat oraz analizuje go i przedstawia w taki, a nie inny sposób.

Funkcja „profetyczna”

Jak zaznaczyłam wyżej, krytyka historiografii jest związana ze zmieniającą się w szybkim tempie kulturą i z kryzysem związanym między innymi z procesami globalizacji. W kontekście tych zmian, pryncypium krytyki byłoby, co zaproponował Frye w swych

rozważaniach o krytyce literackiej, zidentyfikowanie we współczesnym piśmarstwie historycznym takich elementów, które można by uznać za „profetyczne”. Krytyk historiografii analizuje proponowane przez historyka wizje przeszłości, zdając sobie sprawę, że debaty na temat tych wizji to debaty na temat przyszłej koncepcji świata i człowieka. W tym sensie krytyka historiografii zawiera w sobie cechy krytyki awangardowej, która pyta: „co wynika z koncepcji przeszłości przedstawianych przez historyków i jakie mogą być ich konsekwencje?”.

Z tego punktu widzenia krytyka historiografii można nazwać „krytykiem profetycznym” czy „zapowiadaczem”, który nie prorokuje przyszłości na podstawie jakiejś danej przez siły wyższe wiedzy lub własnych ponadludzkich zdolności, lecz swoimi słowami wyprzedza przyszłość. Krytyk taki analizuje teraźniejszość oraz oferowane w badanych pracach historycznych wizje przeszłości i wskazuje na możliwe skutki obecnie podejmowanych działań, będąc przy tym głosem obaw i nadziei społeczności, której jest częścią¹⁸. Powtarzając, zaznaczając, cytując pewne krążące w niej idee, motywy, symbole, metafory „krytyk profetyczny” jest wehikułem pamięci kulturowej, który pomaga przekroczyć obecny etap rozwoju i przesunąć granice „horyzontu oczekiwań” danej społeczności. Podstawowym zadaniem krytyka historiografii jest zatem rozpoznanie profetycznych elementów, które istnieją we współ-

¹⁸ Określenia „krytyk profetyczny” używa Deborah J. Haynes w swej książce *The Vocation of the Artist* (1997). Idea „krytyka profetycznego” nasuwa skojarzenia ze znanym stwierdzeniem Friedricha von Schlegla, że „historyk to zwrócony ku przeszłości prorok” (*Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet*).

czesnym pisarstwie historycznym, elementów, które mogą być uznane za znaki przyszłości. W tej perspektywie krytyka historiografii byłaby z jednej strony krytyką etyczną, a z drugiej — krytyką społeczną i polityczną, co znaczy, że zajmowałaby się obecnym stanem człowieka, społeczeństwa i kultury; terażniejszością jako historią. Krytyka taka jest sposobem porozumiewania się; jest medium dialogu toczącego się pomiędzy przeszłością i terażniejszością, której odniesieniem jest przyszłość. Krytyk pyta zatem: „co takiego zdarzyło się w przeszłości, a zostało w określony sposób przedstawione w dziele historycznym, co wciąż pozostaje ważne dla terażniejszości i budowania przyszłości?”.

Funkcja performatywna

Krytykę historiografii okrywa cień performatywności. W kontekście proponowanego tutaj rozumienia interpretacja ujęta jest jako akt performatywny — jak wspominałam — jednym z jej celów jest bowiem współuczestniczenie w przemianie świadomości historycznej, przygotowanie podstawy dla pojawienia się jakiegoś „po-historycznego” podejścia do przeszłości, które bardziej odpowiadałoby „horyzontowi oczekiwań” publiczności żyjącej już w świecie nowego milenium i kultury globalnej. Krytyka historiografii nie tyle pyta, co tekst znaczy, ale — przypisując mu sprawczość — co robi. Przy czym jest ona skierowana do młodszej generacji, by ta, po takim „krytycznym ukąszeniu”, nie umiała już patrzeć na historię w sposób tradycyjny. W performatywnej funkcji krytyki historiografii widzę jej ważną funkcję dydak-

tyczną, która ma uczyć studentów krytycznego myślenia i umiejętności wyłowienia ukrytych założeń stojących u podstaw pisania. Krytyka historiografii jasno bowiem pokazuje, że różne strategie interpretacyjne oferują różne wizje przeszłości i że pisanie o historii bez przyjęcia jakiejś światopoglądowej czy ideologicznej postawy nie jest możliwe.

Interpretacje powstałe w duchu krytyki historiografii zawsze będą zatem rodzajem „interpretacji performatywnych”, by użyć sformułowania Jacques’a Derridy (*Spectres de Marx*, 1993). Są to interpretacje, które bardziej przekształcają to, co interpretują, niż komentują tekst próbując oddać jego „oryginalny” sens. Z tego też względu performatywny akt interpretacji związany jest — co zaznacza Derrida — z jedenastą tezą z *Tez o Feuerbachu* Karla Marxa. Krytyka historiografii parafrazuje ją, twierdząc: „historycy do tej pory opisywali i interpretowali świat, idzie jednak o to, by zdali sobie sprawę, jak te interpretacje mogą go zmieniać”.

2. Wielka rzeź kotów, czyli o tym, jak „inny” przechowuje nasze „ja”

Amerykański badacz Robert Darnton jest przykładem historyka wykorzystującego w swoich badaniach podejście antropologiczne¹⁹. Jego antropologiczne inspiracje związane są ze współpracą z Cliffordem Geertzem, z którym wspólnie przez wiele lat prowadził w Princeton University kurs pod tytułem *Historia i antropologia*. Jak podkreśla Darnton, jego zainteresowania wywodzą się nie ze strukturalizmu i też Lévi-Straussa, ale z amerykańskiej szkoły antropologii symbolicznej. Darnton nie należy do annalistów ani się z nimi nie identyfikuje, jakkolwiek łączą go bliskie związki intelektualne z przedstawicielami tego nurtu, między innymi z Danielem Rochem, Rogerem Chartierem i Jacques'em Revelem. Autor *The Great Cat Massacre* często polemizował z Francuzami. Na ostrzu jego krytyki — która jednak

¹⁹ Robert Darnton (ur. 1939) jest profesorem historii w Princeton University (USA). Prócz sławnej *Wielkiej masakry kotów* jest także autorem: *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (1968); *The Literary Underground of the Old Regime* (1982); (z Danielem Rochem) *Revolution in Print: The Press in France, 1775-1800* (1989); *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History* (1990); *The Forbidden Bestsellers of Pre-Revolutionary France* (1995).

w żaden sposób nie czyni z niego wroga *Annales* — stała zwłaszcza historia mentalności uprawiana na sposób tej szkoły. Krytyka ta zasadza się na trzech przesłankach: po pierwsze, Darnton zwraca uwagę na nieprecyzyjność i niejednoznaczność pojęcia *mentalité*; po drugie, wypowiada się przeciwko programowi i praktyce historii mentalności w jej kształcie serijnym i ilościowym; po trzecie, krytykuje koncepcję historii kultury jako *troisième niveau* Chaunu.

Darnton wielokrotnie podkreślał w swoich pracach, że Francuzi nie mają koherentnej koncepcji mentalności jako pola badawczego. Wypełniają je pojęciami *représentations collectives* (Durkheim) i *outillage mental*, które Lucien Febvre zapożyczył od współczesnej mu psychologii²⁰. On zaś sam definiuje badania mentalności jako rodzaj intelektualnej historii „nieintelektualistów”, jako próbę rekonstrukcji kosmologii zwykłego człowieka czy bardziej skromnie — próbę zrozumienia przekonań, postaw, wizji świata pewnych grup społecznych. Dla Darntona mentalność nie jest dyscypliną, ale przedmiotem badań²¹.

Próba wniknięcia w mentalność ludzi żyjących w przeszłości odróżnia historię *mentalités* od innych rodzajów historii intelektualnej. Darnton zwraca uwagę na to, że klasycy historii kultury, tacy jak Burckhardt i Huizinga czy nawet Febvre, przyznawali siłom kulturowym wysoki stopień niezależności; nie traktowali kultury jako epifenomeny społeczeństwa, ale rozumieli ją na sposób podobny do niektórych współczes-

²⁰ Zob.: Robert Darnton, *Intellectual and Cultural History*, w: tegoż, *The Kiss of Lamourette*, s. 215.

²¹ Zob.: Robert Darnton, *The History of Mentalities*, w: tegoż, *The Kiss of Lamourette*, s. 261.

nych antropologów (Darnton wskazuje tu na Geertza), którzy człowieka postrzegają jako istotę poszukującą sensu, potrzebującą wizji świata jako trwałej, porządkującej zasady egzystencji. Dlatego też Darnton z rezerwą odnosi się do programu Pierre'a Chaunu, który umiejscowił *mentalité* na „trzecim poziomie” historii, to jest na poziomie kulturowym, który niejako wywodzi się z dwóch pozostałych (czy jest przez nie determinowany): ekonomiczno-demograficznego i społecznego. Zdaniem Darntona takie pojęcie poziomów jest zwodne, prowadzi bowiem do błędnej interpretacji kultury. Dla amerykańskiego badacza kultura, definiowana w antropologicznym tego słowa znaczeniu, związana jest z symboliczną organizacją świata znaczeń wbudowanych w życie codzienne i jako taka nie może być separowana od czy dedukowana z innych czynników. Ponadto Darnton sceptycznie odnosi się do Chaunu, który badania mentalności uznał za dziedzinę historii serialnej. Zjawiska zachodzące na owym „trzecim poziomie” mogą zostać według francuskiego historyka zrozumiane dzięki badaniom statystycznym²². Darnton napisał na ten temat:

Francuzi próbują „odmierzyć” postawy za pomocą liczenia — liczenia mas zmarłych, obrazów czyścica, tytułów książek, przemówień wygłaszanych w akademiach, mebli w inwentarzach, zbrodni w zapisach policyjnych, próśb składanych do Matki Boskiej, funtów świec wpalonych ku czci świętych²³.

²² Zob.: Pierre Chaunu, *Un Nouveau Champ pour l'histoire sérielle: Le Quantitatif au troisième niveau*, w: *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, vol. 2. Toulouse 1973, s. 105-125.

²³ Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books, 1984, s. 258.

Badania statystyczne błędnie oddają zjawiska kulturowe, zatracony bowiem zostaje ich sens. Obiekty kulturowe, pisze Darnton, „należy czytać, nie liczyć” i w dalszej części wywodu wskazuje na konieczność odejścia od kwantyfikacji kultury na rzecz zwrócenia uwagi na symboliczny wymiar relacji społecznych²⁴.

Roger Chartier w swojej recenzji książki Darntona wykazuje, że dla autora *The Great Cat Massacre* rozumienie kultury polega na wytropieniu znaczenia zawartego w symbolicznych formach, które działają w danej kulturze. Analizy biegną zatem od tekstu do kontekstu i z powrotem, i polegają na porównywaniu każdego specyficznego użycia symbolu ze „światem sensu”, od którego zapożycza on znaczenie. Ten program jednak, jak podkreśla Chartier, jest odmienny od antropologii historycznej praktykowanej przez *Annales*, która zasadza się na „historycznym potraktowaniu antropologicznych obiektów”. Podstawową bowiem dla Darntona sprawą jest zaferowanie historykowi koherentnej koncepcji kultury, której nie wypracowała historia *mentalité*²⁵. Ową koncepcję znajduje Darnton u Geertza²⁶.

Książka Darntona *The Great Cat Massacre* zawiera sześć esejów, wśród których szczególnie dwa pierwsze (*Peasants Tell Tales: The Meaning of Mother Goose* i *Workers Revolt: The Great Cat Massacre of the Rue Saint-Séverin*) wykorzystują antropologiczny sposób

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob.: Roger Chartier, *Text, Symbols, and Frenchness*. „The Journal of Modern History”, vol. 57, nr 4, December 1985, s. 683.

²⁶ Na temat wpływu teorii Geertza na historyków zob.: Ronald G. Walters, *Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians*. „Social Reserach”, vol. 47, nr 3, Autumn 1980.

podejścia do przeszłości. Cel badawczy, którym jest interpretacja kultury, próbuje Darnton osiągnąć wykorzystując strategie badawcze zaczerpnięte z antropologii. Są to: 1) specyficzne antropologiczne podejście do przedmiotu badań (by „wejść” w kulturę na przykład osiemnastowiecznej Francji, zaczyna badania od pozornie niewytłumaczalnych czy niezrozumiałych tekstów, przysłów, działań, rytuałów); 2) zainspirowany antropologią program (spojrzenie na kulturę obecną „z punktu widzenia tubylca”); 3) antropologiczne (Geertzowskie) rozumienie kultury jako „świata symbolicznego”. We wstępie swojej książki autor deklaruje:

Książka ta bada sposoby myślenia istniejące w osiemnastowiecznej Francji. Próbuje ona pokazać nie tylko, co myśleli ludzie, lecz także: jak myśleli, jak tłumaczyli sobie świat, nadawali mu znaczenie, wypełniali go uczuciem. Miast podążać traktem historii intelektualnej, badania prowadzą do nieokreślonego terytorium znanego we Francji pod nazwą *l'histoire des mentalités*. Ten rodzaj historii nie ma jeszcze swojego odpowiednika w języku angielskim, jakkolwiek może być ona określana mianem historii kulturowej, rozpatruje bowiem naszą własną cywilizację w ten sam sposób, jak antropologowie analizują kultury „innych”. Jest to historia o obliczu etnograficznym. (...) Etnograficznie nastawiony historyk (*ethnographic historian*) bada sposób, w jaki zwykli ludzie nadawali sens światu. Próbuje odkryć ich kosmologię, pokazać, jak organizowali rzeczywistość i wyrazili ją w swym zachowaniu²⁷.

Najbardziej znany esej opisuje „dziką masakrę kotów” dokonaną w Paryżu około 1730 roku przez grupę uczniów z warsztatu drukarskiego. Esej ten od po-

²⁷ Robert Darnton, Wstęp do książki *The Great Cat Massacre*, s. 83.

czątku wzbudził kontrowersje, które związane były przede wszystkim z krytyką źródła, na którym opierał się Darnton, z możliwościami odczytania zjawisk kulturowych jako tekstu oraz z zastosowaną przez autora koncepcją symbolu. Dyskusja, w której uczestniczyli Roger Chartier (historyk z kręgu *Annales*), James Fernandez (antropolog) i Dominick LaCapra (historyk idei), a także Pierre Bourdieu (socjolog) i Giovanni Levi (historyk), przez kilka lat toczyła się na łamach „The Journal of Modern History”²⁸. Zaczniemy od źródła i jego treści.

Historię o masakrze kotów opisał w swych *Anecdotes typographiques* Nicolas Contant, który terminował w drukarni przy ulicy Saint-Séverin w Paryżu w latach trzydziestych XVIII wieku²⁹. Opowieść została spisana mniej więcej dwadzieścia lat po tym fakcie i stanowi fragment quasi-fikcyjnej autobiografii Contanta. Wiadomo, że nie oddaje ona dokładnie

²⁸ Debata zaczęła się polemicznym artykułem Rogera Chartiera *Text, Symbols, and Frenchness*, na który odpowiedział Darnton w *The Symbolic Element in History*. „The Journal of Modern History”, vol. 58, nr 1, March 1986. Wkrótce do dyskusji włączył się James Fernandez (*Historian Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cock-fights*) i Dominick LaCapra (*Chartier, Darnton, and the Great Symbol Massacre*). Oba artykuły zostały opublikowane w: „The Journal of Modern History”, vol. 60, nr 1, March 1988. Zob. także wymianę poglądów pomiędzy Bourdieu, Chartierem i Darntonem w *Dialogue à propos de l'histoire culturelle*. „Actes de la recherche en sciences sociales”, vol. 59, September 1985, oraz Philip Benedict, Giovanni Levi, Robert Darnton *e il massacro dei gatti*. „Quaderni Storici”, vol. 58, April 1985.

²⁹ Tekst Contanta został opublikowany i opatrzony wstępem przez Gilesa Barbera jako: Nicolas Contant, *Anecdotes typographiques où l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs*. Oxford Bibliographical Society Publications, vol. 20. Oxford 1980 (manuskrypt pochodzi z 1762 roku).

wydarzeń, które zaszły w drukarni, ale Darnton podkreśla, że nie powinniśmy zniechęcać się „fikcyjnością” tekstu, lecz użyć tej fabrykacji do rozwinięcia etnologicznego *explication de texte*. Interpretacja owego dokumentu sprawiała wiele trudności. Autobiografia Contanta bowiem zawiera dwa różne rodzaje narracji: *misère* (lament burleskowy), mówiący o ciężkim życiu pracowników, i rodzaj technicznego podręcznika dla czeladników. Ponieważ autor podporządkował narrację właśnie tym dwóm gatunkom, nie możemy mu zbyt wierzyc. Contant nadaje sens opowiadanej historii zgodnie ze swoim jej rozumieniem. Mając tego świadomość, czytamy jego tekst nie po to, by dowiedzieć się „kto”, „gdzie”, „kiedy” i „dlaczego”, ale by odkryć, jakie znaczenie miało to wydarzenie dla ludzi, którzy brali w nim udział. W związku z tym Darnton analizuje inne „źródła” współczesne „wielkiej masakrze”, między innymi przysłowia i folklor. Tutaj wkracza na teren antropologii.

W opowiadaniu nie występuje nazwisko Contanta, jego rolę przejmuje postać o imieniu Jérôme. Contant opisuje ciężkie życie ucznia drukarskiego: brud, głód, zimno, bieganie na posyłki, obelgi ze strony mistrza i czeladników. Szczególnie jednak narzeka na śmierdzące ochłapy, którymi żywiono ludzi, podczas gdy co smakowitsze resztki zostawiane były kotom — ulubieńcom żony mistrza. Z drugiej strony uczniowie skarżyli się na bezpańskie koty, które miaucząc na dachu, w miejscu, gdzie mieli izbę, nie dawały im spać. Pewnego razu Jérôme i Léveillé zaczęli się w nocy przy oknie mistrza i zaczęli miauczeć. Mistrz i jego żona nie mogli zasnąć i następnego dnia nakazali uczniom pozbyć się kotów, zabraniając jednak skrzywdzić ulubionego „szaraka” mistrzyni. Uczniowie jednak przede

wszystkim zemścili się właśnie na „szaraku”. Następnie zorganizowali parodię sądu ze strażą, spowiednikiem i katem. Po ogłoszeniu wyroku skazującego i udzieleniu ostatniej posługi koty powieszono na prowizorycznej szubienicy. Krzyki zaintrygowały mistrza i jego żonę, którzy zjawili się na podwórzu. Mistrzynie zdawało się, że na szubienicy wisi jej „szarak”, jednak pracownicy zapewnili ją, że mają dla chlebobawców zbyt wiele szacunku, by zabić ich ulubieńca. Po ich odejściu wszyscy — jak przekazał Contant — skęcili się ze śmiechu. Wydarzenie owo stało się jednym z ulubionych tematów opowieści z życia warsztatów i w sposób groteskowy odtwarzane było przez Léveillé wiele razy przy wtórze muzyki i niekończących się kpinach pod adresem pracodawców.

Według Darntona, dla współczesnego człowieka ani rzeź, ani odtwarzanie sceny rytualnej masakry kotów nie wydaje się śmieszne, ale właśnie owa niezdolność zrozumienia wskazuje na dystans, jaki dzieli nas od robotników czasów Europy preindustrialnej. Owo zaś dostrzeżenie dystansu stanowi punkt wyjścia dla prób penetracji kultury „innych”. Kiedy bowiem zrozumiemy istotę tego „żartu” (masakry kotów), będziemy w stanie, według Darntona, odkryć podstawowe składniki kultury rzemieślników tych czasów. Darnton, zadając pytania o powód i sens zdarzenia, wskazuje na trzy możliwości:

1. Kwestię społeczną — masakra mogła stanowić atak na mistrza — zabijanie kotów wyrażało nienawiść do niego i było zemstą za złe traktowanie. Interpretując tekst Contanta, sugeruje też, że fakt ten mógł odzwierciedlać pragnienie powrotu do rodzinnego modelu warsztatu, kiedy pracodawcy i pracownicy razem żyli i pracowali.

2. Związek z obrzędami świątecznymi, a także z obrzędami panującymi w cechach — Darnton zwraca uwagę na obrządki związane między innymi z czasem karnawału i wielkiego postu, kiedy „świat stawał na głowie”, a koty niejednokrotnie wykorzystywano w ceremoniach (palenie kotów na stosach, polowanie na koty itd.). Darnton analizuje także wspomniane przez Contanta obyczaje związane z uczestniczeniem w życiu bractwa lub cechu (inicjacje, przechodzenie kolejnych stopni od ucznia do pełnoprawnego pracownika, wspólne biesiady).

3. Symboliczne znaczenie kotów — powołując się na antropologiczne badania nad symbolem, Darnton analizuje rytualne znaczenie kotów. Zwraca uwagę na przypisywaną kotom magiczną moc, na ich „demoniczność”, na związki z kobiecą seksualnością, o czym świadczą dodatkowo analizowane przez niego przesady i przysłowia z tym związane.

Konkluzja Darntona brzmi następująco: uczniowie drażnili majstra i w ten sposób sprowokowali go do wyrażenia zgody na masakrę kotów. Następnie wykorzystali ją do symbolicznego postawienia prawodawcy przed sądem za niesprawiedliwe zarządzanie warsztatem. Przy okazji wyszydili majstrową, sugerując, że jest czarownicą, a jej męża okrzyknęli rogaczem. Jednym słowem, drukarze wyśmiali chlebowodawców w iście Boccacciańskim stylu i uszło im to bezkarnie. Darnton uważa ponadto, że owa masakra i proces kotów stanowiły rebelię, która w ówczesnych czasach mogła się dokonać tylko na poziomie symbolicznym. Drukarze używali symboli, które pozwoliły na wyszydzenie mistrza i jego żony, a skrywając prawdziwe znaczenie działań, nie spowodowały zwolnienia pracowników.

Ogólnie dziwny epizod masakry kotów można, zdaniem Darntona, wyjaśnić, biorąc pod uwagę polisemiczny charakter symboli, rytualne znaczenie zwierząt i ich kulturową oprawę. Darnton wykorzystał w swym studium całą gamę inspiracji płynących z antropologii. Antropologiczne jest więc: podejście do problemu (wyjście w inną kulturę od strony „ciemnego zaułka”), program (spojrzenie na rzeczy z „punktu widzenia tubylca”), definicja kultury jako świata symbolicznego, cel (zrozumienie innej kultury przez zdekodowanie znaczenia symboli). Książka Darntona, która należy do standardowych przykładów mariażu historii i antropologii, potwierdza zdanie Geertza na temat charakteru „związku” tych dwóch dyscyplin, który nie polega na ich zlaniu się w jakąś hybrydę, lecz na przedefiniowaniu ich obu w terminach dyscypliny przeciwnej, co następuje dzięki stosowaniu w badaniach strategii tekstualnej³⁰. Zauważmy jednak, że mamy tu do czynienia z poszukiwaniem inspiracji i instrumentalnymi aplikacjami, co zresztą zgodne jest z sugestiami cytowanej wyżej Natalie Zemon Davis, która napisała, że historyk w antropologii szuka sugestii, a nie recept.

U Darntona znajdujemy na przykład analizę opisanego przez Contanta ceremoniału przyjęcia do warsztatu i cechu drukarskiego, który analizuje on, wykorzystując teorię klasyka antropologii Arnolda van Gennepa, uzupełnioną następnie przez Victora Turnera³¹. Rozczaruje się jednak czytelnik, który poszukiwać

³⁰ Zob.: Clifford Geertz, *Historia i antropologia*, przekład Sławomir Sikora. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1-2, 1997, s. 9 (jest to numer tematyczny pt. *Historia i Antropologia*).

³¹ Autor *Les rites de passage* ukazał „obrzędy przejścia” jako rytuały, które towarzyszą przechodzeniu człowieka od jednej sytu-

będzie u Darntona wnikliwej analizy stosowalności modelu Gennepa – Turnera do rozważań nad inicjacją Jérôme'a. Darnton poprzestaje na opisie samej ceremonii i kilku ogólnikowych uwagach zamieszczonych w przypisie, gdzie zaznacza, że koncepcje wspomnianych antropologów pasują do doświadczeń Jérôme'a. Podobnie dzieje się w przypadku rozważań nad koncepcją symbolu, które ograniczają się do przywołania prac Mary Douglas i Edmunda Leacha³². Darnton zmuszony został jednak przez krytykę Chartiera, który zarzucił mu zastosowanie nieodpowiedniego pojęcia symbolu, do dokładniejszej analizy zagadnienia³³.

acji do drugiej lub od jednego porządku kosmicznego czy świata społecznego w inny. Van Gennep wyróżnił rytuały włączenia, przejścia i wyłączenia, którym odpowiadały na przykład ceremonie inicjacji, ciąży i obrzędy pogrzebowe. Turner wykorzystał tę koncepcję, nakładając na wymienione wyżej etapy swoją strukturę faz: preliminalną, liminalną, i postliminalną, przy czym najistotniejsze znaczenie ma według niego liminalność jako moment chwiania się porządku. Zob.: Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, s. 10-11; Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969, oraz tegoż, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967. O koncepcjach van Gennepa i Turnera zob. także: Michał Buchowski, *Magia i rytuał*. Warszawa: Instytut Kultury, 1993, s. 132-164, oraz Wojciech J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Zysk i S-ka, 1998, s. 101-111.

³² Darnton powołuje się między innymi na studia: Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982; Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966; Edmund R. Leach, *Antropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*, w: *New Directions in the Study of Language*, ed. by Eric H. Lenneberg. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1964.

³³ Zob.: Robert Darnton, *The Symbolic Element in History*.

Kategorie „ja” – „inny”, „my” – „oni”, „swój” – „obcy” wydają się fundamentalne dla naszego myślenia o świecie. Myślenie to jest ściśle związane z zagadnieniami władzy i podporządkowania, dominacji, uzależnienia itd. Strategia budowania tożsamości za pomocą zapośredniczonej świadomości „ja” jest nam doskonale znana. Musimy zatem mieć innych, obcych „onych”, byśmy sami mogli się stać świadomymi siebie podmiotami. Jesteśmy ponadto przyzwyczajeni do myślenia w kategoriach zniewolenia, o których pisał Hegel w swej *Fenomenologii ducha* (relacja pan – niewolnik). O opisanych przez Darntona czeladnikach myślimy przeto: „oni”, „inni”, „obcy”, ale i dla nich istnieli „inni”, którymi byli pracodawcy — *bourgeois*. Zamieszkiwali oni inny świat, w opozycji do którego pracownicy definiowali swoją „republikę” rzemieślników³⁴. Do czego jednak takie myślenie nas prowadzi? Pozostajemy w klatce binarnych opozycji dyskursu władzy. Spróbujmy zatem wykorzystać omawiany wyżej tekst jako punkt wyjścia innego typu interpretacji.

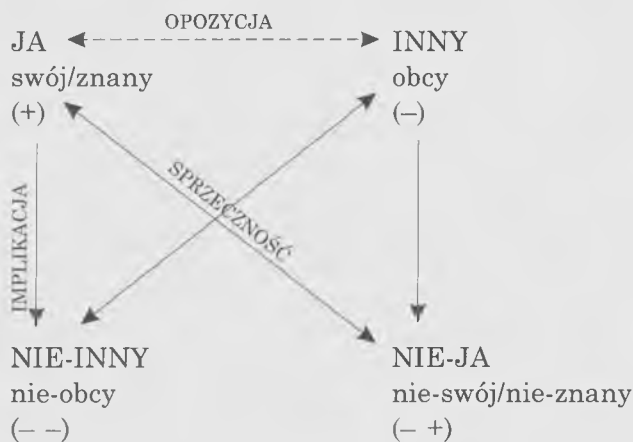
Dla Roberta Darntona szczeliną, która pozwala wniknąć w inną kulturę, jest nasza niezdolność zrozumienia zdarzenia, jakim była masakra kotów, jako żartu i jego wielokrotnego odtwarzania dla i jako żartu. A zatem, jego zdaniem, powinniśmy badać „szoki kulturowe”, stanowiące niejako furtkę do „tajemniczego ogrodu, w którym rządzi Inne”. Przypomina to psychoanalityczną strategię, która w niezrozumiałych snach, dziwnych zachowaniach czy pomysłach językowych nakazuje szukać sygnałów pochodzących od naszego prawdziwego „ja”. Zastanówmy się nad istotą tej inności, która każe nam dziwić

³⁴ Zob.: Robert Darnton, *Wielka rzeź kotów*, s. 92.

się postępowaniu paryskich czeladników. Co właściwie wywołuje w nas ów „kulturowy szok”? Dla zbadania owego problemu wykorzystam kwadrat semiotyczny Algirdasa Juliena Greimasa oraz założenia psychoanalizy Jacques’a Lacana.

Kwadrat semiotyczny jest pozwalającym zaobserwować mechanizm powstawania sensu instrumentem interpretacyjnym, który zostaje uruchomiony, kiedy dwa przeciwstawne pojęcia poddane zostaną trzem operacjom logicznym: przeciwieństwu, sprzeczności i implikacji. Sprawdźmy, co stanie się, kiedy zastosujemy go do zbadania fundamentalnych opozycji ja – inny oraz swój/znany – obcy.

Kluczową relacją staje się tutaj nie opozycja ja – inny czy swój – obcy, ale kategorie „nie-inny/nie-obcy” związane z negacją, oraz „nie-ja/nie-znany”, związane z ambiwalencją. W dyskursie etnograficznym to nie „inny”, ale „nie-ja” staje się „przedmiotem pożądania”. Jest tak ze względu na ambiwalencję „nie-ja”,



które jest negacją „ja”. W istocie bowiem „nie-ja” jest zamieszkiwane przez „Innego”, o którym antropolog myśli, że znajduje się w „innym etnograficznym”. „Ja” jest zafascynowane „innym”. W „nie-ja” zawiera się proces symbolizacji; „nie-ja” staje się zarazem zaprzeczeniem, jak i stoi w sprzeczności z „ja”. Mamy tu zatem do czynienia z kreacją różnicy, która wprowadza nas w porządek symboliczny, podczas gdy „nie-inny” związany jest z czystą negacją (Lacanska „kastacja”). Z powodu tej relacji różnicy etnografia angażuje się w rodzaj ambiwalentnego stosunku wobec swych „przedmiotów” badań.

Strona przecząca zawiera dwie kategorie, które uważane są za negatywne: „obcy” definiowany jest negatywnie, pozostaje bowiem poza naszą wiedzą i rozumieniem, jest groźny w swej obcości; „nie-swój” (nie-znany) definiowany jest negatywnie, ponieważ jest „nie-pozytywny” (– +). Jakkolwiek to właśnie „nie-obcy”, który jest zaprzeczeniem „Innego”, staje się możliwym przedmiotem pożądania; „obcy/inny” może stać się przedmiotem strachu, obawy, jego brak bowiem jest czystą negacją, ale to „nie-inny” jest „nie-ludzki”. Tak długo, jak odczuwam rodzaj „nie-ludzkiego” we mnie, „Inny” staje się obiektem fascynacji. Fascynacja bowiem może zostać zdefiniowana w kategoriach zainteresowania rzeczami, których się obawiam (ponieważ nie tylko są one ode mnie inne, ale stanowią także moją „negację” — moje „nie-ja”), albo których się nie boję (ponieważ nie stanowią one mojego przeciwieństwa, a tylko różnią się ode mnie). Dlatego też często odróżniamy „Innego” jako potencjalnego wroga od „Innego” jako potencjalnego sprzymierzeńca.

„Inny” (ten, którego zachowań nie możemy zrozumieć) to „ja” bez woalu akceptowanej przeze mnie

kultury (zachowań kulturowych). „Inny” stanowi *locus* naszej obcości. Jest on jak maska, która odkrywa nasze prawdziwe oblicze; uosabia dzikość, seksualność, zwierzęcość. Gra jednak nie idzie o samą osobę „innego”, ale o wzajemną relację, która związana jest też z naszymi oczekiwaniami w stosunku do „innego”. Zawsze bowiem jest tak, że „ja” czegoś od „innego” chce. Lacan powiedziałby, że chodzi o jednię naszego pękniętego „ego”. „Inny” w tej perspektywie byłby uosobieniem naszej własnej „wypartej” obcości. Może bowiem być tak, że istnienie „innego” pozwala nam zachować konstytutywne cechy naszego „ego”; „inny” przechowuje więc nasze cechy, ratuje je przed wchłonięciem przez kanibalistyczne oko kultury i całkowitym odseparowaniem od natury. „Ja” istnieje zatem o tyle, o ile istnieje „inny”. Jeżeli nastąpiłby „akt odnalezienia”, oznaczałby on utratę pierwotnej tożsamości „ja”. „Inny” manifestuje też Brak, będący warunkiem istnienia „ja” jako świadomego podmiotu. Podobnie i tutaj, połączenie „ja” i „innego” jest pragnieniem, którego spełnienie oznaczałoby destrukcję „ja”. Dlatego „inny etnograficzny” winien być traktowany jako „inny wyobrażeniowy”; jako „ja” sprzed fazy lustra, sprzed wkroczenia w świat języka. „Ja” pragnie „ja”, pragnie też stać się kimś-innym-niż-jest.

Relacja podmiotowa, o której mówiłam w drugiej części tej pracy, w kontekście przedstawionej tu interpretacji polegałaby na odsłonięciu się „ja”, potraktowaniu „innego” jako wyrazu najgłębszej istoty „ja” — mojego człowieczeństwa, które z nim dzielę. Aby jednak taki proces odnajdywania stał się możliwy, „ja” i „inny” muszą dzielić jakieś „uniwersalia”, które są poza czy ponad wszystkim, co ich dzieli.

Jednym z takich uniwersaliów jest życie w sensie biologicznym i jego podstawowe elementy: narodziny, przeżycie (zdobywanie pożywienia, reprodukcja), śmierć. Tymi faktami nie są jednak zainteresowane kulturowe studia o człowieku, które poszukują sensów oraz podobieństw i odmienności ich rozumienia. Ważny tutaj jest zatem przyjmowany przez nas punkt odniesienia: jeżeli jest nim kultura i historia, to z pewnością „masakra kotów” jest niezrozumiała dla „cywilizowanego” człowieka Zachodu. Jeżeli jednak — nie bojąc się oskarżenia o esencjalizm — odniesiemy owo zdarzenie do człowieka jako takiego, jego skłonnej do okrucieństwa i destrukcji natury, zachowania czeladników drukarskich jawić się będą w innym świetle. Kontrolowane przez przyjęte w danej kulturze ludzkie normy zachowania ujawniają się w całej swej „naturalności” przy okazjach, kiedy świat łączy się z „pierwotną naturą”, „staje na głowie” — podczas karnawału, wojny (wojna dla niektórych odgrywa rolę dawniejszych karnawałów). Wtedy też daje o sobie znać „represjonowana” przez kulturę ludzka natura. Na poparcie takiego rozumowania możemy przywołać znane Freudowskie ujęcie kultury jako nieustanne składanie ofiar z naszego *libido*, historii człowieka jako historii represji oraz jego ideę wejścia w kulturę jako transformacji zasady rzeczywistości w zasadę przyjemności³⁵.

Owo odniesienie do człowieka raczej niż do kultury wydaje się zasadne, inżynieria genetyczna bowiem

³⁵ Zob.: Sigmund Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przekład Jerzy Prokopiuk. Warszawa: KR, 1995, oraz Herbert Marcuse, *Eros i cywilizacja*.

stawia nas wobec wyzwań bardziej fundamentalnych, aniżeli odmienne kulturowo sposoby budowania znaczeń. Stawia nas wobec zagadnienia powstawania nowego człowieka, klona, androgynicznej płciowości, morfów ludzko-komputerowych itd. Wobec takiej „inności” „inny” z przeszłości czy „inny” z tubylczego plemienia nie jest już wcale taki „inny”. Prawdziwym „innym” staje się „Nowy”, ten, o którym mówią religie i mitologie: „ja” z głową kota, „ja” z głową sokoła, „ja”-bóg-hybryda-„inny/ja” — cyborg.

3. Natalie Zemon Davis i tragedia Arnauda du Tilh

Od lat siedemdziesiątych deklarujące związek z ruchem na rzecz równouprawnienia kobiet feministki w Europie i Stanach Zjednoczonych uzyskały coraz większy wpływ na badania nad przeszłością. Zwróciły one uwagę na fakt, że historiografia mówi prawdę wyłącznie o losach mężczyzn, że jest napiętnowana męskim punktem widzenia. Mistrzynie feministek — Virginia Woolf — już w 1927 roku wyraziła pogląd, iż nadszedł czas najwyższy, by kobiety spisały historię od nowa³⁶. Charlotte Parkins Gilman definiowała historię jako opowieść o działaniach wojennych i podbojach, a H. M. Swanwick określiła ją jako opowiadania będące zapisem bitew i przymierzy, które tworzone są przede wszystkim przez mężczyzn, dla mężczyzn i mówią o męskim doświadczeniu świata. Kobięce postrzeganie świata było natomiast pomijane albo traktowano je jako ozdobnik „prawdziwej historii”. Trzeba było jednak długo czekać, by historia kobiet stała się w college'ach i na uniwersytetach przedmiotem wykładowym. Dopiero w latach osiemdziesiątych *women's stu-*

³⁶ Zob.: Virginia Woolf. *Własny pokój*, przekład Agnieszka Graff. Warszawa: Sic!, 1997, s. 64.

dies i *gender studies* zostały uznane za prawomocną dyscyplinę badań, taką, jak na przykład historia gospodarcza, historia kultury czy historia intelektualna.

Historia kobiet ujmuje kobietę jako aktywną kreatorkę rzeczywistości i koncentruje się na kobiecym doświadczeniu świata. Badaczki związane z nurtem feministycznym ukazują dystans pomiędzy tradycyjnym obrazem kobiety kreowanym przez „fallocentryczną” literaturę a rzeczywistością ich życia. Twierdzą, że ów dystans można zlikwidować, podejmując problemy badawcze, które dotąd były ignorowane i nie stanowiły poważnej sfery zainteresowań dla historii pisanej z męskiego punktu widzenia. Należą do nich na przykład historia zajęć domowych, przyjaźni między kobietami, relacji wewnątrzrodzinnych, mentalności i seksualności kobiet. Badacze, którzy podjęli to wyzwanie, skupiają się na badaniach życia zarówno przeciętnych, jak i sławnych kobiet, szukając w odmiennej naturze kobiecej świadomości motywów ich postępowania. Zwraca się uwagę na miejsce badanych kobiet w hierarchii społecznej i na zagadnienie przemocy patriarchalnego porządku. Zaznacza się, że z punktu widzenia kobiecego odczuwania świata osobiste i subiektywne doznania ludzkie mają takie samo znaczenie, jak działania publiczne czy polityczne, przy czym pierwsze warunkują drugie³⁷.

Jednym z podejść konstytuujących kobietę jako przedmiot badań historycznych jest gromadzenie in-

³⁷ Na uwagę zasługują ciekawe studia Joan Kelly, *Women, History and Theory*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984, a zwłaszcza Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988. Najważniejsze artykuły dotyczące historii kobiet zostały przedrukowane w: *Feminism and History*, ed. by Joan W. Scott. Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.

formacji o kobietach i pisanie „ich historii”. Badacze podważają w ten sposób obowiązujące dotychczas w historiografii interpretacje, wykazujące na przykład, że epoka odrodzenia nie była renesansem kobiet, że postęp technologiczny wcale nie prowadził do ich wyzwolenia ani w miejscu pracy, ani w domu oraz że wiek rewolucji demokratycznych wykluczał kobiety z udziału w życiu politycznym. W rozważaniach teoretycznych coraz bardziej widoczny staje się nurt wykorzystujący teoretyczne zdobycze feministycznej teorii poznania, który odchodzi od fallocentrycznego epistemologicznego imperializmu. Oferuje on na przykład odmienną periodyzację dziejów, neguje linearną koncepcję czasu, myślenie przyczynowo-skutkowe, scjentystyczną logiczność, obiektywizm, prymat Rozumu, myślenie w kategoriach binarnych opozycji itd.

Niejako odcinając się od *his-torycznego* podejścia, Adele Aldridge w 1972 roku zaproponowała dekonstrukcję samego słowa „historia”. Jak stwierdziła, angielski termin *history* wskazuje, że historia to *his story* (jego historia/opowieść), przedrostek *his* (jego) bowiem sugeruje „męskość” tej dyscypliny. W miejsce więc przedrostka *his* wstawiła *my* (moja). W ten sposób termin *history* zastąpiła określeniem *mystory* (moja opowieść), która — jak stwierdziła Aldridge — jest w istocie *mystery* (tajemnicą, jest tajemnicza). Wkrótce też historię kobiet zaczęto określać mianem *herstory* (jej historia/opowieść).

O Natalie Zemon Davis³⁸ Peter Burke napisał, że jest jednym z najciekawszych i najbardziej znanych

³⁸ Natalie Zemon Davis (ur. 1928) jest emerytowanym historykiem w Princeton University, USA. W ostatnich latach związała się

historyków społecznych piszących współcześnie oraz najważniejszą kobietą historykiem i historykiem kobiet w Stanach Zjednoczonych³⁹. W znacznym stopniu przyczyniła się ona do „odkrycia” kobiet, ukrywanych przez męskocentryczną historię⁴⁰. W opinii amerykańskiej badaczki pobrzmiwają myśli Woolf sprzed pięćdziesięciu lat:

Wydaje mi się, że powinniśmy interesować się zarówno historią mężczyzn, jak i kobiet. (...) Naszym celem jest zrozumienie znaczenia różnicy płci, grup rodzajowych w przeszłości historycznej. Naszym celem jest odkrycie ról płciowych i symbolizmu płciowego w różnych społecznościach i epokach, przekonanie się, jakie miały znacze-

z Toronto University. Były prezydent American Historical Association. Do innych jej znanych prac, obok *The Return of Martin Guerre*, należą: *Society and Culture in Early Modern France* (1973); *Fiction in the Archives. Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (1987); *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives* (1995); *The Gift in Sixteenth-Century France* (2000); *Slaves on Screen: Film and Historical Vision* (2000).

³⁹ Zob.: Peter Burke, *The Imposter*. „London Review of Books”, vol. 6, nr 7, 14 April-2 May 1984, s. 12.

⁴⁰ Zob.: *A History of Women in the West: Volume III, Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, ed. by Natalie Zemon Davis and Arlette Farge. Cambridge Mass., London: Harvard University Press, 1993. Na temat historii kobiet zob.: Maria Bogucka, *Kwestia kobieca okiem historyka*. „Teksty Drugie”, nr 4-5-6, 1993; Ewa Domańska, *Historia feminizmu i feministyczna historia*. „Odra”, nr 7-8, 1994; Dobrochna Kałwa, *Ze studiów nad historią kobiet w XIX wieku. Metodologia, stan badań*. „Historyka”, vol. XXVII, 1997; Alicja Kusiak, *O kobiecej historiografii*. „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 1/2, 1995; Marija van Tilburg, *Historia kobiet czy historia gender? (Poststrukturalistyczne inspiracje w badaniach nad dziejami płci)*, przekład Ewa Domańska. „Historyka”, vol. 30, 2000; Anna Żarnowska, *Studia nad dziejami kobiet w dzisiejszej historiografii polskiej*. „Kwartalnik Historyczny”, nr 3, 2001.

nie i jak funkcjonowały, popierając porządek społeczny albo wspierając jego przemiany⁴¹.

W swoich pracach Davis łączy samoświadomość metodologiczną z doskonałym warsztatem pisarskim. Za interesowania zaś historią „zaułków i szczelin” — jak określił kiedyś badania w skali mikro Clifford Geertz — zawdzięcza francuskim annalistom. Sama mówi, że zdecydowała się zostać historykiem po przeczytaniu dzieł Marca Blocha i Luciena Febvre'a, przy czym najbardziej zainteresowały ją ich projekty reformy badania, uczenia i pisania historii.

Głównym zagadnieniem historii były dla nich nie wydarzenia polityczne, politycy czy instytucje, ale *l'homme*, istota ludzka widziana poprzez jej doświadczenia, którą historyk znajdował zarówno na polach, w lasach, chałupach, warsztatach, sklepach, kaplicach, jak i w bibliotekach, komnatach czy pałacach⁴²

— wspomina Davis. Z tych intelektualnych fascynacji narodziła się najbardziej znana, kontrowersyjna i szeroko dyskutowana książka amerykańskiej badaczki: *Powrót Martina Guerre* (1983)⁴³. Obok *Mon-*

⁴¹ Natalie Zemon Davis, „Women's History” in *Transition: The European Case*. „Feminist Studies”, vol. 3, Winter 1975-1976, s. 90.

⁴² Natalie Zemon Davis, *A Modern Hero*. „New York Review of Books”, vol. 37, nr 7. April 1990, s. 27. Zob. także: Roger Adalson. *Interview with Natalie Zemon Davis*. „Historian. A Journal of History”, vol. 53, nr 3, Spring 1991, s. 419.

⁴³ Natalie Zemon Davis. *The Return of Martin Guerre*. Cambridge Mass., London: Harvard University Press, 1983 (*Powrót Martina Guerre*, przekład P. Szulgit — przygotowane do druku. Numery stron w nawiasach odnoszą się do edycji angielskiej). Bodźcem do napisania książki był scenariusz autorstwa Davis do filmu *Le Retour de Martin Guerre* (1982) Daniela Vigne. O pracy nad filmem Davis opo-

taillou Le Roy Ladurie, *Sera i robaków Ginzburga* oraz *The Great Cat Massacre* Darntona jest ona uważana za klasyczny przykład mikrohistorii. Podejście do przeszłości oferowane przez Davis jest efektem wykorzystania przez nią inspiracji płynących z antropologii (Clifford Geertz, Victor Turner), teorii literatury oraz teorii historii (Paul Ricoeur, Hayden White). Od dwóch pierwszych przyjęła ona typowo etnograficzną strategię badania małych społeczności i zwykłych ludzi oraz ich opis w Geertzowskiej konwencji *thick description* (gęsty opis) i Turnerowskiego *social drama* (dramat społeczny) a od dwóch ostatnich — koncepcję narracji historycznej i niestandardowe podejście do relacji: rzeczywiste — historyczne — fikcyjne⁴⁴. Widać też w książce Davis zastosowanie programu badawczego forowanego przez studia kobiece, o czym pisałam wyżej.

Powrót Martina Guerre opowiada następującą historię: W 1538 roku we francuskiej wsi Artigat, po

wiada w: Helen Pringle, Elizabeth W. Prior, *Inventing Martin Guerre: An Interview with Natalie Zemon Davis*. „Southern Review”, vol. 19, nr 3, November 1986. Zob. recenzje książki: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Duble Truble*. „New York Review of Books”, vol. 30, nr 20, 22 December 1983; A. Lloyd Moote, „American Historical Review”, vol. 90, October 1985; Donald L. Kelley, „Renaissance Quarterly”, vol. 37, 1984; oraz debatę na temat książki: *American Historical Review Forum: The Return of Martin Guerre*, „American Historical Review”, vol. 93, nr 3, June 1988. Por. także: Stephen Bann, *The Clothing of Clio: A Study of the Representation of History in Nineteenth-Century Britain and France*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 170-174.

⁴⁴O innej książce Davis — *Fiction in the Archives* — piszę w: Natalie Zemon Davis — *historyk „zaułków i szczelin”*, w: *Eruditio et interpretatio. Studia historyczne*, pod red. Zbigniewa Chodyły. Poznań: IH UAM, 1997.

uprzednim podpisaniu kontraktu przez rodziców narzeczonych, odbył się ślub dziesięcioletniej Bertrande de Rols z czternastoletnim Martinem Guerre. Okazało się, że Martin cierpiał na impotencję, której powodem były rzucone na niego czary. Po ośmiu latach zostały one odczynione. Bertrande natychmiast zaszła w ciążę i urodziła syna. Martin wydorósł i poczuł się głową rodziny. Ponieważ jednak młodzi mieszkali razem z rodzicami i rodzeństwem Martina, zaczęły się między nimi niesnaski, w wyniku których Martin zostawił żonę oraz syna i uciekł. Od tej pory słuch po nim zaginął. Bertrande miała wtedy 22 lata. Latem 1556 roku do wioski przybył człowiek, który przedstawił się jako dawno zagubiony mąż Bertrande. W istocie był to znany hulaka Arnaud du Tilh. Bertrande, rodzina i mieszkańcy wioski rozpoznali w nim Martina. Bertrande szczęśliwie przeżyła z „neo-Martinem” trzy lata i urodziła mu dwie córeczki. Wkrótce jednak Arnaud pokłócił się z rodziną Guerre. Oskarżono go o oszustwo i postawiono przed sądem. Na procesie w Rieux 45 osób rozpoznało w nim Arnauda du Tilh, około 35 przy sięgło, że jest on Martinem Guerre, którego znają od kołyski, a 60 odmówiło weryfikacji. Sąd skazał oszusta na ścięcie i poćwiartowanie. Oskarżony odwołał się jednak od wyroku i 30 kwietnia 1560 roku odbyła się rozprawa przez sądem w Tuluzie. Na sali rozpraw pojawił się wtedy prawdziwy Martin Guerre. Bertrande błagała go o przebaczenie, tłumacząc, że została uwiedziona i zmuszona do życia z uzurpatorem. Sąd skazał Arnauda na śmierć przez powieszenie. Wyrok został wykonany. Bertrande wróciła do męża i miała z nim dzieci. Wkrótce historia ta stała się legendą, która opowiadana jest do dzisiaj.

Kontekst rozważań zawartych w tej części mojej pracy, dla których książka Davis stanowi „wymówkę”, budują wysiłki „odbicia się” od naukowego (scjentyistycznego) myślenia o historii. W tej próbie nawiążę zatem do motywu tragedii, tragizmu i wiedzy tragicznej. Badacze bowiem tych problemów twierdzą, że pojawienie się historii i tragedii nastąpiło mniej więcej w tym samym czasie. Tragiczność nie istnieje według nich w sposób absolutny, lecz tylko w zjawiskach w czasie. Wiedza przedtragiczna to wiedza przedhistoryczna czy ahistoryczna. Wraz z nią człowiek staje się świadomy bycia w sytuacjach granicznych, w sytuacjach wyboru, konfliktu. Tragedia ukazuje przemianę człowieka, która następuje w wyniku owych sytuacji. Wyznacza ponadto granice pomiędzy rzeczywistością sztuki a terytorium historii, przeniknięcie się historii i tragedii następuje w kluczowych momentach spełniania się czasu (*kairos*). W tle moich interpretacji pozostaje ponadto przewidywane przez Nietzschego „zmartwychwstanie tragedii”, „budzenie się światopoglądu tragicznego” i „budzenie się dionizyjского ducha”⁴⁵.

„Największy dystans dzieli kultury, którym obca jest wiedza tragiczna” — napisał Karl Jaspers. Założmy zatem, że kultura szesnastowiecznej Francji, o której pisze Davis, jest nam o tyle bliska, o ile podziela wiedzę tragiczną i o ile zawiera w swoich kodach ideę tragiczności. Nie chodzi mi jednak o absolutyzację tragiczności, o potraktowanie jej jako

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przekład i posłowie Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 1994, s. 125-149.

immanentnego elementu bycia człowiekiem. Myślę raczej z jednej strony o porównaniu historii przedstawionej w książce Davis do tragedii rozumianej jako gatunek dramatu, który zawiera nieprzewidywalny konflikt wartości, stawiający bohatera wobec wyboru nieuchronnie prowadzącego do katastrofy. Zwracam się zatem ku *Poetyce* Arystotelesa, w której przedstawiona została teoria tragedii i określone podstawowe składniki fabuły tragicznej (*mythos*): zwrot akcji (*peripeteia*), rozpoznanie (*anagnorisis*), błąd, zbłądzenie, wina tragiczna (*hamartia*), cierpienie czy namiętność (*pathos*), oczyszczenie (*katharsis*) itd.⁴⁶

Z drugiej zaś strony interesuje mnie postawa samego historyka. Davis na podobieństwo poety — autora tragedii — unaocznia dla mnie wiedzę tragiczną. Wiedza ta — jak pisze Jaspers — jest otwarta, a nie wiedząca. „Jest poznaniem, w którym staje się sobą poprzez sposób, w jaki coś — jak mnie mam — poznaję, dostrzegam i czuję”⁴⁷. Uzyskanie takiej wiedzy, której efektem jest moja (czytelnika) metamorfoza, odnoszę do kategorii *katharsis* związanej także z uczuciem (tragicznej) wzniosłości. Oczyszcza ono dusze i przygotowuje do próby, której zostaną poddana. Owa próba stanowi niejako przedłużenie tragedii, która, kończąc się w książce lub na scenie, we mnie znajduje dalszy ciąg. To ja spełniam kolejne warunki jej fabuły i staję się w niej postacią. W swoim monologu pytam: który bohater jest mi najbliższy? jak go osądzam? z czyimi wybora-

⁴⁶ Arystoteles, *Poetyka*, przekład i oprac. Henryk Podbielski. Wrocław: Ossolineum, 1989.

⁴⁷ Karl Jaspers, *O tragiczności*, przekł. Anna Wołkowicz, w: tegoż, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa: PIW, 1990, s. 355.

mi się identyfikuję? po stronie jakich wartości się opowiadam? kim jestem?

Przyjmując proponowaną tu opcję, ponownie na tym samym poziomie rozważań stawiam: postaci z przeszłości oraz ich figury (ich przedstawienia w narracji), samego historyka i czytelnika, zakładając, że owa wiedza tragiczna jest wspólna dla nich wszystkich.

Temat *The Return of Martin Guerre* nawiązuje do dramatu Plauta *Amfitrion*. Fakt ten odsyła nas do źródła, z którego korzystała Davis, to znaczy do *Arrest Memorable* (1561) Jeana de Corasa — prawnika i humanisty, który uczestniczył w procesie Arnauda w Tuluzie i opisał całą historię. W adnotacji z 1565 roku Coras napisał:

To naprawdę była tragedia dla tego wieśniaka [Arnau-
da], bo skutki jego planu okazały się żałosne, a dla niego
samego w istocie fatalne. W każdym razie trudno jest
orzec, czy ta historia jest tragedią czy komedią⁴⁸.

W wydaniu z 1572 roku w tekście zostało użyte określenie „tragikomedia”. Być może dlatego, że ten rodzaj sztuki stawał się coraz bardziej popularny w literackiej praktyce szesnastowiecznej Francji. Na początku XVI wieku ukazały się ponadto łacińskie i francuskie wydania *Amfitriona*, gdzie Plaut po raz pierwszy zastosował pojęcie „tragikomedia”.

Dzieło Plauta jest komedią sobowtórów. Opowiada ona o wodzu tebańskim Amfitrionie, który, wyruszając na wojnę, pozostawia w domu żonę — Alkme-

⁴⁸ Jean de Coras, *Arrest Memorable*, wydanie z 1565 roku, cyt. za: Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, s. 111.

nę. W czasie jego nieobecności w postać męża wciela się Jowisz i uwodzi Alkmenę, która przez cały czas nie ma wątpliwości, że obcuje z Amfitrionem. Wkrótce pojawia się Amfitrion i zaczyna się seria nieporozumień, opartych na motywie sobowtóra. W końcu Jowisz przyznaje się do „żartu”. Alkmena rodzi bliźniaki, z których jeden — Herkules — jest synem Jowisza, a drugi Amfitriona. Tebańczyk przebacza żonie, a sam czuje się zaszczycony, że została ona wybranką potężnego boga⁴⁹.

Pomimo że Coras nazwał historię Martina, Bertrande i Arnauda tragikomedią, nie ma ona — jak u Plauta i jak na tragikomedie przystało — szczęśliwego końca. W przypadku *Powrotu Martina Guerre* mamy raczej do czynienia z tragedią, w której biorą udział ludzie „niskiego stanu”. Wieśniacy traktowani zazwyczaj jako źródło komizmu, tutaj wplątani zostają w akcję charakterystyczną dla tragedii i kończącą się katastrofą.

Między tymi dwoma fabułami istnieje jednak wiele podobieństw. Tytuł obu dzieł odsyła nas do osoby „zdradzonego męża” — Amfitriona i Martina Guerre. To oni stają się postaciami komicznymi, oszukanymi przez uzurpatorów rogaczami. Postacią tragiczną jest zaś Arnaud. Mimo że ginie, to on w istocie zwycięża, do końca bowiem walczy o swoje wartości (lojalność i miłość do Bertrande) i nie załamuje się moralnie.

⁴⁹ Zob.: Plaut, *Komedie*, t. I. *Żołnierz samochwał. Amfitrion*, przekład, wstęp i przypisy Ewa Skwara, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka, 2002. Ewa Skwara, *Wariacje na temat Amfitriona. Plaut – Molière – Kleist – Giraudoux*, w: *Litteris vivere. Księga pamiątkowa ofiarowana profesorowi Andrzejowi Wójcikowi*, pod red. Ignacego Lewandowskiego i Kazimierza Limana. Poznań: UAM, 1996.

Klęska Arnauda manifestuje jego wolność wyboru. Bohater świadomie podejmuje wyzwanie, decyduje się na ryzyko, a potem bierze na siebie całą winę. Uświadamiając sobie ową wolność, zyskuje ją niejako naprawdę, umierając zaś w jej imię, staje się godnym tragicznej wielkości.

Śmierć Arnauda jest też manifestacją ironicznej nieśmiertelności. Bohater umiera, bo jego czas już się wypełnił, a nikt — jak pisał Walter Benjamin — nie może żyć w spełnionym czasie⁵⁰. Owo spełnienie się czasu dokonuje się wtedy, kiedy następuje przemiana Arnauda. Nie dzieje się to jednak w chwili, kiedy Arnaud podaje się za Martina, ale kiedy na procesie pojawia się prawdziwy Martin, a Arnaud przyznaje się do tego, kim jest naprawdę (*anagnorisis*). Wtedy też staje się sobą, ujawnia się jego usposobienie; w sytuacji granicznej sprawdza się jego cnota⁵¹. *Powrót Martina Guerre* bowiem nie jest opowieścią o Martinie Guerre, ale o Arnaudzie du Tilh. Tytuł nie odnosi się do powrotu do domu szukającego przygód wieśniaka z Artigat (Martina), ale do powrotu Arnauda do siebie

⁵⁰ Zob.: Walter Benjamin, *Trauerspiel and Tragedy*, w: tegoż, *Selected Writings*, vol. I: 1913-1926, ed. by Marcus Bullock and Michael W. Jannings. Cambridge, Mass., London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, s. 56.

⁵¹ Arnaud cały czas wierzy w lojalność Bertrande. Podczas procesu w Rieux Arnaud powiedział do sędziego, że „jeśli Bertrande przysięgnie, że nie jest jej mężem, Martinem Guerre, niech sąd skáže go na śmierć. Bertrande milczała” (69). Nawet w czasie wykonywania wyroku Arnaud pozostał lojalny Bertrande. Jeszcze na prowadzącej na szubienicę drabinie prosił, by mężczyzna, który zajmie jego miejsce przy Bertrande, nie był dla niej szorstki. „Była kobietą honoru i cnoty, co mógł sam zaświadczyć. Jak tylko zaczęła coś podejrzewać, odwróciła się od niego. To, co zrobiła, wymagało wielkiej odwagi i hartu ducha. Bertrande poprosił tylko o wybaczenie” (93).

samego (motyw odnalezienia siebie). Maska odkrywa prawdziwą istotę człowieka. Ma rację Natalie Zemon Davis, mówiąc, że „tragedia zawiera się bardziej w jego [Arnauda] odsłonięciu (*unmasking*) niż w jego oszustwie” (113). Pamiętajmy bowiem, że Arnaud był hulaką i znanym wiejskim Don Juanem. Jak pisze Davis, odgrywanie roli Martina i zmiana życia stanowiły dla niego rodzaj konwersji, która miała zatrzeć ślady dawnego Arnauda — „człowieka z przeszłością” i o złej reputacji. Ostatecznie Arnaud jawi się jako najbardziej pozytywny bohater, którego cierpienia wywołują patos. Dlatego też w wersji Corasa Arnaud nadal ma cudowne cechy i porównywany jest przez niego do Jowisza z komedii Plauta. Staje się on budzącym sympatię bohaterem, bardziej realnym od samego Martina — „człowieka o zimnym sercu i drewnianej nodze”.

U Corasa, podobnie jak u Plauta, interesująca jest relacja pomiędzy dwoma mężczyznami: Arnaudem i Martinem, Amfitrionem i Jowiszem, natomiast postaci kobiet — Bertrande i Alkmeny — pozostają w cieniu. Coras przedstawia Bertrande jako ofiarę oszustwa. W książce Davis natomiast urasta ona do postaci pierwszoplanowej. Owo przesunięcie stało się przedmiotem krytyki. Amerykańskiej badaczce zarzucano, że w jej ujęciu Bertrande jawi się jako rodzaj profeministki kultury ludowej i w związku z tym wydaje się bardziej owocem wyobraźni niż historycznej rekonstrukcji⁵². To prawda. Zaangażowana w studia kobiece Davis uwypukliła postać Bertrande i odeszła

⁵² Zob.: Robert Finlay, *The Refreshing of Martin Guerre*. „The American Historian Review”, vol. 93, nr 3, June 1988. s. 570. Por. także odpowiedź na krytykę: Natalie Zemon Davis, *On the Lame*, tamże.

od Plautowskiego schematu. Uwydatniła wewnętrzny konflikt wieśniaczki z Artigat, która miota się pomiędzy wykluczającymi się interesami, pragnieniami i obowiązkami. Wnikliwy czytelnik książki zauważy, że na każdym kroku autorka próbuje tłumaczyć „nieczyste” postępowanie Bertrande. Najpierw zatem wyjaśnia, dlaczego zdecydowała się rozpoznać w Arnau-dzie swojego męża⁵³, a następnie, dlaczego zwróciła się przeciwko niemu, kiedy na scenie ponownie zjawił się prawdziwy Martin⁵⁴. Przedstawienie postaci Bertrande przez Davis ma zatem więcej wspólnego z boha-

⁵³ Davis pisze: „Będąc przedwcześnie dojrzałą kobietą, przeżywszy tylko krótki okres aktywności seksualnej i małżeństwo z nierozumiejącym jej mężem, którego zapewne się obawiała i który ją opuścił, Bertrande marzyła o mężu i kochanku, który by powrócił i był inny. I wtedy, latem 1556 roku przedstawił się jej mężczyzna, podając się za dawno zaginionego Martina Guerre” (34). I dalej: „Czy to za wyraźnym, czy też za milczącym przyzwoleniem, [Bertrande] pomogła mu [Arnaudowi] stać się jej mężem. Spełniły się marzenia. Nowy Martin był mężczyzną, z którym mogła żyć w spokoju, przyjaźni (...) i namiętności. Było to małżeństwo wymyślone (*invented marriage*), a nie zaaranżowane jak jej własne 18 lat wcześniej lub zakontraktowane w sposób zwyczajowy jak jej matki z Pierrem Guerre” (44).

⁵⁴ „Dla Bertrande, która знаła prawdę, pozostawały jeszcze inne konsekwencje tego kłamstwa. Próbowała kształtować swoje życie najlepiej jak umiała, wykorzystując wyobraźnię i wszelkie możliwości, które miała jako kobieta. Ale była także dumna ze swego honoru i cnoty. Bała się Boga — jak powie potem przed sądem. Chciała żyć jako matka i kobieta związana z rodziną w centrum społeczności wiejskiej. Chciała, by jej syn odziedziczył majątek. Czy Bóg mógłby ich skarać za kłamstwa? Jeżeli ich małżeństwo było czystym wymysłem, czy w oczach matki i w oczach pozostałych kobiet zamieszkujących wioskę, była sromotną cudzołożnicą? (...) Kochała nowego Martina, ale skoro oszukał ją raz, mógł to zrobić po raz drugi. A co by się stało, gdyby powrócił prawdziwy Martin?” (60-61). I dalej: „Gdy Bertrande spojrzała na przybyłego [Martina] zaczęła się trząść i szlochać. Pobiegła, by go objąć, błagała go o przebaczenie za winę, bo-

terką romantycznej powieści Janet Lewis *The Wife of Martin Guerre* (1941), gdzie ukazana jest ona jako targana sprzecznościami, godna szacunku kobieta, niż z rekonstrukcją wynikającą ze źródeł. Analiza fabuły ukazuje jednak charaktery we właściwym świetle.

Motywnym przewodnikiem książki Davis jest problem możliwości kształtowania swojej tożsamości, modelowania życia i problem wolnych wyborów. Są to wątki, które niejako prefigurują jej sposób przedstawiania każdej z trzech postaci: Martina, Bertrande i Arnauda. Dowiadujemy się zatem, że Martin dusił się w atmosferze wiejskiego życia i „marzył o życiu poza granicami pół prosa” (22). Odszedł od Bertrande w poszukiwaniu przygód, ciekawszego życia i znalazł je. Ze źródeł bowiem wiadomo, że był lokajem w posiadłości kardynała Burgos Francisco de Mendozy⁵⁵. Bertrande również walczyła o lepsze życie. Jej sytuacja po odejściu Martina nie była dobra. Prawo bowiem stanowiło, że nie może powtórnie wyjść za mąż, dopóki nie przedstawi dowodów, że mąż nie żyje. Kiedy więc pojawiła się możliwość zmiany (perypetia), Bertrande wzięła życie w swoje ręce i świadomie przyjęła oszustwo Arnauda. Jednak wbrew intencjom Davis Bertrande ukazuje się w złym świetle. Jej pragmatyczna i ambi-

wiem uległa podstępom i pokusom Arnauda du Tilh. Wyrzucała z siebie wszystkie przygotowane wymówki: twoje siostry uwierzyły mi, twój wuj go zaakceptował; tak bardzo chciałam mieć męża z powrotem, że uwierzyłam mu, zwłaszcza, że wiedział o mnie tyle rzeczy; kiedy zrozumiałam, że jest oszustem, chciałam umrzeć, chciałam się zabić, ale bałam się Boga; w tym momencie, w którym zrozumiałam, że zhańbił mnie, wytoczyłam mu sprawę” (86).

⁵⁵ „[Martin] był teraz na dnie świata ważnych ludzi. (...) Przechadzał się po zatłoczonym mieście z mieczem, w liberii jednego z najwspanialszych domów w Hiszpanii” — pisze Davis (26).

walentna postawa oraz chłodna racjonalność wywołują wobec niej emocjonalny dystans. Kiedy popatrzymy na całą historię nie tyle z punktu widzenia postaci, ile wydarzeń, to każdy z charakterów zostanie powtórnie przypisany wyznaczonemu sobie miejscu w schemacie fabuły. I tak, to nie dzięki postaci Bertrande czytelnik doznaje *katharsis* i to nie do niej odnosi się *pathos* tragedii. Mimo wysiłków Davis, „uosiobienie” Bertrande zostaje ujawnione, a ona sama wraca na wyznaczone miejsce — staje się postacią z całej trójki najmniej istotną.

Owo pytanie o możliwości kształtowania własnego życia dotyczy także Arnauda, co manifestuje zaznaczona wyżej jego „przemiana” w Martina. Na Arnaudzie ciąży jednak wina tragiczna (*hamartia*), która doprowadza do katastrofy (proces i skazanie). Jego zbłądzenie związane jest z ludzką kondycją, która manifestuje się w paradoksalnej sytuacji możliwości wolnego wyboru i nieuchronnej utraty wolności. Arnaud błądzi. Jego wina nie zasadza się jednak na podłości charakteru, lecz wynika ze świadomie dokonanego wyboru. Nie jest to jednak wina, która przenika tragedie. Tam bowiem bohater nie jest jej świadomy (Edyp). W historii tutaj rozpamiętywanej zarówno Bertrande, jak i Martin zdają sobie sprawę ze swojego występku, ale tylko jedno z nich za niego zapłaci. (Bertrande wiedziała, iż Arnaud nie jest jej mężem, w przeciwieństwie do Alkmeny, która nie była świadoma, że Jowisz wcielił się w Amfitriona). Ponadto wybór Arnauda bardziej związany jest z humanistyczną wizją wolnej jednostki, niż z klasyczną wizją wyboru napiętnowanego koniecznością, stąd też pewien romantyzm jego postaci. (Historia ta nie mówi o działaniu fatum, przeznaczenia, interwencji sił

wyższych itd.) Niemniej w samej fabule książki widoczny jest klasyczny schemat, w którym wina prowadzi do rozwiązania (katastrofa). Bohater (Arnaud) rozpoznaje swój błąd. Nie chodzi tutaj jednak o uświadomienie sobie tego, co go właściwie spotkało, ile tego, jaki bieg i kształt sam nadał swojemu życiu, dokonując takiego, a nie innego wyboru. Tragedia rodzi się zatem w konsekwencji czynu Arnauda, a nie w samym czynie; katastrofa odnosi się do jego rezultatów.

W kulminacyjnym momencie powraca „Martin z drewnianą nogą”, który symbolizuje także powrót porządku. Arnaud zostaje powieszony, społeczność odnowiona, wszystko wraca na swoje miejsce⁵⁶. (Mamy tu zatem do czynienia z „najpiękniejszym” według Arystotelesa układem: połączeniem rozwiązania i perypetii). Sytuacja ta wywołuje u czytelnika uczucia „litości i trwogi”. Do proponowanej tutaj interpretacji najbardziej pasuje ujęcie *katharsis* jako moralnego oczyszczenia, a także jej rozumienie w sensie *purificatio* (ulepszania, pozytywnego przekształcenia)⁵⁷. W takim wypadku *katharsis* odnosi się do zdobycia wiedzy tragicznej, o której pisałam wyżej. Na historię opisaną przez Davis, a także na efekt jej odczytania można zatem spojrzeć przez pryzmat przemian — to jest przemiany Arnauda w Martina, przemiany historyka w unaoczniającego wiedzę tragiczną pisarza (medium

⁵⁶ Sąd orzeka, że córka Bertrande i Arnauda jest dzieckiem „legalnym”, ponieważ matka myślała, że obcuje ze swoim mężem. Co dziwne, nie skonfiskowano dóbr Arnauda, ale po odliczeniu kosztów procesu majątek przeszedł na ich córkę — Bernardę. Zdecydowano też, że Arnaud nie będzie torturowany przed egzekucją (89).

⁵⁷ Por.: Elżbieta Sarnowska-Temeriusz, *Tajemnice pojęcia katharsis*, w: tejże. *Przeszłość poetyki. Od Platona do Giambattisty Vico*. Warszawa: PWN, 1995, s. 125-141.

między postaciami a odbiorcą) oraz katartycznej przemiany czytelnika, który staje się sobą dzięki uświadomieniu, jak to się dzieje, że czytając tę opowieść coś przeżywa i poznaje. Wszystko zatem zasada się na poszukiwaniu siebie, „zblądzeniach” — odejściach i powrotach do swojego „ja”. „Hamartologia” zaś staje się punktem wyjścia analizy „grzechu” (zakładając, iż klasyczna *hamartia* to odpowiednik chrześcijańskiego grzechu).

Wydaje się, że wyjście z nowożytności nie odbędzie się poprzez zmianę zestawu kluczowych pojęć, które określają nasze myślenie o świecie (o czym w istocie piszę w tej książce), ale poprzez zmianę punktu odniesienia. I tak, punktem odniesienia dla moich rozważań jest przyszłość, a nie przeszłość. Zastanawiam się także nad tym, czy takim odniesieniem nie powinna stać się natura (tak jak kultura), człowiek jako przynależna do określonego gatunku istota biologiczna, a nie tylko człowiek jako zakorzeniona w danej kulturze istota społeczna. W tej perspektywie najważniejsze w przyszłości stałoby się wzajemne odniesienie nie jednej nauki humanistycznej do drugiej (relacja pomiędzy historią i antropologią, filozofią czy socjologią), lecz relacja pomiędzy zintegrowaną humanistyką i naukami biologiczno-przyrodniczymi.

Może bowiem jest tak, że — jak pisał Immanuel Kant — historia ludzkości nieświadomie realizuje ukryty plan natury⁵⁸. Być może jest też tak, że gdyby-

⁵⁸ Immanuel Kant, *Pomysł do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przekład Irena Krońska, w: tegoż, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*. Toruń: Wydawnictwo Comer, 1995, s. 46, a także 35, 36.

śmy zbadali, jak zdarzenia historyczne jawią się z punktu widzenia natury (a nie odwrotnie — jak to zazwyczaj czynimy), to okazałoby się, że ów ciąg faktów przedstawia się jako wypełniający nadane przez naturę przeznaczenie. Zwraca to uwagę na kategorię wspólną nie tylko dla świata ludzi, lecz także dla świata przyrody, a mianowicie na śmierć — dzielimy ją ze wszystkimi żyjącymi istotami (i z samym światem). Jednak ja wolałabym powiedzieć: na życie i umiejętności stałego odradzania się.

Wzmiankując przeznaczenie, powrócę do fabuły, która według Arystotelesa jest duszą tragedii i jej najważniejszym składnikiem. W moim myśleniu o przeszłości (i o świecie) *mythos* jest ważniejszy od opowieści i postaci, od pisania historii zaś — badanie, jak spełnia się „przeznaczenie natury”, jak w rezultacie wzajemnych interakcji, spotkań pomiędzy ziemią i światem, ludźmi i nie-ludźmi, staje się „nowy” świat (*becoming*). Najważniejszymi momentami owego stawania się świata, momentami, w których rzeczywistość (i przeszłość) odkrywa nam swoje prawdziwe oblicze, są chwile traumy, będącej raną zadawaną światu i ludziom. Idąc śladem Freuda, Frank Ankersmit napisał, że realna historia tworzy się jako rezultat traumatycznych doświadczeń zbiorowych. Znaczyłoby to, że tragizm, trauma i historia są ze sobą związane i że świadomość ich istnienia pojawiła się mniej więcej w tym samym czasie. W tragedii bowiem zawiera się żaloba nad historią człowieka (ludzkości), w historii zaś — tragiczność ludzkiego czyścica. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku chodzi o oczyszczenie. Historia (pisarstwo historyczne) jest jak *purgatorio*. Jednak w historii, odwrotnie niż w życiu, ludzie otrzymują „jeszcze jedną szansę”, kiedy to

ich czyny postawione zostaną „przed sądem dziejów”. W istocie jednak nie jest to sąd historii, lecz historyka. Dlatego tak ważna staje się jego rola **reprezenta**ta ludzi żyjących w przeszłości oraz jego etyka. Zanim jednak historyk zacznie sądzić, sam musi znaleźć swoje miejsce w fabule.

4. Simon Schama: historia jako realność w sferze imaginacji

Jak zaznaczyłam wyżej, przejmując założenie, że dostęp do przeszłości mamy tylko za pośrednictwem tekstów (szeroko rozumianych), narratywizm przestał interesować się przeszłością jako taką i zwrócił się ku badaniom pisarstwa historycznego. Dlatego też diagnozę postawioną przez narratywistyczną filozofię historii określić można metaforycznie jako „śmierć *res gestae*”. Nie jest jednak prawdą, iż tylko teoretycy historii głosili takie hasła. Nie jest też tak, że jakoby narratywizm (teoria) istnieje sobie, a praktyka (badanie przeszłości przez profesjonalistów) — sobie. Sami historycy doskonale zdają sobie sprawę z problematyczności wiedzy historycznej, jej niepewności, trudności reprezentacji przeszłości. Jednym z takich niewątpliwie świadomych badaczy jest Simon Schama, którego książka *Dead Certainties* stanowi manifest zanikania pewnej wiedzy o przeszłości⁵⁹.

⁵⁹ Urodzony w Londynie Simon Schama (1945), od 1993 roku profesor w Columbia University, USA, wykłada jednocześnie w History Department, Art History i Archeology Department. Jest także znany jako krytyk sztuki. Omawiana przez mnie praca to *Dead Certainties (Unwarranted Speculations)*. New York: Alfred A. Knopf, 1991. Inne

Już sam tytuł książki Simona Schamy rodzi w nas sceptycyzm. Wyrażenie bowiem *dead certainty* oznacza „martwe pewniki”. Literalne tłumaczenie z angielskiego zmusza nawet do silniejszego podkreślenia owej pewności: *a dead certainty* bowiem znaczy rzecz bezwzględnie pewną. Poprzez pewnik rozumiemy zatem coś, co nie podlega dyskusji, fakt. W logice oznacza on twierdzenie uznane za oczywiste, nie wymagające dowodów; aksjomat, twierdzenie przyjęte bez uzasadnienia. Zwykliśmy też twierdzić, że jedyną rzeczą, której możemy być pewni, jest śmierć. Gdybym zatem zastąpiła w tytule słowo „pewnik” słowem „śmierć”, otrzymałabym „martwą śmierć”. Cóż to może znaczyć? Czy ten retoryczny chwyt ma nam sugerować, że śmierć umarła?

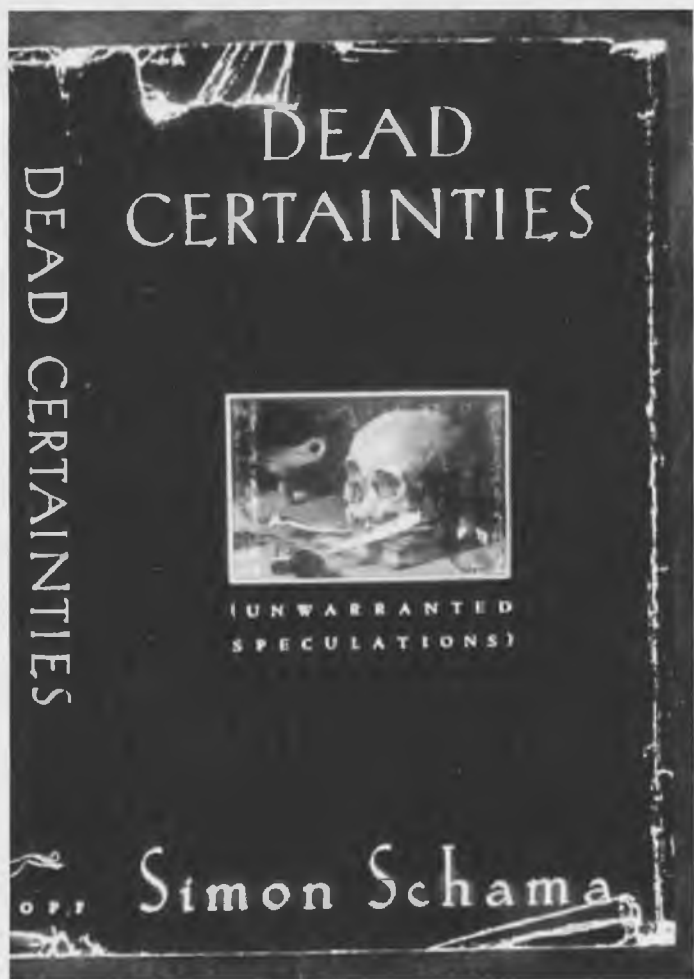
Podjęcie tematu śmierci w kontekście rozważań o badaniu przeszłości wydaje się nieuchronne. To, że prócz lekarza, kapłana i grabarza, historyk (a także archeolog) jest tym, kto ma najbliższy kontakt ze śmiercią, nie ulega wątpliwości. Obojętne, czy przypada nam do gustu opinia Nietzschego, że historyk jest nekrofilem, czy też Micheleta, który pisze o historyku jako o grabarzu, to nie możemy zaprzeczyć, że badacz przeszłości na co dzień styka się ze śmiercią i zmarłymi. Gdyby historyk (w jakimś sensie) nie był zafascynowany śmiercią, przemijaniem, resztkami, gdyby nie był omamiony zapachem *genesis* i odorem

jego książki: *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Culture in the Golden Age* (1987); *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (1989); *Landscape and Memory* (1995); *A History of Britain: At the Edge of the World, 3500 B.C.-1603 A.D.* (2000); *A History of Britain, Volume II: The Wars of the British 1603-1776* (2001); *A History of Britain, Volume III: The Fate of Empire 1776-2000* (2002).

rozkładu, nie byłby tym, kim jest: administratorem cmentarza ludzkości.

Właśnie topos śmierci stanowi punkt odniesienia dla Schamy. Wskazuje na to nie tylko treść książki, lecz także oprawa graficzna. Żałobna czerń okładki symbolizuje otchłań, w którą za chwilę ma wstąpić (czy raczej zapaść się) czytelnik — jest to otchłań zwątpienia. Okładka ta stanowi epitafium — epitafium śmierci, epitafium pewności, a także — w pewnym sensie — epitafium historii. Owo bowiem wspomniane zwątpienie dotyczy ostatniego pewnika, który uważany był za niepodważalny — pewności śmierci. Dla postmodernistycznego dyskursu typowe było mówienie o końcu i o śmierci. Słyszeliśmy zatem o śmierci autora, podmiotu, Boga, a także o końcu metafizyki, historii czy powieści. Nikt jednak, o ile mi wiadomo, nie głosił śmierci śmierci (prócz Chrystusa — 1 Kor 15,54).

Określenie „martwy pewnik” sugeruje, że coś jest dla nas tak pewne, że przestaliśmy to traktować jako rzecz mogącą podlegać dyskusji. Może wskazywać na banał, który nie staje się przedmiotem debat ze względu na swoją oczywistość. W istocie wszelkie ważne wydarzenia życiowe (poczęcie, narodziny, dojrzewanie, starość, śmierć) jako fakty biologiczne są banalne. To tylko ich figuratywne fabularyzowanie, które nadaje im sens, powoduje, że stają się one jedyne, wyjątkowe, ale z drugiej strony także wieloznaczne. Fabularyzowanie i metaforyzowanie sprawia zatem, że pewniki tracą swoją aksjomatyczność, przestają być pewnikami. Co za tym idzie, fakt przemienia się w językowy artefakt; doświadczenie rzeczywistości w abstrakcyjną wiedzę o niej, śmierć jako taka w opowieść, obraz, requiem. Przy czym ich wzajemny stosunek jest ambiwalentny.



fot. Piotr Namiota

*Okladka ta to epitafium
— epitafium pewności, epitafium śmierci,
a także — w pewnym sensie — epitafium historii*



Na okładce książki Schamy widnieje wizerunek, który potraktuję jako wskazówkę do odczytania jej treści. (Zakładam przy tym, że Simon Schama, doskonały znawca malarstwa i krytyk sztuki, nie wybrał tego obrazu przypadkowo). Okładkę zdobi obraz Pietera Claesza *Martwa natura — vanitas* (1623). Widzimy na nim dobrze nam znane z innych martwych natur motywy: czaszkę, kielich, lampę oliwną, gęsie pióro, kałamarz i księgę. Mimo swojej „martwości i nieruchomości”, obraz ten jest pełen niepokojącego, „ruszającego się” chaosu: kielich jest przewrócony, podobnie jak kałamarz, pióro jest niedbale rzucone obok. Scena prezentuje się tak, jak gdyby ktoś w pośpiechu zostawił wszystkie wymienione przedmioty. Jest ona śladem ludzkiej codzienności. Jediną stabilną rzecz w całym otoczeniu stanowi czaszka, która wydaje się nienaturalnie ciężka; wyraźnie przytłacza księgę, a przy tym jest jakby zadomowiona w całej scenerii. Jest ona jedyną rzeczą pewną, niewzruszoną, dominującą, co podkreślone zostało przez oświetlenie. To czaszka nadaje znaczenie pozostałym przedmiotom. Kanoniczny symbol śmierci i przemijania jest pewnikiem, wobec którego inne przedmioty przedstawione na obrazie są niestałe, nietrwałe, puste, rozproszone i nieważne. Księga, na której leży czaszka, jest zamknięta. Być może zawiera ona spisane ludzkie losy, historię (księga jest atrybutem Klio). Enigmy, którą kryje, pilnuje śmierć. Śmierć jawi się nam przeto jako Cerber tajemnic wiedzy i mądrości o życiu ludzkim. Całość domyka przedstawienie przewróconego pustego kielicha, w którym nie ma napoju symbolizującego nieśmiertelność. Kielich oparty jest o księgę. Wydawać by się mogło, że czaszka zrzuciła go z miejsca, na którym przed chwilą stał. Można po-

wiedzieć, że śmierć wyparła złudną ludzką wiarę w nieśmiertelność, którą daje historia zapisana w księgach. Być może stało się tak dlatego, że historia opowiadająca o losach ludzkich nie jest uważana za prawdziwą wiedzę. Jest ona bowiem pozbawiona światła i ducha, co symbolizuje stojąca obok nie paląca się lampka. W całości obraz przypomina nam słowa Koheleta: „Wszystko to marność i pogoń za wiatrem” (Koh, 1, 14), *vanitas*; prócz śmierci wszystko to próżność, zwodniczość, ułuda. Obraz Pietera Claesza ukazuje ład, który rozprzęga się na naszych oczach; ład, który wydano na pastwę trwania⁶⁰.

O czym jednak może świadczyć fakt, że Simon Schama, uważany za jednego z najlepszych historyków w świecie anglojęzycznym, wykształcony w Cambridge, pracujący w najbardziej prestiżowych ośrodkach naukowych na świecie, takich jak Oxford, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Harvard, Columbia University, pisze o martwej śmierci, przemijaniu i zwątpieniu?

Schama podzielił swoją książkę na dwie części. Pierwsza część, na której się skupię, zatytułowana jest *The Many Deaths of General Wolfe* (*Wiele śmierci generała Wolfe'a*). Jej tło historyczne stanowi wojna angielsko-francuska w koloniach Ameryki Północnej w okresie „ministerium Pitta” (1757-1761). W 1759 roku Anglia podejmuje ofensywę w górę Rzeki Świętego Wawrzyńca. W wyniku bitwy Anglicy opanowują Quebec. Zwycięstwo okupione jest jednak ofiarami. W walce ginie

⁶⁰ Por.: Charles Sterling, *Martwa natura. Od starożytności po wiek XX*, przekład Joanna Pollakówna, Wiktor Dłuski. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998, s. 73.

bohaterski generał James Wolfe. Schama w kolejnych rozdziałach przedstawia śmierć Wolfe'a opisaną z różnych punktów widzenia. Autorami owych opisów są: anonimowy żołnierz, który opowiada o bitwie (rozdział I); malarz Benjamin West, autor obrazu *The Death of General Wolfe* (rozdział II); historyk Francis Parkman, autor książki *France and England in North America* (rozdział III). W tym także rozdziale znajduje się krótka notatka o morderstwie wuja Francisa — George'a Parkmana, która stanowi jedyny łącznik z drugą częścią książki, poświęconą związanemu z morderstwem śledztwu i procesowi.

Pierwszy rozdział *At the Face of the Cliff* wprowadza nas w atmosferę i sytuację sceny, widzianej oczyma anonimowego żołnierza, który — jak się potem okazuje — doręcza wiadomość o zwycięstwie umierającemu Wolfe'owi. Dowiadujemy się o bitwie w dolinie Abrahama. W tekście spotykamy celowe błędy (literówki) oraz wyrażenia gwarowe, które mają wywołać efekt autentyczności przekazu żołnierza, a także przekonać nas, że był on naocznym świadkiem i uczestnikiem wydarzeń. Dalej Schama przechodzi do opisu postaci generała Wolfe'a. Podaje nam wiadomości o jego dzieciństwie, przebiegu kariery, rodzinie, miłosnym zauroczeniu. Zamieszcza list do matki. O tym, że anonimowy żołnierz, który przedstawia opis bitwy, jest postacią fikcyjną, dowiadujemy się z posłowie oraz noty o wykorzystanych źródłach, zamieszczonych na końcu książki. Schama przyznaje tam, że żołnierz jest bohaterem, którego sam wymyślił, korzystając z sugestii wpływających ze źródeł (322; 327). Dlatego zapewne postać tę charakteryzuje pewna kondensacja i ma się wrażenie, że kreując ją, Schama sięgnął do wizerunków wielu osób, znanych

mu z różnych źródeł. Jest to zatem zabieg typowo literacki. Sam zaś opis przypomina opis bitwy pod Waterloo, który przekazuje nam Fabrycy w *Pustelni parmeńskiej* Stendhala. Schama igra przy tym z czytelnikiem, balansując pomiędzy zaangażowaniem a bezstronnością narratora, skłaniając do opowiedzenia się bądź za tezą, że uczestnik wydarzeń ma większą o nich wiedzę (przeżycie bitwy przez anonimowego żołnierza), bądź przeciwnie, że historycy piszący o faktach z dystansu czasowego mają lepsze możliwości ogarnięcia i interpretacji całości, mimo sprzecznych często relacji o zajściach.

W rozdziale drugim, *In Command*, Schama przenosi akcję z września 1759 na kwiecień 1771 roku. Rzecz rozgrywa się w angielskiej Akademii Królewskiej Sztuk Pięknych. Czytamy o malarskim przedstawieniu śmierci Wolfe'a. Schama przyjmuje pozę wnikliwego krytyka sztuki. Znany ze swej doskonałej znajomości malarstwa europejskiego, interpretuje obraz Benjamina Westa (nadwornego malarza Jerzego III) *The Death of General Wolfe* (1770). Przywołując kontekst powstania owego płótna, zwraca uwagę na analogię pomiędzy werbalnym a obrazowym przedstawieniem przeszłości. Schama wprowadza do narracji Sir Joshuę Reynoldsa, pierwszego prezesa Królewskiej Akademii Sztuk Pięknych, autora wspaniałych portretów, których finezja kazała Gombrichowi przyrównać je do obrazów Velázquezego. Sławne rozprawy Reynoldsa miały na celu ustanowienie uniwersalnych kryteriów Prawdy i Piękna, ucieleśnionych przez sztukę starożytną. Nic więc dziwnego, że zakochany w klasycyzmie, uznał za wulgarny pomysł Westa uwspółcześnienia śmierci Wolfe'a przez przedstawienie osób ukaza-

nych na obrazie w dziewiętnastowiecznych ubraniach, zamiast w greckich chitonach. Schama przekazuje osąd Reynoldsa w następujący sposób:

Obiekcja Reynoldsa nie była nadąsanym żalem, że West gwałcił konwencje. Chodziło raczej o to, iż przedstawiając współczesne wydarzenia w sposób naturalistyczny, ogałaca on historię z uniwersalnego znaczenia, które powinna zawierać narracja. Jeżeli historia ma przekonać i wzbogacać, sprawą podstawową jest znalezienie idealistycznego, uniwersalnego języka, w którym mogłyby być przedstawione jej wzniosłe cele, a nie uwodzenie widza mamiącym i wypracowanym spektaklem wypełnionym „drobiazgową szczegółowością ubrań” (26).

Dalej Schama zapoznaje czytelnika z odpowiedzią na ten zarzut, przytaczając źródłowo udokumentowaną wypowiedź Westa:

Zacznę od zwrócenia uwagi, że wydarzenie, które ma zostać uwiecznione [na obrazie] miało miejsce 13 września 1758 [błąd!!], w miejscu nie znanym Grekom i Rzymianom i w czasie, kiedy nie istniała już ta przebrana w kostiumy społeczność i jej bohaterowie. Tematem, który muszę przedstawić, jest podbój przez wojska brytyjskie wspaniałej prowincji Ameryki. Jest to temat, który historia zapisze z dumą i ta sama prawda, która kieruje piórem historyka, powinna kierować pędzlem artysty (27).

W tych dwóch wypowiedziach — Reynoldsa i Westa — mamy do czynienia z różnymi poglądami na istotę przedstawienia historycznego. Reynolds był zwolennikiem uwznioślenia podejmowanych tematów. „Zamiast próbować bawić ludzkość drobiazgowo dokładnym naśladownictwem — pisał — prawdziwy malarz musi starać się wzbogacić ją wielkością

swych idei"⁶¹. Artysta ma zatem poprawiać naturę, korzystając przy tym z lekcji, jakie dają nam starożytni mistrzowie. Dla Sir Joshuy Reynoldsa cel sztuki jest moralny i etyczny: ma ona przekazywać uniwersalne wartości. Te poglądy na sztukę odbijają się również w jego podejściu do przedstawienia historii. Malarstwo (podobnie jak pisarstwo) historyczne nie może stanowić *mimesis* przeszłej rzeczywistości, realizm bowiem odziera ją ze wzniosłości i banalizuje. Najważniejsze jest wydobycie uniwersalnych treści historii, które najlepiej przedstawić za pomocą alegorii, wykorzystując motywy mitologiczne czy sceny z historii starożytnej.

Młodszy od Reynoldsa Benjamin West należy już do innej generacji malarzy. Podejmuje temat z historii jemu współczesnej (od śmierci generała Wolfe'a minęło zaledwie jedenaście lat). West nie jest ani realistą (jak podkreśla Schama, nie jest on „malującym reporterem”), ani irracjonalnym wizjonerem w stylu Williama Blake'a. Jest „poetyckim wynalazcą”, który potrafi połączyć wierność szczegółom z płynącym z wyobraźni przedstawieniem poetyckim (27-28). Owa gra realizmu z wyobraźnią uwidacznia się w znanym obrazie Westa, gdzie w atmosferze lamentu nad umierającym bohaterem, któremu krzyż zastępuje chorągiew, śmierć generała Wolfe'a przedstawiona jest na podobieństwo sceny męczeństwa Chrystusa.

W istocie zatem West dopuścił się pompatycznego kłamstwa (?), w którym największym nadużyciem był arystokratyczny Indianin o szlachetnym profilu. Według Schamy uosabia on całą Amerykę, nieskażony

⁶¹ Cyt. za: E. H. Gombrich, *O sztuce*, przekład Monika Dolińska (i inni). Warszawa: Arkady, 1997, s. 465.

Nowy Świat, który stanowiąc ma źródło odnowy zdegenerowanej Europy. Jak na ironię, sam generał Wolfe uważał Indian za dzikusów. Przerazały go krwawe opowieści o podpaleniach, torturach i zbieraniu skalpów, które słyszał od żołnierzy. West zaś, według Schamy, stworzył ikonę Imperium Brytyjskiego — „ikonę, która opowiadała historię”. Wkrótce owa ikona zamazała historię, zastąpiła ją czy też sama się nią stała. Schama napisał:

Co [West] zrobił Wolfe'owi, jego pamięci, jego historii? Sukces obrazu, ze wszystkimi jego fantazyjnymi inwencjami i nadużywaniem *licentia poetica*, był taki, że przyszłe pokolenia angielskich dzieci, wyrastających w atmosferze pietyzmu dla historii imperium, scenę [namalowaną przez] Westa pamiętają bardziej niż jakakolwiek relację literacką. (...) Po Weście nic nie było w stanie rozproszyć atmosfery świętości roztańczającej się wokół pamięci Wolfe'a (37).

Następny rozdział (III), *Deep in the Forest*, znowu przenosi nas w inny czas i inne miejsce. Schama wraca tym razem do Ameryki, osadzając akcję w realiach listopada 1893 roku. Poznajemy jednego z najznamiętszych amerykańskich historyków romantycznych — Francisca Parkmana, autora wielotomowego dzieła *France and England in North America*. Trudno powiedzieć, czy książka Parkmana jest przeciwieństwem obrazu Westa, czy też jego rozwinięciem. Za pośrednictwem Schamy obserwujemy, jak Parkman próbuje wznieść się ponad źródła i jak ucieka od archiwów, poszukując ducha przeszłości w krajobrazach, odwiedzając między innymi miejsce śmierci generała Wolfe'a. Schama darzy sympatią Parkmana-historyka. Przedstawia go jako badacza, który

próbuje oderwać się od tradycji brytyjskiej historiografii i pisać „nowym głosem” amerykańskiego historyka. Parkman jest Schamie szczególnie bliski, choć jest to bliskość, którą czuje się do historyków „złotego wieku historii” w ogóle. Najczęściej zaś podkreśla charakterystyczną cechę ich podejścia do przeszłości: przeszłość bowiem nie była dla historyków XIX wieku odległa i obca. W jednym ze swych artykułów Schama pyta: jak można by odrodzić owo poczucie dramatycznej bezpośredniości właściwe dziewiętnastowiecznym historykom? Istotę tej bezpośredniości najlepiej, jego zdaniem, oddał G.M. Travelyan, który napisał:

Poezja historii leży w niemal cudownym fakcie, że kiedyś tu, po tej ziemi, po tej znajomej ścieżce, przechadzali się jakieś kobiety i jacyś mężczyźni, tak realni jak my dzisiaj, że coś sobie myśleli, byli rządzani swoimi namiętnościami, ale teraz oni wszyscy odeszli, przepadli jeden za drugim, zniknęli tak jak i my w końcu znikniemy podobni zjawom o świcie⁶².

W iście Micheletowskim stylu Schama opisuje wrażenia Parkmana podczas odwiedzin miejsca, gdzie zginął generał Wolfe, jego przeżywanie krajobrazu oraz wpływ, jaki wywarło to doświadczenie na jego historyczne pisarstwo:

W momencie tym przeszłość i teraźniejszość wzajemnie się przeniknęły. On [Parkman] stał się Wolfem, a Wolfe ponownie żył poprzez niego; ludzka wytrwałość i hart ducha; ukaranie ciała; nieracjonalność jego umysłu; szalone, poruszające impulsy jego energii przepływały pomiędzy podmiotem a historykiem; biorąc tego ostat-

⁶² Cyt. za: Simon Schama. *Clio Has a Problem*. „The New York Times Magazin”, September 8, 1991, s. 32.

niego we władanie i pochłaniając, pozbawiając snu i zabierając dni, tak, że pisanie o tym wszystkim, pamiętanie (...) stały się częścią trudnej i uciążliwej wspinaczki na wzgórze (64-65).

W ostatnim, czwartym rozdziale części pierwszej, zatytułowanym *On the Hights of Abraham*, autor przenosi nas z powrotem na pole bitwy w rok 1759. Schama powraca do narratora znanego nam z rozdziału pierwszego, do anonimowego żołnierza. To on przekazuje dokładną relację śmierci Wolfe'a. Nie wiemy jednak, czy jest to relacja prawdziwa. Dręczą nas niepewności: na jakiej podstawie sądzimy (skąd wiemy), że jest ona prawdziwa lub nie? Jaki przekaz jest najbliższy rzeczywistej śmierci Wolfe'a? Powstaje pytanie: komu powinniśmy zaufać? Pewne wydają się dwie rzeczy: 1) generał Wolfe jest postacią historyczną, walczył i zginął w bitwie pod Quebekiem; 2) opisów jego śmierci jest tak wiele, jak wiele przedstawiających ją osób. Schama przyznaje, że obie opowieści zawarte w książce — ta o śmierci generała Wolfe'a i o morderstwie George'a Parkmana — wykorzystują istnienie przepaści pomiędzy zaistniałym zdarzeniem i opowieścią o nim. W tej właśnie przepaści ginie pewność. Chociaż obie historie oparte są na źródłach, stanowią one dzieło wyobraźni, a nie wiedzy naukowej. Obie historie „rozpuszczają pewność zdarzeń w wielu możliwościach alternatywnych narracji. Tak więc generał Wolfe umiera wiele razy” — pisze Schama (320).

Simon Schama ma zatem swoją aporię: wieloznaczność (multiplikację perspektyw) pewnika (faktu), a zatem wspomnianą „śmierć śmierci”.

Jacques Derrida w swoim eseju *Finis* podejmuje problem „retoryki granic”. Jego zdaniem postawa „bycia-ku-końcowi” manifestuje chęć nadania sensu końcowi zanim on nastąpi. A zatem jest to przybranie pewnej postawy teoretycznej, która umożliwi dyskusję podsumowującą fazę, którą się kończy. W przypadku Schamy mówienie o „śmierci śmierci” wyraża chęć wytyczenia ścieżki przyszłych debat na temat podejść do relacji: fakt i jego opis. W tym przypadku aporia oznaczałaby doznanie niemożliwości przejścia, gdzie jedynym rozwiązaniem zdaje się operowanie nie przeciwko albo poza aporią, ale zgodnie z nią⁶³. Pisarstwo Schamy bowiem wskazuje, że nawet dla historyka tradycyjne rozróżnienie fakt – fikcja stało się zbyt wąskie, że być może prawdy szukać należałoby poza tą opcją albo że w przypadku badań historycznych kategorię prawdy należałoby zastąpić inną, na przykład kategorią trafności lub dobra. Pisarstwo historyczne można by rozpatrywać w kategoriach budowania możliwych wersji przeszłości, skupiając badania teoretyków historii na problemach konstrukcji tych wersji, kwestiach deformowania, dodawania, usuwania, porządkowania i wartościowania⁶⁴. Świadomość takich możliwości spowodowała być może, że Schama zaczął eksperymenty, odchodząc od tradycyjnej formy reprezentacji przeszłości i zaproponował kombinację dzieła historycznego i epizodycznej powieści historycznej.

⁶³ Jacques Derrida, *Finis*, w: tegoż, *Aporias*, trans. by Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993.

⁶⁴ Zob.: Nelson Goodman, *Jak tworzymy świat*, przekład Michał Szczubiałka. Warszawa: Aletheia, 1997.

Trudno nazwać tę hybrydalną formę przedstawiania, którą proponuje Schama. Wydaje się, że tak jak Sir Walter Scott wprowadził historię do powieści, tak też Schama (podobnie jak Umberto Eco) próbuje wprowadzić powieść do historii, to znaczy usankcjonować ten gatunek literacki jako prawomocny (i uznany przez profesjonalistów) sposób jej prezentowania. Z tego też powodu niektórzy krytycy nazwali książkę Schamy „historią powieściową” (*novel history*)⁶⁵. Zwróciłam już uwagę na to, że Schama zainteresowany jest odzyskaniem przeszłości. W posłowniu do *Dead Certainties* przywołuje nie dokończoną powieść Henry’ego Jamesa *The Sense of the Past*, której autora, podobnie jak i jego samego, nurtowało pytanie, będące motywem przewodnim całej książki:

[J]ak żyć w dwóch światach jednocześnie, jak zebrać rozbite, pokawałkowane całości czegoś lub kogoś z „linii frontu” udokumentowanej przeszłości i przywrócić je do życia albo zorganizować im przyzwoity pogrzeb w naszym własnym czasie i miejscu (319)?

Zniechęcony tradycyjną historiografią, Schama uważa, że odzyskanie przeszłości odbywa się nie dzięki naukowym metodom analizy, ale dzięki indywidualnej wyobraźni. Jak zauważył David Samuels, Scha-

⁶⁵ Zob.: Gordon S. Wood, *Novel History*. „The New York Review of Books”, vol. 38, nr 12, 27 June 1991. Fikcje historyczne zaś autorstwa E. L. Doctorowa, Salamana Rushdiego, Thomasa Pynchona czy Roberta Coovera określa się terminami: *faction* (*fact + fiction*), *docu-drama* lub powieść (historia) palimpsestowa. Zob.: Christine Brook-Rose, *Historia palimpsestowa*, w: Umberto Eco oraz Richard Rorty, Johnatan Culler, Christine Brook-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, pod red. Stefana Collini, przekład Tomasz Biedroń. Kraków: Znak, 1996.

ma przekonuje nas, że wierzymy w historię na takiej samej zasadzie, na jakiej wierzymy dziełom sztuki, które przemawiają do nas nie poprzez zimną logikę, lecz oddziałując na naszą estetyczną i emocjonalną wrażliwość⁶⁶. Owa uwaga ponownie każe wspomnieć historyków romantycznych. Szacunek i podziw, które Schama żywi wobec dziewiętnastowiecznych badaczy przeszłości (Carlyle, Michelet, Macaulay), nie oznaczają jednak, iż autor *Dead Certainties* uważa, że współcześni historycy powinni ich naśladować i próbować pisać w podobny sposób. Przeciwnie, podkreśla, że każde pokolenie historyków powinno przemówić własnym głosem, różne bowiem sposoby pisania i mówienia o przeszłości są odpowiednie dla różnych epok. Jedno wszakże jest — jego zdaniem — wspólne jemu oraz podejściu historyków romantycznych: idąc za Collingwoodem, Schama uważa, że historia jest częścią ludzkiej samowiedzy, a zadaniem historyka jest „wyjaśnić kondycję ludzką dzięki świadkowi, jakim jest pamięć”⁶⁷. Ze względu na ten cel pożądana przez historyków prawda zawsze będzie bliższa tej zawartej w literaturze i poezji niż ta, której dostarczają prawa poszukiwane przez nauki społeczne.

W swoim eksperymentowaniu Schama posuwa się tak daleko, że nie obawia się wyznać, iż jego książka jest „dziełem wyobraźni, która odnotowuje wydarzenia historyczne” (327). Czytelnik pozostawiony jest zatem w stałej niepewności co do tego, w którym miejscu tekst jest tylko dziełem wyobraźni, a w którym narracją opartą na materiale źródłowym. Autor nie

⁶⁶ Zob. Davies Samuels, *The Call of Stories*. „Lingua Franca”, vol. 5, nr 4, May-June 1995, s. 39.

⁶⁷ Tamże.

daje nam w tym względzie jakichkolwiek wskazówek, w książce bowiem nie ma przypisów. Dopiero na końcu znajdujemy notatkę o wykorzystanych materiałach archiwalnych.

Schama prowokacyjnie wyznaje, że jego praca jest w istocie powieścią historyczną, ale w następnym zdaniu pisze:

Nie lekceważę granicy istniejącej pomiędzy faktem a fikcją. Zwracam jedynie uwagę, że nawet w najdokładniejszym przekazie archiwalnym zdolność do wynajdywania sensu — poprzez selekcję, wybór, redakcję, komentarz, interpretację i ocenę [zawartego w nim] materiału — związana jest z „grą” (*play*) w pełnym tego słowa znaczeniu. (...) Nie można bowiem uważać za naiwnie relatywistyczne stanowisko określające reanimowaną przeszłość jako nic więcej niż sztucznie sfabrykowany tekst. (...) Należy też zaakceptować dość banalny aksjomat, że wiedza historyczna zawsze jest uzależniona od [samej] osoby i subiektywnych przekonań narratora (322).

Dla Schamy kwestią podstawową jest problem „obecności przeszłości” (*the presence of the past*), zagadnienie tak charakterystyczne dla rozważań postmodernistycznych. Cały czas boryka się on z problematyczną istotą wiedzy o przeszłości. Dla sfrustrowanego historyka, podobnie jak w filmach Petera Greenawaya, przeszłość jako taka nie istnieje, a widzowie-czytelnicy pozostawieni zostają z pytaniem: jak można osiągnąć wiedzę o czymś, czego już nie ma? Dlatego też jego książka, podobnie jak tak zwane historiograficzne metafikcje, wskazuje na paradoks istnienia przeszłej rzeczywistości — z jednej strony, i możliwość dotarcia do niej wyłącznie poprzez teksty — z drugiej. Ten paradoks rodzi zwątpienie nie w istnienie rzeczywistości jako takiej, jak się często

błądnie twierdzi, ale w naszą możliwość jej poznania i przedstawienia.

Warto w tym miejscu zadać pytanie, czemu ma służyć powiązanie przez profesora Harvardu „frywolnej formy” i poważnego tematu? Czy ma ono uwidocznić nasz dramat — dramat historyków piszących w „epoce schyłkowych paradoksów” (Kundera) czy „ery martwych pewników”? Czy taka forma ma bardziej odpowiadać zmieniającej się kulturze niż dziewiętnastowieczna powieść z jednej strony, a dwudziestowieczna narracja naukowa z drugiej? Faktem jest, że kiedy mimetyczny realizm okazał się nieadekwatny dla przedstawienia historii XX wieku, a obiektywistyczny i logocentryczny dyskurs naukowy jawi się jako świadek własnego rozkładu, pisarstwo historyczne staje się takim samym polem eksperymentów językowych jak literatura. Przykładem mogą być próby przedstawienia wydarzeń historycznych w formie komiksu (*Mysz Arta Spiegelmana*) czy powieściowe mikrohistorie.

Jeżeli zatem zdefiniujemy historię postmodernistyczną jako rodzaj pisarstwa historycznego, które eksperymentuje z granicami przedstawiania i testuje je, to książka Schamy stanowi doskonały jej przykład. W swoim studium o postmodernistycznej formie fikcji historycznych Linda Hutcheon napisała, że owe fikcje ani nie odzwierciedlają rzeczywistości, ani jej nie odzwierciedlają. Oferują one jeszcze jeden dyskurs, dzięki któremu kreujemy nasze wersje rzeczywistości. To samo można powiedzieć o pisarstwie historycznym — stanowi ono jeden z dyskursów, który oferuje pewną wersję przeszłości. Z tego punktu widzenia książka Schamy wykazuje też wiele podobieństw z fikcjami historycznymi badanymi przez Hutcheon.

Nie mamy w niej do czynienia z chronologicznie uporządkowaną linearną narracją. W zamian stoimy w obliczu historii sfragmentaryzowanej, która wymaga od czytelnika więcej wysiłku niż „prosta” narracja historyczna. Odbiorca musi zatem sam zrekonstruować chronologię, „uporządkować” postacie i ich wzajemne relacje. Henryk Markiewicz określił tę formę mianem narracji kubistycznej, twierdząc, że strategia polegająca na opowiadaniu kilka razy tego samego zdarzenia jest kolażem i że jest w istocie antynarracją⁶⁸. Nie mamy bowiem do czynienia z klasyczną formą opowieści z wyraźnie określonym początkiem, środkiem i końcem; nie mamy też łańcucha przyczynowo-skutkowego ani prób zachowania chronologii wydarzeń. W zamian Schama oferuje niespodziewane początki („jak nagle otwierające się okna”) i niepewne, pozbawione konkluzji zakończenia (321). Zamyśłem bowiem Schamy nie jest przedstawienie śmierci Wolfe’a, ale prezentacja różnych sposobów jej przedstawienia⁶⁹. Wszystkie te strategie wskazują na to, że i pisarzy, i historyków nurtują podobne problemy: znając „nagi fakt” (na przykład śmierć Wolfe’a) nie są pewni, co naprawdę się zdarzyło i dlaczego. Z tego właśnie wynika niepewność, subiektywność, wielość „prawd”, mnogość głosów prezentujących róż-

⁶⁸ Zob.: Henryk Markiewicz, *Teoria powieści za granicą. Od początków do schyłku XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, s. 500.

⁶⁹ Nie można się zatem zgodzić ze stwierdzeniem, że Schama jest przedstawicielem odrodzenia historii jako narracji opowiadającej czy powrotu do tradycji dziewiętnastowiecznego pisarstwa historycznego. Por.: Keith Windschuttle, *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theorists are Mourning our Past*. New York, London etc.: The Free Press, 1996, s. 228.

ne wersje wydarzeń⁷⁰. Mamy zatem doświadczenia z formą, ale nie tylko. Eksperymentalne (alternatywne) historie charakteryzują się, jak wspomniałam, specyficzną egzystencjalizującą problematyką.

Milan Kundera powiedział kiedyś, że historyk opowiada wydarzenia, które istniały, natomiast powieściopisarz kreśli mapę egzystencji, wskazuje na pole ludzkich możliwości⁷¹. Schama nie mieści się jednak w tej ciasnej definicji. Ukazując człowieka w sytuacjach krytycznych (wojna, śmierć, morderstwo, proces itd.), pisząc o rozterkach, pragnieniach i obawach ludzi mierzących się z własnym losem, staje się podobny do pisarza, którego celem nie jest badanie przeszłości, ale ludzkiego istnienia. Jego książkę, podobnie jak mikrohistorie, można interpretować z perspektywy ukazywania pewnych możliwych (a nie rzeczywistych) sytuacji człowieka i jego potencjalnych zachowań. Zapytajmy zatem, jaki jest ów świat według Schamy? Jaka jest jego istota? Przede wszystkim jest to świat ludzi kierujących się w swych działaniach pragnieniami, ambicjami, namiętnościami i marzeniami. (Na przykład generał Wolfe był próżny. Jego kariera wojskowa miała spełnić dziecięce marzenia o sławie. Współtworzenie historii Imperium Brytyjskiego było okazją do wykreowania swojej własnej). Jest to także świat ludzi, którzy, rodząc się w określonej rzeczywistości historycznej, występując

⁷⁰ Zob.: Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York and London: Routledge, 1988, s. 40, oraz Martha Tuck Rozett, *Costructing a World*, s. 146 i 148.

⁷¹ Zob.: Milan Kundera, *Sztuka powieści. Esej*, przekład Marek Bieńczyk. Warszawa: Czytelnik, 1998, s. 44-45. Powieść, jak ją definiuje Kundera, jest „medytacją nad egzystencją dzięki pośrednictwu wyobraźni postaci”. Tamże, s. 78.

przeciwko utartym konwencjom, walczą o swój świat. (Benjamin West maluje obraz przedstawiający śmierć Wolfe'a, odchodząc od kanonu neoklasycyzmu, Francis Parkman zaś pisze swoją historię „nowym głosem” Amerykanina, który uwalnia się od brytyjskiej tradycji). Postaci te są zatem uwikłane w pewną tradycję przedstawiania, która nie przystaje do nowej rzeczywistości, co powoduje, że rozpoczynają one swoje eksperymenty. Ich stanowiska przypominają zatem stanowisko samego Schamy.

Można się zastanowić, co właściwie wywołało takie zainteresowanie *Dead Certainties*? Nie można mówić tutaj o nowatorstwie. Od strony literackiej książka ta jest przykładem znanych nam z modernistycznego (i postmodernistycznego) pisarstwa strategii, które nie zwróciłyby szczególnej uwagi krytyka literatury. Od strony historiograficznej zaś można mówić o ekstrawagancji, polegającej na literaturyzacji historii (wprowadzenie wymyślonych postaci i dialogów, imputowanie motywów działań opisywanych postaci). Burzę wywołał fakt, że książkę napisał profesjonalny historyk i to uznawany za jednego najlepszych w świecie anglojęzycznym: profesor szacownego Harvard University.

Kontrowersyjna praca Schamy sprowokowała wiele dyskusji. Keith Windschuttle, nawiązując do panującego w tym tekście toposu śmierci, zatytułował swoją książkę *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past* (*Zabijanie historii. Jak krytycy literatury i teoretycy badań społecznych mordują naszą przeszłość*). Zacieranie granic między faktem i fikcją rani jego profesjonalizm. Za najbardziej niepokojące uważa jednak to, że niektórzy historycy (to jest Schama) twierdzą, iż

w tej atmosferze rozmywania granic można wymyślać fakty i wprowadzać do narracji fragmenty, które są dziełem wyobraźni. Zwolennicy Schamy zwracają natomiast uwagę na to, że cały czas kreują fikcje, ale nie przyznają się do tego w książkach⁷². Na uwagę zasługuje jednak fakt, że zamieszczone na okładce wydania *Dead Certainties* w twardej oprawie fragmenty recenzji z innych książek Schamy (*Citizens* i *The Embarrassment of Riches*) określają je jako „wspaniałą historię, która może zyskać status klasyki”, „historię na wielką skalę”, „dzieło historyczne”, co ma sugerować podobną zawartość książki, którą czytelnik trzyma w ręce. Inaczej na okładce wydania w miękkiej oprawie: czytamy tam już tylko o *Dead Certainties*, że jest to „wyobrażeniowa rekonstrukcja”, „historia powieści”.

Jedna z ciekawszych recenzji *Dead Certainties* napisana została przez dwóch historyków w formie dialogu. Nie znajdziemy w niej jednak krytycznych uwag dotyczących wykorzystanych źródeł. Całość jest podsumowana uwagą mediewistki Barbary Hanawalt: „Zawsze wiedziałam, że historia jest najtrudniejszym sposobem pisania fikcji”⁷³. Istotnie, dla Simona Schamy historia to realność w sferze imaginacji. Historia to kreacja świata możliwego, który Schama wbudowuje (i dopasowuje) do obecnie obowiązującej wersji

⁷² Keith Windschuttle, *The Killing of History*, s. 227-232. Por. także: Roy Poster, *The History Man*. „New Statesman and Society”, London, 7 June 1991, s. 43.

⁷³ Barbara Hanawalt i Luise White, rec. z: Simon Schama, *Dead Certainties*. „American Historical Review”, vol. 98, nr 1, February 1993, s. 123. Zob. także: Cushing Strout, *Border Crossing: History, Fiction, and „Dead Certainties”*. „History and Theory”, vol. 31, nr 2, 1992.

wydarzeń. Jedynym łącznikiem ze światem rzeczywistym jest nagi fakt (zdanie bazowe), w przypadku omawianej książki — fakt zaistnienia indywidualnej śmierci, którym jednak autor nie bardzo się interesuje. Bardziej zajmuje się jego przedstawieniami, bo to one współtworzą świat, śmierć zaś jako taka w najlepszym razie wpływa na statystykę. Czymże bowiem byłaby śmierć Wolfe'a bez nadającego jej sens heroizmu, który jednak jest efektem przedstawień, a nie atrybutem samej śmierci. A prawda? Po cóż prawda w świecie, który zdaje się nam udowadniać, że — nawet kiedy się na nią natykamy — i tak już nie umiemy jej rozpoznać.

5. Spotkanie w *Montaillou*: dialog z przeszłością

Montaillou Emmanuela Le Roy Ladurie można odczytać w tak różny sposób: albo tradycyjnie, kiedy odbiorca wynosi z niej informacje typu: (od strony historii mentalności) jak wyglądało życie wieśniaków w pirenejskiej wiosce; (od strony historii prawa) w jaki sposób przebiegały procesy, powoływanie świadków, zeznania lub też jak wyglądało dziedziczenie ziemi, stosunki własności we wsi; (od strony religii) jak wyglądała gmina katarska, jakie były oblicza tej herezji. Można też potraktować książkę Le Roy Ladurie jak opowieść o losach mieszkańców *Montaillou*, których historia ocalała szczęśliwym zbiegiem okoliczności i została przez historyka przywrócona światu.

Ponieważ interesuje mnie problem: jaki rodzaj świata wybieramy adaptując określoną wizję przeszłości, dlatego zadam tej książce zupełnie inne pytanie, a mianowicie: czego możemy dowiedzieć się o Le Roy Ladurie i czasach, w których żyje, dzięki jego przedstawieniu życia mieszkańców *Montaillou*? Aby uzyskać odpowiedź, spróbuję odczytać *Montaillou* na sposób literacki i zaaplikować do mych analiz „rozumienie dialogowe”.

Montaillou jest kolejnym wcieleniem mitu Arkadii, symbolizującym tęsknotę za prostym i szczęśliwym życiem: ustabilizowanym, ale jednocześnie intensywnym i spontanicznym. W książce *Le Roy Ladurie Montaillou* to „raj na ziemi”, raj, który w mikroskali jednostki tworzy ciepło domowego ogniska. „Dla mieszkańców *Montaillou* — pisze *Le Roy Ladurie* — raj to po prostu olbrzymia *domus*” (439).

Życie mieszkańców samej wioski jest bardziej stabilne od niestabilnego życia pasterzy, którzy „są wolni niczym górskie powietrze, (ale owa) niestabilność nie jest odczuwana jako prześladowanie, czy alienacja” (143). *Le Roy Ladurie* z zazdrością patrzy na niezależność „dobrego pasterza” Piotra Maury, którego wydaje się szczególnie lubić. Podoba mu się tolerancja — wynikająca z praktycznych jej dogodności — panująca we wsi. Mężczyźni i kobiety przed ślubem mogą się nacieszyć życiem:

Czarujący szewc Arnold Vital uwiódł ze 400 dziewcząt zanim się ożenił. Raymond Roussel poślubił siostrę Piotra Clergue, dopiero gdy się już na dobre wyszumiał. (...) Arnoldowi Belot stuknęło trzydzieści lat, gdy poślubił Raymondę d'Argielliers (233).

I nikt na tym nie tracił. Działo się tak z korzyścią zarówno dla mężczyzn, którzy jako dojrzałe ludzie „żenili się z gąskami”, jak i dla kobiet, które po szybkim zazwyczaj owdowieniu „szykowały się, aby dać radę jeszcze jednemu albo dwóm mężom” (232-233).

Wiele jest w *Montaillou* „związków wolnych”, opartych na głębokiej i namiętnej miłości. Béatrice de Planissoles — „kobieta młoda i ładna” — którą *Le Roy Ladurie* darzy nieukrywaną sympatią, żywi

głębokie uczucie do Piotra Clergue. Związek, który łączył Piotra i Béatrice „oboju przysparzał radości” (201). Po rozstaniu oboje cierpią. Le Roy Ladurie pisze, że Piotr Clergue nigdy nie doszedł do siebie po tym rozstaniu. Przepełniła go melancholia. Stał się bardziej płochy i zmienny (203). Béatrice również tęskniła za Piotrem, co nie przeszkodziło zakochać się jej do szaleństwa w Bartłomieju Amilhac (204). Francuski historyk niezbyt lubi Bartłomieja, który był „słaby i tchórzliwy” (204) i stanowił „nie najlepszą kopię Piotra” (203). Bartłomiej jest „niegodny swej przyjaciółki” (204), Le Roy Ladurie ma więc pretensję do Béatrice o ten romans, ale wybacza jej w imię szaleńczej namiętności, jaka ją ogarnęła. Francuski historyk przychylnie patrzy na te romanse, pod warunkiem że są one oparte na prawdziwym uczuciu, jako że „w sumie bowiem tylko doznawana przyjemność jest gwarancją związku bezgrzesznego” (195). Związek między kobietą a mężczyzną, oparty na wzajemnej miłości, jest jedną z najwyższej cenionych wartości w Montaillou. I tu autor dzieli się z czytelnikami uwagą o charakterze bardziej ogólnym: „Gdy ktoś około 1310 roku spotyka parę na stałe mieszkającą razem, jego zaciekawienie nie jest aż tak bardzo różne od tego, jakie i dziś wzbudza podobna sytuacja” (207). Takie wolne życie jest jednak zadowolające do pewnego czasu. Le Roy Ladurie przytacza słowa jednego z mieszkańców Montaillou — Wilhelma Bélibaste:

Lepiej jest, by mężczyzna związał się z jedną kobietą, niżby miód zbierał to z jednej, to z drugiej i fruwał między nimi niczym gruby trzmiel pośród kwiatów. (...) Poza tym, gdy odwiedza się wiele kobiet, każda z nich usiłuje złapać coś lub zatrzymać. I tak to z winy tych

wszystkich kobiet mężczyzna biednieje. Przecież zaś, kiedy mężczyzna z jedną zwiąże się kobietą, pomaga mu ona utrzymać dobry *ostal* (218).

Małżeństwo jest w Montailou bardzo ważne. Francuski historyk tak interpretuje poglądy Béliabaste:

Związek monogamiczny, czyli koniec końców małżeństwo (...) oparty na wierności, wzajemnej służbie i pożądaniu jest (...) podstawą utrzymania i dobrobytu *ostalu*. Kochanka to kobieta, która zabiera (dobytek), żona zaś to kobieta, która daje (posag). Małżeństwo jest więc *explicite* związane z domem, który sam stanowi podstawową wartość (218).

Raymond Pierre, dający rady Piotrowi Maury, zachęca go do poślubienia kobiety tej samej wiary: „Z żoną, która ma waszą wiarę (...) będziecie mogli całkiem bezpiecznie rozmawiać o takich sprawach jak rozumienie dobra” (102). Le Roy Ladurie zaś podsumuje tę rozmowę dowcipnie: „Kusząca perspektywa: mieć temat do rozmów z żoną” (102).

Kobiety Montailou są bardzo „kobiece”: szpiegują, obgadują, są wścibskie, złośliwe, zgryźliwe i zazdrosne. „Kobiety lubią władzę” — informuje czytelników Le Roy Ladurie, komentując popularność miejscowego proboszcza, który będąc „wykształcony, potężny i łagodny, niebezpieczny i subtelny, nawet jeśli jest niskiego wzrostu i niezbyt urodziwy, podoba się w swej parafii” (389). „Słabą płęć” cechuje ponadto szczególnie „aktywna ciekawość” (311).

Bywają z pewnością i wścibscy mężczyźni. Lecz ich ciekawość, czasem nawet niezdrowa, nie może się równać z kobiecą. Trzeba będzie poczekać na nadejście naszej bardziej mieszczańskiej i miłującej życie prywatne kul-

tury, by to kobiece szpiegowanie zaczęło maleć, lecz przynajmniej po trosze zostało przyhamowane (312).

Kobiece życie to nie tylko zwykła paplanina; pisze Le Roy Ladurie:

Kobieta niewątpliwie haruje. Ale będąc niewolnicą ognia, wody, trawy, gotowania oraz przedzenia, dysponuje tym samym pewną częścią władzy intymnej i domowej. Gdy się zestarzeje, znajdzie też istotne kompensacje ze strony innych niż mąż członków swej rodziny. Oczywiście mężczyzna, którego uczucia z czasem ostygły, nie waha się nazwać swojej małżonki „starą babą”, „starą heretyczką” lub „starą maciorą”. A jednak w gronie dzieci i siostrzeńców owa niewolnica cieszy się wysoką pozycją. Prześladowana żona uświęcona jest jako matka (240).

W tym miejscu Le Roy Ladurie ujawnił swój typowo męski punkt widzenia, za który niejedna feministka odzegnałaby go od czci i wiary. Wydaje się bowiem (będąc mężczyzną) tolerancyjnie podchodzić do romansów żonatych mężczyzn, „których uczucia ostygły”, „z gąskami”, nie zastanawiając się, czy owa kompensacyjna rola matki kobiecie wystarcza. Wynaję: „Kobieta zdobywa poważanie i szacunek, gdy przestaje być traktowana jako obiekt seksualny” (240). Le Roy Ladurie zajmuje się również tak istotnym problemem naszej współczesności, jak emancypacja. Pierwszą jej możliwość — jak twierdzi — stworzył matriarchat (rola wdów) i możliwość wykonywania przez kobiety wolnych zawodów (karczmar-ka w Montaignou). Emancypacja niszczy jednak *domus*⁷⁴. Mimo to, autor z pewnym zaskoczeniem pyta: „Czyżby w naszych zachodnich społeczeństwach ma-

⁷⁴ Zob. krótką wzmiankę na ten temat na s. 462, przypis 5.

triarchat był najlepszym schronieniem dla nieoswojonej lub tradycyjnej myśli?" (240).

Le Roy Ladurie idealizuje codzienne życie mieszkańców pirenejskiej wioski; sakralizuje więzi międzyludzkie, szczególnie te oparte na prawdziwych uczuciach, nawet jeżeli dotyczą one związków nielegalnych czy homoseksualnych. Tęskni do normalności, która może wyrażać się spontanicznie i szczerze. Więzy rodzinne są dla niego szczególnie ważne, chociaż zwraca uwagę na więzi przyjaźni, więzi sąsiedzkie i przywiązanie człowieka do posiadanej ziemi. „Bernard Clergue zmysłowo kocha włość, którą zarządza — pisze. — To jest «jego» ziemia” (77). „W Montaillou ludzie płaczą tak z radości, jak i z rozpacz. Może nawet częściej niż obecnie” — wyznaje Le Roy Ladurie (171). „Montaillou jest bowiem codziennością zwykłych ludzi”, dla których „raj jest wtedy, gdy dobrze jest na tym świecie, piekło zaś, gdy na świecie jest źle. Koniec kropka” (396).

„Arkadyjska” wizja świata, jaką buduje Le Roy Ladurie, jest kontrwizerunkiem sfrustrowanego społeczeństwa XX wieku, w którym żyje autor⁷⁵. Jest obja-

⁷⁵ Jörn Rüsen twierdzi, że pojawienie się takich historycznych kontrwizerunków związane jest z postmodernistyczną krytyką postępu. Nawiązuje się więc do premodernizmu. Owe modele życia spełniają funkcję kompensacyjną w stosunku do współczesnych doświadczeń. I tak na przykład Montaillou jest przedstawiana na modłę Rousseau jako kontrwizerunek naszych czasów. Podobnie osoba Menocchia jest ucieleśnieniem intelektualnego niezadowolenia z rezultatów ruchu lat sześćdziesiątych. Zob.: Jörn Rüsen, *Historical Enlightenment in the Light of Postmodernism: History in the Age of the „New Unintelligibility”*, w: tegoż, *Studies in Metahistory*, s. 229-230. Lawrence Stone natomiast napisał: „Sukces, jaki odniosła Montaillou

wem nostalgii, tęsknoty za światem straconym. Nie jest to jednak Arkadia sielankowa, w istocie swej prymitywna. Montaillou jest miejscem zwyczajnym i dlatego też bardziej „historycznym”. Przypomina nam o istnieniu banalnej, lecz efektownej mądrości zawartej w kulturze ludowej, innej od tej, którą oferuje wiedza naukowa. Ladurie'owska „mystyfikacja” pirenej-skiej wioski daje możliwość podróży w głąb rzeczywistości, która staje się korelatem stanów uczuciowych i istnieje w taki sposób, w jaki jest odczuwana. Jest to świat pełen autentyzmu i głębi. Owa mityczność dowartościowuje egzystencję w jej najbardziej banalnych przejawach. Historia Montaillou może być czytana jako opowieść o sakralnych walorach życia, która stanowi manifestację prawdy w najgłębszym tego słowa znaczeniu, a w codziennych zjawiskach pozwala dostrzec istotę życia i człowieka⁷⁶.

Uświęcona istota codzienności manifestowana jest w różny sposób, różne bowiem formy ludzkiego życia ujawniają się nie jako „konwencjonalne”, ale jako rezultaty doświadczenia przez grupy ludzkie wspólnego fundamentu istnienia. W sferze codzienności bowiem spotykają się różne historyczne światy⁷⁷. Jednostki

we Francji, związany jest przede wszystkim z nostalgiczną ciekawością Francuzów, ostatnio zafascynowanych podmiejskością, malowniczymi okolicami, które najpierw opuszczają, aby potem powtórnie załudnić w czasie lata, a także z obecnym odrodzeniem okcytańskiego prowincjonalizmu”. Lawrence Stone, *In the Alleys of Mentalité*. „The New York Review of Books”. vol. 17, November 8, 1979, s. 22.

⁷⁶ Por.: Stanisław Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988, s. 10-47.

⁷⁷ Por.: Jan Patočka, *Refleksje pre-historyczne*, przekład Juliusz Zychowicz, w: tegoż, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. Warszawa: Aletheia, 1998, s. 18.

różnią się między sobą, lecz ich odmienność może zostać uchwycona poprzez jednostkowe zachowania wobec określonych sytuacji egzystencjalnych wspólnych wszystkim ludziom. „Historia alternatywna” w rodzaju opowieści Natalie Zemon Davis, Carlo Ginzburga czy Le Roy Ladurie wskazuje na sposób wypełniania życia mitycznym znaczeniem, który polega na prowadzeniu linii życia tak, jakby się było bohaterem w archetypalnej intrydze. To, co robią historycy alternatywni, jest odnajdywaniem fabuł, które wmontowane są w historię przeżywane przez rzeczywiste osoby. Chodzi bowiem o to, by historyk odkrył intrygę lub intrygi, dzięki którym opisywana jednostka nadała sens swemu życiu, i by sam mógł zaprezentować jej życie jako znaczące. To właśnie dzięki intrydze historyk rozpoznać może figurę osoby, której życie bada. Podobnie na poziomie intrygi czytelnik może uchwycić sens, który historyk przypisał analizowanej osobie. Historyk ujawnia się ponadto w swoim człowieczeństwie, ukazując bohatera w dobrze sobie znanym dramatyzmie istnienia. Dostrzega także swoisty tragizm, który jest bardziej tragizmem losu niż tragizmem postaci. Wspólnota odczuwania tworzy się nie tyle w samym człowieku, który jest inny ze względu na przynależność do odmiennej kultury, nie gdzieś w kulturze, ale niejako w owym kontekście pozawerbalnym, gdzie spotykają się dwie dialogujące „jaźnie”.

Jeżeli jednak wszystko rozgrywa się na poziomie „banału egzystencji”, to co jest tak interesującego w związku Béatrice de Planissoles i Piotra Clergue? Sympatia, która rodzi się między historykiem i opisywanymi przez niego postaciami, która „zaraża” także czytelnika, nie jest powodowana tylko specyficznym stylem, sposobem opisu, choć jego malarskość i per-

swazyjność odgrywają tu olbrzymią rolę. Nie wystarczy przecież przeczytać tkliwy opis nieszczęść Béatrice, by jej współczuć. Na czym zatem polega tajemnica?

Po części na tym, że mamy tu do czynienia z symbolicznym typem fabuły, na przykład z archetypem romansu, który dotyka zwykłych ludzi. Le Roy Ladurie wykorzystuje ten archetyp po to, by wyposażyć nieważne wydarzenia w mityczne znaczenie⁷⁸. W tym wypadku można zatem powiedzieć, że odkrycie sensu historii polega na zidentyfikowaniu, jaki rodzaj historii został opowiedziany i jaki archetyp wbudowany jest w ową historię. Książki z kręgu „historii alternatywnej” nie tylko mówią o chwilach „spotkania z bytem”, lecz także o tym, jak było one przyjmowane „po ludzku”⁷⁹, jak w takich momentach człowiek się za-

⁷⁸ W pracy tej pokazuję, jak ludzkie doświadczenia ukazywane są w narracji historycznej. Jerome Bruner natomiast, bada ten problem z drugiej strony. Pyta mianowicie, jak narracja organizuje strukturę ludzkich doświadczeń, jak „«życie» zaczyna imitować «sztukę»”. Bruner bowiem zauważył, że ludzkie doświadczenie spraw zaczyna przybierać formę narracji, której używamy mówiąc o nich. Pierwsi zdali sobie z tego sprawę psychologowie, twierdząc, że narracja jest nie tylko formą przedstawiania, lecz także konstruowania rzeczywistości. Obecnie więc głównym tematem rozważań jest nie tyle problem kreowania narracji jako tekstu, ile działania narracji jako instrumentu umysłu w konstruowaniu rzeczywistości. Zob.: Jerome Bruner, *The Narrative Construction of Reality*. „Critical Inquiry”, vol. 18, nr 1, Autumn 1991, s. 21, 4-5.

⁷⁹ „Przeszłość nie daje «odpowiedzi» na teraźniejszość — pisze Thomas R. Cole. — Ale zawiera podstawowy ludzki zestaw idei, wyobrażeń, przekonań, uczuć, marzeń, nadziei i obaw przed starzeniem się. Odmienne od historii nauki i technologii, historia kultury nie może być opowieścią o postępie. Kultura, rozumiana jako rzeczywistość symbolicznych form myślenia, poprzez które staramy się odkryć i wyrazić sens ludzkiej egzystencji, zawsze zawiera element powrotu

chowuje. Mówią zatem o jego heroizmie, tchórzstwie, zdradzie itd. Fakt, iż opowieści takie stanowią pewne „uniwersały”, ujawniają się, gdy porównamy „poglądy” mieszkańców wsi polskiej lat sześćdziesiątych z poglądami mieszkańców Montaillou. Zestawię więc kilka fragmentów z pamiętników chłopów polskich z lat sześćdziesiątych z korespondującymi tematycznie fragmentami ze źródeł cytowanych przez Le Roy Ladurie⁸⁰.

do wiecznych rozważań o życiu i śmierci, wzroście i upadku, heroizmie, tragedii, miłości i obowiązku. Wyjaśniając przeszłość, historia kultury pomaga pokierować naszym «powrotem» do przyszłości”. I dalej: „Wierzenia i wartości zawsze kształtowały nasze rozumienie podstawowych kwestii życiowych. Nawet na pytania uniwersalne istnieją tylko odpowiedzi historyczne. Nam, śmiertelnikom, historia daje możliwość przelotnego spojrzenia na wieczność. A historia jest w nas samych”. Thomas R. Cole. *The Journey of Life. A Cultural History of Aging in America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 27-28 i 23.

⁸⁰ Cytaty pochodzą z: kolumna lewa: *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej*, t. V, *Gospodarstwo i Rodzina. Pamiętniki*, przedm. Józef Chałasiński. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1968; kolumna prawa: Emmanuel La Roy Ladurie, *Montaillou*.

I

[Żona pracownika PGR-u, wyksz. podst. Ur. w 1921] Prysłano nowego agronoma. (...) Cieszyłam się z tego, że mam z kim podyskutować i wymienić swoje poglądy — to dodawało mi siłę do dalszego dźwigania i borykania się z losem. (...) Czułam, że mam w nim człowieka bardzo bliskiego. (...) Jeżeli mnie będzie sądził Bóg, to na pewno nie z tego paragrafu, co ludzi. Jestem wdzięczna losowi. Poznałam i przeszłam z nim wielką miłość — czuję smak, jak dobrze jest kochać i być kochaną. Ten tylko rozumie to, kto to przeszedł na własnej skórze (485).

II

[Ta sama kobieta pisze o mężczyźnie młodszym od niej] Tu na wiosce wzięliby nas na języki, a kościelne baby powiedziałyby: „On młody i głupi, a ona stara i cwana, to lata za nią”. (...) Oboje jesteśmy bardzo rozsądni, ale jakaś niezależna od naszej woli siła ciągnie nas (486).

I

[Gryzelda Lizier opowiada o swoim związku z Piotrem Clergue] W tym czasie sprawiło mi przyjemność, a także sprawiało przyjemność proboszczowi, że mógł poznać moje ciało i ja mogłam poznawać jego ciało. Nie sądziłam, że grzeszę, on także nie. Jednak nie sprawia mi to już z nim przyjemności. Gdyby więc teraz poznawał moje ciało, sądziłabym, że grzeszę. (...) Zdaniem wielu niewinnych jeszcze wieśniaków — rozkosz sama w sobie jest bezgrzeszna. To co sprawia przyjemność kochankom, nie może być nieprzyjemne Bogu (187).

II

[Beatrice de Planissoles mówi o miłości do młodszego od niej Bartłomieja Amilhac] Nigdy nie grzeszyłam jako czarownica, lecz myślę, że ksiądz Bartłomiej rzucił na mnie urok, kochałam go bowiem do szaleństwa, a przecież kiedy go poznałam, przeszłam już okres przekwitania (204).

III

[Rolnik na gospodarstwie rodziców. Ur. w 1930] Chociaż rodzice czekają na ożenek, trudno się zdecydować, bo zaraz trzeba objąć gospodarkę, a tym samym utracić beztruską swobodę (291).

III

[Piotr Maury] Nie chcę żony. Nie mam jej z czego utrzymać. Nie czuję się bezpieczny i lękam się osiąść gdzieś na stałe (124).

IV

[Gospodyni domowa, wykształceni. Ur. 1938] Czy trzeba brać dziesięć ślubów, żeby założyć rodzinę i żyć ze sobą w zgodzie? Myślę, że jeżeli dwie osoby wzajemnie się kochają i chcą razem iść przez drogę życia, to wszystkie śluby są tylko dopełnieniem formalności (547).

IV

[Wilhelm Béliabaste] Wy dwoje chcecie wziąć ślub? Jeśli pożąacie się nawzajem, zgoda. Przrzeknijcie więc jedno drugiemu wierność i to, że służyć sobie wzajemnie będziecie tak w zdrowiu, jak i chorobie. Ucałujcie się. Ogłaszam, że związani jesteście małżeństwem. Proszę! Nie ma potrzeby chodzić do kościoła (218).

V

[Uczeń technikum budowlanego. Ur. w 1943] Księdzu właśnie mało zależy na ludziach, za pogrzeb nie patrzy, tylko zdziera 1000 zł jakby nigdy nic, tak samo za ślub. W ten sposób księża uczynili wiarę rzymskokatolicką wiarą za pieniądze (616).

V

[Wilhelm Austatz] Księża wymagać od nas mogą jedynie zasady datku. Wystarczy dać im drobną monetę i jest się w porządku. (...) Och gdybyż tak wszystkich kleryków świata za łby powywieścić. [Sybilla Pierre] Księża kradną cały ludzki dobytek, jak tylko ochrzcza dzieci, zaczynają ściągać dobytek. (...) Za odprawienie mszy, za zrobienie czegokolwiek żądają więc pieniędzy. Nie żyją tak, jak żyć powinni (414-417).

Biorąc pod uwagę zamieszczone powyżej rozważania o dialogu i spotkaniach w „pomiędzy”, sędzę, że jesteśmy w stanie zrozumieć tych ludzi. Należą oni wprawdzie do różnych czasów i miejsc, ale ich sytuacje egzystencjalne są podobne do naszych. Z pewnością „inni ludzie są inni”. Nie mogę zatem identyfikować się z Béatrice czy z którymkolwiek z mieszkańców z Montaillou. Jednakże mogę ich „rozpoznać” w sferze „pomiędzy”. Pisząc o takim „pozawerbalnym rozpoznaniu” osoby dawno już nieżyjącej, chodzi mi o rozpoznanie figury, reprezentującej pewne osobowości — ludzkie uniwersalia, stereotypy, które historyk (mniej czy bardziej świadomie) wykorzystuje jako część własnego dziedzictwa kulturowego. Tak więc mogę powiedzieć, że rozpoznaję Béatrice w figurze, która przywołana została dzięki słowom wypowiedzianym przez nią (źródła) i o niej w książce Le Roy Ladurie. Rozpoznaję ją, ponieważ dostrzegam, że borykała się ona z takimi samymi problemami egzystencjalnymi, jak wiele innych kobiet. Nasze światy spełniają się podobnie — w wyobraźni. Nie znaczy to, że z nią empatyzuję, lecz raczej, że zamieszkuję ten sam „zwyczajny” wymiar ludzkiej egzystencji. Na tej samej zasadzie można poznać i zrozumieć inne kultury. I tak, mamy pełną świadomość odmienności przedstawionej w *Montaillou* kultury średniowiecznej Francji, ale mądrość, zgodnie z którą żyli jej mieszkańcy, a która wyrażona (i zachowana) została w symbolach, mitach, ludowych przypowieściach, balladach czy poezji, jest nam bliska o tyle, o ile zawiera utrwalone tradycją przesłania.

Istnieje jeszcze inna możliwość rozpatrywania problemu figury w narracji historycznej. Erich Auerbach w swojej książce *Mimesis* analizuje *Boską Komedie* Dantego, wskazując, że w dziele tym, podobnie jak

i w żydowsko-chrześcijańskiej metodzie interpretacji Starego Testamentu, wszystkie wydarzenia i postaci pojawiają się jako figury, które uzyskują swe pełne urzeczywistnienie (spełnienie) w wydarzeniach związanych z pojawieniem się Chrystusa. Zjawiska ziemskie znajdują się zatem w bezpośredniej relacji do boskiego planu zbawienia. U Dantego jest tak samo. Włoski poeta stosuje metodę figuralną. Pojawiające się w zaświatach postacie Wergiliusza i Beatrycze są spełnieniem się ich ziemskiego bytu. Auerbach twierdzi, że struktura figuralna różni się od alegorycznej i symbolicznej. Wydarzenie, które trzeba interpretować figuralnie, zachowuje swój sens dosłowny i nie przekształca się w znak, pozostaje właśnie wydarzeniem. Zaświaty Dantego stanowią spełniony akt boskiego planu, a w zestawieniu z nim zjawiska ziemskie są figuralne i domagają się spełnienia. U Dantego zatem umarłych z ich ziemską przeszłością łączy stosunek, który można określić jako „spełnienie figury”⁸¹.

Adaptując koncepcję Auerbacha do rozważań o narracji historycznej, Hayden White pisze, że mamy w jej przypadku do czynienia z „modelem tworzenia opowieści przez spełnianie figury” (*the figure-fulfillment model of narrativity*), którego podstawowym elementem jest fabuła (*mythos*)⁸². W świetle propozycji White’a figury niejako dopełniają istnienie rzeczywistych osób.

⁸¹ Auerbach pisze w tym kontekście o „realizmie figuralnym” i „świadomości figuralnej”. Zob.: Erich Auerbach, *Forinata i Cavalcante*, w: tegoż, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiana w literaturze Zachodu*, t. I, przekład i wstęp Zbigniew Zabicki. Warszawa: PIW, 1968, s. 329-345.

⁸² Hayden White, *Kosmos, Chaos i następstwo w przedstawieniu historiologicznym*, przekład Paulina Ambroży, w: *Pamięć, etyka i historia*.

W tym kontekście można by zatem powiedzieć, że w pisarstwie historycznym dokonuje się swoiste odkupienie przeszłości. Jak już wcześniej zauważył Jules Michelet, w pisaniu przeszłość (jej postaci i wydarzenia) zostaje urzeczywistniona, przywrócona do życia. Historyk jest administratorem pamięci. Jego zadaniem jest ekshumacja ludzi, którzy spoczywają w sprofanowanej ziemi zapomnienia, po to, by pisząc o nich, w narracji mogło się dopełnić ich życie ziemskie i by mogli spocząć w uświęconej urnie pamięci powszechnej — w historii. W narracji dokonuje się także swoiste *katharsis*. Postaci zostają oczyszczone z win, jakkolwiek grzech pozostaje grzechem. (Grzech bowiem nie przestaje być grzechem tylko dlatego, że nikt o nim nie wie lub o nim nie mówi). Jak głosi inskrypcja na grobie Micheleta na Père-Lachaise: „historia jest zmartwychwstaniem”, historyk — zbawicielem⁸³.

⁸³ Zob.: Roland Barthes, *Michelet*, trans. by Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1987, s. 82-84, 101-102. Por. także: Michel de Certeau, *Pismo historii*, s. 138.

6. Styl, forma i cechy pisarstwa „historii alternatywnej” w mikrohistorycznym wydaniu

Walory literackie i żywa narracja cechują twórczość większości historyków z kręgu „historii alternatywnej”. Ich dzieła przypominają malarskością swoich obrazów powieści, lecz dzięki rzetelności warsztatowej należą do „nauki”. Philippe Carrard poświęcił książkę poetyce młodszego pokolenia annalistów⁸⁴. Jego obserwacje pokazują, jak duże koło zatoczyła historiografia, zanim ponownie odkryła zależność pomiędzy charakterem badanych wydarzeń, stylem ich przedstawiania oraz usytuowaniem historyka w narracji. Mimo że beletryzowanie opisów przeszłości budzi wśród profesjonalistów wiele podejrzeń, to właśnie ta cecha współczesnego pisarstwa historycznego zyskała mu czytelników wśród szerokiego kręgu odbiorców, a wielu książkom historycznym przydała miano bestselleru⁸⁵.

⁸⁴ Philippe Carrard, *Poetics of the New History*.

⁸⁵ Carrard w swojej książce podaje listę najpopularniejszych „nowych” historyków francuskich, sporządzoną według liczby sprzedanych egzemplarzy ich najsłynniejszych dzieł (do roku 1989):

Emmanuel Le Roy Ladurie, <i>Montaillou</i>	188 540
Michel Foucault, <i>Historia szaleństwa</i>	129 600
Michel Foucault, <i>Słowa i rzeczy</i>	111 560

Jedną z przyczyn takiego sukcesu było odejście od obiektywnego charakteru zdepersonalizowanego stylu pisania. Charakterystyczne bowiem dla pisarstwa alternatywnego jest subiektywne podejście historyka do przedstawianych sytuacji i postaci oraz jego nieskrywana obecność w narracji. Pozycję, jaką zajmuje współczesny historyk w tekście, Carrard porównuje do Barthesowskiego „emocjonalnego podmiotu”, który stanowi przeciwieństwo „podmiotu obiektywnego”, królującego w tradycyjnej historiografii. Wskazuje on także na cechę stylu współczesnej historiografii, którą określił mianem „subiektywizacji komentarza”⁸⁶.

Czytając prace powstałe w kręgu „nowej historii kulturowej”, a szczególnie jej perełki — mikrohistorie, widzimy, że historycy piszący „po nowemu” ujawniają się w narracji, występując w roli pierwszoosobowego narratora. Ich obecność widoczna jest między innymi w stosowaniu pierwszoosobowych „przełącz-

Georges Duby, <i>Czasy katedr</i>	75 500
Georges Duby, <i>Bitwa pod Bouvines</i>	54 130
François Furet, <i>Penser de la Révolution française</i>	53 000
Mona Ozouf, <i>La fête révolutionnaire</i>	22 400
Jacques Le Goff, <i>Narodziny czyśćca</i>	16 000
Nathan Wachtel, <i>La vision des vaincus</i>	9500
Michel de Certeau, <i>L'écriture de l'histoire</i>	7850

Dla porównania *La Méditerranée* Braudela w latach 1949-1985 sprzedano tylko 8500 egzemplarzy. Carrard, pisząc o *Montaillou*, wśród przyczyn jej wielkiego sukcesu wymienia: wzrastające zainteresowanie mentalnością, obsesję na punkcie ludzi „nieuprzywilejowanych”, która pojawiła się po roku 1968, oraz zawarte w książce rozdziały, mówiące o życiu seksualnym wieśniaków epoki średniowiecza. Carrard podkreśla też, że sukces *Montaillou* był nieplanowany i zupełnie przypadkowy. Zob.: Philippe Carrard. *Poetics of the New History*, s. 136 oraz 140-141.

⁸⁶ Zob.: tamże, s. 91 i 88.

ników” organizujących wypowiedź (wyrażenia typu: „wspomniałem już”, „z powodów, które wyjaśnię później”). Jednak ważniejsze jest to, iż otwarcie wyrażają swoje przekonania, podkreślając, że to oni twierdzą, oni uważają. Często także stosują wyrażenia typu: „wydaje mi się”, „wierzę”. Przedtem, chroniąc się pod wygodną obiektywnością sądów, używali formy „my” albo starali się wyrażać swoje przekonania bezosobowo. Historyk był więc w narracji „nieobecny”, a historia zdawała opowiadać się sama. Mieliśmy zatem do czynienia z „iluzją referencjalną” (Barthes), gdyż historyk starał się sprawić, by przedmioty, o których pisze, wypowiadały się same⁸⁷. Przy zastosowaniu takich retorycznych trików ciężar odpowiedzialności za sąd spadał na bliżej nieokreśloną społeczność badaczy, z którą autor się identyfikował („skłonni jesteśmy twierdzić”), lub jego opinie wydawały się należeć do również bliżej nieokreślonego autorytatywnego „anonima” („uważa się”, „niektórzy twierdzą”).

Czasami historycy wyrażają swe opinie w taki sposób, że opisywane zdarzenia jawią się nam niemal w kolorach czarno-białych, a używanie odpowiednio, wartościująco zabarwionych przymiotników nie pozostawia wątpliwości co do tego, po czyjej stronie stoi historyk. Le Roy Ladurie pisze na przykład o ekstremistach (którymi zresztą są dla niego nie heretycy, ale ortodoksyjni chrześcijanie), o zbirach Inkwizycji, patologicznie antyfeministycznych katarach⁸⁸, a tak-

⁸⁷ Zob.: Roland Barthes, *Dyskurs historii*, s. 229.

⁸⁸ Specyficznemu słownictwu, jakie stosuje Le Roy Ladurie, Philippe Carrard poświęcił artykuł. Zob.: tegoż, *The New History and the Discourse of the Tentative: Le Roy Ladurie's Quotation Marks*. „Clio”, Fall 1985, vol. 15, nr 1. Le Roy Ladurie na przykład często stosuje

że o tym, że ludzie z Montailou są prześladowani, szlachta jest lekkomyślna, a Kościół ma ambicje totalitarne⁸⁹. Jak wskazywałam, Natalie Zemon Davis w *Powrocie Martina Guerre* sympatyzuje z Bertrande de Rols. Podział ról w jej książce jest jasny: Bertrande jest miotającą się pomiędzy miłością i obowiązkiem romantyczną heroiną, Arnaud — tragicznym bohaterem, Martin zaś — komicznym rogaczem z drewnianą nogą.

Owa subiektywizacja komentarza napawa wielu badaczy sceptycyzmem. Wielu jednak widzi w niej pozytywne symptomy nabywania przez historyków metodologicznej samoświadomości. Jerzy Topolski podkreśla na przykład, że historycy często zapominają, że pojęcie obiektywizmu odnosi się nie do rzeczywistości, ale do intencji historyka. Natomiast Jörn Rüsen uważa, iż „znak subiektywności w przedstawieniu historycznym jest dobrą wskazówką dla obiektywizmu przedstawianej historii”⁹⁰. Zresztą czyż nie miał racji

wrażenia wyjęte z dyskursu współczesnej marksizującej lewicy politycznej. W *Montailou* czytamy więc o „walce pomiędzy frakcjami” (408), o komórce opozycyjnej, która istniała w Montailou na początku XIV wieku (326), o rodzinie Lizier, która należała do ruchu oporu (326), o zdeklasowanym pasterzu, o Piotrze Clergue, który stworzył we wsi prawdziwą mafię (90), o proboszczu, który jest „kolaborantem w pełni tego słowa znaczeniu” (86) i o wędrownych robotnikach rolnych. Autor pozwala sobie także na bardziej „niestosowne” sady, pisząc na przykład, że „Montailou to nie Chicago i zabicie człowieka pozostaje sprawą bardzo ważną” (410).

⁸⁹ Zob.: Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montailou*, s. 40-41.

⁹⁰ Zob.: Jerzy Topolski, *A Non-Postmodernist Analysis of Historical Narratives*, w: *Historiography Between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research*, ed. by Jerzy Topolski. Amsterdam-Atlanta: Radopi, 1994, s. 84-85, oraz Jörn Rüsen, *Studies in Metahistory*, ed. and introduced by Pieter Duvenage. Pretoria: Human Sciences Research Council, 1993, s. 215.

Michelet, pisząc, że historyk, który próbuje „umknąć” z narracji, nie jest wcale historykiem⁹¹?

Przystępując do czytania książki zakładamy więc, że historyk chciał obiektywnie przedstawić przeszłość, chciał wypowiadać o niej prawdziwe twierdzenia, które są zgodne z wynikami jego badań i wiedzą, jednak owe życzenia odnoszą się do intencji, które w praktyce mogą przynieść zupełnie inne efekty. Inaczej dzieje się w przypadku celowego fałszowania obrazu przeszłości. Nie ma chyba nic gorszego od świadomego przekazywania ideologicznych przesłań pod maską „obiektywnego” przekazu. Problem obiektywizmu w badaniach historycznych związany jest zatem bardziej z etyką niż z epistemologią.

Obok subiektywizmu inną cechą „historii alternatywnej” jest swoisty prezentyzm, odnoszenie opisywanych wydarzeń do sytuacji dzisiejszej. I tak Le Roy Ladurie, pisząc o konflikcie między katolikami i protestantami w szesnastowiecznej Francji, zauważa:

W 1979 byliśmy świadkami wydarzeń podobnego rodzaju w Iranie, gdzie obejmujący szerokie kręgi ruch masowy, kierowany przez podobnych mnichom Ligi Katolickiej mułłów, dowodzony był przez wybitnie średniowiecznego Chomeiniego. Być może w świetle tych bardzo niedawnych wydarzeń lepiej zrozumiemy jak cztery wieki temu, we Francji roku 1580, reakcyjny katolicyzm i rewolucyjny duch ukształtowały się w dziwną parę⁹².

⁹¹ Zob.: Jules Michelet, *Préface à l'Histoire de France*, w: tegoż, *Introduction à l'Histoire Universelle; Tableau de la France; Préface à l'Histoire de France*. Paris: Librairie Armand Colin, 1962, s. 169.

⁹² Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival. A People's Uprising at Romans 1579-1580*, trans. by Mary Feeney. London: Scolar Press, 1980, s. XVIII.

Historycy często piszą ponadto o kłopotliwym wyborze i porządkowaniu materiału źródłowego oraz otwarcie wypowiadają się na temat jego niekompletności i trudności krytyki. W praktyce oznacza to, że przedmowy książek zawierają tyle samo informacji o przedmiocie badań, ile o samym historyku. Robert Scholes i Robert Kellog określają narratora stosującego taką taktykę „historem” (opowiadaczem). „Histor” ma zatem zwyczaj opowiadać, jak przebiegały jego poszukiwania źródłowe, jak pracował w archiwach. Co więcej, używa on słów, które tradycyjnie pojmowane mogłyby świadczyć o możliwych błędnych interpretacjach czy manipulacji materiałem źródłowym. Emmanuel Le Roy Ladurie zaznacza na przykład, że pisząc *Montaillou* przegrupował jedynie dane i zmienił ich organizację w duchu wiejskiej monografii⁹³, Natalie Zemon Davis zaś wspomina:

Kiedy zaczęłam porządkować materiał, poszukiwania związków między gwałtem, opowiadaną historią i ułaskawieniem wszędzie nastroczały trudność. Pojawiały się one szczególnie w XVI wieku, gdy powiązania między ekscesem i rytuałem wydawały się szczególnie ważne nie dlatego, że wydarzenia zachodziły w ten sposób, ale ponieważ ludzie w tym czasie tak o nich mówili⁹⁴.

„Inność” „historii alternatywnej” w stosunku do historii modernistycznej, a zarazem jej podobieństwo do pisarstwa romantycznego, przejawia się nie tylko w stylu, lecz także w powieściowej formie, którą cha-

⁹³ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 12.

⁹⁴ Natalie Zemon Davis, *Fictions in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*. Stanford: Stanford University Press, 1987, s. VIII.

rakteryzują się powstałe w jej nurcie dzieła. Cechą wspólną klasycznej powieści historycznej i „historii alternatywnej” jest zainteresowanie kulturą obyczajową i dziedziną życia wewnętrznego, sferą prywatności. Intryga oplatana bywa wokół pewnego niezwykłego wydarzenia, które w istocie okazuje się ważniejsze niż tło historyczne. Podobne jest także usytuowanie narratora-historyka. Zna on początek i koniec opisywanych wydarzeń i zaznacza swój dystans do przedstawianych faktów, ale z drugiej strony ukrywa swoją wiedzę o całości, sytuując się jakby równolegle do nich, kreując w ten sposób napięcie dramatyczne. Czasami jednak narrator-historyk zmienia dystans, to znaczy raz pisze z perspektywy osoby wiedzącej wszystko, a innym razem relacjonuje wydarzenia na bieżąco.

Powieści historyczne, podobnie jak dzieła historyków alternatywnych, stanowią swoiste uzupełnienie i poszerzenie wiedzy historycznej. Chodzi bowiem o to, by zindywidualizować, ukonkretnić, sprowadzić do wymiarów mikro to, co „wielka”, „prawdziwa” historia prezentuje w sposób ogólny⁹⁵. Z tym wiąże się też fragmentaryzacja ujęcia, fragment bowiem, jak twierdzili romantycy, daje wgląd w transcendencję, wyraża to, co niewyraźne. Zarówno jedno, jak i drugie pokazują „uczuciową wartość historii”. Powieści

⁹⁵ Zob.: Kazimierz Bartoszyński, *O poetyce powieści historycznej*, w: tegoż, *Powieść w świecie literackości*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1991, s. 68-72. Na temat podobieństw i różnic między dziełem historycznym i literackim zob. także James Smith Allen, *History and the Novel: „Mentalité” in modern Popular Fiction*. „History and Theory”, vol. XXII, 1983, oraz Golo Mann, *Dziejopisarstwo jako literatura*. w tegoż, *Ludzie myśli, ludzie władzy, historia*, wybór, przekład, oprac., posłowie Elżbieta Paczkowska-Łagowska. Kraków: Oficyna Literacka, 1997; Jerzy Topolski, *Historia czy literatura?*

mają ponadto charakter sensotwórczy wobec twierdzeń historyków, książki badaczy alternatywnych zaś sens ten unaocniają. Z tej racji są one zbeletryzowane. W ten sposób następuje niejako ufikcyjnienie świata historycznego, co nie jest tożsame z jego ukazywaniem w przekłamanej postaci.

Autorzy powieści historycznych (na przykład Sir Walter Scott) ostrzegali przed prezentyzmem (podobnie robił Hegel i Nietzsche). Ich strategia, podobnie jak i historyków alternatywnych, polegała na przełożeniu przedmiotu powieści na obyczajowość i język współczesności. Powieść historyczna była ponadto metodą wyjaśniania dzisiejszego świata. Spoglądano przy tym na przeszłość poprzez te cechy, których brak się obecnie odczuwa⁹⁶. Kazimierz Bartoszyński zwraca uwagę na fakt, że w XIX wieku dzieła historyczne były zbliżone do dzieł literackich. Podejmowały podobne problemy i posługiwały się podobnym stylem. Sytuacja zmieniła się w XX wieku, kiedy historycy zwrócili się ku badaniu procesów oraz struktur i przestali czuć się niejako pisarzami. Bartoszyński pisze:

Można powiedzieć, że powieściopisarze są w XX wieku nie tyle odpowiednikami pewnych współczesnych im historyków, ile w pewnym stopniu zastępują dawniejszych mistrzów historycznego pióra, takich jak Michelet⁹⁷.

Dla porównania spójrzmy zatem na romantyczne pisarstwo historyczne oczami Micheleta, skupiając się na jego bliskiej stylowi „historii alternatywnej” *Cza-*

⁹⁶ Zob.: Kazimierz Bartoszyński, *O poetyce powieści historycznej*, s. 82-84.

⁹⁷ Tamże, s. 89.

rownicy⁹⁸. W istocie książka ta jest serią *case-studies*, które opisują różne „przypadki” czarownic. „Przyjrzymy się źródłom obyczajów i zbadajmy je od wewnątrz” — pisze francuski historyk, po czym przystępuje do opisów doli i niedoli wiedźm, czarownic i czarodziejek⁹⁹. Wyznaje:

Ale oto mój grzech, za który czeka mnie krytyka. W tej długiej historycznej i moralnej analizie dziejów powstania czarownicy aż do roku 1300, zamiast wdawać się w przewlekłe objaśnienia, wprowadziłem nitkę biograficzną i dramatyczną, życie kobiety w ciągu 300 lat¹⁰⁰.

Michelet jawi się nam zatem jako prekursor tak intrygującego obecnie sposobu pisania o historii¹⁰¹. Davis, Ginzburg i Le Roy Ladurie są zaś jego godnymi kontynuatorami.

Aby odczytać sens tych opowieści, autor wstępu — Leszek Kołakowski, proponuje, by zrobić to, co ja uczyniłam w niniejszej pracy. „Potraktujmy to dzieło — pisze — raczej jako esej literacki aniżeli studium historyczne”¹⁰². Michelet — mistrz historycznej in-

⁹⁸ Jules Michelet, *Czarownica*, przekład Maria Kaliska. Puls, 1993.

⁹⁹ Tamże, s. 41. „Pierwsze dwa rozdziały (...) wyjaśniają poprzez charakterystykę ogólnego stanu społeczeństwa, dlaczego ludzkość wpadła w rozpacz, a rozdziały III, IV, V ukazują, poprzez moralny stan duszy, dlaczego szczególnie kobieta upadła na duchu, oddała się diabłu i została czarownicą”. Tamże, s. 261.

¹⁰⁰ Tamże, s. 263.

¹⁰¹ Por.: Lionel Gossman, *History as Decipherment: Romantic Historiography and the Discovery of the Other*, w: tegoż, *Between History and Literature*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1990.

¹⁰² Leszek Kołakowski, *O pożytkach z diabła*, w: Jules Michelet, *Czarownica*, s. 12.

tuicji, nie tylko bowiem opisuje przeszłość, lecz także wskrzesza ją i ożywia. Kołakowski zwraca również uwagę na to, że pełen patosu i egzaltacji język Micheleta nie jest ozdobą, ale narzędziem treści, dzięki niemu bowiem powstają plastyczne portrety psychologiczne, które pozwalają dostrzec naturalną logikę ludzkich działań (podobnie, jak to jest w pisarstwie alternatywnym)¹⁰³.

Jak wykazała Ann Rigney, tematyka podejmowana przez „historię alternatywną” nie jest niczym nowym¹⁰⁴. Swoimi korzeniami sięga ona właśnie historiografii romantycznej¹⁰⁵. Wielu historyków początku XIX wieku (na przykład Augustin Thierry) uznało, że „stara” historia (historia polityczna, „historia bitew”) jest „zimna i nieinteresująca” i należy zwrócić się ku badaniu tych zagadnień, które były dotychczas przez historyków ignorowane. „Nowi” historycy zaproponowali więc — jak to ujął Thomas Carlyle — aby „pozwolić przemówić przemilczanej części historii”. „Wyszukiwanie nowych tematów — twierdzi Rigney — wynikało ze wspólnego celu, by pisać historię, dzięki której odbiorcy mogliby w pewien sposób odnaleźć

¹⁰³ Książka Micheleta, tak jak i *Montaillou*, pełna jest „sentencji” i „mądrości”, na przykład: „Kobieta, zajmująca się w najnowszych czasach męskimi sprawami, utraciła w zamian właściwą swą rolę: rolę uzdrawiającej czarodziejki, która leczy i pociesza” (256).

¹⁰⁴ Ann Rigney, *Battles or Buttermilk? Romantic Historians and the Silences of History*. Referat wygłoszony na konferencji: *Romantisch Verleden* (22-24 lutego 1995). University of Groningen (Holandia). Maszynopis. Por. tejsze, *Revelance, Revision, and the Fear of Long Books*, w: *A New Philosophy of History*.

¹⁰⁵ Por. na przykład: Legrand D'Aussy, *Histoire de la vie privée des François, depuis l'origine de la Nation jusqu'à nos jours* (1782). Paris: Simonet, 1815.

swoją tożsamość, zarówno jako jednostki należące do pewnej grupy, jak i — przede wszystkim — jako istoty ludzkie”. Dalej wymienia ona trzy cechy „nowej” historii, trzy typy tematów lekceważonych przez „starych” historyków, a podejmowanych przez „nowych”. Pierwszy dotyczy odniesienia czasowego: nacisk położono na średniowiecze. Drugi dotyczy preferowanych grup społecznych: są to „zwykli obywatele, podmioty” (Thierry); „metalurzy, filozofowie, alchemicy, rzemieślnicy, artyści” (Carlyle); „Francuzi”, ludzie różnych profesji i pochodzenia, od służących do bankierów (Monteil); barbarzyńcy, dzieci, kobiety (Michelet). Trzeci typ odnosi się bezpośrednio do podejmowanych tematów, które dotyczyły przede wszystkim zagadnienia życia codziennego, co określano: „historia zwyczajów i obyczajów” (Macaulay), „zwyczajów” (Blair); „zwyczajów codziennych” (Carlyle). Prosper Barante napisał, że historyk powinien dostarczyć czytelnikowi skrywanej wiedzy (*intimate knowledge*) o „żywym człowieku”, a Macaulay — „skrywanej wiedzy o życiu rodzinnym”. Ponadto historycy ci wśród tematów godnych, ich zdaniem, szczególnego zainteresowania wymieniali: gust literacki, sekty religijne, policję, więzienie, drogi, kanały, drukarstwo, język, festiwale itd.

W tym samym czasie Honoré de Balzac w przedmowie do *Komedii ludzkiej* (1842) pisał:

Poprzez ukazanie pewnych typów (...) zdołam być może napisać historię, która została przez wielu historyków zapomniana, historię obyczajów. (...) Przyznaję taką samą ważność niezmiennym, codziennym zjawiskom, zarówno sekretnym, jak i jawnym, i działaniom jednostek, jaką historycy przyznają wydarzeniom z życia narodu. Nieznana bitwa, która miała miejsce pomiędzy

Mme de Mortsau i jej namiętnościami, może okazać się równie ważna jak sławne bitwy historii¹⁰⁶.

Natomiast Victor Hugo w *Nędznikach* żądał od pisarza, by był historykiem wnętrza, w opozycji do historyka zewnętrza, którego interesują bitwy i wielkie postacie historii. Jak zatem z tego wynika, stwierdzenie Georges'a Duby, że *Historia życia prywatnego* (1985), podejmując tematykę historii życia prywatnego, wkroczyła na ryzykowną ścieżkę biegnącą poprzez „całkowicie dziewicze terytorium”, jest nieco przesadzane. Historia wzajemnych relacji międzyludzkich, ze swoim szczególnym zainteresowaniem emocjami, stanowi niewątpliwie eksploatowane, lecz nie dziewicze, pole badawcze „historii alternatywnej”.

Zastosowanie przez badaczy z tego kręgu powieściowej formy przedstawiania przeszłości związane jest między innymi z pragnieniem popularyzacji historii profesjonalnej. Historycy alternatywni mniej czy bardziej wprost podkreślają, że piszą dla szerszej publiczności. „Zawsze bardzo chciałam i troszczyłam się o to, by dotrzeć do publiczności szerszej niż wąskie grono uczonych” — wyznaje Natalie Zemon Davis¹⁰⁷.

Podsumowując: zaproponowane w tej części książki przedstawienia i interpretacje wybranych przykładów mikrohistorii pozwalają na określenie najogólniejszych cech tego rodzaju historiografii. Ponadto odzwierciedlają zmianę, która od lat siedemdziesiątych dokonuje się w sposobie myślenia o historii, historiografii i poznaniu historycznym. Może ona zostać uznana za odpowiedź na kryzys tradycyjnego rozumienia

¹⁰⁶ Cyt. za: Ann Rigney, *Battales or Buttermilk?*

¹⁰⁷ Roger Adelson, *Interview with Natalie Zemon Davis*, s. 405.

historii, który ujawnił się między innymi w zainteresowaniu „sekretnym wymiarem rzeczywistości (Lévinas), w zwrocie od makro do mikro, od zewnątrz do wnętrza, od historii jako procesu do historii jako ludzkiego doświadczenia. Charakterystyczne jest jednak to, iż historycy, pisząc o odmienności „tamtych” światów, zazwyczaj starają się wskazać na dzielące nas od nich różnice, rzadko zaś poszukują łączących podobieństw.

Można bowiem wyróżnić dwa podejścia, które w różny sposób wpływają na nasze postrzeganie związków z przeszłością, inną kulturą czy drugim człowiekiem. Są to: spojrzenie na podmioty z perspektywy podobieństwa i spojrzenie na nie z nastawieniem na wyszukiwanie różnic. Te dwa spojrzenia oferują różne wizje świata. Pierwsze każe nam ujmować różnice na podstawie istnienia jakiegoś fundamentalnego podobieństwa (mamy wtedy do czynienia z podobieństwem mimetycznym: świat-ikona); drugie ujmuje podobieństwo jako efekt fundamentalnej różnicy (wtedy występuje podobieństwo metaforyczne: świat-fantazmat)¹⁰⁸. (To drugie stanowisko panuje w podejściu charakterystycznym dla współczesnej historiografii). Można zatem powiedzieć, że relacja pomiędzy przeszłością i jej przedstawieniem zasadza się na podobieństwie metaforycznym. Historia (pisarstwo historyczne) jest fantazmatem; historyk — fantazmologiem¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Zob.: Gilles Deleuze, *Platon i pozór*, przekład Krzysztof Matuszewski. „Principia”, vol. 21-22, 1998, s. 69. Do książki tej w swoich inspirujących rozważaniach odnosił się także Marek Zalewski. Zob.: tegoż, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1996, s. 52.

¹⁰⁹ Zob.: Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*. Warszawa: PEN, 1991. „Historia —

Omawiając mikrohistorie zauważamy, że historyków z tego kręgu cechuje daleko posunięta samoświadomość metodologiczna. W swych badaniach wykorzystują oni teorie klasyków socjologii i antropologii (Emile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Arnold van Gennep, Marcel Mauss), a także (w przypadku mikrohistorii w wydaniu amerykańskim) nawiązują do antropologii symbolicznej i „nowej socjologii” (Clifford Geertz, Victor W. Turner, Pierre Bourdieu, Erving Goffman). Stosują również metody wypracowane przez współczesną teorię historii, teorię literatury i filozofię (Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Fredric Jameson, Hayden White)¹¹⁰. Jako punkt wyjściowy badań amerykańscy historycy przyjmują definicję kultury zaproponowaną przez Clifforda Geertza. Jak bowiem podkreśla Robert Darnton, antropologia dała historykowi to, czego badania *mentalité* nie wypracowały: koherentną koncepcję kultury — „Historycznie przekazywany wzór znaczeń zawarty w symbolach”¹¹¹. W związku z tym, w centrum badań mikrohistorii staje problem znaczenia, struktury i treści wierzeń oraz przeświadczeń. Analizowane są rytuały, symbole, metafory, które pomagają odpowiedzieć na pytanie, jak

pisze Barthes — to koniec końców historia miejsca *par excellence* fantazmatycznego, mianowicie ludzkiego ciała; wychodząc od tego fantazmatu, który wiąże się z lirycznym zmartwychwstaniem minionych ciał. Michelet mógł uczynić z historii olbrzymią antropologię. Nauka jest więc w stanie powstać z fantazmatu”. Roland Barthes, *Wykład*, przekład Tadeusz Komendant, „Teksty”, nr 5, 1979, s. 29.

¹¹⁰ Wielu historyków to autorzy prac dotyczących metodologii badań historycznych, by wymienić tylko: Carlo Ginzburga, *Clues, Myths, and the Historical Method*; Emmanuela Le Roy Ladurie, *The Territory of the Historian*, trans. by Ben and Sin Reynolds. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

¹¹¹ Robert Darnton, *Intellectual and Cultural History*, s. 216.

i co ludzie myśleli, jaki był sens i znaczenie podejmowanych przez nich działań. Najogólniej więc bada się te elementy kultury, poprzez które staje się ona dostępna zwykłym ludziom.

Bodziec antropologiczny spowodował indywidualizację przedmiotu analizy i redukcję skali obserwacji. Historycy skupili się na badaniach małych społeczności i konkretnych jednostek w celu osiągnięcia zarówno maksymalnej głębi w oglądzie przeszłej rzeczywistości, jak i jej większego kolorytu i naturalności¹¹². Mikrohistoria jest zatem w swych intencjach jakościowa i miniaturowa, a nie ilościowa i globalizująca. Metodą opisu zaś jest *thick description* (gęsty opis) Geertza, który w założeniu miał pomóc w odpowiednim „przełożeniu” jednej kultury na drugą i interpretacji relacji społecznych w danej społeczności w kategoriach jej własnych norm oraz kategorii.

Najczęściej wykorzystywanymi przez mikrohistoryków źródłami są dokumenty sądów świeckich i kościelnych, protokoły z procesów. Za ich bowiem sprawą ludzie skazani przez „wielką historię” na zapomnienie mogą ponownie przemówić¹¹³. Wprowadzenie do nar-

¹¹² Taki charakter ma na przykład *Montaillou* Le Roy Ladurie. Na okładce, pod tytułem angielskiego jej wydania (*Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village, 1294-1324*, trans. from the French by Barbara Bray. Harmondsworth; New York: Penguin Books, 1984) zamieszczono fragment recenzji wydawniczej: „(...) słynny na cały świat portret życia średniowiecznej wioski” [podkreśl. E. D.]. Lawrence Stone w swojej recenzji napisał: „Po prostu genialna w swym użyciu unikalnych dokumentów w rekonstrukcji całkowicie uprzednio nieznanego świata; duchowego, emocjonalnego i seksualnego życia trzynastowiecznych wieśniaków w odległej pirenejjskiej wiosce”. Lawrence Stone, *In the Alleys of Mentalité*, s. 22.

¹¹³ Zaletę tego typu źródeł docenia między innymi Ginzburg: „Kiedy czytam dokumenty z procesów inkwizycyjnych czuję się często

racji dialogów (przytaczanych za źródłami, a więc bez narażania się na zarzut ich zmyślenia) powoduje, że dzieła historyków nabierają walorów literackich, stają się opowieściami. Inne są też pytania, które zadawane są owym źródłem¹¹⁴. Wiele jest w nich motywów dotyczących uczuć, dylematów, wizji świata. Historyk za pośrednictwem źródeł oddaje głos zwykłym ludziom z przeszłości. Pozwala im powiedzieć, jakich wartości bronili, co stanowiło dla nich treści uniwersalne, ogólnoludzkie i ponadczasowe. Badacz przestaje być obojętny i nie obawia się wyznać: „Jestem historykiem kultury, którego pytania mają charakter egzystencjalny i moralny”¹¹⁵.

W ten też sposób historyk staje się mediatorem pomiędzy przeszłością a terażniejszością¹¹⁶. Oferuje czy-

tak, jakbym patrzył przez ramię sędziemu, wytrwale śledził wszystkie ślady, mając nadzieję, że rzekomi winowajcy będą bardziej rozmowni, mówiąc o swoich przekonaniach. (...) Ta bliskość z inkwizytorem w pewien sposób pozostaje jednak w sprzeczności z moją emocjonalną identyfikacją z oskarżonym”. Ponadto relacje z przesłuchań często opisują także gesty towarzyszące wypowiedziom, na przykład zaczerwienienie, chwile milczenia. Zob.: Carlo Ginzburg, *The Inquisitor as Antropologist*, w: tegoż, *Clues, Myths*, s. 158.

¹¹⁴ Kwestia pytań wydaje się przy tym jedną z kluczowych. Mówią nam one nie tylko to, z jakim historykiem mamy do czynienia (ujawniając jego przynależność do określonej formacji myślenia), lecz przede wszystkim sterują badaniem przeszłości i wpływają na jej wizję. Le Roy Ladurie pyta na przykład: „Co w latach 1290-1325 wprawia w ruch człowieka w Montaillou, powoduje, że biega on i wibruje? Jakie są zasadnicze motywacje czy zainteresowania, które (...) nadają sens jego egzystencji?”. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 439.

¹¹⁵ Thomas R. Cole, *The Journey of Life*, s. 20.

¹¹⁶ Tak właśnie pojmuje rolę historyka Le Roy Ladurie. W *Montaillou*, gdy zapoznajemy się z postacią Arnolda Gélis, który kontaktuje się z duchami, Le Roy Ladurie pisze: „[Gélis] zatrudniony jest jako

telnikowi podróż w głąb przeszłości, gdzie odnajduje wiele „mikroświatów”, których przedstawienie pozwala dowartościować egzystencję w jej najbardziej banalnych przejawach. Następuje romantyzacja przeszłości. Staje się ona „magicznie” inna od naszego świata. Nie interesuje nas: „jak to naprawdę było?”, ale sama opowieść, jej intryga i bohaterowie. Historia staje się snem człowieka, żyjącego w dylematach postmoderny. W niej uwidaczniają się nasze pragnienia, frustracje, obawy, „wyparte treści”. Poszukujemy tam siebie, ale innego siebie — tego, który czasami uległ zatraceniu w „zderzeniach z bytem” i którego owe zderzenia czasami nam przywracają. Przeszłość staje się także uobecnionym rajem, codzienne zajęcia — rytuałami, banał — mądrością, śmierć — początkiem życia: to świat przed Oświeceniem...

Zaiste, jak napisał Jerzy Topolski: „Warto uprawiać historię choćby dlatego, by odkryć, że istniała Béatrice de Planissoles”¹¹⁷.

służący przez pewnego kanonika, spełnia następnie funkcję pomocnika zakrystiana. Lecz przede wszystkim zmusza dusze do mówienia, a to mimo ogromnych różnic chronologicznych i kulturowych można by porównać z zadaniem, jakie we współczesnych nam społeczeństwach spełnia historyk. (...) W pewnych sytuacjach posłaniec dusz pośredniczy nie tylko pomiędzy zmarłymi a żywymi, co jest normalne, lecz nawet pomiędzy dwoma zmarłymi, którzy rozmawiają z nim poufnie”. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 435.

¹¹⁷ Jerzy Topolski, *Od Achillesa do Béatrice de Planissoles. Zarys historii historiografii*. Warszawa: Rytm, 1998, s. 155.

*Czyż nie widzi Pan, że wszystko, co się wydarza
ciągle na nowo jest początkiem, (...) początki
mają w sobie zawsze coś tak pięknego.*

Rainer Maria Rilke

Romantyzujący postmodernizm: pasaż do Nowej Ery

Patrząc na przedstawianą w tej książce narratywi-
styczną i postmodernistyczną filozofię historii oraz
pisarstwo historyczne z kręgu „nowej historii kultu-
rowej”, można zauważyć, że nawiązują one do nie-
scjentyistycznych tradycji namysłu nad przeszłością
oraz stylu pisania o niej. Odnajdujemy w nich wiele
romantycznych motywów. Filozofia romantyczna
daje także wiele inspiracji badaczom pozostającym
w kręgu oddziaływania ducha millenaryzmu. Temat
ten warto tutaj poruszyć w kontekście świadomości
Nowej Ery jako alternatywy cywilizacyjnej¹, która
stanowi odpowiedź na kryzys człowieczeństwa i ma-
nifestuje ogólny niepokój epoki, to jest głód idealiz-
mu, świętości i sensu. W końcu Nowa Era (rozumia-
na jako następna po nowożytnej epoka, do której

¹ Bartłomiej Dobroczyński odróżnił „Niską, Okultystyczną Nową
Ere” od jej wersji elitarnej: „Wysokiej Nowej Ery” czy „Wodnika Na-
ukowego”, i tę ostatnią mam tutaj na uwadze. Zob.: Bartłomiej Do-
broczyński, *New Age*. Kraków: Znak, 1997, s. 92-93. Por. także: Beata
Lenart, *New Age jako alternatywa cywilizacyjna?*, w: *Rozmyślenia
o cywilizacji*. Praca zbiorowa pod red. Jerzego Baradzieja i Janusza
Goćkowskiego. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 1997.

postmodernizm — rozumiany jako okres przejściowy — jest pasażem) stanowi odpowiedź na materializm i konsumpcjonizm ery industrialnej, podobnie jak romantyzm był reakcją na rozczarowanie rzeczywistością porewolucyjnej Europy, protestem przeciwko industrializacji, scjentyzacji oraz reifikacji istoty ludzkiej. Racjonalizm oświecenia nie wytrzymał konfrontacji z rewolucją francuską, tak jak modernizm nie wytrzymał doświadczenia wojen światowych i totalitaryzmów i tak jak postmodernizm załamał się pod wpływem tęsknot za metanarracją i naporem „nowej duchowości”². Rozkładu nie uleczy się rozkładem. Efektem owego pęknięcia pomiędzy oczekiwaniami a rzeczywistością jest ironia, na którą zapadli najwięksi historycy romantyzmu, spowodowana rozziwem pomiędzy ideałami, których bronili, i rzeczywistością historyczną, która zbezcześciła je w praktyce (wystarczy wspomnieć gorzkie uwagi Micheleta na temat rewolucji francuskiej). Pęknięcie owo, które pogłębiły wydarzenia historyczne końca XIX i początku XX wieku, znalazło swoje odbicie w pracach między innymi Bergsona, Crocego, Webera, zwracających uwagę na niemożliwość, z którą borykały się nauki humanistyczne w kwestii radzenia sobie ze współczesnymi problemami moralnymi. Nauka bowiem pomaga człowiekowi zdobywać i kontrolować świat, ale zarazem zatracą jego duszę. Wraz z postępem coraz wyraźniej ujawnia się pęknięcie między

² Być może ma zatem rację Marcin Król, twierdząc, że „romantyzm nie został dopowiedziany”, a wiek XX doprowadził do jego ozywienia. Zob.: Marcin Król, *Podróż romantyczna*, s. 94. Zob. także: Maria Janion i Maria Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*. Warszawa: PWN, 1978.

odpowiedzialnością moralną a immoralizmem poznania. Już od dawna zadawane jest pytanie: czy wiedza i nauka nie wymagają podstaw aksjologicznych³? Dylematy te leżą u podstaw zachodzącego obecnie „etycznego zwrotu” w humanistyce⁴.

Hayden White, dla którego punktem wyjścia rozważań o przeszłości jest etyka, poszedł właśnie tym tropem, kiedy w *Metahistory* pokazał, jak wybrani dziewiętnastowieczni historycy i filozofowie historii zapadali na ironię. W świecie postmoderny, gdzie ironia stała się metaforą organizującą widzenie świata, naturalne wydaje się pytanie: czy możliwe jest odejście od niej? White, który powołuje się na rozumienie tropów oraz teorię *corso* i *ricorso* Giambattisty Vico, oferuje nam pewien model cyklicznej transformacji ludzkiej świadomości, która stanowi także model dla spekulatywnej filozofii historii. Polega ona na przechodzeniu od metafory, poprzez metonimię i synekdochę do ironii, po czym następuje nawrót do metafory⁵. *Metahistory*, która, jak podkreśla White, napisana jest w klimacie ironii, kończy się przesłaniem:

Ironia jest tylko jedną z możliwych perspektyw historii. (...) Podejście ironiczne wkrótce straci swój status koniecznej perspektywy, w której widzi się historię. A wtedy historycy i filozofowie historii uzyskają swobodę kon-

³ Zob.: Maria Janion, *Pelnia Fausta, czyli tragedia antropologiczna*, w: tejże, *Wobec zła*. Chotomów: Verba, 1989, s. 166, 172.

⁴ Por.: Hans Kellner, *Etyczny moment w teorii historii: przedstawiając doświadczenie poznania*, przekład Ewa Domańska, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*

⁵ Hayden White, *Tropika historii: struktura głęboka „Nauki Nowej”*. Zob. także: Ewa Domańska, *Hayden White: Beyond Irony*. „History and Theory”, vol. 37, nr 2, May 1998.

ceptualizowania historii, dobierania treści i kreowania takiej narracji, w której modalność świadomości jest najbardziej zgodna z ich własnymi aspiracjami moralnymi i estetycznymi. I wtedy świadomość historyczna otworzy się na rekonstrukcję związków z wielką tradycją rozważań poetyckich, naukowych i filozoficznych, które inspirowały klasycznych praktyków i teoretyków w złotym wieku XIX⁶.

Moja książka jest „poza Ironią”. Pobrzmiewa w niej wiele nut „nawrotu do Metafory”, „tęsknoty” za „nowym początkiem”, która powodowana jest utopijnym pragnieniem, by zacząć od nowa, nadzieją zaistnienia czystego momentu genezy, który nie byłby splamiony historią⁷. O życiu człowieka można powiedzieć to, co Arnold J. Toynbee powiedział o historii cywilizacji: ran w jej duszy nie zagoją pragnienia powrotu do „złotego wieku” ani też utopia wspaniałej przyszłości. W świadomości społecznej musi zatem istnieć przeświadczenie o możliwości „ponownych narodzin” (*pa-lingenesia*), lecz narodzin nie starego, ale nowego świata.

Owe rozważania o „nowym początku” były jednym z ulubionych tematów filozofii niemieckiego idealizmu. Wiele odnajdujemy tam prorocत्व, które doskonale wpasowują się w aktualną atmosferę kondycji profetycznej. We wczesnym okresie swej działalności Friedrich Wilhelm Schelling w *Najstarszym programie systemu idealizmu niemieckiego* zawarł wizję nowego świata, zgodną z rozumem mitologii, gdzie filo-

⁶ Hayden White, *Metahistory*, s. 434.

⁷ Por.: Anton Kaes, *Holokaust and the End of History: Postmodern Historiography in Cinema*, w: *Probing the Limits of Representation*, s. 222.

zofia jawi się jako mądrość ezoteryczna⁸. Marzył on o epoce, w której fantazja poetycka zespoli się z rozumem. Nie należy, jego zdaniem, sprowadzać mitologii do nauki czy nauki do mitologii, ale próbować odnaleźć pierwotną jedność ich obu. „Mitologia rozumu”, czyli mit zjednoczony z dyskursem intelektualnym (nauka ze sztuką życia czy rozum z wiarą), była zadaniem jego życia. Rozum nie przeczy mitowi ani mit rozumowi. Dopiero ich jedność jest celem poszukiwań ducha ludzkiego. Proces tego scalania najlepiej wyraża się w eposie. Należy więc, twierdził Schelling, oczekiwać przyjscia nowego Homera⁹. Schelling pisał:

W przyszłości cała metafizyka utożsami się z *moralnością* (...) etyka ta stanie się nie czym innym jak zupełnym systemem wszystkich idei, albo, co jest tym samym, zawierać będzie wszystkie postulaty praktyczne. Pierwszą ideą jest naturalnie wyobrażenie o *mie samym* jako istocie absolutnie wolnej. (...) [Idea, która jednoczy wszystkie idee] idea *piękna* — słowo pojęte w wyższym platońskim sensie. Jestem przekonany, że najwyższy akt rozumu, akt, w którym obejmuje on wszystkie idee, jest aktem estetycznym, i że *prawda i dobro* związane są więzami pokrewieństwa *jedynie w pięknie*. Filozof właśnie winien być obdarzony siłą estetyczną w tym samym stopniu, co poeta. Ludzie pozbawieni zmysłu estetycznego to nasi filozofowie dogmatyczni. W żadnej dziedzinie nie można wykazać bystrości, nawet o historii nie można bystro i inteligentnie rozprawiać, bez zmysłu estetycznego. Winno tu wyjść na jaw, czego właściwie brakuje ludziom, którzy nie poj-

⁸ Zob.: Friedrich Wilhelm Schelling, *System idealizmu transcendenalnego*, przekład i wstęp Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1979, oraz Ryszard Panasiuk, *Schelling*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987, s. 42-44.

⁹ Zob.: tamże, s. 122, 86.

mują żadnych idei — i wystarczająco szczerze przyznają, że wszystko jest dla nich ciemne, co wychodzi poza tabele i rejestry. Poezja otrzymuje przez to wyższą godność, staje się w końcu znowu tym, czym była na początku — *nauczycielką ludzkości*; nie ma bowiem więcej filozofii, więcej historii, jedynie sztuka poetycka przeżyje wszystkie pozostałe nauki i sztuki. (...) Mono-teizmu rozumu i serca, politeizmu wyobraźni i sztuki, oto czego potrzebujemy! Najpierw będę tu mówić o idei, która, o ile wiem, jeszcze nikomu nie przyszła do głowy — musimy mieć nową mitologię, lecz mitologia ta winna służyć idei, musi być ona mitologią rozumu. (...) Mitologia musi stać się filozoficzna, (...) filozofia musi stać się mitologiczną, aby filozofów uczynić zmysłowymi¹⁰.

Rozważania, których efektem jest ta książka, są wyrazem coraz bardziej sceptycznego nastawienia do historii jako dyscypliny¹¹. Moje zainteresowania zwracają się ku niehistorycznym podejściom do przeszłości z jednej strony i ku rozpatrywaniu problemu historii poza jej łonem, z drugiej. Pytam także: jakiego rodzaju wiedzy o przeszłości chcemy obecnie? Czy wiedzy naukowej? A może fantazmatycznej? Zastanawiam się także, czy Nowa Era w ogóle potrzebuje historii jako specyficznego podejścia do przeszłości? Niejednokrot-

¹⁰ Fryderyk Wilhelm Schelling, *Najstarszy program idealizmu niemieckiego*, przekład Ryszard Panasiuk, w: Ryszard Panasiuk, *Schelling*, s. 150-152. Taką filozoficzną mitologię czy filozofię mitologiczną można odnaleźć w: Roberto Calasso, *Zaślubiny Kadamosa z Harmonią*, przekład Stanisław Kasprzysiak. Kraków: Znak, 1995; Cesare Pavese, *Dialogi z Leukoteą. Mit (szkice literackie)*, przekład i posłowie Stanisław Kasprzysiak. Warszawa: Czytelnik, 1975.

¹¹ Sceptycyzm ów zapoczątkowany został między innymi lekturą prac Friedricha Nietzschego i książki Alberta Camusa *Człowiek zbuntowany*.

nie zapominamy, że historia nie jest tożsama z przeszłością. Historia jest tylko jednym z możliwych, obok mitu i eposu, podejść do przeszłości. „Historia jest naszym mitem” — powiada Michel de Certeau, a ja do-
dałabym: dzisiaj mit demaskuje historię.

Być może zainteresowanie historią jest symptomem swoistej choroby społeczeństw Zachodu, którą Melanie Klein określiła jako „epistemofilię”, związaną ze specyficznym zachodnim „przekleństwem Fausta” — chęcią poznania w celu podporządkowania, kontrolowania i rządzenia. Historia jako dyscyplina akademicka stała się zatem narzędziem władzy i jest wykorzystywana w celach ideologicznych. Dalsze istnienie takiej historii jest warunkiem przetrwania i zachowania *status quo* Europy i jej „kolonii”. Wiesz-czenie „końca historii” oznacza zatem odchodzenie od historii jako dyscypliny, w jej kształcie formowanym od XIX wieku, z całym jej europocentryzmem, ideologizacją, scjentyzmem, obiektywizmem, stale zadomowionym w niej pozytywizmem i seksizmem.

Dlatego też moje myśli kierują się dzisiaj ku możliwościom ponownego rozważenia wartości mitu, eposu i historii. (Czy Nietzsche miał rację, pisząc, że „mit jest celem nauki”?) Mit jest takim samym rodzajem dyskursu jak nauka. Oba za punkty odniesienia mają ten sam świat, jakkolwiek każdy z nich określa go inaczej. Mit nie jest „patologią świadomości”. Mit komplementuje historię, a nie stoi w opozycji do niej; wprowadza nas w „porządek symboliczny” (Lacan), podczas gdy historia w istocie „kastruje” strefę „rzeczywistości psychicznej” kultury (na przykład archetypy, na których opiera się dana kultura), wypychając je do zony atawistycznych czy prymitywnych „impulsów”. Ta zaś z samej tylko racji istnienia poza

obowiązującą racjonalnością „naukową” uznawana jest za iskrę mogącą rozniecić „barbarzyński” ogień powrotu do „prymitywnego” (mitycznego) myślenia. Mit jest lokusem historii; ocala fundamentalne cechy „ego” kultury. Dlatego też wydaje się szczególnie pomocny w chwili obecnej, zwłaszcza jeżeli założymy, iż mamy właśnie do czynienia z problemem „nowego porządku”. Dotyczy on na przykład pytania o to, jak społeczeństwa, które przeżyły komunizm, mogą się odrodzić, lub w wymiarze jednostkowym: jak odrodzić się po stracie bliskiej osoby? Odbudowa społeczności zasadza się na odnowie jej etyczności, odbudowie sensu jej istnienia. Wydaje się, że nie może się ona oprzeć na nauce (w jej modernistycznym ujęciu) i że mit może okazać się bardziej pomocny. Mając zatem za punkt odniesienia tak podkreślaną w tej książce przyszłość (a nie przeszłość), należałoby rozważyć nie tyle, czym jest mit, ile — „co robi” danej społeczności. Mit działa tak jak miłość — odradza nadzieję, a wydaje się, że *speranza* (Dante) staje się użyteczną kategorią analiz kulturowych.

„Postmodernizm — twierdzi Jerzy Topolski — daje nam szansę zmiany mentalności”¹². Jedni z tego korzystają, inni wolą trwać w bezpiecznym otoczeniu swych dawnych poglądów. Nie ma jednak w tym kontekście mowy o jakimkolwiek wartościowaniu typu: wasze-stare-złe czy nasze-nowe-dobre. Książką tą chciałam wykazać, że przełom, o którym piszę, nie jest wymysłem artystycznej awangardy, heretyckich

¹² *O narratystycznym i postmodernistycznym zwrocie w pojmowaniu historii. (Rozmowa Ewy Domańskiej z Jerzym Topolskim).* „Przegląd Humanistyczny”, nr 1, 1995, s. 11.

filozofów i nawiedzonych naukowców. W epoce „spełnionego pluralizmu”, w której żyjemy (i we współczesnym dyskursie naukowym), współistnieje wiele światów, wiele światopoglądów, wiele języków. Każdy z nich jest inny. Każdy oferuje inny sposób postrzegania rzeczywistości. Każdy odpowiada też innej mentalności. Dlatego wybór jednej z opcji nie jest związany z preferencjami naukowymi. W dzisiejszej współpracy między badaczami nie liczy się ponadto wiek, płeć, wyznanie, rasa, kultura, narodowość czy pochodzenie etniczne, ale akceptowana przez nich wizja świata i system wartości. Bywa jednak i tak, że kiedy w dyskusji spotykają się przedstawiciele owych różnych światów, niemożliwe staje się ich wzajemne porozumienie. Czasami wynika to z błędnego przekonania „innych”, że „inni inni” dążą do obalenia ich świata. Tak przecież jednak nie jest. W przypadku tego nurtu współczesnej historiografii, który nazwałam „alternatywnym”, oferowana tam wizja świata zasada się na poszanowaniu pluralizmu i akceptacji „inności”. W tym świecie jest miejsce dla każdego, kto ma dość tolerancji, by nie być zazdrosnym o posiadanie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości na swój własny użytek i pogodzić się z faktem, że nie należą one już tylko do niego.

Gwidon Zalejko napisał:

Z historii nie wynika nic, czego nie byłoby wcześniej w nas samych. Historia nauczy nas moralności i zła, radości i cierpienia, aktywności i fatalizmu, jeśli tego zechcemy. Uczciwe pytanie stawiane dziś wobec naszej wiedzy historycznej, powinno zatem brzmieć nie: jak było, czy też: dlaczego było tak, a nie inaczej, lecz — *jakiej przeszłości nam dziś potrzeba?* Czego dziś musimy się z historii nauczyć? I pytanie takie bynajmniej nie

jest równoznaczne z zamiarem fałszowania przeszłości. Prowadzi jedynie do jej interpretacji opartej na prawomocnej selekcji materiału. (...) [Starożytni] rozumieli chyba lepiej od nas, że niczego nie nauczy się ten, kto nie wie, co chce umieć¹³.

Dzisiaj odnoszę się do tez o użyteczności historii z rezerwą. Być może bowiem jest tak, że historia nauczyła nas tylko tyle, iż w istocie nie nauczyła nas niczego pożytecznego i dlatego też najważniejszym i zarazem najtrudniejszym wyzwaniem wobec modernistycznego myślenia o historii byłoby wyzbycie się przekonania, że wiedza o przeszłości może nam pomóc zrozumieć świat i rozwiązać problemy teraźniejszości. Z drugiej strony może się jednak okazać, że jedynie historiografia może wyzwolić nas od historii (Croce).

Przedstawiony w tej książce alternatywny sposób pisania o przeszłości jest słabo dostrzegany w historiografii polskiej. Wątki egzystencjalno-etyczne i autorefleksja są jeszcze mniej widoczne. Być może dzieje się tak dlatego, że badacze starają się nie przyjmować jasno określonych postaw światopoglądowych. Unikają wypowiedzi na tematy „metafizyczne”¹⁴. Zazwyczaj chowają się w kątach zadeklarowanego obiektywizmu i w swych tekstach z upodobaniem stosują bezpieczną formułę „my”. A przecież wiemy, że to, jak widzimy siebie, jakie mamy punkty

¹³ Gwidon Zalejko, *Stereotypy w myśleniu historyków*, w: *Podręcznik historii — perspektywy modernizacji*, pod red. Marii Kujawskiej. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1994, s. 38.

¹⁴ Pisze o tym Gwidon Zalejko, *Z metodologicznych zagadnień biografistyki historycznej*. „Przegląd Humanistyczny”, vol. 8-9, 1989, s. 138.

odniesienia, jakich wartości bronimy, określa naszą wizję przeszłości. Historia jest taka, jacy są piszący o niej historycy. Zupełnie inaczej wygląda zatem opowieść o przeszłości pisana przez badacza, dla którego punktem odniesienia jest wieczność i Bóg, a inaczej pisana przez takiego, dla którego, owym punktem odniesienia jest terażniejszość i on sam.

W książce tej interesowało mnie odniesienie do uniwersaliów, w takim bowiem ujęciu ujawnia się historyk na podobieństwo „proroka” znajdującego się pomiędzy dwoma światami. Znając przeszłość, staje się on głosem nowego świata. Zna bowiem znaki przyszłości, które znajdują się w zbiorowych przedstawieniach funkcjonujących zarówno w przeszłości, jak i w terażniejszości. Wie, że w świecie nie zdarza się nic, co przedtem nie byłoby słowem czy obrazem. Tym samym tworzy nowy świat, pokrywając połączeniami języka obszary, które do tej pory nie były nazywane, o których się nie mówiło. Przesuwa także granicę nieprzedstawialnego. (Manifestacją tego procesu są toczone debaty na temat granic przedstawiania, dyskusje o niewyraźnym, o ciszy itd.). Pisząc, tworzy sferę „pomiędzy” i tak jak prorok, oferuje nam inny język, inną przestrzeń, inny czas. Historia (tak jak antropologia) jest dyskursem profetycznym¹⁵. Dlatego też najważniejsze zadanie historyka teraz to rozpoznanie; rozpoznanie znaków, które odnoszą nas do nowego świata. W centrum zainteresowań staje pamięć, bo — jak mówi Tzvetan Todorov — „prorocstwo to pamięć”¹⁶. Natomiast „przeznaczenie to historia historiografów”¹⁷.

¹⁵ Zob.: Kirsten Hastrup, *A Passage to Antropology*, s. 24-25.

¹⁶ Tzvetan Todorov, *Podbój Ameryki*, s. 97.

¹⁷ Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 273.

Zastosowanie porównania „historyk jest jak prorok” wymaga jednak zmiany podejścia samego historyka. To, iż we współczesnej teorii historiografii (podobnie jak w antropologii) nastąpiło przesunięcie punktu ciężkości z zainteresowań narracją na osobę autora, jest sprawą bezsprzeczną. Koresponduje ten fakt z modną obecnie w całej humanistyce autorefleksją badaczy. Zaiste, żyjąc w kondycji profetycznej, niejako zobowiązani jesteśmy do przybierania postawy odpowiedzialnego i zaangażowanego w sprawy terażniejszości intelektualisty. Sama określając się mianem krytyka historiografii, powinnam dodać słowo „profetyczny”¹⁸ nie w sensie przepowiadania przyszłości, lecz w sensie badania terażniejszości, zwrócenia uwagi na konsekwencję działań podejmowanych obecnie, co w przypadku krytyki pisarstwa historycznego związane jest z analizą określonej wizji przeszłości oferowanej przez historyków. Humanista nie pisze przecież dla siebie. Jego praca (książki) ma znaczenie w budowaniu świadomości i kształtowaniu wizji przyszłości.

Tymczasem wielu z nas ciągle narzeka, że rzadko znajdujemy wokół siebie mistrzów, od których można się uczyć nie tylko, jak analizować źródła, wyjaśniać oraz interpretować fakty i procesy, lecz także, jak być mądrzejszym i lepiej zrozumieć świat. Historykom nie spieszo do popularnego wśród antropologów i fi-

¹⁸ Podobne przesłanie można znaleźć w książce Deborah J. Haynes, *The Vocation of the Artist*. Pisze ona o dzisiejszej roli artysty jako „krytyka profetycznego” (*prophetic critic*) oraz o misji sztuki we współczesnym świecie, która ma wyrażać obawy i nadzieje związane z przyszłością, nawołując przy tym do interdyscyplinarnego dialogu pomiędzy sztukami wizualnymi, religią i etyką.

lozofów konfesjonalnego tonu. Szkoda. Jeżeli bowiem nadal wierzymy w użyteczność wiedzy o przeszłości, to warto pamiętać, że w istocie uczymy się nie tyle od historii, ile od jej badaczy. Czy nie jest ponadto zasadne powiedzenie, że tylko historyk, który jest w stanie powiedzieć prawdę o sobie, jest w stanie napisać prawdę o przeszłości?

Bibliografia

- Adelson, Roger, *Interview with Natalie Zemon Davis*. „Historian”, vol. 53, nr 3, Spring 1991.
- Adorno, Theodor W., *Dialektyka negatywna*, przekład Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1986.
- Agamben, Giorgio, *Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience*, trans. by Liz Heron. London, New York: Verso, 1993.
- Albert, Hans, *Europa i okiełznanie władzy. Szczególna droga Europy do społeczeństwa otwartego*, przekład Tadeusz Zatorski. Kraków: Nomos, 1998.
- Albrow, Martin, *The Global Age. State and Society Beyond Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Allen, James Smith, *History and the Novel: Mentalité in Modern Popular Fiction*. „History and Theory”, vol. XXII, 1983.
- American Philosophy*, ed. by Marcus G. Singer. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. wybór i redakcja naukowa Michał Buchowski. Warszawa: Instytut Kultury, 1999.
- Ankersmit, Franklin R., *Between Language and History: Rorty's Promised Land*. „Common Knowledge”, vol. 6, nr 1, Spring 1997.
- , *Can we Experience the Past?*, w: *History-Making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline*, ed. by Rolf Torstendahl and Irmine Veit-Brause. Stockholm: Kungl. Vitterhets, 1996.
- , *The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History*. „History and Theory” (1986). Beiheft 25: *Knowing and Telling History. The Anglo-Saxon Debate*.
- , *Freud as the Last Natural Law Theorist*, w: *Świat historii*.
- , *Gadamer a doświadczenie historyczne*, przekład Paulina Ambroży, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.

- Ankersmit, Franklin R., *Historiografia i postmodernizm*, przekład Ewa Domańska, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*.
- , *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1994.
- , *Język a doświadczenie historyczne*, przekład Sławomir Sikora, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.
- , *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*, przekład Ewa Domańska, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.
- , *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. Ewy Domańskiej. Kraków: Universitas, 2004.
- , *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- [Rec.: Behan McCullagh, „History and Theory”, vol. 23, nr 3, 1984.]
- , *The Origins of Postmodernist Historiography*, w: *Historiography Between Modernism and Postmodernism*.
- , *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, przekład Andrzej Ajschtet, Andrzej Kubis, Justyna Regulska, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.
- , *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, przekład Magdalena Zapędowska, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.
- , *Reprezentacja historyczna*, przekład Marek Piotrowski, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.
- , *Sześć tez o narratywistycznej filozofii historii*, przekład Ewa Domańska, w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.
- , *Trauma and Suffering: a Forgotten Source of Western Historical Consciousness*, w: *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. by Jorn Rüsen. New York: Berghahn Books, 2002.
- The Anthropology of Experience*, ed. by Victor W. Turner and Edward M. Bruner. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- Appleby, Joyce; Hunt, Lynn; Jacob, Margaret, *Powiedzieć prawdę o historii*, przekład Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka, 2000.
- Arnold, John M., *Historia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przekład Justyna Jaworska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001.
- Arystoteles, *Poetyka*, przekład Henryk Podbielski. Wrocław: Ossolineum, 1989.
- Assiter, Alison, *Enlightened Women. Modernist Feminism in a Post-modern Age*. London and New York: Routledge, 1996.

- Auerbach, Erich, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiana w literaturze Zachodu*, przekład Zbigniew Żabicki. Warszawa: PIW, 1968.
- Austin, John L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przekład Bohdan Chwedończuk. Warszawa: PWN, 1993.
- Axtell, James, *Narodziny etnohistoryka*, przekład Zbigniew Kwiecień. „Przegląd Humanistyczny”, vol. 2, 1994.
- Bachtin. *Dialog – Język – Literatura*, pod red. Eugeniusza Czaplewicza i Edwarda Kasperskiego. Warszawa, PWN, 1983.
- Bachtin, Michaił, *Problemy literatury i estetyki*, przekład Wincenty Grajewski. Warszawa: Czytelnik, 1982.
- , *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przekład Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1970.
- Bann, Stephen, *The Clothing of Clio: A Study of the Representation of History in Nineteenth-Century Britain and France*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- , *Romanticism and the Rise of History*. New York: Macmillan, 1994.
- , *Toward a Critical Historiography: Recent Work in Philosophy of History*. „Philosophy”, vol. 5, 1981.
- Baran, Bogdan, *Postmodernizm*. Kraków: Inter Esse, 1992.
- , *Postnietzsche*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1997.
- Barthes, Roland, *Analiza retoryczna*, przekład Krystyna Falicka. „Pamiętnik Literacki”, z. 2, 1977.
- , „Dyskurs historii”, przekład Adam Rysiewicz i Zbigniew Kłoch. „Pamiętnik Literacki”, 1984, z. 3.
- , „Historia czy literatura?”, przekład Wanda Błońska. „Pamiętnik Literacki”, 1969, z. 4.
- , *Krytyka i prawda*, przekład Wanda Błońska, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. II, oprac. Henryk Markiewicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1976.
- , *Le degré zero de l'écriture*. Paris: Seuil, 1953.
- , *Michelet*, trans. by Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1987.
- , *Od dzieła do tekstu*, przekład Michał Paweł Markowski. „Teksty Drugie”, nr 6, 1998.
- , *Przyjemność tekstu*, przekład Ariadna Lewańska. Warszawa: KR, 1997.
- , *The Reality Effect*, w: *French Literary Theory Today. A Reader*, ed. by Tzvetan Todorov. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- , *S/Z*, przekład Michał Paweł Markowski, Maria Gołębiowska. Warszawa: KR, 1999.

- Barthes, Roland, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przekład Jacek Trznadel. Warszawa: KR, 1996.
- , *Teoria tekstu*, przekład Aleksander Miłecki, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. Henryk Markiewicz, t. IV, cz. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1996.
- , *To Write: An Intransitive Verb?*, w: *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy*, ed. by Richard Macksey and Eugenio Donato. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1970.
- , *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, przekład Wanda Błońska. „Pamiętnik Literacki”, 1968, z. 4.
- , *Wykład*, przekład Tadeusz Komendant. „Teksty”, nr 5, 1979.
- Bartoszyński, Kazimierz, *Podmiot literacki — konstrukcje i destrukcje*. „Teksty Drugie”, nr 2, 1994.
- , *Powieść w świecie literackości*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1991.
- Bataille, Georges, *Doświadczenie wewnętrzne*, przekład Oskar Hedemann. Warszawa: KR, 1998.
- , *Teoria religii*, przekład Krzysztof Matuszewski. Warszawa: KR, 1996.
- Bator, Joanna, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2001.
- Baudrillard, Jean, *Ameryka*, przekład Renata Lis. Warszawa: Sic!, 1998.
- , *The Illusion of the End*, trans. by Chris Turner. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- , *Porządek symulaków*, w: *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*, wybór, wstęp i oprac. Andrzej Gwóźdź. Kraków: Universitas, 2001.
- , *Simulations*, trans. by Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman. New York: Semiotext(e), 1983.
- Bauman, Zygmunt, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
- , *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- , *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przekład Janina Bauman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Bell, Daniel, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Harmondsworth: Penguin, 1976.
- , *Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. Cambridge: Abt Books, 1980.

- Bell, Daniel, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przekład Stefan Amsterdamski. Warszawa: PWN, 1994.
- , Ellul, Jacques; Eliade, Mircea; Kołakowski, Leszek, *Powrót sacrum*. Poznań: Głosy, 1985.
- Belsey, Catherine, *Postmodern Love: Questioning the Metaphysics of Desire*. „New Literary History”, vol. 25, nr 3, Summer 1994.
- Benedict, Ruth, *Wzory kultury*, przekład Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Muza, 1999.
- Benjamin, Walter, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. Hubert Orłowski, przekład Krystyna Krzemieniowa, Hubert Orłowski, Janusz Sikorski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1996.
- , *Selected Writings*, vol. I: 1913-1926, ed. by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, Mass., London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- Bennett, Tony, *Outside Literature*. London and New York: Routledge, 1990.
- Berkhofer, Robert F., *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Berman, Morris, *The Reenchantment of the World*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1981.
- Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building*, ed. by Anna Maija Castrén, Markku Lonkila, and Matti Peltonen. Helsinki: Finish Literature Society, 2004.
- Bierdiajew, Mikołaj, *Filozofia wolności*, przekład Ewa Matuszczak. Białystok: Orthdruk, 1995.
- , *Ncwe Średniowiecze*, przekład Marian Reutt. Warszawa: Antyk, 1997.
- , *Sens historii: filozofia losu człowieka*, przekład Henryk Paprocki. Kęty: Antyk, 2002.
- Bloch, Marc, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, przekład Jan Maria Kłoczowski. Warszawa: Bellona, 1998.
- Bogucka, Maria, *Kwestia kobieca okiem historyka*. „Teksty Drugie”, nr 4-5-6, 1993.
- Bolecki, Włodzimierz, *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*. „Teksty Drugie”, nr 1, 1993.
- Bolla, Peter de, *The Discourse of the Sublime: Reading in History Aesthetics, and the Subject*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Brach-Czaina, Jolanta, *Szczeliny istnienia*. Kraków: eFKA, 1998.

- Braembussche, Antoon Van den, *Historia i pamięć: kilka uwag na temat ostatnich dyskusji*, przekład Ewa Domańska, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*
- , *The Silenced Past. On the Nature of Historical Taboos*, w: *Świat historii*.
- Brennan, Teresa, *History After Lacan*. London and New York: Routledge, 1993.
- Brook-Rose, Christine, *Historia palimpsestowa*, w: Umberto Eco (i inni), *Interpretacja i nadinterpretacja*.
- Brooks, Ann, *Postfeminism. Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*. London and New York: Routledge, 1997.
- Bruner, Jerome, *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
- , *The Narrative Construction of Reality*. „Critical Inquiry”, vol. 18, nr 1, Autumn 1991.
- Bruner, Edward M., *Experience and Its Expressions*, w: *The Anthropology of Experience*.
- Bryant, Joseph M., *On Sources and Narratives in Historical Social Science: a Realist Critique of Positivist and Postmodernist Epistemologies*. „British Journal of Sociology”, vol. 51, nr 3, September 2000.
- Brzechczyn, Krzysztof, *Metodologiczne osobliwości historii w świetle idealizacyjnej teorii nauki*. „Principia”, t. XV, 1996.
- , *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym. Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*. Poznań: UAM, 2004.
- , *Passion and History. The Influence of Ethical Valuation on Jerzy Łojek's Historical Writings*. „Historyka”, vol. XXXIV, 2004.
- Buber, Martin, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przekład Jan Dótkór. Warszawa: PAX, 1992.
- , *Problem człowieka*, przekład Robert Reszke. Warszawa: Spacja, 1993.
- , *Zaćmienie Boga*, przekład Paweł Lisiecki. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1994.
- Buchowski, Michał, *Magia i rytuał*. Warszawa: Instytut Kultury, 1993.
- , Burszta, Wojciech J., *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa: PWN, 1992.
- , *Racjonalność, translacja, interpretacja. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1990.
- , *The Rational Other*. Poznań: Humaniora, 1997.

- Buchowski, Michał, *Zrozumieć innego. Antropologia racjonalności*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2004.
- Bugajewski, Maciej, *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- Buksiński, Tadeusz, *Postmodernistyczna historia czyli koniec rozumu i wolności*, w: *Wolność a racjonalność*.
- Buliński, Tarzycjusz Marek, *O współczesnym pisaniu w antropologii kulturowej*, w: *Szkice z filozofii kultury*.
- Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Menston: The Scholar Press Limited, 1970.
- Burke, Peter, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-1989*. London: Polity Press, 1990.
- , *History and Social Theory*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- , *Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities*. „History of European Ideas”, vol. 7, nr 5, 1986.
- , *Two Crises of Historical Consciousness*. „Storia della Storiografia”, vol. 33, 1998.
- , *Varieties of Cultural History*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1997.
- Burska, Lidia, *Kłopotliwe dziedzictwo. Szkice o literaturze i historii*. Warszawa: IBL, 1998.
- Burszta, Wojciech J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Zysk i S-ka, 1998.
- , *Czytanie kultury. Pięć szkiców*. Łódź: Lodart, 1996.
- , *Dystans i konwersacja. O dekonstrukcji teorii kultury*. „Kultura Współczesna”, nr 2, 1993.
- , *Nostalgia i mit*, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*
- , „Pożegnanie dzikiego”, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*
- , Piątkowski, Krzysztof, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
- , *Utracona niewinność? Rozterki antropologii postmodernistycznej*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*.
- , *Wymiary antropologicznego poznania kultury*. Poznań: UAM, 1992.
- Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge, 1990.
- , *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Calasso, Roberto, *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przekład Stanisław Kasprzyśiak. Kraków: Znak, 1995.

- Callinicos, Alex, *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Calvino, Italo, *Wykłady amerykańskie*, przekład Anna Wasilewska. Gdańsk, Warszawa: Volumen, 1996.
- Camus, Albert, *Człowiek zbuntowany*, przekład Joanna Guze. Warszawa: Muza, 1998.
- Carignan, Michael I., *Fiction as History or History as Fiction? George Eliot, Hayden White, and Nineteenth-Century Historicism*. „Clio”, vol. 29, nr 4, 2000.
- Carrard, Philippe, *Figuring France: The Numbers and Tropes of Fernand Braudel*. „Diacritics”, vol. 18, nr 3, Fall 1988.
- , *Poetics of the New History: French Historical Discourse from Braudel to Chartier*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.
[Rec.: Dominick LaCapra, „Journal of Modern History”, vol. 66, nr 2, June 1994.]
- , *The New History and the Discourse of the Tentative: Le Roy Ladurie's Quotation Marks*. „Clio”, Fall 1985, vol. 15, nr 1.
- Carrithers, Michael, *Dlaczego ludzie mają kultury*, przekład Anna Tanalska-Dulęba. Warszawa: PIW, 1994.
- Certeau, Michel de, *Heterologies: Discourses on the Other*, trans. by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- , *The Practice of Everyday Life*, trans. by Steven Rendall. Berkeley, Los Angeles, London: University Press of California, 1988.
- , *The Writing of History*, trans. by Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988 [fragment opublikowany jako: *Pismo historii*, przekład Krzysztof Jarosz. „Er(r)go”, nr 3, 2/2001].
- Chartier, Roger, *Cultural History. Between Practices and Representations*. Oxford: Polity Press, 1988.
[Rec.: David Carrol, *Poetics, Theory, and the Defense of History*. „Clio”, vol. 22, nr 3, Spring 1993.]
- , *Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories*, w: *Modern European Intellectual History*.
- Chaunu, Pierre, *Cywilizacja okresu Oświecenia*, przekład Eligia Bąkowska. Warszawa: PIW, 1989.
- , *Un Nouveau Champ pour l'histoire sérielle: Le Quantitatif au troisième niveau*, w: *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, vol. 2. Toulouse 1973.
- , *Wielki wybuch a stworzenie świata*. Rozmowę prowadzi Charles Chauvin, przekład Joanna Kokowska. Kraków: Wydawnictwo M, 1993.

- Cieśla-Korytowska, Maria, *O romantycznym poznaniu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.
- Cioran, Émile M., *Ćwiartowanie*, przekład Maciej Falski. Warszawa: KR, 2004.
- Clark, Elizabeth A., *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge Mass.; London: Harvard University Press, 2004.
- Clifford, James, *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przekł. Ewa Dzurak [i inni]. Warszawa: KR, 2000.
- Clifford Geertz — *lokalna lektura*, pod red. Doroty Wolskiej i Marcina Brockiego. Kraków: UJ, 2003.
- Cole, Thomas R., *The Journey of Life. A Cultural History of Aging in America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Collingwood, R. G., *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- , *The Idea of History*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1994.
- Commemorations. The Politics of National Identity*, ed. by John R. Gillis. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Crowther, Paul, *The Kantian Sublime. From Morality to Art*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Culler, Jonathan, *Teoria literatury. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przekład Maria Bassaj. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998.
- Czaplejewicz, Eugeniusz, *Bachtin i jego idee*, w: *Bachtin*.
- , *Pragmatyka, dialog, historia. Problemy współczesnej teorii literatury*. Warszawa: PWN, 1990.
- Czy koniec historii*, pod red. Ireny Lasoty. Warszawa: PoMOST, 1991.
- Czyż, Antoni, *Kilka słów o badaniach nad historią mentalności*. „Przegląd Powszechny”, nr 12, 1985.
- D'Aussy, Legrand, *Histoire de la vie privée des François, depuis l'origine de la Nation jusqu'à nos jours (1782)*. Paris: Simonet, 1815.
- Danforth, Loring M., *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.
- Daniel, Ute, *Historio społeczna, quo vadis? Kilka uwag w obronie przelomu hermeneutycznego*, w: *Historia społeczna*.
- Dante Alighieri, *Boska Komedia (wybór)*, przekład Edward Porębowicz. Wrocław: Ossolineum, 1986.
- Danto, Arthur C., *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- Darnton, Robert, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books, 1984 (tłuma-

czenie fragmentów: *Wstęp*, przekład Ewa Domańska, oraz *Wielka rzeź kotów*, przekład Tomasz Gawin, Dorota Grobelna, Anna Idzikowska, Anna Maćkowiak, Michał Radomski, Wiktor Werner, Michał Zwierzykowski, Agnieszka Błaszczyk. „Polska Sztuka Ludowa: Konteksty”, nr 3-4, 2002).

dyskusja: Chartier, Roger, *Text, Symbols, and Frenchness*. „The Journal of Modern History”, vol. 57, nr 4, December 1985; Darnton, Robert, *The Symbolic Element in History*. „The Journal of Modern History”, vol. 58, nr 1, March 1986; Fernandez, James, *Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights*. „The Journal of Modern History”, vol. 60, nr 1, March 1988; LaCapra, Dominick, *Chartier, Darnton, and the Great Symbol Massacre*. „The Journal of Modern History”, vol. 60, nr 1, March 1988; Zob. także wymianę pomiędzy Pierre'em Bourdieu, Chartierem i Darntonem w *Dialogue à propos de l'histoire culturelle*. „Actes de la recherche en sciences sociales”, vol. 59, September 1985 oraz Philip Benedict, Giovanni Levi, *Robert Darnton e il massacro dei gatti*. „Quaderni Storici”, vol. 58, April 1985. Zob. także: Jerzy Topolski, *Wielka masakra kotów*. „Polityka”, nr 16, 16 kwietnia 1994 rok; John M. Arnold, *Zabijanie kotów, czyli pytanie czy przeszłość jest obcym krajem*, w: tegoż, *Historia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przekład Justyna Jaworska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2001.

—, *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*. New York: Norton, 1990.

Davis, Natalie Zemon, *Fiction in the Archives. Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*. Stanford: Stanford University Press, 1987

[Rec.: Nancy L. Roelker, „American Historical Review”, vol. 94, nr 5, December 1989; Lucille Kekewich, „History Today”, vol. 39, April 1989; Robert N. Adams, „New York Review of Books”, vol. 36, nr 4, March 1989; Roger Chartier, „Journal of Modern History”, vol. 61, nr 2, June 1990.]

—, *A Modern Hero*. New York Review of Books, vol. 37, nr 7, April 1990.

—, *The Return of Martin Guerre*. Cambridge Mass., London: Harvard University Press, 1983 (*Powrót Martina Guerre*, przekład P. Szulgit — przygotowane do druku).

[Zob.: Helen Pringle, Elizabeth W. Prior, *Inventing Martin Guerre: An Interview with Natalie Zemon Davis*. „Southern Review”, vol. 19, nr 3, November 1986 oraz recenzje książki: Peter Burke, *The Imposer*. „London Review of Books”, vol. 6, nr 7,

- 19 April-2 may 1984; Robert Finlay, *The Refreshing of Martin Guerre*. „The American Historical Review”, vol. 93, nr 3, June 1988 (odpowiedź na krytykę: Natalie Zemon Davis, *On the Lane*, tamże); A. Lloyd Moote, „American Historical Review”, vol. 90, October 1985; Donald R. Kelley, „Renaissance Quarterly”, vol. 37, 1984; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Double Trouble*. „New York Review of Books”, vol. 30, nr 20, 22 December 1983.]
- , *‘Women’s History’ in Transition: The European Case*. „Feminist Studies”, vol. 3, nr 3/4, Spring/Summer 1976.
- Deleuze, Gilles, *Platon i pozór*, przekład Krzysztof Matuszewski. „Principia”, nr 21-22, 1998.
- , *Różnica i powtórzenie*, przekład Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Warszawa: KR, 1997.
- Demand, Alexander, *Historia niebyła. Co by było gdyby...?*, przekład Maria Skalska. Warszawa: PIW, 1999.
- Derrida, Jacques, *Aporias*, trans. by Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- , *List do jednego z japońskich przyjaciół*, przekład Jakub M. Godzimirski. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1-2, 1994.
- , *O gramatologii*, przekład Bogdan Banasiak. Warszawa: KR, 1999.
- , *Pismo filozofii*, wybór i przedmowa Bogdan Banasiak. Kraków: Inter Esse, 1993.
- , *Psyche. Odkrywanie innego*, przekład Michał Paweł Markowski. w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*.
- , Vattimo, Gianni i inni, *Religia*, przekład Małgorzata Kowalska, Ewa Łukaszyk i inni. Warszawa: KR, 1999.
- , *Różnia (différance)*, przekład Joanna Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybór i wstęp Marek J. Siemek. Warszawa: Czytelnik, 1978.
- Descombes, Vincent, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przekład Bogdan Banasik i Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Spacja, 1996.
- Dewey, John, *Sztuka jako doświadczenie*, przekład Andrzej Potocki. Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich, 1975.
- Dilthey, Wilhelm, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przekład, oprac. i posłowie Elżbieta Paczkowska-Łągowska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2004.
- , *Rozumienie i życie*, w: *Wokół rozumienia*.
- , *Selected Writings*, ed. by H. P. Rickman. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Dobroczyński, Bartłomiej, *New Age*. Kraków: Znak, 1997.

- Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, pod red. Teresy Kostyrko. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
- Domańska, Ewa, *After Postmodernism: A Dream of Transformation*, w: *The Postmodern Challenge: Perspectives East and West*, ed. by Nina Witoszek and Bo Strath. London: Sage Publications, 1999.
- , *Encounters: Philosophy of History After Postmodernism*. Charlottesville and London: The University Press of Virginia, 1998.
- [Tłumaczenie fragmentów: *O narratystycznym i postmodernistycznym zwróceniu w pojmowaniu historii*. (Rozmowa Ewy Domańskiej z Jerzym Topolskim). „Przegląd Humanistyczny”, nr 1, 1995; „Jestem pisarzem ...”. (Fragmenty wywiadu z Arturem C. Danto). „Historyka”, t. XXV, 1995; *Od postmodernistycznej narracji do po-postmodernistycznego doświadczenia*. Propozycja Ankersmita (fragmenty rozmowy z Frankiem Ankersmitem). „Teksty Drugie”, nr 2/3, 1996; *Biała tropologia*. Hayden White i teoria pisarstwa historycznego (fragmenty wywiadu z Haydenem White'em). „Teksty Drugie”, nr 2, 1994.]
- , *Filozoficzne rozdroża historii*, w: Domańska, Ewa; Topolski, Jerzy; Wrzosek, Wojciech, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1994.
- , *Hayden White: Beyond Irony*. „History and Theory”, vol. 37, nr 2, May 1998.
- , *Historia feminizmu i feministyczna historia*. „Odra”, nr 7/8, 1994.
- , *Historia uniwersalna i postmodernizm*, w: *Świat historii*.
- , *Kryzys tradycyjnego rozumienia historii w filozofii anglosaskiej*. „Historyka”, t. XXIV, 1994.
- , *Maska przeszłości. O postmodernistycznej filozofii historii*. „Teksty Drugie”, nr 1, 1993.
- , *Metafora – Mit – Mimesis. Refleksje wokół koncepcji narracji historycznej Haydena White'a*. „Historyka”, t. XXII, 1992.
- , *Miejsce Franka Ankersmita w narratystycznej filozofii historii*, w: Frank Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*.
- , *Natalie Zemon Davis — historyk „zaułków i szczelin”*, w: *Eruditio et interpretatio. Studia historyczne*, pod red. Zbigniewa Chodyły. Poznań: IH UAM, 1997.
- , *O historii w czasach historii milenium: Jean Baudrillard i Octavio Paz (Fragmenty)*. „Odra”, nr 11, 1997.
- , *O różnych końcach historii*. „Czas Kultury”, nr 6-1, 1999/2000.
- , *Pre-krytyka niewyrażalnego czyli historyk w poszukiwaniu Słowo-Świata*. „Teksty Drugie”, nr 1/2, 1998.

- Domańska, Ewa, *Tekstualizacja archeologii. Od Barthesa do Hoddera*, w: *Jakiej archeologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, pod red. Janusza Ostoja-Zagórskiego. Poznań: IH UAM, 1997.
- , Zybortowicz, Andrzej, *W MiędzyDoświadczeniu*. „Kultura Współczesna”, nr 1-2, 1996.
- , *Współczesna filozofia amerykańska w statystyce*. „Edukacja Filozoficzna”, t. 18, 1994.
- Dosse, François, *L'Empire de sens. L'humanisation des sciences humaines*. Paris: La Découverte, 1997.
- , *New History in France. The Triumph of the „Annales” School*, trans. by Peter V. Convoy. Urbana: University of Illinois Press, 1994.
- Doświadczenie*, pod red. Tadeusza Buksińskiego. Poznań: IF UAM, 2001.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- „drobne rysy w ciąglej katastrofie...”. *Obecność Waltera Benjamina w kulturze współczesnej*, pod red. Anny Zeidler-Janiszewskiej. Warszawa: Instytut Kultury, 1993.
- Dülmen, Richard van, *Historia kultury dzisiaj. Problemy i zadania*, w: *Studia z dziejów kultury i mentalności czasów nowożytnych*, pod red. Krystyna Matwijowskiego i Bogdana Roka. Wrocław: IH UW, 1993.
- Dybel, Paweł, *Urwane ścieżki. Przybyszewski-Freud-Lacan*. Kraków: Universitas, 2000.
- Eagleton, Terry, *The Function of Criticism: From the Spectator to Post-Structuralism*. London: Verso, 1984.
- , *Iluzje postmodernizmu*, przekład Piotr Rymarczyk. Warszawa: Spacja, 1998.
- , *Walter Benjamin*. London: Verso, 1981.
- Eco, Umberto, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przekład Jadwiga Gałuszka, Lesław Eustachiewicz, Alina Kreisberg i Michał Oleksiuk. Warszawa: Czytelnik, 1994.
- , oraz Richard Rorty, Johnathan Culler, Christine Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, pod red. Stefana Colliniego, przekład Tomasz Biedroń. Kraków: Znak, 1996.
- , Carlo Maria Martini, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, przekład Ireneusz Kania. Kraków: WAM, 1998.
- Ekins, Paul, *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change*. London: Routledge, 1992.

- Eliade, Mircea, *Aspekty mitu*, przekład Piotr Mrówczyński. Warszawa: KR, 1998.
- , *Kowale i alchemicy*, przekład Andrzej Leder. Warszawa: Aletheia, 1993.
- , *Mefistofeles i andrygon*, przekład Bogdan Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1994.
- , *Mit wiecznego powrotu*, przekład Krzysztof Kocjan. Warszawa: KR, 1998.
- , *Próba Labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przekład Krzysztof Środa. Warszawa: Sen, 1992.
- , *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przekład Robert Reszke. Warszawa: KR, 1996.
- , *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, przekład Anna Tatarkiewicz. Warszawa: PIW, 1993.
- , *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przekład Agnieszka Grzybek. Warszawa: KR, 1997.
- Evans-Pritchard, Edward, *Anthropology and History*. Manchester: Manchester University Press, 1961.
- „Facta Ficta”. *Z zagadnień dyskursu historii*, pod red. Wojciecha Kalagi i Tadeusza Sławka. Katowice: Uniwersytet Śląski, 1992.
- Feminism and History*, ed. by Joan W. Scott. Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.
- Ferry, Luc; Jean-Didier, Vincent, *Co to jest człowiek?: o podstawach filozofii i biologii*, przekład Monika Milewska. Warszawa: PIW, 2003.
- , *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, przekład Andrzej Miś i Hanna Miś. Warszawa: PIW, 1998.
- Feyerabend, Paul K., *Krytyka naukowego rozumu*, przekład Edmund Mokrzycki, w: *Racjonalność i styl myślenia*, wybór, wstęp i posłowie Edmund Mokrzycki. Warszawa: WFiS PAN, 1992.
- , *Przeciw metodzie*, przekład Stefan Wiertelwski. Wrocław: Siedmiogród, 1996.
- Filipek, Włodzimierz, *Pochwała narratywizmu. Rozmowa z Franklinem R. Ankersmitem*. „Polska Sztuka Ludowa: Konteksty”, nr 1-2, 1997.
- Filipowicz, Stanisław, *Mit i spektakl władzy*. Warszawa: PWN, 1988.
- Filozofia w dobie przemian*, pod red. Tadeusza Buksińskiego. Poznań: IF UAM, 1994.
- Filozofia dialogu*, wybór, oprac. i wstęp Bogdan Baran. Kraków: Znak, 1991.
- Fish, Stanley, *Interpretacja, retoryka, poetyka*, pod red. Andrzeja Szahaja. Kraków: Universitas, 2002.

- Fletcher, Roger, *History from Below Comes to Germany: The New History Movement in the Republic of Germany*. „Journal of Modern History”, vol. 60, nr 3, September 1988.
- Fokkema, Douwe W., *Historia literatury. Modernizm i postmodernizm*, przekład Halina Janaszek-Ivanicková. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
- Foucault, Michel, *Archeologia wiedzy*, przekład Andrzej Siemek. Warszawa: PIW, 1977.
- , *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France, 1976*, przekład Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR, 1998.
- Freadman, Richard; Miller, Seumas, *Rethinking Theory: A Critique of Contemporary Literary Theory and an Alternative Account*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Freud, Sigmund, *Kultura jako źródło cierpień*, przekład Jerzy Prokopiuk. Warszawa: KR, 1995.
- , *Mojżesz i monoteizm*, przekład Jan Doktór, w: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Życie Jezusa*. Warszawa: Czytelnik, 1995.
- , *Niesamowite*, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przekład Robert Reszke. Warszawa: KR, 1997.
- Frisby, Davis, *Fragments of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1985.
- Fritzman, J. M., *The Future of Nostalgia and the Time of Sublime*. „Clio”, vol. 23, nr 2, 1993.
- Frye, Northrop, *The Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Fukuyama, Francis, *Koniec historii*, przekład Tomasz Bieroń i Marek Wichrowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1996.
- Furet, François, *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*, przekład Barbara Janicka. Kraków: Znak, 1994.
- The Future of Philosophy. Toward the Twenty-First Century*, ed. by Oliver Leaman. London and New York: Routledge, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekład Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 1993.
- Gearhart, Suzanne, *The Open Boundary of History and Fiction. A Critical Approach to the French Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Geertz, Clifford, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przekład E. Dżurak i Sławomir Sikora. Warszawa: KR, 2002.
- , *Historia i antropologia*, przekład Sławomir Sikora. „Polska Sztuka Ludowa: Konteksty”, nr 1-2, 1997.
- , *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

- Geertz, Clifford, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. Basic Books, 1993.
- , *Lokalna lektura*, pod red. Doroty Wolskiej, Marcina Brockiego. Kraków: UJ, 2003.
- , *O gatunkach zmaconych. (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przekład Zdzisław Łapiński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*.
- , *Opis gesty — w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przekład Sławomir Sikora, w: *Badanie kultury elementy teorii antropologicznej*, wybór i przedmowa Marian Kempny i Ewa Nowicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- , *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe, 1964.
- , *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge Mass.: MIT Press, 1965.
- , *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przekład Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas, 2003.
- , „Z punktu widzenia tubylca”. *O naturze antropologicznego rozumienia*, w: tegoż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przekład Dorota Wolska, Kraków: UJ, 2005.
- Geertz, Hildred; Thomas, Keith, *An Anthropology of Religion and Magic*. „Journal of Interdisciplinary History”, vol. 6, 1975.
- Gellner, Ernest, *Postmodernizm, rozum i religia*, przekład Maciej Kowalczyk. Warszawa: PIW, 1997.
- Gennep, Arnold van, *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- , *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Gilman, Charlotte Perkins, *The Man-Made World; or, Our Androcentric Culture*. New York: Charlton company, 1911.
- Ginzburg, Carlo, *Anthropology and History in the 1980s. A Comment*, w: *The New History*.
- , *Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1989.
- , *History, Rhetoric and Proof*. Hanover, NH: University Press of New England for Brandeis University Press/Historical Society of Israel, 1999.
- , *The Judge and the Historian: Marginal Notes on a Late-Twentieth-Century Miscarriage of Justice*, trans. by Antony Shugaar. London; New York: Verso, 1999.

- Ginzburg, Carlo, *Microhistory: Two or Three Things That I Know About It*. „Critical Inquiry”, vol. 20, Autumn 1993.
- , *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI wieku*, przekład Radosław Kłos. Warszawa: PIW, 1989.
- , *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*, trans. by Martin Ryle and Kate Soper. New York: Columbia University Press, 2001.
- Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, ed. by Mike Featherstone. London: Sage, 1990.
- Gombrich, E. H., *O sztuce*, przekład Monika Dolińska (i inni). Warszawa: Arkady, 1997.
- Goodman, Nelson, *Jak stworzymy świat*, przekład Michał Szczubiałka. Warszawa: Aletheia, 1997.
- Gossman, Lionel, *Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century*. „Journal of the Wartburg and Courtauld Institutes”, vol. 47, 1984.
- , *Between History and Literature*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1990.
- Grabski, Andrzej Feliks, *Kształty historii*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1985.
- Greimas, Algirdas Julien, *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, trans. by Paul J. Perron and Frank H. Collins. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- , and Fontanille, Jacques, *The Semiotics of Passion. From States of Affairs to States of Feeling*, trans. by Paul Perron and Frank Collins. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1993.
- Grochowski, Grzegorz, *Historia i historie. Narracja historyczna według Haydena White'a*, w: *Praktyki opowiadania*.
- Grosz, Elizabeth, *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*. London and New York: Routledge, 1990.
- Grzegorzczyk, Anna, *Niekartezjańskie współczesne w dzisiejszej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1995.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Gdy przestaliśmy uczyć się od historii*, przekład Magdalena Zapędowska, w: *Pamięć, etyka i historia*.
- , *In 1926. Living at the Edge of Time*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1997.
- Guriewicz, Aron, *Historia i antropologia historyczna*, przekład Bogusław Żyłko. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1-2, 1997.
- [Gurevich, Aaron], *Historical Anthropology of the Middle Ages*, ed. by Jana Howlett. Cambridge: Polity Press, 1992.

- Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit*, w: tegoż, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- , *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekład Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Universitas, 2000.
- Harlan, David, *The Degradation of American History*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Hartog, François, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- , *Time, History and the Writing of History: the Order of Time*, w: *History-Making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline*, ed. by Rolf Torstendahl and Irmine Veit-Brause. Stockholm: Kungl. Vitterhets, 1996.
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernism. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell, 1993.
- Hastrup, Kirsten, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. London and New York: Routledge, 1995.
- Haynes, Deborah I., *The Vocation of the Artist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Heidegger, Martin, *Bycie i czas*, przekład Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- , *Drogi lasu*, przekład Jerzy Gierasimiuk, Robert Marszałek (i inni). Warszawa: Aletheia, 1997.
- Henretta, James A., *Social History as Lived and Written*. „American Historical Review”, vol. 84, nr 5, December 1979.
- Himmelfarb, Gertrude, *A De-Moralized Society: The British / American Experience*. „American Educator”, vol. 18, nr 4, Winter 1994-1995.
- , *The New History and the Old*. Cambridge Mass., London: Harvard University Press, 1987.
- , *Wartości wiktoriańskie — wartości żydowskie*, przekład Barbara Szacka. „Commentary”, z. 3, 1989. Warszawa: Instytut Kultury, 1991.
- Historia: o jeden świat za daleko?*, pod red. Ewy Domańskiej. Poznań: IH UAM, 1997.
- Historia społeczna, historia codzienności, mikrohistoria*, przekład Andrzej Kopacki. Warszawa: Volumen, 1996.
- Historia życia prywatnego*, t. I, pod red. Paula Veyne'a, przekład Krystyna Arustowicz, Maria Roztworowska. Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum, 1998.
- The Historian Between the Ethnologist and the Futurologist*, ed. by Jérôme Domoulin, Dominique Moisi. Paris, The Hague: Mouton, 1973.

- Historical Studies Today*, ed. by Felix Gilbert and Stephen R. Graubard. New York: W. W. Norton & Company, 1972.
- Histories. French Constructions of the Past*, vol. I: Postwar French Thought, ed. by Jacques Revel and Lynn Hunt, trans. by Arthur Goldhammer and others. New York: The New Press, 1995.
- Historiography Between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research*, ed. by Jerzy Topolski. Amsterdam-Atlanta: Radopi, 1994.
- History and Theory. Contemporary Readings*, ed. by Brian Fay, Philip Pomper and Richard T. Vann. Oxford: Blackwell, 1998.
- A History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, ed. by Alf Lüdtke, trans. by William Temper. Princeton. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- A History of Women in the West: Volume III, Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, ed. by Natalie Zemon Davis and Arlette Farge. Cambridge Mass., London: Harvard University Press, 1993.
- Hodder, Ian, *Czytanie przeszłości*. Poznań: Obserwator, 1995.
- Hoffmannsthal, Hugo von, *Księga przyjaciół i szkice wybrane*, wybrał, przełożył i notami opatrzył Paweł Hertz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.
- Holquist, Michael, *Dialogism. Bakhtin and His World*. London: Routledge, 1990.
- Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, pod. red. Anny Grzegorzcyk, Mirosława Loby i Rafała Koschanego. Poznań: Humaniora, 2003.
- Husserl, Edmund, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przekład Janusz Sidorek. Warszawa: Aletheia, 1993.
- Hutcheon, Linda, *Historiograficzna metapowieść: parodia i intertekstualność historii*, przekład Janusz Margański, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*.
- , *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York and London: Routledge, 1988.
- , *The Politics of Postmodernism*. London and New York: Routledge, 1989.
- Hutton, Patric, *History as an Art of Memory*. Hanover, NH: University Press of New England, 1993.
- Iggers, Georg G., *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover and London: Wesleyan University Press, 1997.
- , *Użycia i nadużycia historii: o odpowiedzialności historyka w przeszłości i obecnie*, przekład Agnieszka Pantuchowicz, w: *Pamięć, etyka i historia*.

- The Imagined Past: History and Nostalgia*, ed. by Malcolm Chase and Christopher Shaw. Manchester: Manchester University Press, 1989.
- Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, pod red. Anny Jamrozia-kiowej. Warszawa-Poznań, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Interpretation and Cultural History*, ed. by Joan H. Pittcock and Andrew Wear. New York: Macmillan, 1991.
- Jackall, Robert, *Re-enchanting the World: Some Reflections on Post-modernism*. „International Journal of Politics, Culture and Society”, vol. 8, nr 1, Fall 1994.
- Jameson, Fredric, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.
- , *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- Janion, Maria, *Placz generala. Esej o wojnie*. Warszawa: Sic!, 1998.
- , *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*. Warszawa: PEN, 1991.
- , i Zmigrodzka, Maria, *Romantyzm i historia*. Warszawa: PWN, 1978.
- , *Wobec zła*. Chotomów: Verba, 1989.
- Jaspers, Karl, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, przekład Dorota Lachowska i Anna Wołkowicz. Warszawa: PIW, 1990.
- Jaworski, Stanisław, *Awangarda*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1992.
- Jay, Martin, *Cultural Semantics. Keywords of Our Time*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998.
- , *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993 (fragmenty opublikowane jako: *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, przekład Jarosław Przeźmiński, w: *Odkrywanie modernizmu. przekłady i komentarze*, pod red. Ryszarda Nycza. Kraków: Universitas, 1998).
- , *Songs of Experience: Modern European and American Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press, 2005
- Jenkins, Keith, *On „What is History”? From Carr and Elton to Rorty and White*. London and New York: Routledge, 1995.
- , *Refiguring History. New Thoughts on an Old Discipline*. London and New York: Routledge, 2003.
- , *Why History?* London and New York: Routledge, 1999.
- Jeux d'échelles: La micro-analyse à l'expérience*, ed. by Jacques Revel. Paris : Gallimard, 1996.

- Jędraszewski, Marek, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1990.
- Jonas, Hans, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, przekład Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1993.
- Kałwa, Dobrochna, *Ze studiów nad historią kobiet w XIX wieku. Metodologia, stan badań*. „Historyka”, vol. XXVII, 1997
- Kandell, Jonathan, *Was the World Made Out of Cheese?* „New York Times Magazine”, November 17, 1991.
- Kansteiner, Wulf, *Hayden White Critique of the Writing of History*. „History and Theory”, vol. 32, 1993.
- Kant, Immanuel, *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, przekład Dariusz Pakalski, Mirosław Żelazny, w: tegoż, *Pisma przedkrytyczne*. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999.
- , *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, przekład Mirosław Żelazny, Irena Krońska, Adam Landman. Toruń: Wydawnictwo Comer, 1995.
- , *„Kartografowie dziwnych podróży”. Wypisy z polskiej krytyki literackiej XX wieku*, red. i wstęp Marta Wyka. Kraków: Universitas, 2004.
- Kasztenna, Katarzyna, *Z dziejów formy niemożliwej. Wybrane problemy historii i poetyki polskiej powojennej syntezy historycznoliterackiej*. Wrocław: TPPW, 1995.
- Kellner, Hans, *Disorderly Conduct: Braudels Mediterranean Satire*. „History and Theory”, vol. XIX, 1980.
- , *Etyczny moment w teorii historii. Przedstawiając doświadczenie poznania*, przekład Ewa Domańska, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*
- , *Hayden White and the Kantian Discourse. Topology, Narrative, and Freedom*, w: *The Philosophy of Discourse*.
- , *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- , *„Never Again” is Now*. „History and Theory”, vol. 33, nr 2, May 1994.
- , *Postmodern History and Tocqueville’s God*, w: *Świat historii*.
- Kelly, Joan, *Women, History and Theory*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
- Klebs, Michał, *Idea dialogu z przeszłością w antropologii historycznej*. „Przegląd Bydgoski”, rocznik XV, Bydgoszcz 2004.
- Kleist, Heinrich von, *O teatrze marionetek*, w: tegoż, *Dramaty wybrane*, przekład Jacek St. Buras. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000.

- Knauff, Bruce M., *Pushing Anthropology Past and Posts: Critical Notes on Cultural Anthropology and Cultural Studies as Influenced by Postmodernism and Existentialism*. „Critique of Anthropology”, vol. 14, nr 2, 1994.
- Kolankiewicz, Leszek, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*. Warszawa: KR, 1995.
- Kolbuszewska, Jolanta, *Mutacja modernistyczna w historiografii polskiej (przełom XIX i XX wieku)*. Łódź: ibidem, 2005.
- Kołąkowski, Leszek, *Horror metaphysicus*. Warszawa: Res Publica, 1990.
- , *Jeśli Boga nie ma. O Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków: Znak, 1988.
- , *O pożytkach z diabła*, w: Jules Michelet, *Czarownica*.
- Koselleck, Reinhart, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, trans. by Keith Tribe. Cambridge Mass.: MIT Press, 1985.
- , *Semantyka historyczna*, przekład Wojciech Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001.
- Kostyrko, Teresa, *Od wielkich dzieł sztuki do małych narracji, czyli historii sztuki jako historii historiografii*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*
- Kowalski, Piotr, *Theatrum świata wszystkiego i poćciwy gospodarz: o wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemskiego*. Kraków: UJ, 2000.
- Koyré, Alexandre, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przekład Ola i Wojciech Kubińscy. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1998.
- Kramer, Lloyd S., *Literature, Criticism, and The Historical Challenge of Hayden White and Dominick LaCapra*, w: *The New Cultural History*.
- Krasnodębski, Zdzisław, *Postmodernistyczne rozterki kultury*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1996
- Krech, Shepard III, *The State of Ethnohistory*. „Annual Review of Anthropology”, vol. 20, 1991.
- Król, Marcin, *Podróż romantyczna*. Paris: Libella, 1986.
- Kuderowicz, Zbigniew, *Dilthey*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987.
- Kuehn, Thomas, *Reading Microhistory: The Example of Giovanni and Lusanna*. „Journal of Modern History”, vol. 61, nr 3, September 1989.
- Kuligowski, Waldemar, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001.

- Kundera Milan, *Sztuka powieści. Esej*, przekład Marek Bieńczyk. Warszawa: Czytelnik, 1998.
- Kunze, Michael, *Highroad to the Stake. A Tale of Witchcraft*, trans. by William E. Yuill. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- Kurkowska-Budzan, Marta, *Historia zwykłych ludzi. Współczesna angielska historiografia dziejów społecznych*. Kraków: UJ, 2003.
- Kusiak, Alicja, „Kobieta w czasach katedr” Regine Pernoud jako przykład historii kobiet. „Nasze Historie”, nr 1, 1994.
- , *O kobiecej historiografii*. „Kwartalnik Pedagogiczny”, 1995 nr 1/2.
- , *Pamiętniki pani de Sancy przebranej za opata. Transgresja płci kulturowej na dworze Ludwika XIV*, w: *Odmiany odmieńca: Mniejszościowe orientacje seksualne w perspektywie gender*, pod red. Tomasza Basiuka, Dominiki Ferens, Tomasza Sikory. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 2002.
- , *Szkic o kobiecej historiografii*, w: *Humanistyka i płeć II. Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, pod red. Elżbiety Pakszys. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1998.
- Kuźma, Erazm, *Strona czynna i bierna procesu literackiego i artystycznego*. „Pamiętnik Literacki”, z. 2, 1991.
- Kwiek, Marek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1999.
- , *Rorty i Lyotard. W labiryncie postmoderny*. Poznań: IF UAM, 1994.
- La nouvelle histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff et Roger Chartier, Jacques Revel. Paris: Retz, 1978.
- Lacan Jacques, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. by J.-A. Miller, trans. by Alan Sheridan. New York: Norton, 1978.
- , *The Language of the Self. The Function of Language in Psychoanalysis*, trans. by Anthony Wilden. New York: A Delta Book, 1968.
- , *Stadium zwierciadła*. „Psychoterapia”, przekład J. W. Aleksandrowicz, nr 4, 1987.
- Lacanian Discourse*, ed. by Marshall W. Alcorn, Jr., Mark Bracher and Ronald J. Corthell. „Prose Studies”, vol. 11, nr 3, December 1988.
- LaCapra, Dominick, *History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2004.
- , *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.

- LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual History*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983.
- , *Soundings in Critical Theory*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- , *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Lang, Berel, *Act and Idea in the Nazi Genocide*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Laqueur, Walter, *Fin-de-siècle: Once More with Feeling*. „Journal of Contemporary History”, vol. 31, nr 1, January 1996.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Carnival. A People's Uprising at Romans 1579-1580*, trans. by Mary Feeney. London: Scolar Press, 1980.
- , *Jasmin's Witch*, trans. by Brian Pearce. London: Scolar Press, 1987.
- , *Love, Death, and Money in the Pays d'Oc*, trans. by Alan Sheridan. New York: George Braziller, 1982.
- , *Montaillou, wioska heretyków 1294-1324*, przekład Elżbieta D. Żółkiewska. Warszawa: PIW, 1988.
[Rec.: Natalie Zemon Davis, *Le conteurs de Montaillou*, trans. by Marie-Noelle Bourguet. „Annales E. S. C.”, vol. 34, nr 1, January – February 1979; Jerzy Strzelczyk, *Heretycy, inkwizytorzy, historycy. (Anatomia wioski średniowiecznej)*, w: *Pax et bellum*, pod red. Karola Olejnika. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1993.]
- , *The Territory of the Historian*, trans. by Ben and Siān Reynolds. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Le Goff, Jacques, *After „Annales”*. „Times Literary Supplement”, April 14-20, 1989.
- , *History and Memory*. New York: Columbia University Press, 1992.
- , *Mentalities: a History of Ambiguities*, w: *Constructing the Past: Essays in Historical Methodology*, ed. by Jacques Le Goff and Pierre Nora. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Leach, Edmund R., *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*, w: *New Directions in the Study of Language*.
- Lenart, Beata, *New Age jako alternatywa cywilizacyjna?*, w: *Rozmyślenia o cywilizacji*. Praca zbiorowa pod red. Jerzego Baradzieja i Janusza Goćkowskiego. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1997.
- Lepore, Jill, *Historians Who Love Too Much: Reflections on Microhistory and Biography*. „Journal of American History”, vol. 88, nr 1, June 2001.

- Les lieux de mémoire*, ed. by Pierre Nora, vol. I-VII. Paris: Gallimard, 1984-1992.
- Levi, Giovanni, *On Microhistory*, w: *New Perspectives on Historical Writing*.
- Lévi-Strauss, Claude, *Histoire et ethnologie*. „Annales”, vol. 38, nr 6, Novembre-December 1983.
- , *Wprowadzenie: Historia i etnologia*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna*, przekład Krzysztof Pomian. Warszawa: PIW, 1970.
- Lévinas, Emmanuel, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przekład Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- , *O Bogu, który nawiedza myśl*, przekład Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak, 1994.
- Lienhardt, Godfrey, *Modes of Thought*, w: *The Institutions of Primitive Society*, ed. by Edward E. Evans-Pritchard. Oxford: Blackwell, 1954.
- Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, ed. and with an introduction by Richard Rorty. Chicago: Chicago University Press, 1967.
- Lukács, George, *The Historical Novel*, trans. by Hannah and Stanley Michell. Boston: Beacon Press, 1963.
- Lytard, Jean-François, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przekład Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Aletheia, 1997.
- , *Leçons sur l'analytique du sublime*. Paris: Galilée, 1991.
- , *Moralités Postmodernes*. Paris: Galilée, 1993.
- , *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przekład Jacek Migasiński. Warszawa: Spacja, 1998.
- , *Wzniosłość i awangarda*, przekład Marek Bieńczyk. „Teksty Drugie”, nr 2/3, 1996.
- Man, Paul de, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przekład Artur Przybyśławski. Kraków: Universitas, 2004.
- Mann, Golo, *Ludzie myśli, ludzie władzy, historia*, wybór, przekład, oprac., posłowie Elżbieta Paczkowska-Łagowska. Kraków: Oficyna Literacka, 1997.
- Mapping the Ethical Turn: A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*, ed. by Todd F. Davis and Kenneth Womack. Charlottesville: University of Virginia Press, 2001.
- Marcus, George E., Fischer, Michael M. J., *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.

- Marcuse, Herbert, *Eros i cywilizacja*, przekład Hanna Jankowska i Arnold Pawelski. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 1998.
- Markiewicz, Henryk, *Główne problemy wiedzy o literaturze*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1970.
- , *Teorie powieści za granicą. Od początków do schyłku XX wieku*. Warszawa: PWN, 1995.
- Marquard, Odo, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przekład Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.
- McCalla, Arthur, *Palingénésie philosophique to Palingénésie sociale: From a Scientific Ideology to a Historical Ideology*. „Journal of the History of Ideas”, vol. 55, nr 3, July 1994.
- Meaning and Order Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*, ed. by Clifford Geertz, Hildred Geertz, Lawrence Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Medick, Hans, *Mikrohistoria*, w: *Historia społeczna*.
- Mellor, Philip A. and Shilling, Chris, *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity*. London: Sage, 1997.
- Mendelbrote, Scott, *History, Narrative, and Time*. „History of European Ideas”, vol. 22, nr 56, November/September 1996.
- Method in Social Anthropology. Selected Essays*, ed. by M. N. Srinivas. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Metodologiczne problemy narracji historycznej*, pod red. Jana Pomorskiego. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1990.
- Meyer, Martin, *Ende der Geschichte?* München: Carl Hansen Verlag, 1993.
- Michelet, Jules, *Czarownica*, przekład Maria Kaliska. Puls, 1993.
- , *Préface à l'Histoire de France*, w: tegoż, *Introduction à l'Histoire Universelle; Tableau de la France; Préface à l'Histoire de France*. Paris: Librairie Armand Colin, 1962.
- Michera, Wojciech, *O symbolicznym dotykaniu rzeczywistości*. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1 – 2, 1994.
- Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, ed. by Edward Muir and Guido Ruggiero, trans. by Eren Branch. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1991.
- Między historią a literaturą*. „Pamiętnik Literacki”, z. 3, 1984 (tam: Roland Barthes, *Dyskurs historii*, przekład Adam Rysiewicz i Zbigniew Kloch; Louis O. Mink, *Historia i fikcja jako sposoby pojmowania*, przekład Maria Bożenna Fedewicz; Hans Robert Jauss, *Dzieje sztuki i historia*, przekład Małgorzata Łukasiewicz; Herald Weinrich, *Struktury narracyjne w historiografii*, przekład Małgorzata Łukasiewicz; Karlheinz Stierle, *O statusie opozycji narracyjnych*, przekład Małgorzata Łukasiewicz; Hillis

- J. Miller, *Narracja i historia*, przekład Monika Adamczyk; Leo Braudy, *Gibbon: Historia powszechna i kształtująca się osobowość*, przekład Jadwiga Lekczyńska).
- Między modernizmem a postmodernizmem w historiografii*, pod red. Jana Pomorskiego. „Res Historica”, z. 19, 2005.
- Mikrogeschichte, Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel?*, ed. by Jürgen Schlumbohn. Göttingen: Wallstein Verlag, 1998.
- Młode pokolenie wsi Polski Ludowej. T. V: Gospodarstwo i Rodzina. Pamiętniki*. Przedmowa Józef Chałasiński. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1968.
- Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, ed. by Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
- Modernity and its Futures*, ed. by Stuart Hall, David Held and Tony McGrew. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Montague, Ashley, *Touching: The Human Significance of the Skin*. New York: Columbia University Press, 1971.
- Montaigne, Michel de, *Próby*, przekład Tadeusz Żeleński (Boy), t. I-III. Warszawa: PIW, 1985.
- Munslow, Alun, *Deconstructing History*. London and New York: Routledge, 1997.
- , *The New History*. Harlow: Longman, 2003.
- , *The Routledge companion to historical studies*. London and New York: Routledge, 1999.
- Munz, Peter, *The Shapes of Time*. Middletown: Wesleyan University Press, 1977.
- Murphy, Richard J., *Metahistory and Metafiction: Historiography and the Fictive in the Work of Hayden White*. „Sources: Revue d'études anglophones”, nr 2 Printemps 1997.
- Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, pod red. Jarosława Rudniańskiego i Krzysztofa Murawskiego. Warszawa: PIW, 1985.
- Natural Theories of Mind: Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, ed. by Andrew Whiten. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- The New Cultural History*, ed. by Lynn Hunt. Berkeley: University of California Press, 1989.
- New Directions in the Study of Language*, ed. by Eric H. Lenneberg. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1964.
- New Directions in American Intellectual History*, ed. by John Higham and Paul K. Conkin. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

- The New History. The 1980s and Beyond. Studies in Interdisciplinary History*, ed. by Theodore K. Rabb and Robert I. Rotberg. Princeton and New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- New Perspectives on Historical Writing*, ed. by Peter Burke. Oxford: Polity Press, 1991.
- „Nie pytajcie mnie kim jestem ...”. *Michel Foucault dzisiaj*, pod red. Marka Kwieka. Poznań: IF UAM, 1998.
- Niemczuk, Andrzej, *Filozoficzna świadomość kryzysu kultury (XIX-XX w.)*, w: *W kręgu pesymizmu historycznego*.
- A New Philosophy of History*, ed. by Frank Ankersmit and Hans Kellner. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Niethammer, Lutz, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, trans. by Patrick Camiller. London; New York: Verso, 1992.
- , *Postmodernistyczne wyzwanie. Historia jako pamięć w epoce nauki*, w: *Opowiadanie historii*.
- Nietzsche, Fryderyk, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przekład Konrad Drzewiecki. Warszawa: „bis”, 1991.
- , *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przekład i posłowiem opatrzył Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 1994.
- , *Niewczesne rozważania*, przekład Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Znak, 1996.
- , *Pisma pozostałe 1862-1875*, przekład Bogdan Baran. Kraków: Inter Esse, 1993.
- Nisbet, Robert A., *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. New York: Oxford University Press, 1969.
- Noiriel, Gérard, *Sur la „crise” de l’histoire*. Paris: Belin, 1996.
- Nussdorfer, Laurie, rec. z: *The New Cultural History*, ed. by Lynn Hunt i *Interpretation and Cultural History*, ed. by Joan H. Pittock and Andrew Wear. „History and Theory”, vol. 32, nr 1, 1993.
- Nycz, Ryszard, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*. Warszawa: IBL, 1995.
- , *Tropy „ja”. Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*. „Teksty Drugie”, nr 2, 1994.
- Oakeshott, Michael, *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Obeyesekere, Gananath, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, pod red. Ryszarda Nycza. Kraków: Universitas, 1998.
- Ofiary czy współwinni. Nazizm i sowietyzm w świadomości historycznej*. Warszawa: Volumen, 1997.

- Olábarri, Ignacio, „New” *New History: A Longue Durée Structure*. „History and Theory”, vol. 34, nr 1, 1995.
- Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od oświecenia do współczesności, wybór, przekład i oprac. Jerzy Kałużny. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2003.
- Orr, Linda, *Headless History: Nineteenth Century French Historiography of the Revolution*. Ithaca and London, 1990.
- , *Intimate Images: Subjectivity and History — Staël, Michelet and Tocqueville*, w: *A New Philosophy of History*.
- Ortega y Gasset, José, *Bunt mas*, przekład Piotr Niklewicz. Warszawa: Muza, 1997.
- , *History as a System and Other Essays Toward a Philosophy of History*. New York: The Norton Library, 1962.
- , *Po co wracamy do filozofii*, wybór i wstęp Stanisław Cichowicz, przekład Ewa Burska, Magda Iwańska, Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- , *Velázquez i Goya*, wybór Stanisław Cichowicz, przekład Rajmund Kalicki. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- , *Wokół Galileusza*, przekład Ewa Burska. Warszawa: Spacja, 1993.
- Ostrowski, Donald, *A Metahistorical Analysis. Hayden White and Four Narratives of „Russian History”*. „Clio”, vol. 19, nr 3, 1990.
- Ozdowski, Paweł, *Semantyka predykatów etycznych*, w: *W kręgu aksjologii. Problematyka teoretyczna, historyczna i teoriopoznawcza*, t. II, pod red. Andrzeja Kocikowskiego. Poznań: Wydawnictwo Nakom, 1990.
- Pallares-Burke, Maria Lúcia G., *The New History. Confessions and Conversations*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Pamięć, etyka i historia. (Antologia przekładów)*, pod red. Ewy Domańskiej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- Panasiuk, Ryszard, *Schelling*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987.
- Patočka, Jan, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przekład Andrzej Czcibór-Piotrowski, Elżbieta Szczepańska, Juliusz Zychowicz. Warszawa: Aletheia, 1998.
- Pavese, Cesare, *Dialogi z Leukoteą. Mit (szkice literackie)*, przekład i posłowiem opatrzył Stanisław Kasprzysiak. Warszawa: Czytelnik, 1975.
- Paz, Octavio, *Lévi-Strauss albo nowa ucztą Ezopa*, przekład Piotr Fornelski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.
- , *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, przekład Piotr Fornelski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1996.

- Paz, Octavio, *Prąd przemienny*, przekład i posłowie Rajmund Kallicki. Warszawa: Czytelnik, 1995.
- Peltonen, Matti, *After the Linguistic Turn? Hayden White's Tropology and History Theory in the 1990s*, w: *Between Sociology and History*.
- , *Clues, Margins, and Monads. The Micro-Macro Link in Historical Research*. „History and Theory”, vol. 40, October 2001.
- Perelman, Charles, *The New Rhetoric and the Humanities*. Dordrecht 1979.
- Perspectives on the New Age*, ed. by James R. Lewis and J. Gordon Melton. New York: State University of New York Press, 1992.
- The Philosophy of Discourse: The Rhetorical Turn in Twentieth-Century Thought*, vol. 1, ed. by Chip Sills and George H. Jensen. Portsmouth, NH: Boynton/Cook Publishers, 1992.
- Philosophy of History and Contemporary Historiography*, ed. by David Carr, William Dray, Théodore F. Geraets, Fernand Ouellet, Hubert Watelet. Ottawa: The University of Ottawa Press, 1982.
- Pickering, Michael, *History, Experience and Cultural Studies*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- Piekarski, Romuald, *Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1993.
- Pisać historię, z którą można żyć. Z Haydenem White'em rozmawia Sławomir Sierakowski*. „Krytyka Polityczna”, nr 7/8, zima 2005.
- Plaut, *Komedie*, t. I: *Żołnierz samochwał. Amfitrion*, przekład, wstęp i przypisy Ewa Skwara, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka, 2002.
- Po co nam historia?*, przekład Maria Mróz, wstęp Tadeusz Łepkowski. Warszawa: PIW, 1985,
- Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*, pod red. Ryszarda Nycza. Wrocław: 1992.
- Podręcznik historii. Perspektywy modernizacji*, pod red. Marii Kujawskiej. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1994.
- Pogonowska, Barbara, *Paranauka. Studium z filozofii nauki*. Poznań: OWN, 1995.
- Pomorski, Jan, *Czy scjentyzm w historiografii końca XX wieku jest całkiem passé?* „Historyka”, vol. XXX, 2000.
- , *Hayden White: „historyzm” jako relatywizm językowy w historiografii*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, sectio I, vol. XI, nr 12, 1986.

- Pomorski, Jan, *Historia historiografii, jej dzień dzisiejszy i perspektywy*, w: *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w.*, pod red. Jerzego Maternickiego, Rzeszów 2004.
- , *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej*, w: *Świat historii*.
- , *Punkt widzenia we współczesnej historiografii*, w: *Punkt widzenia w języku i kulturze*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej i Ryszarda Nycza. Lublin: UMCS, 2004.
- The Postmodern History Reader*, ed. by Keith Jenkins. London and New York: Routledge, 1997.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1996.
- Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. Ryszarda Nycza. Kraków: Baran i Suszczyński, 1997.
- Powrót wielkich teorii w naukach humanistycznych*, pod red. Quentina Skinnera, przekład Przemysław Łozowski. Lublin: UMCS, 1998.
- Praktyki opowiadania*, pod. red. Bogdana Owczarka, Zofii Mitosek, Wincentego Grajewskiego. Kraków: Universitas, 2001.
- Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution”*, ed. by Saul Friedlander. Cambridge, London: Harvard University Press, 1992.
- Przemiany współczesnej praktyki artystycznej. Próby interpretacyjne*, pod red. Anny Zeidler-Janiszewskiej. Warszawa: Instytut Kultury, 1991.
- Przybysz, Piotr, *Dwa postmodernizmy*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*.
- Rabinow, Paul, *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1977.
- Racjonalność i styl myślenia*, wybór, wstęp i posłowie Edmund Mokrzycki. Warszawa: Wydawnictwo WIFiS PAN, 1992.
- Radcliffe-Brown, Alfred R., *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Adresses*. London: Cohen and West LTD, 1971.
- Radomski, Andrzej, *Kultura – tekst – historiografia*. Lublin: UMCS, 1999.
- , *Pojęcie doświadczenia we współczesnej refleksji humanistycznej i w historiografii — jego zmiana jako rezultat przeobrażeń kulturowych w świecie współczesnym*. „Historyka”, t. 29, 1999.
- , *Rola wiedzy historycznej w kulturze współczesnej*. „Res Historica” z. 6, 1998.

- Ragon, Michel, *Czyste sumienie awangardy*, przekład Agnieszka Taborska. „Literatura na Świecie”, nr 8-9 (205), sierpień – wrzesień 1988.
- Rescher, Nicholas, *American Philosophy Today*. „The Review of Metaphysics”, vol. 46, nr 3, issue 184, June 1993.
- Revel, Jacques, *Un vent d'Italie. L'émergence de la micro-histoire*. „Sciences Humaines”, nr 18, Septembre/Octobre 1997.
- Rhetoric in the Human Sciences*, ed. by Herbert W. Simons. London: Sage Publications 1989.
- The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*, ed. by John S. Nelson, Allan McGill, Donald N. McCloskey, Madison: University of Wisconsin Press, 1987.
- Rhodes, Robert Colbert, *The Revolution in French Historical Thought: Durkheim's Sociologism as a Major Factor in the Transition from Historicist Historiography to the „Annales” School 1868-1945*. Los Angeles: University of California Press, 1974.
- Ricoeur, Paul, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór i oprac. Stanisław Cichowicz. Warszawa: PAX, 1985.
- , *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybór i wstęp Katarzyna Rosner, przekład Piotr Graff i Katarzyna Rosner. Warszawa: PIW, 1989.
- , *Pisanie historii a przedstawianie przeszłości*, przekład Joanna Górnicka. „Przegląd Filozoficzny”, vol. X, nr 3, 2001.
- , *Time and Narrative*, vol. I i III, trans. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984-1988.
- Rigney, Ann, *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rilke, Rainer Maria, *Listy do młodego poety*, przekład Justyna Nowotniak. Izabelin: Świat Literacki, 1996.
- Roberts, David D., *Nothing but History. Reconstruction and Extremity after Metaphysics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995.
- Rockmore Tom, *Interpretation as Historical, Constructivism, and History*. „Metaphilosophy”, vol. 31, nr 1/2, January 2000.
- Rorty, Richard, *Filozofia a zwierciadło natury*, przekład Michał Szczubiałka. Warszawa: Spacja, 1994.
- , *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, przekład Czesław Karkowski, przekład przejrzał i przedmową opatrzył Andrzej Szahaj. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1998.

- Rorty, Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przekład Waclaw Jan Popowski. Warszawa: Spacja, 1996.
- , *Signposts Along the Way that Reason Went*. „London Review of Books”, 16-29 February 1984.
- Rosaldo, Renato, *From the Doors of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*, w: *Writing Culture*.
- , *Ilongot Hunting as Story and Experience*, w: *The Anthropology of Experience*.
- Rosner, Katarzyna, *Narracja, tożsamość, czas*. Kraków: Universitas, 2003.
- , *Współczesne stanowiska narratywistyczne w filozofii historii a problem relatywizmu*. „Pamiętnik Literacki”, t. XCII, z. 4, 2001.
- Roth, Michael S., *Cultural Criticism and Political Theory. Hayden White's Rhetorics of History*. „Political Theory”, vol. 16, nr 4, November 1988.
- Rozett, Martha Tuck, *Constructing a World: How Postmodern Historical Fiction Reimagines the Past*. „Clio”, vol. 25, nr 2, 1995.
- Rüsen, Jörn, *Estetyka jako teoria historii*, w: *Opowiadanie historii*.
- , *Historical Narration: Foundation, Types, Reason*. „History and Theory”, Beiheft 26: The Representation of Historical Events, 1987.
- , *History. Narration – Interpretation – Orientation*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2005.
- , *Studies in Metahistory*, ed. and introduced by Pieter Duvenage. Pretoria: Human Sciences Research Council, 1993.
- Saari, Heikki, *On Frank Ankersmit's Post-Modernist Theory of Historical Narrativity*. „Rethinking History”, vol. 9, nr 1, March 2005.
- Samuels, David, *The Call of Stories*. „Lingua Franca”, vol. 5, nr 4, May/June 1995.
- Sarnowska-Temeriusz, Elżbieta, *Przeszłość poetyki. Od Platona do Giambattisty Vico*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Schama, Simon, *Dead Certainties. (Unwarranted Speculations)*. New York: Alfred A. Knopf, 1991.
- [Rec.: Barbara Hanawalt i Luise White. „American Historical Review”, vol. 98, nr 1, February 1993; Roy Poster, *The History Man*. „New Statesman and Society”, London, 7 June 1991; Cushing Strout, *Border Crossing: History, Fiction, and Dead Certainties*. „History and Theory”, vol. 31, nr 2, 1992; Gordon S. Wood, *Novel History*. „The New York Review of Books”, vol. 38, nr 12, 27 June 1991.]

- Schama, Simon, *History Has a Problem*. „The New York Times Magazine”, September 8, 1991.
- Schelling, Friedrich Wilhelm, *Filozofia sztuki*, przekład, wstęp i przypisy Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- , *System idealizmu transcendentального*, przekład i wstęp Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1979.
- Schnadelbach, Herbert, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przekład Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- Scott, Joan W., *The Evidence of Experience*. „Critical Inquiry”, vol. 17, Summer 1991.
- , *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Semiotyczne olśnienia*, pod red. Anny Grzegorzcyk. Poznań: Humaniora, 1997.
- Shanks, Michel, *Experiencing the Past. On the Character of Archeology*. London and New York: Routledge, 1992.
- Shusterman, Richard, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przekład Adam Chmielewski, Ewa Ignaczak, Leszek Koczanowicz i inni. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998.
- Skwara, Ewa, „Wariacje na temat Amfitriona. Plaut – Molier – Kleist – Giraudoux”, w: *Litteris vivere*. Księga pamiątkowa ofiarowana profesorowi Andrzejowi Wójcikowi, pod red. Ignacego Lewandowskiego i Kazimierza Limana. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1996.
- Sławiński, Janusz, *O opisie*, w: *Problemy teorii literatury*. Seria 3: *prace z lat 1975-1984*. Wrocław: Ossolineum, 1988.
- , *Wzmianka o eklektyzmie*. „Teksty”, nr 1, 1980.
- Sorokin, Pitirim A., *Modern Historical and Social Philosophies*. New York: Dover Publications, 1963.
- Stankowska, Agata, *Kształt wyobraźni. Z dziejów sporu o „wizję” i „równanie”*. Kraków: Universitas, 1998.
- Stephanson, Anders, *Regarding Postmodernism — A Conversation with Fredric Jameson*, w: *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, ed. by Andrew Ross. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Sterling, Charles, *Martwa natura. Od starożytności po wiek XX*, przekład Joanna Pollakówna, Wiktor Dłuski. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

- Stobiecki, Rafał, *Historiografia na przełomie XX i XXI wieku. Krajobraz po bitwie*. www.pthlodz.uni.lodz.pl/teksty/historiografia.pdf
- Stoianovich, Traian, *French Historical Method: The Annales Paradigm*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
- Stone, Lawrence, *In the Alleys of Mentalité*. „The New York Review of Books”, vol. 17, November 8, 1979.
- , *Uncertain Unions. Marriage in England 1660-1753*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Stückrath, Jörn; Zbinden, Jürg (Hrsg.): *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach, Gombrich*. Baden-Baden: Nomos, 1997.
- Suchecki, Jacek, *Między nauką, religią i sztuką. Nieeksplanacyjne wartości nauk społecznych*. Warszawa: Semper, 1993.
- Świat historii, pod red. Wojciecha Wrzoska. Poznań: IH UAM, 1998.
- Świat przeżywany. *Fenomenologia i nauki społeczne*, oprac. i wstęp Zdzisław Krasnodebski, Klaus Nellen. Warszawa: PIW, 1993.
- Światooglądy historiograficzne, pod red. Jana Pomorskiego. Lublin: UMCS, 2002.
- Święcicka, Krystyna, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1993.
- Święty Augustyn, *O Państwie Bożym*, przekład i oprac. Wiktor Kornatowski. Warszawa: PAX, 1977.
- Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, ed. by Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, and Davis M. Schneider. New York: Columbia University Press, 1977.
- Szijártó, István. *Four Arguments for Microhistory*. „Rethinking History”, vol. 6, nr 2, Summer 2002.
- Szkice z filozofii kultury*, pod red. Anny Pałubickiej. Poznań: IF UAM, 1994.
- Szołtysek, Mikołaj, *Od naukowej obiektywności do po-postmodernistycznego Romantyzmu — martwe pewniki i nowe paradygmaty, czyli historiografia wobec wyzwań współczesności*. „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 2, 2002.
- Sztuka i estetyka po awangardzie a filozofia postmodernistyczna*, pod red. Anny Zeidler-Janiszewskiej. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
- Szulakiewicz, Marek. *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów: WSP, 1998.
- Tawney, R. H., *The Study of Economic History*. „Economica”, vol. XIII, 1933.

- Thébaud, Françoise, *Tworzenie historii kobiet we Francji: rys historyograficzny, spory metodologiczne, relacje z instytucjami naukowymi i politycznymi*, przekład Izabella Zatorska. „Kwartalnik Historyczny”, nr 3, 2001.
- Thomas, Keith, *History and Anthropology*. „Past and Present”, vol. 24, 1963.
- Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin, 1968.
- Thompson, Willie, *Postmodernism and History*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- , *What Happened to History?* London: Pluto Press, 2000.
- Tilburg, Marija van. *Historia kobiet czy historia gender? (Poststrukturalistyczne inspiracje w badaniach nad dziejami płci)*, przekład Ewa Domańska. „Historyka”, vol. 30, 2000.
- Tischner, Józef. *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Kraków: Znak, 1998.
- Todorov, Tzvetan, *Antropologia filozoficzna*, w: *Bachtin*.
- , *A Dialogic Criticism?* „Raritan”, vol. 4, nr 1, Summer 1984.
- , *Podbój Ameryki. Problem innego*, przekład Janusz Wojcieszak. Warszawa: Aletheia, 1996.
- Toffler, Alvin, *Schock Wave (Anti) Warrior. A Conversation with Peter Schwartz*. „Wired”, November 1993 (fragmenty opublikowane we „Wprost”, 23 stycznia 1994).
- , *Szok przyszłości*, przekład Wiktor Osiatyński, Elżbieta Ryszka, Ewa Woydyło-Osiatyńska. Poznań: Zysk i S-ka, 1998.
- , *Trzecia fala*, przekład Ewa Woydyło. Warszawa: PIW, 1997.
- , Toffler, Heidi, *Wojna i antywojna. Jak przetrwać na progu XXI wieku*, przekład Barbara i Lech Budreccy. Warszawa: Muza, 1997.
- Topolski, Jerzy, *Czy historyk ma dostęp do przeszłej rzeczywistości? Problem źródeł historycznych*, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*
- , *Historia czy literatura? Kontrowersje wokół statusu nauki historycznej*. „Kwartalnik Historyczny”, vol. 4, 1993.
- , *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Rytm, 1996.
- , *A Non-Postmodernist Analysis of Historical Narratives*, w: *Historiography Between Modernism and Postmodernism*.
- , *Od Achillesa do Béatrice de Planissoles. Zarys historii historiografii*. Warszawa: Rytm, 1998.
- , *Rewolucja w filozofii i filozofii historii a powstanie nowej sytuacji dydaktycznej*. „Wiadomości Historyczne”, nr 1, 1994.

- Toynbee, Arnold J., *Cywilizacja w czasie próby*, przekład Wojciech Madej. Warszawa: Przedświt, 1991.
- , i Ikeda, Daisaku, *Wybierz życie: dialog o ludzkiej przyszłości*, przekład Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
- , *Studium historii*, skrót dokonany przez D. C. Somervella, przekład Józef Marzęcki. Warszawa: PIW, 2000.
- Tuchman, Barbara W., *Odległe zwierciadło, czyli rozlicznymi plagami nekane XIV stulecie*, przekład Maria J. i Andrzej Michejdo-wie. Warszawa: Książnica, 1993.
- Turner, Victor, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- , *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.
- Ulicka, Danuta, *Granice literatury i pogranicza literaturoznawstwa*. Warszawa: UW, 1999.
- , „Zwrot” etyczny w badaniach literackich, w: *Literaturoznawstwo — wiedza o języku i kulturze — edukacja*. Księga Zjazdu Polonistów, Kraków 22-25 września 2004, pod red. Małgorzaty Czerwińskiej, Stanisława Gajdy, Krzysztofa Kłosińskiego, Anny Legeżyńskiej, Andrzeja Z. Makowieckiego, Ryszarda Nycza. Kraków: Universitas, 2005.
- Vattimo, Gianni, *The End of Modernity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.
- , *Postnowoczesność i kres historii*, przekład Barbara Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*.
- Vico, Giambattista, *Nauka Nowa*, przekład Jan Jakubowicz. Warszawa: PWN, 1966.
- Vovelle, Michel, *Ideologies and Mentalities*. Oxford: Polity Press, 1990.
- W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, pod red. Zdzisława J. Czarneckiego. Lublin: UMCS, 1992.
- W poszukiwaniu antropologicznego wymiaru historii: Aron Guriewicz i Carlo Ginzburg. Interpretacje*, pod red. Jana Pomorskiego. „Res Historica”, z. 2, 1998.
- Walas, Teresa, *Horyzont metodologiczny: przeciw historii. Ku historii nowej*, w: *też, Czy jest możliwa inna historia literatury?* Kraków: Universitas, 1993.
- Waldenfels, Bernhard, *Pogardzona doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*, przekład Dorota Lachowska, w: *Świat przeżywany*.

- Walters, Ronald G., *Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians*. „Social Research”, vol. 47, nr 3, Autumn 1980.
- Waters, Malcolm, *Globalization*. London: Routledge, 1995.
- Weber, Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekład Jan Miziński. Lublin: test, 1994.
- , *Polityka jako zawód i powołanie*, przekład Andrzej Kopacki i Paweł Dybel. Warszawa: Znak, 1998.
- Weintraub, Karl J., *Visions of Culture. Voltaire, Guizot, Burckhardt, Lamprecht, Huizinga, Ortega y Gasset*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1966.
- Welsch, Wolfgang, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przekład Roman Kubicki i Anna Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1998.
- Werner, Wiktor, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą. Szkice z historii historiografii polskiej i obcej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
- White, Hayden, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.
- , *The End of Narrative Historiography*, w: *Świat historii*.
- , *Fabularyzacja historyczna a problem prawdy*, przekład Ewa Domańska, w teoż, *Poetyka pisarstwa historycznego*.
- , *Figuring the Nature of the Times Deceased: Literary Theory and Historical Writing*, w: *The Future of Literary Theory*, ed. by Ralph Cohen. New York and London: Routledge, 1989.
- , *Historia jako dzieje tragiczne*, przekład Paweł Stachura. „Przeгляд Polityczny”, nr 71, 2005.
- , *Kosmos, Chaos i następstwo w przedstawieniu historiologicznym*, przekład Paulina Ambroży, w: *Pamięć, etyka i historia*.
- , *Metahistory: The Historical Imagination in the Nineteenth Century Europe*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1973 [Zob.: *Metahistory: Six Critiques*. „History and Theory”, vol. 19, 1980, nr 4 oraz *Hayden White's „Metahistory” twenty years after*, cz. I: *Interpreting tropology*. „Storia della Storiografia”, vol. 24, 1993; cz. II: *Metahistory and the practice of history*. „Storia della Storiografia”, vol. 25, 1994.]
- , *An Old Question Raised Again: Is Historiography Art or Science? (Response to Iggers)*. „Rethinking History”, vol. 4, nr 3, December 2000 (dyskusja z: Georg G. Iggers, *Historiography Between Scholarship and Poetry: Reflections on Hayden White's Approach to Historiography*. „Rethinking History”, vol. 4, nr 3, December 2000).

- White, Hayden, *Poetyka pisarstwa historycznego*, pod red. Ewy Domańskiej i Marka Wilczyńskiego. Kraków: Universitas, 2000.
- , *Problem narracji we współczesnej teorii historycznej*, przekład Mirona Wiewiórkowska i Henryk Ogryzko-Wiewiórkowski, w: *Metodologiczne problemy narracji historycznej*.
- , *The Structure of Historical Narrative*. „Clio”, 1972, vol. I, nr 3.
- , *Tekst historiograficzny jako artefakt literacki*, przekład Marek Wilczyński, w: tegoż *Poetyka pisarstwa historycznego*.
- , *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1978.
- , *Tropika historii: struktura głęboka „Nauki Nowej”*, przekład Ewa Domańska, w: tegoż, *Poetyka pisarstwa historycznego*.
- , *Writing in the Middle Voice*. „Stanford Literature Review”, vol. 9, nr 2, 1992.
- , *Znaczenie narracyjności dla przedstawiania rzeczywistości*, przekład Marek Wilczyński, w: tegoż, *Poetyka pisarstwa historycznego*.
- Wilczyński, Marek, *The Phantom and the Abyss. Gothic Fiction in America and Aesthetics of the Sublime (1798-1856)*. Poznań: moti-
vix, 1998.
- , *Postmodernistyczna wzniosłość: Derrida i Lyotard*, w: *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*.
- , *Poststrukturalizm amerykański, psychoanaliza w badaniach literackich i krytyka feministyczna oraz Badania literackie w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych: „Nowy Historyzm”, spory o kanon literatury amerykańskiej, perspektywa postkolonialna*, w: *Historia literatury amerykańskiej*, t. II, red. Agnieszka Salska. Kraków: Universitas, 2003.
- , *Tropologia i antropologia: Hayden White i Paul Ricoeur pomiędzy fikcją a historią*, w: *Horyzonty interpretacji*.
- Wilson, J. H., *The Illusion of Change: Women in the American Revolution*, w: *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, ed. by Alfred F. Young. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1976.
- Wilson, Norman J., *History in Crisis? Recent Directions in Historiography*. New Jersey: Prentice Hall, 1999.
- Windschuttle, Keith, *The Killing of History. How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past*. New York, London etc.: The Free Press, 1996.
- Wiślicz, Tomasz, *Krótkie trwanie. Problemy historiografii francuskiej lat dziewięćdziesiątych XX wieku*. Warszawa: PAN, 2004.
- , *Szkoła „Annales” wobec wyzwań schyłku XX wieku. Krytyka i próby reform.* „Kwartalnik Historyczny”, vol. CXII, nr 2, 2004.

- Wodziński, Cezary, *Światłocienie zła*. Wrocław: Leopoldinum, 1998.
- Wokół rozumienia. *Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekład Grzegorz Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, 1993.
- Wolność a racjonalność, pod red. Tadeusza Buksińskiego, Poznań: IF UAM, 1993.
- Woolf, Virginia, *Własny pokój*, przekład Agnieszka Graff. Warszawa: Sic!, 1997.
- Woźny, Aleksander, *Bachtin. Między marksistowskim dogmatem a formacją prawosławną. Nad studium o Dostojewskim*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1993.
- Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. by James Clifford and George Marcus. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*, ed. by James E. Young. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Writing and the Holocaust*, ed. by Berel Lang. New York, 1988.
- Wrzosek, Wojciech, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Leopoldinum, 1995.
- , *Historia jako nauka o kulturze. Współczesne rozumienie sentencji historia magistra vitae est*, w: *Uczeń i nowa humanistyka*, pod red. Marii Kujawskiej. Poznań: IH UAM, 2000.
- , *Metafory historiograficzne w pogoni za uludą prawdy*, w: Ewa Domańska, Jerzy Topolski, Wojciech Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1994.
- , *Metamorfozy metafor. Historiografia nieklasyczna w kręgu epistemologii historii*. „Historyka”, t. XXIV, 1994.
- , *Tezy o historii w końcu XX wieku*. „Przegląd Bydgoski”, vol. 7, Bydgoszcz 1996.
- Wysłouch, Seweryna, *Literatura i sztuki wizualne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Wysochgrad, Edith, *An Ethics of Remembering. History, Heterology and the Nameless Others*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.
- , *Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.
- Zachariasz, Andrzej L., *Idea postępu i jej kryzys we współczesnej kulturze europejskiej*, w: *W kręgu pesymizmu historycznego*.
- Zagorin, Perez, *History, the Referent, and Narrative: Reflections on Postmodernism Now*. „History and Theory”, vol. 39, nr 1, 1999.

- Zalejko, Gwidon, *Stereotypy w myśleniu historyków*, w: *Podręcznik historii*.
- , *Z metodologicznych zagadnień biografistyki historycznej*. „Przełąd Humanistyczny”, vol. 8/9, 1989.
- Zaleski, Marek, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*. Warszawa: IBL, 1996.
- , *Przygoda Drugiej Awangardy*. Wrocław: Ossolineum, 1984.
- Zammito, John H., *Ankersmit's Postmodernist Historiography: The Hyperbole of „Opacity”*. „History and Theory”, vol. 37, nr 3, 1998.
- Zybertowicz, Andrzej, *Badacz w labiryncie. Uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita*, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*
- , *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: UMK, 1995.
- , *Spoleczno-regulacyjna teoria kultury. Fazy społecznego rozwoju i zjawiska paranormalne*. „Kultura Współczesna”, nr 2, 1997.
- Zarnowska, Anna, *Studia nad dziejami kobiet w dzisiejszej historiografii polskiej*. „Kwartalnik Historyczny”, nr 3, 2001.
- Žižek, Slavoj, *The Abyss of Freedom. Ages of the World*. An Essay by Slavoj Žižek with the text of Schelling's „Die Weltalter” in English trans. by Judith Norman. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.
- , *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez krytykę popularną*, przekład Janusz Margański. Warszawa: KR, 2003.
- , *Wzniosły obiekt ideologii*, przekład Joanna Bator i Paweł Dybel. Wrocław: UW, 2001.

Indeks nazwisk

- Addy John 165
Adorno Theodor 33
Agamben Giorgio 132
Aldridge Adele 204
Ankersmit Franklin R. 31, 35,
94, 101-128, 220
Appleby Joyce 53
Ariès Philippe 64
Arystoteles 117, 120, 210, 218,
220
Auerbach Erich 256, 257
- Bachtin Michaił 146-157
Balzac Honoré de 269
Barante Prosper 269
Barthes Roland 30, 36, 83-90,
109, 171, 175, 181, 260-261,
272
Bartoszyński Kazimierz 266
Bataille Georges 30
Bell Daniel 46
Benjamin Walter 32, 58, 213
Bergson Henri 137, 277
Bierdiajew Nikołaj 26, 40-41
Blair Hugh 269
Blake William 230
Bloch Marc 206
Borges Jorge Luis 43
- Bosch Hieronymus 7
Bourdieu Pierre 61, 64, 190, 272
Boussuet Jacques-Bénigne 86
Braudel Fernand 127
Braudy Leo 172
Bruner Edward M. 138-139
Bruner Jerome 150
Buber Martin 41, 144-145, 157
Burckhardt Jacob 40, 99, 186
Burke Kenneth 89, 100
Burke Peter 167, 204
Butler Judith 58
Byron George G. N. 107
- Carlyle Thomas 107, 236, 268-269
Carrard Philippe 172, 259-260
Certeau Michel de 282
Chartier Roger 185, 188, 190,
195
Chaunu Pierre 186-187
Claesz Pieter 7, 225-226
Clifford James 69
Collingwood R. G. 94, 236
Cortazar Julio 43
Crick Malcolm 74
Croce Benedetto 99, 167, 171,
277, 285
Cycero 50

- Daniel Ute 29
Dante Alighieri 158, 257
Danto Arthur C. 44, 94, 105, 283
Darnton Robert 37, 61, 77, 185-196, 207, 272
Davidson Donald 112
Davis Natalie Zemon 37, 60, 73, 80, 93, 126, 194, 204, 206-207, 209-210, 214-217, 251, 262, 264, 266, 270
Deijssel Lodewijk Van 115
Derrida Jacques 33, 49, 58, 61, 112, 171, 184, 272, 284
Descartes René (Kartezjusz) 112
Dewey John 111-112, 118-120
Dilthey Wilhelm 124, 135-139
Dosse François 66
Dostojewski Fiodor 151-152
Douglas Mary 68, 195
Duby Georges 64, 270
Durkheim Emil 186, 272
- Eagleton Terry 33, 171
Eco Umberto 83, 175, 235
Eliade Mircea 48, 146
Ellul Jacques 41
Evans-Pritchard Edward 69, 71
- Febvre Lucien 186, 206
Fernandez James 190
Fiedler Leslie 44
Foucault Michel 18, 61, 64, 272
Freud Sigmund 58, 125-126, 220
Fromm Erich 41
Frye Northrop 89, 171, 176, 179, 181
- Gadamer Hans-Georg 111, 117, 137, 158
Gearhart Suzanne 172
Geertz Clifford 57, 60-61, 68-70, 74-75, 93, 141-142, 156, 185, 187-188, 206-207, 272-273
Geertz Hildred 76
Gellner Ernest 46
Gennep Arnold van 194-195, 272
Gibbon Edward 107
Gilman Charlotte Perkins 202
Ginzburg Carlo 63, 73, 126, 207, 251
Goethe Johann Wolfgang 41, 107
Goffman Erving 68, 272
Gombrich E. H. 105, 228
Gossman Lionel 172
Greeneway Peter 237
Greimas Algirdas Julien 36, 197
Gumbrecht Hans Ulrich 58
- Habermas Jürgen 51
Hanawalt Barbara 242
Hastrup Kirsten 76
Heal Felicity 165
Hegel Georg Wilhelm 158, 196, 266
Hempel Carl G. 88-89
Herder Johann G. 107
Herodot 86
Higham John 68
Hill Bridget 165
Hipokrates 173
Hobsbawm Eric 133
Homer 280
Hugo Victor 270
Huizinga Johan 112, 114-116, 186
Hunt Lynn 53
Husserl Edmund 137
Hutcheon Linda 238
- Iggers Georg G. 109
Jacob Margaret 53
Jakobson Roman 83, 89, 99

- James Henry 235
 Jameson Fredric 14, 20, 123, 171, 272
 Jaspers Karl 209-210
 Johns Jasper 43
 Jütte Robert 165
- Kant Immanuel 112-113, 117, 219
 Kellner Hans 167
 Kellogg Robert 264
 Klein Melanie 282
 Kołakowski Leszek 267-268
 Koyré Alexandre 17
 Kristeva Julia 83
 Kundera Milan 238, 240
 Kunze Michael 73
- Lacan Jacques 34, 36, 58, 197-199, 282
 LaCapra Dominick 58, 101, 190
 Lauretis Teresa de 58
 Leach Edmund 195
 Le Goff Jacques 64
 Le Roy Ladurie Emmanuel 37, 64, 72, 126, 207, 244-256, 261-264, 267, 269-270
 Levi Giovanni 63, 190
 Lévi-Strauss Claude 64, 66, 78, 89, 99, 185
 Levinas Emmanuel 36, 144-145, 159
 Lévy-Bruhl Lucien 272
 Lewis Janet 216
 Lichtenstein Roy 43
 Lienhardt Godfrey 72
- Macaulay Thomas 107, 236, 269
 MacDonald Michael 165
 Machiavelli Niccoló 86
 Malinowski Bronisław 70
 Mann Golo 27, 179
- Markiewicz Henryk 239
 Márquez Gabriel Garcia 43
 Marx Karl 99, 184
 Mauss Marcel 66, 272
 McLynn Frank 165
 Michelet Jules 26, 86, 99, 106-107, 128, 223, 232, 236, 258, 263, 266-269, 277
 Montaigne Michel de 27
 Monteil Amans-Alexis 269
 Murphy Terence R. 165
- Nietzsche Friedrich 7, 30, 86, 99, 209, 223, 266, 282
- Orr Linda 108, 172
 Ortega y Gasset José 41
 Owidiusz 158
- Peirce Charles 82-83
 Plaut 211, 214-215
 Poni Carlo 63
 Popper Karl 88
- Radcliffe-Brown Alfred R. 69-70
 Ranke Leopold von 99, 156
 Revel Jacques 185
 Ricoeur Paul 57, 207, 272
 Rigney Ann 172, 268
 Rilke Rainer Maria 39
 Roche Daniel 185
 Rorty Richard 111-114, 120, 177
 Rosaldo Renato 69, 141
 Rosenzweig Franz 144
 Rozett Martha Tuck 166
 Rösen Jörn 167, 262
 Ryle Gilbert 74
- Said Edward 171
 Samuels David 235
 Saussure Ferdinand de 82-83
 Schama Simon 37, 222-242

- Schelling Friedrich Wilhelm 38, 279-280
Schlegel Friedrich 171
Schleiermacher Friedrich 137, 155
Scholes Robert 264
Scott Joan W. 58
Scott Walter Sir 235, 266
Shusterman Richard 118
Simmel George 137
Sławiński Janusz 179
Spiegelman Art 238
Stendhal 228
Stone Lawrence 165
Strawson Peter Frederick 120
Swanwick H. M. 202
Szulakiewicz Marek 45
- Tawney R. H. 69
Thierry Augustin 107, 268-269
Thomas Keith 77, 79-80
Thompson E. P. 133
Tocqueville Alexis 99, 106
Todorov Tzvetan 169, 286
- Tołstoj Lew 153
Topolski Jerzy 262, 275, 283
Toynbee Arnold J. 14, 43, 279
Travelyan G. M. 232
Tuchman Barbara W. 166
Turner Victor W. 68-69, 138, 140, 157, 194-195, 207, 272
- Velázquez Diego 228
Vico Giambattista 7, 35, 98, 100, 122, 278
Vovelle Michel 64
- Warhol Andy 43
Weber Max 70, 180, 277
White Hayden 31, 35, 57, 60, 76, 83, 87-103, 172, 207, 257, 272, 278
Windshuttle Keith 241
Woolf Virginia 202
- Zalejko Gwidon 284
Žižek Slavoj 58

Indeks pojęć

- Annales*, annaliści 24, 64, 185-186, 188, 190, 206, 219, 259
- antropocentryzm 20, 40
- antropologia 25, 27-28, 36, 60, 66-81, 131, 179, 272
- a. doświadczenia 138-142
- zob. „gęsty opis”; translacja międzykulturowa
- antropologizacja humanistyki/historii 23, 57, 66, 68, 70-81, 185, 189, 194, 206-207, 273
- ciało 20, 84, 128
- dialog 35, 77, 132, 139, 142, 144, 146-154, 156, 159, 161, 169, 244, 256
- filozofia dialogu 144-146
- Bachtina koncepcja d. 146-157
- d. kultur 131, 155, 168
- dobro historii 26, 53
- doświadczenie 21, 62, 107, 111-121, 128, 132-133, 135, 138-146, 161, 168, 271
- Erfahrung* i *Erlebnis* 124, 135-136, 143
- d. historyczne 57, 107, 111-112, 115, 118, 122, 127, 232
- d. w ujęciu Ankersmita 106-107, 110, 114-124, 127-128
- eklektyzm (e. interpretacyjny) 27, 60, 171, 178-179
- etyka/aksjologia 15, 25, 28, 32, 36, 42, 51, 53-54, 160, 168, 175, 178-180, 183, 221, 263, 277-278, 283-285
- zob. zwrot etyczny
- estetyka 31, 104-106, 111-113, 118-120, 124, 127
- fabuła/intryga/fabularyzacja 91-92, 98, 210, 216, 221, 224, 251-252
- fakt/fikcja 31, 75, 86, 89, 93-94, 233-234, 236-238, 241-243
- feminizm; feministki, *gender*, kobiety, *women's studies* 14, 58, 133, 179, 202-205, 214
- zob. historia kobiet
- figura/spełnianie się figury 97, 256-257

- historia (historiografia) 17, 21-24, 26, 35, 37, 50, 57-58, 64, 125, 167, 175, 268-271, 284
- alternatywna 22, 62, 106, 174, 251-252, 259, 264-266, 268, 270, 284
- antropologiczna 59, 67, 185, 188-189, 194
- codziennosci (życia codziennego; *Alltagsgeschichte*) 22, 24, 59
- kobiet 202-205, 214-216, 245-249
- mentalności 21, 26, 59, 64-66, 122, 124-127, 168, 185-189, 234, 244, 272
- mikrohistorie 11, 23, 35-36, 57, 63, 126, 166-167, 207, 260, 272-273
- nowa historia kulturowa 22, 58-62, 165, 260
- oddolna (*from below*) 59, 133, 167
- powieściowa (*novel history*) 37, 235, 237
- historia i/jako:
- część filozofii przemocy 159, 177
- dyskurs 84-85, 87, 89-91, 177
- dyskurs profetyczny 23, 181-182
- dyskurs władzy 17-18, 173, 177, 282
- ideologia 109, 171, 177, 282
- futurologia 50
- literatura 31, 92-93, 95, 166, 172, 238, 241, 244, 256, 266-267
- mit 282
- odbicie lub kontrwizerunek świata historyka 7, 249
- zob. także: krytyka historiografii
- historyk jako:
- administrator pamięci 224, 258
- fantazmolog 271
- „grabarz”/„nekrofil” 223-224
- mediator pomiędzy przeszłością a teraźniejszością 274
- prorok 15, 23, 182, 286
- reprezentant ludzi żyjących w przeszłości 159-160, 221
- urzędnik w służbie państwa 18
- zaangażowany intelektualista 52, 287
- „zbawiciel” 15, 258
- ambivalentna etyczność h. 94
- misja historyka 26, 274
- subiektywność historyka 160, 260, 262-263
- zob. etyka; historia
- „gęsty opis” (*thick description*) 74, 207, 273
- Holocaust; Oświęcim (Auschwitz) 33, 51
- koniec/koniec historii 47-49, 58, 173, 234, 282
- konstruktywizm 62, 76, 84, 86-93, 97, 103-105, 237
- krytyka historiografii 11, 24, 26, 168, 170-184
- metafora 19, 36, 98, 100, 127-128, 271-272, 278-279
- metanarracje 24, 26, 53, 63, 127, 277

- mikrohistorie zob. historia
mit 16, 18, 20, 37, 41, 47, 170,
256, 280, 282-283
- narratywizm (narratywistyczna
filozofia historii; postnarraty-
wizm) 14, 57, 75, 86-87, 89,
94-95, 99, 101-103, 222, 276
- Nauka/naukowość/scjentyzm 13,
17, 20, 29, 35, 45-46, 50, 84,
88-89, 177, 179, 209, 277,
282-283
- Nowa Era (nowa epoka; New
Age, „nowe średniowiecze”)
8, 19, 25, 38, 41, 48, 276, 281
- pamięć 50, 57, 124, 236, 286
- początek („nowy początek”; „by-
cie-ku-początkowi”; palinge-
neza) 19, 34, 48-49, 279
- ponowoczesność (ponowoczesność)
13-14, 43, 45
- postmodernizm 13-15, 43-47, 50,
53, 87, 120, 283
- prawda/prawdziwość 31-32, 43,
46, 53, 90, 104, 145, 160,
175, 239, 243, 250, 288
- przyszłość jako punkt odniesień
badań historycznych 18, 21,
23, 50
- psychoanaliza 28, 41, 58, 124-126,
179, 200
- relatywizm 14, 31, 46
- romantyzm/romantyczna episte-
mologia/historiografia roman-
tyzmu 15, 17, 40, 106, 264-
265, 268, 276-277
- Rozum 13-14, 19-20, 35, 40, 42,
46, 50-51
- sacrum* (świętość) 15-17, 32, 40,
46, 145, 168, 250
- spotkania/spotkania międzykul-
turowe 35, 60, 131-132, 148,
157, 159, 161, 166, 168, 252,
256
- subiektywność/obiektywność 15,
18, 76, 86, 100, 104-105, 108,
126, 154, 177, 160, 239,
262-263
- tekstualizm 57, 75-76, 84, 87,
89, 175, 177
- tragedia (wiedza tragiczna, dra-
mat, tragikomedia) 37, 132,
159, 209-220, 251
- translacja międzykulturowa 69-
-79, 81, 148, 273
- trauma 21, 57, 106, 123, 220
- tropologia 30, 89, 97-100
zob. narratywizm
- uniwersalia (wartości uniwersal-
ne) 21, 29, 37-38, 199-200,
220, 253, 274
- wzniosłość (*sublime*) 21, 117, 123,
145, 157, 210, 230
- „znoszenie” (*Aufhebung*) 77, 158
- zwroty 100
etyczny 25, 59, 177, 278
lingwistyczny 82, 89



Spis treści

Wprowadzenie do drugiego wydania	11
Wstęp	13
Pożegnanie nowożytności	39
I. INSPIRACJE	
1. Historia i antropologia	68
2. Historia i teoria literatury	82
3. Od języka do doświadczenia	101
II. KATEGORIE	
1. Doświadczenie	135
2. Dialog	144
3. Spotkania	155
III. PRÓBY	
1. Wprowadzenie do krytyki historiografii	170
2. <i>Wielka rzeź kotów</i> Roberta Darntona	185
3. <i>Powrót Martina Guerre</i> Natalie Zemon Davis	202
4. <i>Martwe pewniki</i> Simona Schamy	222
5. <i>Montaillou</i> Emmanuela Le Roy Ladurie	244
6. Styl, forma i cechy mikrohistorii	259
Pasaż do Nowej Ery	276
Bibliografia	289
Indeks nazwisk	330
Indeks pojęć	334