

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

EWA KOSOWSKA
Uniwersytet Śląski

ANTROPOLOGIA LITERATURY — MODA CZY METODA?**KULTURA I SPOŁECZEŃSTWO**

Wprawdzie teza, że nie ma kultury bez społeczeństwa, a społeczeństwa bez kultury, ma walor prawdy obiegowej, jednak chociażby analityczne rozdzielanie obu tych jakości wydaje się nieodzowne instrumentalnie. Należy przy tym zaznaczyć, że akcentowanie potrzeby lub zbędności ewentualnej dysjunkcji zależy od przesłanek badawczych i przyjętego poziomu uogólnienia.

W założonym toku rozumowania rozdzielność kultury i społeczeństwa jest punktem wyjścia do dalszych ustaleń. Oczywiście, założenie takie można zakwestionować na wstępie i wówczas cały wywód będzie bezprzedmiotowy; można też je przyjąć i śledzić wynikające z tego konsekwencje. Żeby przybliżyć przesłanki takiego sposobu myślenia, posłużę się przykładem, który, jak się zdaje, ma pewien walor heurystyczny. Wyobraźmy sobie luksusowy liniowiec, z międzynarodową załogą i różnojęzycznymi pasażerami na pokładzie, który rozbija się przy bezludnej wyspie. Prawie wszyscy ratują życie z katastrofy, ale przystosowanie się do warunków panujących na nieznanym lądzie wymaga od nich określonych działań. Ludzie ci mają nie tylko różne charaktery i temperamenty, ale także odmienne kompetencje językowe, wielorakie tradycje kulturowe, różną skalę umiejętności realizacyjnych, niejednakowe hierarchie aksjologiczne, w tym zróżnicowane wzorce optymalnej społecznej organizacji (m.in. tyranii i ustroju demokratycznego). Otóż, jeżeli mają przeżyć w ekstremalnych warunkach, to w ciągu kilku godzin muszą stworzyć namiastkę społeczeństwa: zapewnić bezpieczeństwo grupie, zadbać o aprowizację i schronienie, ustalić hierarchię potrzeb, rozdzielić zadania, podjąć określone role itd. Wspólnotę kulturową natomiast będą w stanie wygenerować ewentualnie dopiero w czwartym–szóstym pokoleniu, kiedy warunki życia na wyspie spowodują, że zbędne elementy indywidualnych prioprosppektów (Goodenough 1981) zostaną zapomniane, a wspólny nowy kontekst zneutralizuje różnice między poszczegól-

Adres do korespondencji: thk@homer.fil.us.edu.pl (dla Ewy Kosowskiej).

gólnymi odmianami wyposażenia kulturowego. Inaczej mówiąc, społeczeństwo może, ale nie musi, opierać się na wielopokoleniowych doświadczeniach, podczas gdy imperatyw takiego przekazu stanowi warunek *sine qua non* istnienia kultury (Tarkowska 1992). Kultura, która przechowuje i utrwała model społecznej organizacji, może być ze społeczeństwem utożsamiana; społeczeństwo, które akceptuje określone tradycją zasady współistnienia, identyfikuje się z własną kulturą.

CZŁOWIEK I KULTURA

Tak uproszczony zarys obopólnych zależności, przydatny do celów opisowo-badawczych, dotyczy tej części społeczności/kultur tradycyjnych, w których proces szukania przez jednostkę samopotwierdzenia w grupie (poprzez język, religię, prawo, własność itd.) należy do wartości naczelnych, podczas gdy przerwanie więzi z grupą jest odbierane jako strata, a świadome odstępstwo jako — godna pogardy, potępienia lub kary — niewierność, zdrada, dezercja. Człowiek przeświadczony o nadrzędności tradycji własnej kultury nie jest narażony na pokusę i konsekwencje akceptowania sąsiednich czy alternatywnych hierarchii wartości. Przeciwnie — rozwiązania obce lub inne są najczęściej uznawane przez niego za niebezpieczne i złe. Skomplikowane i różnorodne mechanizmy kontroli społecznej służą w tym modelu ochronie nienaruszalnych wartości własnej kultury.

Tymczasem na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci w Europie i Ameryce Północnej coraz wyraźniej zarysowywał się model alternatywny: społeczeństwo wielokulturowe, w którym kultura rodzima traktowana jest zarówno przez jednostkę, jak i przez grupę jako jeden z elementów życia społecznego — tradycyjny zresztą, a więc skazany na zmianę. W tym wypadku akceptacja, naśladowanie czy wykorzystywanie dorobku sąsiednich kultur tradycyjnych nie tylko nie ma posmaku apostazji, ale wręcz staje się miarą tolerancji i otwarcia na Innego. Jednocześnie dotychczasowe formy kontaktów wewnątrzkulturowych i międzykulturowych są zastępowane przez kontakty medialne, pośrednie. Rozziew między kulturą a społeczeństwem pogłębia się; coraz bardziej skomplikowane praktyki społeczeństw organizujących się z wykorzystaniem dorobku cywilizacyjnego wypierają pamięć rozwiązań innych, starszych, a jeszcze niedawno skutecznych. Stale poszerzająca się skala *novum*, które kształtuje świat ludzki, przekracza skalę indywidualnej percepcji. Pojedynczy człowiek, samotny i zagubiony, traci w tej rzeczywistości poczucie bezpieczeństwa, tym bardziej że już zdążył stracić wiarę w prymat wartości własnej kultury macierzystej. Ta ostatnia otacza go nadal i podsuwa rozwiązania, z których większość, niestety, przestała być dla niego czytelna. Wskutek nowych rozwiązań technicznych ciągłość bezpośredniego przekazu została bowiem brutalnie przerwana; zniszczeniu ulegały oczywiście dla poprzednich generacji uzasadnienia wyborów i zachowań. Pamięć o nich przechowują jednak rozmaite wytwory, w tym

przede wszystkim teksty pisane, które — odpowiednio interpretowane — mogą pomóc w wyjaśnieniu wielu postaw i nawyków.

LITERATURA WOBEC INNYCH FORM PAMIĘCI KULTUROWEJ

Zawarte w tych tekstach przesłania odsyłają często do czasów, w których związek między kulturą a społeczeństwem był czymś naturalnym. Bez względu na to, czy mówimy o okresie, w którym oba te pojęcia zostały już powołane do istnienia, a także bez względu na sposób ich rozumienia, ówczesna wizja świata (wizja światów?), oparta na funkcjonowaniu wielu różnych kultur, zakładała, że są one wytworem i dziedzictwem różnych społeczeństw. Socjalizacja jednostki polegała wówczas na przekazywaniu jej nie tylko tradycyjnego, zweryfikowanego przez pokolenia dorobku własnej kultury, ale i na wpojeniu wiary, że jest to dorobek najbardziej wartościowy i przydatny w życiu. Na jego straży często stał autorytet przodków, w niektórych społecznościach podniesiony do rangi oficjalnego kultu.

Tymczasem społeczeństwo współczesne, dzięki technicznym ekstensjom, znacznie rozbudowało repertuar dostępnych jednostce umiejętności, postaw, instytucji, ról itd., jednocześnie dokonując instrumentalizacji kultur tradycyjnych. Ich bogactwo staje się dzisiaj wypranym z właściwego sobie kontekstu tworzywem, przedmiotem selektywnej edukacji szkolnej, pożywką dla spektakularnych, efemerycznych hitów medialnych. Na naszych oczach dokonuje się kolejna homogenizacja heterogenicznych jakości, która bardziej usypia rozmaite wątpliwości niż pomaga rozwiązywać indywidualne problemy. Wyjściem z zakłętą kręgu pseudouniwersalnych propozycji staje się powrót do tego, co rodzime, co zrozumiałe, co pozwala, przynajmniej intencjonalnie, odtworzyć wspólnotę ludzi respektujących ten sam kanon wartości i z tej racji niekiedy pretendujących do roli jedynych depozytariuszy narodowego dziedzictwa. Atrakcyjność, ale zarazem niebezpieczeństwo utrwalania wynikających stąd postaw roszczeniowych jest efektem połączenia nie zawsze już dzisiaj czytelnych, wieloznacznych treści z pożądaną jednoznacznością formalnych i formalno-prawnych rozstrzygnięć. Mając do wyboru szeroką paletę możliwości, coraz częściej chcemy wiedzieć, „jak to jest naprawdę”. Ale już nie mamy ani czasu, ani chęci, by zastanawiać się, w jaki sposób ta prawda zależy od punktu widzenia, w jaki zaś od czasu i okoliczności patrzenia. Sam pomysł relatywizacji ocen może być traktowany jako manifest polityczny. Mimo że w dyskursie nauk humanistycznych już dawno zdemaskowano iluzoryczność romantycznego postulatu Leopolda von Rankego, który pragnął, by historyk opowiadał *wie das gewesen sein*, to tworzenie historii w imię czyichś interesów przypisywane bywa na ogół jedynie przeciwnikom politycznym. Tymczasem powszechność i oczywistość takich procedur, odsłaniana przez konstruktywistów i prezentystów, od niedawna wzmacniana jest odkryciami narratologii, która w sposobie dyskursywnego przedstawiania dziejów postrzega przede wszystkim jeden ze spo-

sobów opowiadania. Opowiadania zawsze zorientowanego ideologicznie. W tym kontekście wiedza o kulturze i jej dziejach także należy do praktyk narracyjnych.

Świat, w którym żyjemy, nieustannie zachęca nas do poszukiwania we wszystkim mechanizmów społecznych i przydawania wartości politycznej każdemu działaniu. Intencja nadawcza w zderzeniu z intencją lub kompetencją odbiorczą często bywa unieważniona lub, co gorsza, „zdemaskowana”. Tym bardziej że codzienne doświadczenie poucza o wyższości manipulacji nad prostomyślnością, każąc dopatrywać się podstępów lub gry w niemal każdej informacji. Na co dzień zauważalny jest rozziw między kulturą, która budowana była przez konkretną grupę ludzi dla tej grupy i dla żyjącego w niej człowieka, a społeczeństwem, w którym bezpośrednia więź i sama idea jej tworzenia została zastąpiona przez zespół sformalizowanych, a przy tym nieustannie łamanych zakazów i nakazów.

Owocuje to koncepcją kultury globalnej, a więc kultury, która potrafiłaby wchłonąć i uporządkować heterogeniczne wytwory współczesnych praktyk społecznych. Pojawienie się takiego postulatu zawiera *implicite* przekonanie, że same te praktyki nie wystarczają, że w wielu wypadkach znoszą się wzajemnie, stając się zarzewiem konfliktów. Kultura globalna, dzisiaj pozostająca ciągle w fazie projektu, serwowana współczesnemu człowiekowi, powinna wygenerować system wartości na tyle pojemny i ujednoczony, by zniwelować przyczyny obecnych różnic. Paradoksalnie jest to koncepcja bardzo tradycyjna, w której nowym elementem jest właściwie tylko skala, zdecydowanie przekraczająca jednostkowe możliwości weryfikacji i adaptacji. Pomija ona w istocie dotychczasowy dorobek kultur elementarnych, nade wszystko lekceważąc ich realną moc, wynikającą z kondycji ludzkiej. Kondycja ta, warunkowana biologicznie, sprawia, że pojedynczy człowiek o ograniczonych możliwościach fizycznych, psychicznych, intelektualnych i wykonawczych, wprawdzie od niepamiętnych czasów dąży do przekroczenia narzuconych mu przez naturę ograniczeń, ale jednocześnie od tysięcy zmienia się bardzo powoli, gdyż akumulacja kulturowa jest procesem zachodzącym niespiesznie. Dorobek cywilizacyjny zezwolił dotychczas na nieznaczną przecież wydłużenie życia, stworzył perspektywę poprawy stanu zdrowia, ale jednocześnie ciągle nie zapewnił odpowiednich ram organizacyjnych dla powszechnego korzystania z tych możliwości; wygenerował kilka rewolucyjnych wynalazków technicznych, których wpływ na człowieka będzie można ocenić w nieznaną dzisiaj perspektywie czasowej. A jednocześnie pozbawił człowieka zaufania do własnych wyborów, w tym możliwości spokojnego korzystania z dziedzictwa rodzimej kultury, akcentując wyższość multikulturowości nad partykularyzmem społecznie dziedziczonych, kontekstualnie zweryfikowanych rozwiązań.

Stało się to w chwili, gdy wartość, jakość, specyfika i antropologiczna przydatność tych rozwiązań zaczęły być przedmiotem systematycznych badań. W efekcie powstały warunki do zaprzeczania dorobku tych społeczeństw, które

przez wieki rozwijały się we względnej izolacji i wypracowały wiele cennych i atrakcyjnych dla siebie propozycji. Nie udało się natomiast stworzyć warunków do realizacji sensownego projektu kultury globalnej. Co ciekawsze — sama idea projektu została podważona w postmodernistycznych praktykach intelektualnych, chociaż te praktyki zachowały ideę kultury. W tym wypadku ma ona jednak odmienny od tradycyjnego sens; postmodernizm nie tylko utożsamia kulturę z aktualną społeczną aktywnością, ale i preferuje ujęcie synchroniczne oraz postrzeganie z perspektywy „ja-tu-teraz”. Dla entuzjastów kultury synchronicznej akumulacja kulturowa jest procesem, którym można sterować, a kultury w rozumieniu tradycyjnym traktowane bywają jak balast ograniczający wolność jednostki.

Paradoksalnie jednak są one też kluczem do zrozumienia współcześnie zachodzących procesów, gdyż w horyzoncie oczekiwań (Ricoeur 1996) człowieka ciągle znajduje się tęsknota za punktem odniesienia, wokół którego można by porządkować nieustannie zmieniającą się rzeczywistość i który zezwalałby na wyłanianie z chaosu doznań kosmosu znaczeń. Kultury tradycyjne były do pewnego momentu sprawdzonym przewodnikiem po świecie; obecnie jednak bywają też nierozpoznanym zagrożeniem, źródłem postaw szowinistycznych, tęsknot plemiennych, przyczyną niepokojów i nieporozumień. Dzieje się tak wówczas, gdy ich dorobek pozostaje nieznanym, gdy istnieje niemal wbrew zdrowemu rozsądkowi, gdy traktuje się go jako przeszkodę w techniczno-informacyjnej unifikacji współczesnego świata, deklarując jednocześnie pełne otwarcie na jego niezbywalne wartości.

Podkreślając znaczenie kultury macierzystej w życiu każdego człowieka, opowiadam się za rozumiejącym korzystaniem z jej dorobku, za rozpoznaniem rządzących nią reguł, za poznaniem mechanizmów, dzięki którym pozwala ona pojedynczemu człowiekowi lepiej i bardziej świadomie korzystać zarówno z jej dotychczasowego dorobku, jak i ze zdobyczy cywilizacji.

KULTURA JAKO DOBRO

Kultura w takim rozumieniu jest nie tylko „dobrem wspólnym”, ale także zespołem zweryfikowanych pokoleniowo doświadczeń, z których jednostka może — w dostępnym dla siebie trybie i w przyjętych granicach — czerpać wzory reagowania, wartościowania, relacji, motywacji, zachowań itd., w wyniku których ustala własne, „indywidualne” więzi i sposoby odnoszenia się do innych ludzi w znanej sobie grupie oraz do ich wytworów: przedmiotów, idei, pojęć, zasobów językowych, a także do odmiennych kultur i do natury.

To ujęcie, w sposób oczywisty nawiązujące do ustaleń klasycznych, uznaje za nadal ważne dla refleksji antropologiczno-kulturowej. Pozwala ono bowiem myśleć o kulturze jako o dorobku relatywnie trwałym, ułatwiającym konkretnemu człowiekowi nie tylko „bycie” społeczne, ale i realizację własnego potencjału twórczego bez konieczności dokonywania na każdym kroku szcze-

gółowych wyborów. W wielu współczesnych społecznościach, zawiązywanych czasem doraźnie dla realizacji jakiejś idei lub z racji wspólnego korzystania z tych samych form kontaktu (witryny internetowe, hipermarket), istnieje tendencja do przydawania wybranym modelom zachowań absolutnego prymatu i traktowania ich jako podstawy tworzenia nowych zjawisk kulturowych, a nawet „transkulturowych”. Nie potrafię dzisiaj ocenić stopnia trwałości tego typu działań, więc dla jasności obrazu wolę je traktować jako „społeczne” lub „transspołeczne”, rezerwując pojęcie kultury dla tych, które w kolejnych pokoleniach stanowią, jeśli nie zespół wzorców, to przynajmniej punktów odniesienia podczas jednostkowych wyborów.

Doświadczenie zdobyte indywidualnym wysiłkiem, powtarzane i utrwalane aż do momentu uzyskania społecznej akceptacji, w epokach przedelektronicznych było wartością zbyt cenną, by przekazywać je tylko w jednej formie. Już Lévi-Strauss swoje rozważania na temat głębokiej struktury kulturowej opierał na tezie, że ważny społecznie sens mitu przekazywany bywa w wielu wersjach i powtarzany wielokrotnie. Można powiedzieć — a podobną intencję da się wyczytać w tekstach semiotyków tartuskich — że redundancja jest w kulturze zjawiskiem powszechnym i nie dotyczy jedynie przekazów mitycznych. Zarówno ideologie, systemy wartości czy wzorce postępowania, jak i nakazy oraz zakazy stojące na ich straży są przekazywane i utrwalane w wielu równoległych formach alternatywnych — o różnym stopniu racjonalnego i emocjonalnego umocowania, odmiennym pułapie werbalizacji, rozmaitej skali jawności i głębi kształtowania nawyków.

Konkretny człowiek żyje zbyt krótko, by świadomie rozpoznać lub świadomie i nieświadomie przyswoić bogactwo możliwości, jakie oferuje mu kultura tej społeczności, w której poddano go socjalizacji. Jednocześnie nawet jeżeli wybierze drogę skrajnego kontestowania, przyswaja sobie jakieś wspólnotowe nawyki, a te pozwalają mu na elementarne porozumienie z innymi. Na marginesie pozostawiam formy dewiacji i patologii, które istnieją w każdym społeczeństwie, ale na ogół nie mają wpływu na sposób istnienia kultury, która — w sugerowanym tu rozumieniu — opiera się na zróżnicowanym w formach przekazie, gwarantującym relatywną stałość rozwiązań przechowywanych w „długim trwaniu”.

APOTEOZA ZMIANY

I tu pojawia się trudność dosyć zasadnicza. Otóż od połowy osiemnastego stulecia oświeceniowa idea postępu i apologia zmiany w takim stopniu zdominowały sposób wartościowania Europejczyków i Amerykanów, że walory trwałości i niezmienności można było obłożyć swoistą anatemą. Wyraźnie widać to zwłaszcza w dyskursie postmodernistycznym, w którym, jak słusznie zauważył Franklin Ankersmit (1998) sezonowe interpretacje stają się ważniejsze od wcześniej preferowanych ponadczasowych ustaleń. Rozwijający się

w tym duchu dyskurs, który usiłuje na bieżąco interpretować rzeczywiste i potencjalne konsekwencje wszechobecnej zmiany w środowisku człowieka, prowadzi do amputowania idei celu, dotychczas warunkującej sens kulturowego przekazu. Podważa także uprzednie przeświadczenie o skuteczności myślenia w kategoriach ciągłości i prowadzi do wygubienia ze społecznej pamięci relatywnie trwałych, a coraz trudniej postrzegalnych determinant, dzięki którym jednostka może sobie pozwolić na świadomą pogoń za zmianą i za doraźnością efektu.

W życiu codziennym presja osvajania gadżetów kolejnych generacji zabiera konkretnemu człowiekowi bardzo dużo czasu, a nadmiar obrazów i szybkość ich przekazywania nie pozwalają na rozwijanie wyobraźni czy wrażliwości — przynajmniej w rozumieniu tradycyjnym. W życiu naukowym refleksja nad zmiennością, poszukiwanie nowości, fascynacja kolejnymi konfiguracjami technicznych rozwiązań, odsuwa na dalszy plan refleksje nad konsekwencjami oczywistego skądinąd spostrzeżenia, że w świecie konkretnym (w kulturze konkretnej) się jest, a w wirtualnym się bywa. Naskórkowy kontakt z innymi kulturami, proponującymi rozwiązania na miarę tradycji danej społeczności, pozwala bawić się (i szybko nudzić) rozwiązaniami atrakcyjnymi chwilowo, bo nie znanymi z wcześniejszych doświadczeń. Już w kulturze osiemnastowiecznego rokoka przebieranie się za chłopów i pasterzy urozmaicało nudę dworskiej codzienności; w kulturze początków trzeciego tysiąclecia przedmiotem poważnych dywagacji filozoficznych bywa „kształtowanie przestrzeni własnego ciała” jako sygnał istnienia „transkulturowej estetyki”.

Droga, jaką podążała nauka modernistyczna, obecnie zapętała się i rozwidła. Moderna jest ciągle „niedokończonym projektem” (Habermas 1996), postmoderna powoli przekształcała się w post-postmodernizm. Dla badaczy kultury, wielorako przecież rozumianej, pole do popisu stale się rozszerza. Pod wpływem ustaleń językoznawców i filozofów języka antropologia kulturowa wytraciła swój impet i imperatyw poznawania innych kultur, a coraz bardziej koncentruje się na antropologicznych badaniach przekazów (Geertz 2000; Clifford 2000). To niewątpliwie ważny sposób rozpoznawania antropologicznych praktyk dyskursywnych, ale antropolog skoncentrowany na tym typie badań powoli przestaje mieć szansę pełnienia roli międzykulturowego translatora w świecie będącym areną coraz bardziej wyrafinowanych konfliktów. I to konfliktów częściej pojawiających się nie na poziomie technologicznym, w praktyce niemal wspólnym dla wszystkich, ale właśnie na poziomie rzadko lub wcale nie werbalizowanych przyzwyczajęń kulturowych, nawyków osadzonych w rozmaicie konstruowanych przez wieki systemach wartości; odruchowych reakcji, między innymi proksemicznych, atakowanych w doraźnie prześmiewczych ocenach medialnych lub nawet interwencjach militarnych; zwyczajów, w których obronie konkretny człowiek reaguje wzrostem poziomu adrenaliny, gniewem, agresją i chęcią odwetu.

Rodzi się więc pytanie, czy w świecie, który stale wymyka się spod kontroli, nadal potrzebna jest antropologia kulturowa. Ujawniając najbardziej trwale mechanizmy przekazu i zespół wartości konstytutywnych dla danej kultury, może się ona pośrednio przyczynić do całkowitego zniszczenia wartości, które dla konkretnego człowieka stanowią bastion indywidualnego bezpieczeństwa. Jest to oczywiście współczesny wariant pytania o prawo do rozpoznawania kultur społeczności plemiennych, jeśli to rozpoznanie ma służyć podbojom kolonialnym czy misjom religijnym (Baudrillard 1998). Jeżeli więc w imię zachowania społeczności Tasadajów warto zrezygnować z badania ich kultury, to być może w imię zachowania pluralizmu kulturowego współczesnego świata należałoby poniechać refleksji nad głęboką strukturą kultur narodowych i regionalnych. Jednak bez rozpoznania zasobów dotychczasowej tradycji kulturowej, a badania nad nimi są ciągle w powijakach, istnieje realna groźba nie tyle ich zniszczenia, ile skutecznego przysłonięcia „informacją i gwarem” (Wallis 1979). Oznacza to zanik — w skali dotychczas nieznaney — wiedzy, umiejętności, świadomie kształtowanych postaw i motywacji wynikających ze wspólnoty aksjologicznej. Posługiwanie się nawykami, bez możliwości zrozumienia ich źródła i celu, prowadzi, co można obserwować już dzisiaj, do formalizacji zachowań, skostnienia, nietolerancji, fanatyzmu itd.

Wybór nie jest prosty; jego efekt także pozostaje nieoczywisty.

Jeżeli uznamy, że warto odsłaniać to, co należy do tradycji dawnych kultur, zwłaszcza takich, które dotychczas w niewielkim stopniu dokonały aktu samopoznania, to pomóc w tym procesie może odpowiednio zorientowana lektura oraz antropologiczno-kulturowa interpretacja tekstu literackiego. Antropologiczno-kulturowa, a nie antropologiczno-filozoficzna, która z założenia interesuje się możliwościami wszystkich ludzi i lekceważy lub przynajmniej pomija determinanty kulturowe człowieka Konkretnego.

ANTROPOLOGIA LITERATURY

Projekt antropologii literatury, mocno osadzony w kontekście polskości, miał w zamierzeniu służyć lepszemu poznaniu kultury narodowej, bardziej świadomemu włączaniu jej — lub niewłączaniu — w obszary tradycji innych kultur europejskich i pozaeuropejskich, a nade wszystko zrozumieniu szczególnej mentalności, kształtowanej i dokumentowanej za pośrednictwem języka w mowie i piśmie.

Geneza tego projektu wiąże się ze spostrzeżeniem, że kultura polska, chociaż nie tylko ona, w wyniku rozmaitych uwarunkowań historycznych, w tym zwłaszcza politycznych i ekonomicznych, nie zdołała dotychczas wygenerować imperatywu analizy własnej specyfiki, a dyskusje nad odrębnością narodową ciągle prowadzone są na gruncie zmitologizowanych i mitologizowanych wartości naczelných, uznanych za takowe w okresie romantyzmu bądź niewiele wcześniej, a obecnie często traktowanych jako ikony kulturowe. Jeżeli chcie-

libyśmy kontynuować ten rodzaj dyskursu, bardzo wyraźny w literaturze polskiej, to powołana w tym celu antropologia literatury mogłaby się oprzeć na istniejących już tradycjach krytyki mitograficznej czy badań nad mimetyzmem. Chodzi jednak o coś innego: o możliwość wykorzystania tekstu literackiego do interpretacji niejawnych aspektów kultury, do poszukiwania jej struktury głębokiej, do interpretowania tego, co tkwi nie tylko „powyżej poziomu zdania”, ale i w złożonych procedurach wielopoziomowego odczytywania tekstu, kolaudowanego z tym, co znajduje pokrycie w innych źródłach — w myśl zasady kulturowej redundancji (Kosowska 2002, 2003).

Taki sposób lektury, mający na celu poszukiwanie w dziele śladów pozatekstowej organizacji kulturowej, jest w sposób świadomy ukierunkowany. Celem pielgrzymki do utajnionych sensów literackiego przesłania jest nie tylko rekonstrukcja determinant, które zakodowane są w obszarze światów przedstawionych, ale i refleksja nad konwencjami powołującymi te światy do istnienia. Wymaga to oczywiście akceptowania odpowiedniej postawy badawczej: zarówno w warstwie filozoficznej, jak i metodologicznej. Wymaga zgody na sugerowaną wyżej koncepcję kultury, czasami zbyt radykalnie przykrojona lub zbyt tradycyjnie pojmowana, ale na potrzeby tego projektu celowo oczyszczoną z tych epistemologicznych zastrzeżeń, których uwzględnienie uniemożliwiłoby, lub przynajmniej znacznie utrudniło, jego realizację. Albowiem projekt antropologii literatury — czy też raczej kulturowej antropologii literatury — w jej dzisiejszym stadium ma walor bardziej praktyczny niż teoretyczny. Wykorzystując do interpretacji tekstu literackiego metody antropologii kulturowej i ustalenia badawcze przyjęte na tym gruncie, świadomie rezygnuję z wielu zastrzeżeń czynionych od lat w obrębie nauk estetycznych, literaturoznawstwa i filozofii języka. Nie wkraczam w szczegółowe kwestie realizmu i mimetyzmu, uchylam wielorakie konsekwencje fikcjonalności. Albo raczej staram się traktować fikcję oraz rozmaite procedury mimetyczne jako wielofunkcyjne instrumentarium, które może być wykorzystywane do rekonstrukcji specyfiki kultury, o której dany utwór opowiada. Oznacza to nie tylko postulat poznawania kultury za pośrednictwem tekstu literackiego, ale i przyjęcie zasady, że dzieło może być punktem wyjścia do tego typu badań.

Podejście indukcyjne, nie tylko uzasadnione teoretycznie, ale i znane w antropologii od czasów Franza Boasa, jest zdecydowanie mniej spektakularne, za to bardziej pracochłonne od podejścia dedukcyjnego. Docierając do kulturowych sensów, ukrytych w przestrzeni rozmaicie organizowanych częściowych narracji, można, jak się zdaje, zbudować jakąś „bazę danych”, której uwzględnienie pozwoli, między innymi, na zrozumienie przyczyn podtrzymywania odrębności kulturowej w uniwersalizowanym świecie. Kontakt z konsekwencjami wielopoziomowego funkcjonowania zasady „swój-obcy” jest dzisiaj dla każdego codziennym doświadczeniem antropologicznym, co samo w sobie można uznać za niepokojące *novum*. Nigdy wcześniej w historii konkretny człowiek nie był narażony na tak wszechstronny jak obecnie kontakt z obcością

i chyba nigdy wcześniej postulat tolerancji, akceptacji lub przynajmniej indyferencji wobec Nowego czy Innego nie był przedmiotem dyskusji aksjologicznych na tak wielką skalę. Dyskusji, której źródeł należałoby upatrywać w mniej lub bardziej oczywistym pluralizmie aksjologicznym niejednorodnego w swych tradycjach świata.

W budowanej (?) kulturze globalnej, dla której zmiana wydaje się wartością nadrzędną, człowiek konkretny ma szansę jedynie na bardzo powierzchowne zrozumienie sensu własnych doświadczeń antropologicznych. Mimo to, a może właśnie dlatego, większość projektów interpretujących współczesną rzeczywistość preferuje podejście dedukcyjne. Podstawą interpretacji filozoficznych, literaturoznawczych, częściowo także antropologicznych (zwłaszcza w obszarze antropologii postmodernistycznej) jest Człowiek, człowiek uniwersalny, wykorzeniony, walczący z wykorzeniem lub o wykorzenie, człowiek, któremu uwikłanie w kulturowy kontekst wydaje się niekiedy wstydliwą przypadłością.

Projektowana i częściowo już stosowana kulturowa antropologia literatury zakłada świadome rozpoznawanie tego kontekstu, dążenie do zrozumienia jego wartości oraz ograniczeń, jakie z niego wynikają, do unaocznienia przynajmniej niektórych konsekwencji wielowiekowego funkcjonowania postaw i wyborów, które — będąc dla wielu nieczytelnym w swoim przesłaniu spadkiem po poprzednikach — dzisiaj, jak się wydaje, zwiększają jedynie entropię świata ludzkiego. Antropologia literatury pozwalałaby zatem człowiekowi — w procesie antropologicznej analizy tekstów kultury, w tym przede wszystkim warstwy referencjalnej dzieł literackich — zrozumieć kontekst własnej kultury i działanie mechanizmu jego przekształceń; zrozumieć referencję dzieła poprzez konfrontację z innymi źródłami, a w rezultacie zbliżyć się do ideału „poznania siebie”.

Można by oczywiście pytać o przesłanki tego rozumienia. Zakładając, że to odrębny problem badawczy, chcę jednak mocno podkreślić, że historia kultury, lub raczej dzieje poszczególnych kultur, to świadectwo stopniowego porządkowania świata ludzkiego. Mity o pokonywaniu pierwotnego chaosu i o wtórności kosmicznego porządku nie tylko sugerują jakiś początek świata materialnego, ale także odzwierciedlają proces porządkowania dostępnego człowiekowi nieporządku — a więc organizowania nieogarnialnej rzeczywistości w zrozumiałą świat kultury ludzkiej. Nieuniknione symplifikacje, od wieków prowokujące do zwątpienia nie tylko filozofów, poświęcano na ołtarzu spójności w procesie tworzenia ładu, poszukując drogą indukcji i dedukcji uzasadnień dla idei porządku. Nieład świata był oczywistością, ład domniemaniem, zasady organizacji należało dopiero odkryć lub ustalić, bo tylko wtedy teocentryczna lub antropocentryczna wizja świata zyskiwała jakiegokolwiek rozumiałe podstawy.

I oto kilka tysięcy lat tak ukierunkowanych wysiłków raptem, na przełomie XIX i XX wieku, zaczęto dyskwalifikować, po odkryciu, że ład świata jest konstruktem, kagańcem nałożonym na nieskrępowaną z natury wolność człowieka, że wszelkiego typu narzędzia ładotwórcze, od języka poczynając, także są konstrukcjami zdolnymi powoływać do istnienia własne światy, niezależne

od woli jednostki. Wynikałoby z tego, że człowiek znalazł się w sytuacji ucznia czarnoksiężnika już wówczas, gdy wykształcił język, a nie dopiero wtedy, gdy stworzył cywilizację naukowo-techniczną.

Różne dzisiejsze gesty intelektualne, relatywizujące bądź dezawuuujące samą ideę porządku, z dekonstrukcją na czele, niewątpliwie przyczyniły się do rozpoznania natury ograniczeń, jakie człowiek nałożył na siebie w procesie budowania kultury w skali dla jednostki zrozumiałej. Ale podważając samą ideę kultury jako dobra oraz sukcesywnie dążąc do utożsamiania z kulturą każdej, choćby momentalnie akceptowanej praktyki społecznej, niepodobna uzyskać odpowiedzi na pytanie, czy konkretnemu człowiekowi ramy kulturowej organizacji jedynie przeszkadzają w manifestowaniu własnego indywidualizmu, czy też pozwalają mu unikać na każdym kroku szczegółowych wyborów, które mają już za sobą społeczną weryfikację, a niekiedy wręcz walor oczywistości.

Antropologia literatury została pomyślana jako swoista archeologia kulturowa, dla której odpowiednio dobrane dzieło literackie może być stanowiskiem badawczym. Jeżeli Heinrich Schlimann z *Iliadą* w ręce odnalazł Troję, Walter Ong — posługując się tym samym tekstem — odkrył podstawy kultury oralnej, a całe pokolenia filologów klasycznych czerpało z dzieła Homera materiał do bezpośredniego opisu Grecji archaicznej, to zapewne kryje ono wiele jeszcze nie odkrytych informacji. W każdym tekście literackim można szukać kulturowych śladów, ale są one wyraźniejsze w tekstach modernistycznych. Odpowiednio zorientowane pytania badawcze, inspirowane dorobkiem metodologicznym antropologii kulturowej, są zapewne w stanie pomóc w uzyskaniu odpowiedzi na pytanie o ukryty porządek kultur tradycyjnych, do których współczesny człowiek odwołuje się spontanicznie, zwłaszcza w momentach niepewności egzystencjalnej. Niewątpliwie synteza takich indukcyjnie prowadzonych badań jest — nawet w przestrzeni jednej kultury narodowej — perspektywą dosyć odległą. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia antropologii kulturowej przydatną, a z perspektywy literaturoznawstwa być może nawet intrygującą.

Nie dla każdego współczesnego intelektualisty proponowana orientacja będzie atrakcyjna. Zróżnicowany w swoich aksjologicznych i epistemologicznych podstawach świat dzisiejszej humanistyki budowany jest przez uczonych, którzy w przewadze i programowo zanurzeni są w problemach szeroko pojętej współczesności, a nawet ponowoczesności. Ma to swoje oczywiste konsekwencje podmiotowo-poznawcze.

PIELGRZYM I INNI

Baumanowskie rozróżnienie nowoczesności i ponowoczesności (Bauman 1994) opiera się między innymi na przeciwstawieniu dawnego typu „człowieka z celem” — „pielgrzyma” — nowym typom człowieka bez celu — „gracza”, „włóczęgi”, „spacerowicza”, „turysty”. Jeżeli ta typologia ma zachować moc heurystyczną, to trzeba założyć, że obejmuje ona także preferencje badawcze.

Presumpcję takiego rozumowania znaleźć można we wspomnianej rozprawie Ankersmita, który charakteryzuje zmianę paradygmatu w naukach historycznych i wskazuje na stopniowe odchodzenie od modelu interpretacji wyczerpującej, nastawionej na wykorzystanie wszystkich wątków oraz na programowe i celowe zamknięcie dyskusji nad omawianym źródłem.

Modernistycznie zorientowany interpretator to „pielgrzym”, interpretator ponowoczesny to „spacerowicz”, „włóczęga”, „turysta” lub „gracz”, który zależnie od temperamentu i kompetencji podchodzi do tekstu z innym modelem wybiórczości. Co innego go fascynuje, w czym innym upatruje wartości. Pierwsze symptomy takiej praktyki pojawiły się dosyć dawno. Odchodzenie od syntezy, aczkolwiek tendencja ta nie zawsze ma odzwierciedlenie w tytułach publikowanych prac, jest praktyką powszechną. Tym samym dawny cel powoli znika z badawczego horyzontu, a jego miejsce zajmują „badania surveyowe” lub przyczynkarskie, cząstkowe, fragmentaryczne. Problematyka badawcza „leży na ulicy”, gra tekstem i gra z tekstem należy do oczywistości.

Tradycyjny antropolog, uwikłany w celowość prezentowania w jednej kulturze za pośrednictwem języka sygnałów odmienności innej kultury, tym samym stał się twórcą zorientowanej na cel narracji (Vrhel 1993). Ponowoczesna świadomość językowego nieposłuszeństwa wcale nie zmienia faktu, że chcąc przedstawić Innego, trzeba go włączyć w mechanizm opisu, który jest interpretacją, i analizy, która jest podstawą interpretacji wyższego rzędu. Jeżeli, co już niejednokrotnie podkreślano, antropolog nie chce badać jedynie wąskiej społeczności antropologów, to nie powinien koncentrować się wyłącznie na antropologicznych praktykach dyskursywnych. Jego cel nadal pozostaje poza tekstem, a tekst pełni jedynie rolę niedoskonałego narzędzia, niezbędnego, ale tylko narzędzia, z którego ułomności należy zdawać sobie sprawę.

Współczesny literaturoznawca natomiast, który nie ma obowiązku panowania nad „całością”, a już na pewno nie musi sam dla siebie tworzyć tekstów literackich, by zyskać materiał do analizy, może sobie dziś pozwolić na demonstrowanie nonszalancji turysty, instynktu gracza czy indyferencji flâneura. Cel pisania tekstów literaturoznawczych jest z natury rzeczy inny, choć są one programowo bardziej uwikłane w świadomość językowych ograniczeń. Powab analiz nastawionych na wydobywanie z literatury wartości, będących przede wszystkim pochodną jej formalnego tworzywa, często odsuwa tradycyjne pytanie o cel. Jeżeli w języku można mówić tylko o języku, to postulat analizowania światów w nim przedstawianych jest nieuzasadniony. Literaturoznawca rzadko bywa dzisiaj pielgrzymem.

Gdyby problem celu i „bezelowości” ekstrapolować na narrację i akty opowiadania, to bezcelowość musiałaby być w sposób oczywisty zawieszona, bo każda narracja ma swój zamysł, swoją kompozycję i swoją strukturę, gwarantowaną chociażby wymogami języka. To sensy się plenią, uzależnione od odbiorczych kompetencji, więc ich teleologia nie jest wpisana w punkt widzenia nadawcy. Teksty natomiast, jeżeli nie są podporządkowane idei zapisu

automatycznego ani nie wynikają z logorei, a w istocie rzeczy nawet wówczas, to nie są przecież całkowicie pozbawione aspektu celowości, chociaż mogą tracić organizacyjną przejrzystość. Teksty są tworzone po coś, w przeciwieństwie do myśli, często rozproszonych, których celowe porządkowanie jest z natury rzeczy wątpliwe. Werbalizując i ograniczając myśli, tekst realizuje zawsze jakiś cel, chociaż nie zawsze cel ten bywa zrealizowany zgodnie z intencją twórcy. Dotyczy to zarówno pisarza, jak i krytyka.

Tradycyjny pisarz był człowiekiem z celem. Na ogół wiedział, co chce przekazać, tym bardziej że puenta czy morał od starożytności były stałymi elementami kompozycji utworów literackich. U progu ponowoczesności pisarz zaczął przekształcać się w medium, sygnalizując w tekście i strategiach okółotekstowych własną bezradność wobec samowoli języka i kompetencji odbiorcy. Ale nawet wówczas idea celu nie została zupełnie odseparowana od idei tworzenia. Pozostał bowiem pragmatyczny aspekt pisarstwa. Zarówno pisanie dla siebie, nastawione na realizację innych potrzeb niż pisanie dla kogoś, jak i sama idea publikacji, wyraziście oparta na założeniu komunikacji z odbiorcą, zakładają celowość praktyk tekstotwórczych. Ale już niekoniecznie respektują wymóg tworzenia tekstów realizujących jakieś konkretny, pozaartystyczny cel. W większym stopniu nastawione bywają na grę, przypadek, nieprzewidywalność, rozbieżność intencji nadawczych i odbiorczych kompetencji. Tekst, który zawiera przekaz z wyraziście wbudowanym celem, jest dzisiaj tekstem naiwnym, wymagającym odpowiedniego odbiorcy, często utożsamianego z konsumentem sztuki popularnej.

Pisarz współczesny potrafi skorzystać z propozycji alternatywnych, wyłonionych w trakcie zmagania z twórczym. Umie obserwować język, postrzegać go jako autonomiczną wartość, wydobywać tkwiący w nim potencjał sensotwórczy. Nie podejmuje już przedsięwzięć mających na celu opisanie rzeczywistości. Obce są mu ambicje Stendhala, Balzaka czy Dickensa. Z ogromnego rezerwuaru możliwości wybiera detale, tworzy z nich tekst, który w zamierzeniu nie musi być spójny — wystarczy, że jest, niekiedy tylko formalną, próbą defragmentacji świata.

Aspekt teoriopoznawczy dzieła literackiego, który jeszcze w początkach XX wieku realizowany był za pośrednictwem wplatanych w tekst rozważań *stricte* filozoficznych, z czasem coraz częściej zaczął ujawniać się za pośrednictwem imitacji różnego typu doznań sensualnych — od imitacji chaosu myślowego po imitację autonomicznych wrażeń słuchowych, węchowych, dotykowych, wzrokowych wreszcie. W konsekwencji czytelnik jest zobowiązany do podejmowania z tekstem nowego typu gry: już nie gry w realizm i w zgodę na prymat uporządkowanej referencji, ale gry w przypadek, zaskoczenie, skandalizację. Spotkanie z tekstem coraz bardziej podporządkowane jest regułom aleatoryki, a zasada bulwersowania czytelnika (między innymi za pośrednictwem odślaniania kolejnych pokładów sensualnego doświadczenia) wchodzi w coraz bardziej wyraziste koincydencje z zasadą „wszystko na sprzedaż”. Migotliwość

świata reklam, z których tylko nieliczne mają wartość dzieła sztuki, przekłada się na migotliwość tekstu literackiego, w którym czytelnik — włóczęga, turysta, spacerowicz, gracz — może odnaleźć dla siebie jakąś atrakcję: odnaleźć i za pośrednictwem wirtualnego świata tekstu doznać czegoś, co utwierdzi go w wartości doznania jako takiego.

Współczesna literatura jest jednak literaturą dla czytelnika przygotowanego, który nie oczekuje od niej prostego potwierdzenia własnych antropologicznych doświadczeń. Bardzo często autor atrakcyjnego tekstu literackiego okazuje się profesjonalnym krytykiem, literaturoznawcą świadomym istoty konwencji, dziennikarzem, nawet studentem. Propozycja artystyczna jest wówczas pożywką dla specyficznej interpretacji, która wymaga znajomości hermetycznych procedur badania tekstu, która opiera się na nieczytelnych poza wąskim kręgiem profesjonalistów wzorach, regułach i zasadach hermeneutycznego postępowania. Interpretacji podporządkowanej idei, którą można by nazwać antropologią tekstu.

Antropologia tekstu to, w moim rozumieniu, analiza praktyk pisarskich, gier intertekstualnych, zależności metodologicznych; to poszukiwanie śladów rozmaitych dyskursów, to próba odtwarzania wewnętrznych reguł kształtowania dzieła jako narracyjnie zorganizowanego przekazu, w którym obecność podmiotu odgrywa rolę prymarną. Antropologia tekstu może zainteresować krytyków, którzy tradycyjne kompetencje literaturoznawcze chcą poszerzyć o doświadczenia nauk o kulturze. Symptomy zainteresowania takimi badaniami można obserwować już dzisiaj (Nycz 1993; Bolecki, Nycz 2004).

ANTROPOLOGIA LITERATURY I ANTROPOLOGIA TEKSTU

Związku między tradycją nauk o kulturze a literaturoznawstwem upatruje się w obszarze praktyk narracyjnych. To oczywiście zbliża antropologię literatury i antropologię tekstu — antropologię literacką (Kasperski 1993), podobnie jak antropologię słowa (Godlewski, Mencwel, Sulima 2003) i antropologię książki (Drózdź 2004), pozostawiam chwilowo poza obrębem tych rozważań — do antropologii kultury w ujęciu Clifforda Geertza, który akcentuje fakt, że antropolog jest autorem, i bada tego konsekwencje. To stosunkowo niedawno odkryte pokrewieństwo — wszak badania nad pokrewieństwem są od „zawsze” domeną antropologii — samo w sobie wiele jednak nie rozstrzyga. Jeżeli bowiem w rodzinach ludzkich nazwy realnych związków krwi tworzą ciągi homologiczne z nazwami pokrewieństwa społecznego, to w „rodzinie tekstów narracyjnych” genetyczne związki językowe, będących fundamentem narracji, nie mają prostych odpowiedników w obszarze zróżnicowanych funkcjonalnie tekstów. Odpowiednikiem „społecznego pokrewieństwa” ludzi może być jednak „społeczne pokrewieństwo” tekstów: społeczne, a więc umowne, konwencjonalne, wykorzystywane do rozmaicie zorganizowanej komunikacji. Mylenie tych ciągów przyczynia się do tworzenia aporii: antropolog jest oczywi-

ście autorem, ale wbrew sugestiom Geertza troska o artystyczny wymiar tekstu nie jest jego największym problemem.

Odkrywanie nieznanych wcześniej związków krwi zawsze wprowadza komplikacje; świadomość narracyjnego pokrewieństwa wszelkiego typu tekstów jest uproszczeniem pozornym. Zwłaszcza że otwiera fundamentalny problem sposobu istnienia narracji w kulturze i kultury w narracjach. Dwie wynikające stąd orientacje badawcze, z których pierwsza pozwala tworzyć nieskończony ciąg addytywnych i oboksiebnych interpretacji, a druga wiąże się z postulatem rozpoznawania śladów systemów kulturowych odcisniętych w tekstach literackich, nie muszą się zbiegać, ale mogą się przecinać. W obu literatura jest punktem wyjścia do rozważań antropologicznych: jedna zakłada potrzebę inwentaryzacji rozmaitych procedur narracyjnych, którymi człowiek poświadcza swoją świadomość, tożsamość, poczucie przynależności, a jednocześnie manifestuje postawę twórczą; druga wykorzystuje istniejący repertuar tekstów narracyjnych do rekonstrukcji wzorów, reguł i norm obowiązujących w danej czasoprzestrzeni kulturowej, do rozpoznawania inwariantnych postaw, umiejętności i zachowań, do zrozumienia relacji człowiek–człowiek, człowiek–zwierzę, człowiek–roślina, człowiek–przedmiot. Obie mają aspekt antropologiczny i obie mogą pretendować do antropologicznej interpretacji „tekstowego świata”. Ale tylko jedna z nich programowo wykorzystuje narrację literacką do tworzenia narracji o świecie pozatekstowym.

W jakim stopniu taka praktyka może dzisiaj zyskać społeczne przyzwolenie, jest już kwestią odrębną i nieprzewidywalną. Podobnie jak rozstrzygnięcie, czy antropologia literatury jest jedynie modą, czy też ma szanse przekształcić się w metodę.

AKCENT KONFESYJNY

„Antropologia literatury” przed piętnastoma laty wydawała się terminem obdarzonym dystynkcją semantyczną. W kręgach filologicznych o antropologii jako takiej mówiło się wówczas z rzadka i niechętnie, a wśród etnologów toczyła się dyskusja na temat zasadności zamiany „etnografii” na „antropologię” i na temat perspektyw intelektualnych, jakie zapewnia ta druga w przeciwieństwie do pierwszej. Niejasne były też relacje między socjologią i antropologią. Dobrze zakorzeniona w nauce polskiej *Antropologia strukturalna* Claude’a Lévi-Straussa, która przetarła drogę myśleniu strukturalnemu, nie zdołała jednak na tyle upowszechnić proponowanego tam sposobu ujmowania kultury, by do lat dziewięćdziesiątych można było swobodnie włączać opcję antropologiczną na przykład w obszar filologii uniwersyteckiej. W tamtej atmosferze pomysł kojarzenia doświadczeń literaturoznawstwa i teorii kultury nie miał chyba szans na pomyślny rozwój. Można więc uznać za szczęśliwy, do pewnego stopnia, przypadek, że przed laty uległa zniszczeniu znacząca część nakładu wydanej na ten temat rozprawy (Kosowska 1990), złożonego w hurtowni likwidowa-

nego wówczas „Domu Książki”. Kilkadziesiąt ocalałych egzemplarzy nie zdołało sprowokować dyskusji nad stosownością bądź niestosownością uprawiania proponowanej tam antropologii literatury. Pomysł był świeży, nieśmiały, otoczony morzem zastrzeżeń i opatrywany asekuranckimi komentarzami. Być może wówczas nie udałooby się go obronić; nie wiadomo zresztą, czy jest do zaakceptowania dzisiaj. Ale kilkanaście lat dojrzewania niewątpliwie przyczyniło się do jego krystalizacji, chociaż proces ten bynajmniej nie jest zakończony. Tym bardziej że tymczasem pojawiły się propozycje innego typu mariaży między teorią kultury i literatury, między literaturą a filozofią, a pozycja antropologii w naukach humanistycznych zdecydowanie okrzepla. Mimo to — a niewykluczone, że właśnie dlatego — projekt badania kultury za pośrednictwem tekstu literackiego, rozwijany niespiesznie i ciągle opatrywany nowymi zastrzeżeniami, zdążył się lepiej opierzyć i daje się prezentować w kolejnych odśłonach i formach. Może więc nie jest jedynie sezonową fascynacją.

BIBLIOGRAFIA

- Ankersmit Franklin, [1994] 1998, *Historiografia i postmodernizm*, tłum. Ewa Domańska, w: Ryszard Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- Baudrillard Jean, [1981] 1998, *Precesja symulaków*, tłum. Tadeusz Komendant, w: Ryszard Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- Bauman Zygmunt, 1994, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Bolecki Włodzimierz, Nycz Ryszard (red.), 2004, *Narracja i tożsamość (I). Narracje w kulturze*, IBL PAN, Warszawa.
- Clifford James, [1988] 2000, *Kłopoty z kulturą*, tłum. różni, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Drózd Andrzej, 2004, *Książki i rewolucja. Ks. Antonio Marini — neapolitański jakobin i jego biblioteka*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków.
- Geertz Clifford, [1988] 2000, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Geertz, Clifford, [2000] 2003, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków.
- Goodenough Ward Hunt, 1981, *Culture, Language and Society*, The Benjamin Cummings Publishing Co, Menlo Park, CA.
- Godlewski Grzegorz (red.), Mencwel Andrzej, Sulima Roch, 2003, *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Habermas Jürgen, [1981] 1996, *Moderna — niedokończony projekt*, tłum. Dorota Domańska, w: Stanisław Czerniak, Andrzej Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Kasperski Edward, 1993, *Sprawa podmiotu. Szkic z antropologii literatury*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 5, s. 1–24.
- Kosowska Ewa, 1990, *Postać literacka jako tekst kultury. Rekonstrukcja antropologicznego modelu szlachcianki na podstawie „Potopu” Henryka Sienkiewicza*, Śląsk, Katowice.

- Kosowska Ewa, 2002, *Negocjacje i kompromisy. Antropologia polskości Henryka Sienkiewicza*, Śląsk, Katowice.
- Kosowska Ewa, 2003, *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Nycz Ryszard, 1993, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, IBL PAN, Warszawa.
- Ricoeur Paul, 1996, *Pamięć — zapomnienie — historia*, tłum. Jacek Migasiński, w: Kazimierz Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków.
- Tarkowska Elżbieta (red.), 1992, *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, Wiedza o Kulturze, Wrocław.
- Vrhel František, 1993, *Bachtinowskie inspiracje w postmodernistycznej etnografii*, w: Anna Kunachowicz-Steczkowska (red.), *Pragmatyka wypowiedzi etnograficznych. Materiały ze spotkania etnologów z Katedry Etnologii Uniwersytetu Karola w Pradze i Katedry Etnologii Uniwersytetu Jagiellońskiego — listopad 1991*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Wallis Aleksander, 1979, *Informacja i gwar. O miejskim centrum*, PIW, Warszawa.

THE ANTHROPOLOGY OF LITERATURE: FASHION OR METHOD?

Summary

Modern narratology has helped reveal the meaning of anthropological texts. It is thus worth addressing the question of whether suitable interpretations of the referential layer in literary texts would not help us understand the culture to which the text refers. The proposed anthropology of literature, which has already been partially achieved, is an attempt to link the two disciplines and provides a methodological justification of the value of such a fusion.

Key words/słowa kluczowe

culture / kultura; society / społeczeństwo; anthropology / antropologia; cultural anthropology / antropologia kulturowa; anthropology of literature / antropologia literatury; tradition / tradycja; postmodernism / postmodernizm; literary text / tekst literacki; discourse / dyskurs