

**H**istoria u swych naukowych początków była w istocie historią kultury („ducha”, „geniuszu”, „charakterów” ludów, narodów). Z czasem i na długo historia kultury stała się marginalnym zajęciem nielicznych historyków, podobnie jak do niedawna socjologia kultury nie cieszyła się powodzeniem wśród socjologów. „Kulturę” rozumiano wtedy zwyczajowo albo jako obyczaj, albo jako mentalność, ideologię, świadomość społeczną, nadbudowę, w kategoriach jej samowystarczalności, kumulatywności, postępu.<sup>1</sup> W ostatnich dziesięcioleciach jedną z kluczowych kategorii tzw. nowej historii/historii kulturowej, antropologii historycznej, etnohistorii stała się kultura – ta stała się także jednym z wiodących problemów nowej socjologii kultury. Tym razem jest ona rozumiana na sposób antropologiczny czy też antropologiczno-socjologiczny. Dzięki temu, według prognozy Aarona Guriewicza sprzed lat, historia „przekształci się w naukę o Człowieku”.<sup>2</sup>

Dzieje historii i etnologii/antropologii społeczno-kulturowej są paralelne. Te ostatnie u swoich początków preferowały wyjaśnienia historyczne, materiały etnograficzne traktowały jako dokumenty historii, żeby następnie głównie dzięki funkcjonalizmowi i strukturalizmowi, przejść na pozycje ahistoryczne lub wręcz antyhistoryczne. To wtedy skryształizowały się te rozróżnienia: współczesność dzikich jest własnością antropologii, bo nasza współczesność – socjologii, przeszłość – historii; antropologia zajmuje się (według terminów Claude’a Lévi-Straussa) społeczeństwami „zimnymi” – ludami bez historii, historyk – społeczeństwami „gorącymi”, historią utrwaloną na piśmie, kultury bez pisma należą do archeologii i etnografii; antropolog interesują reprodukcje kulturowe, inwarianty, wyjaśnienia systemowe, synchronia, bo historyka – zmiana ujmowana w związkach przyczynowo-skutkowych i chronologii, diachronia.<sup>3</sup>

Ta antropologia, dominująca przez znaczną część XX w., nie potrzebowała historii z powodów empirycznych i teoretycznych. Niechęć do wyjaśnień historycznych była powodowana brakiem źródeł historycznych, wynikała z etnograficznych doświadczeń antropologa w terenie, podczas których nieustannie spotyka się z przekształceniami nieodległych nawet wydarzeń historycznych w mito-historię, utożsamianiem mitu – tej „wzorcowej historii” – z historią (i kosmogenezą z kosmologią, antropogenezą z antropologią). Studiowanie historii mija się z celem antropologii także z powodu wskazanego najwyraźniej przez Lévi-Straussa: procesy społeczno-kulturowe badane przez etnologię są powtarzalne i odwracalne, więc w kulturach etnologicznych terażniejszość nie różni się od przeszłości, wydarzenia są przewidywalne, nic nie dzieje się tu po raz pierwszy i jedyny, zdarzenia są realizacją trwałych wzorów.<sup>4</sup> To odtwarzanie kultury wytwarza powtórzenia, więc historię świętą, uniemożliwia pojawienie się hi-

ZBIGNIEW LIBERA

## Historia i kultura – problemy antropologii kulturowej i antropologii historycznej

storii świeckiej – pozbawionej konieczności, znaczenia, ciągłości, celu – pisał Leszek Kołakowski w związku z twierdzeniem, że nie ma metod wyjaśniających historię, historia czysto empiryczna jest niedorzeczna, istnieje w niej tylko nos Kleopatry.<sup>5</sup>

Antropologia zajęta wykazywaniem systemowości i strukturalności w społeczeństwach i kulturach „stabilnych” (w takich łatwiej wychwycić to, co typowe), tym samym ich samowystarczalności, samosterowności, homogeniczności, odporności na zmianę (to są według teorii systemów własności systemu w ogóle) popadała w „etnologiczną wieczność”, podtrzymywała mit „ludów bez historii”. Kultury typu ludowego to kultury zamknięte, zdeterminowane przez izolację przestrzenną, klasową i świadomościową – przekształcającą historię w mit. Tak niedawno jeszcze pisał, według strukturalistycznego wzoru, Ludwik Stomma w *Antropologii kultury wsi polskiej XIX wieku*. Taka teoria nie jest w stanie wyjaśnić gwałtownych nieraz wtargnięć ludu do historii, jak podczas rabacji galicyjskiej czy rewolucji bolszewickiej, jego udziału w narodowych czy politycznych ruchach.

Antropologia historyczna nie mogła przyjąć od etnologii/antropologii kulturowej takich przedstawień kultury i historii. Krytycznie przyjęła wybrane teorie i procedury, nawet tematy (zdaniem J. Le Goffa historia zbyt zbliżyła się do etnologii kosztem socjologii i innych nauk szczegółowych<sup>6</sup>) i teraz uczy nas – według niemieckiego etnologa Hermana Bausingera<sup>7</sup> – że kultury typu ludowego są systemami otwartymi, w które wpisane są dzieje, że są one fragmentami bardziej ogólnych układów społeczno-kulturowych, ekonomicznych, politycznych itd., że w takim razie sensu zmiennych historycznie zjawisk kulturowych nie da się ustalić dzięki tylko hermeneuetyce, skoro owa kultura jest rezultatem przekształceń elementów pochodzących z innych kultur – jej częściowa i tymczasowa koherencja jest wynikiem lokalnych prakseologii, że zakres i treści tych kultur są zmienne historycznie (czym innym była kultura ludowa średniowiecza opisywana przez A. Guriewicza, czym innym w czasach nowożytnych opisywanych przez Petera Burke’a czy Norberta

Schindlera, a czym innym jeszcze w czasach, gdy stała się „własnością” ludoznawców i etnografów). Podstawowymi obiekcjami tej historii wobec etnologii było więc traktowanie kultur jako autonomicznych i izolowanych, spójnych, statycznych, ahistoryczne traktowanie kategorii i schematów etnologii, unikanie krzyżowania synchronii i diachronii, większe zainteresowanie tym, co ludzie mają w głowach (systemami pojęciowymi), niż tym, co rzeczywiście dzieje się na ulicach (praktykami społecznymi).

Ta krytyka pośrednio tylko wynika z praktykowania etnologii/antropologii przez historię. Jest ona bardziej skutkiem wpływów postrukturalizmu (i postmodernizmu) w nowej historii i bardziej jeszcze w antropologii kulturowej. Postrukturalna antropologia radykalnie zakwestionowała dotychczasowe teorie: idea kultury jest skompromitowana m.in. dlatego, że urzeczowia życie społeczne, przedstawia je jako statyczne, homogeniczne, ciągle, systemowe, holistyczne, podczas gdy w rzeczywistości antropolog winien śledzić to, co jest konfliktem, sprzecznością, różnicą i rozproszeniem, zmiennością; odrzucić etnograficzny czas teraźniejszy, terminy, które wytwarzają rzekome podobieństwa, ciągłość, wykluczają czas, zdarzenie, historię itd.<sup>8</sup> Wbrew pozorom ta wersja antropologii nie jest bliższa historii, bo przecież jej krytyka dotyczy kultur współczesnych, a nie kultur historycznych. Podkreśla wprawdzie zdarzeniowość, ale kwestionuje struktury długiego trwania; jest pozbawiona sensu dla antropologii historycznej, która, jeśli chce być historią – jeśli zgodzić się z Paulem Ricouerem i następnie Le Goffem<sup>9</sup> – musi poruszać się pomiędzy zdarzeniem i systemem.

Dane etnograficzne nie obalają na ogół teorii antropologicznych. Teorie mitu, rytuału, symbolizmu itd. są jednak uzależnione od miejsc i sposobów zdobywania materiału etnograficznego, od „teorii tubylczego wyrobu”, tak jak na historię jako naukę wpływa historyczność – ten efekt (jak „cielesność” w projektach M. Foucaulta) oddziaływania wiedzy, władzy i doświadczenia.

Odkrywanie historii dla antropologii następowało pod wpływem doświadczeń terenowych (jak R. Firtha czy E. Leacha): pracy wśród „ludów bez historii” w czasie ich gwałtownych nieraz zmian, dostrzeżenia, że wiele z nich tworzyło historie na swój własny sposób i użytek (a mit i rytuał nie zawsze są w nich wszechobecne, nie zawsze traktowane jako absolutnie prawdziwe i skuteczne – totalny model myślenia mitycznego nie ma źródłowego uzasadnienia) tak odczytywanych wskutek rewizji i modyfikacji dotychczasowych teorii i procedur, radykalnego ich odrzucenia. E. Evans-Pritchard, który pod wpływem Collinwooda uznał antropologię za naukę historyczną – idiograficzną, a nie socjologiczną – nomologiczną, etnografię potraktował jako praktykowanie historii w terenie, że wyjaśnienia-

mi historycznymi nie są tylko relacje przyczynowo-skutkowe, ale też związki znaczeniowe między faktami.<sup>10</sup> Prowadziło to do konfrontowania wiedzy antropologicznej z wiedzą nowej historii francuskiej, nową historią społeczno-kulturową, szczególnie wskutek wydarzenia, jakim był poststrukturalizm i postmodernizm w humanistyce i naukach społecznych, filozofii.

Antropologia historyczna tworzy się w obrębie antropologii społeczno-kulturowej, nawet w ramach jej klasycznych modeli. Antropolodzy próbują wyjaśniać historię poprzez antropologiczne doświadczanie kultury – głównie jednak w odniesieniu do społeczeństw i kultur etnologicznych („dzikich”, ludowych). Ciekawe przy tym, że wykorzystują wtedy głównie materiały i publikacje historii, jak Marshall Sahlins i Gananath Obeyesekere, gdy interpretowali na sposób antropologiczny historię kapitana Cooka na Hawajach, czy Victor Turner, gdy interpretował historię powstania Hidalgo w Meksyku 1809 r. za pomocą narzędzi antropologii społecznej i antropologii symbolicznej. Do czasu tych wydarzeń nie ma, rzecz oczywista, dokumentów wytworzonych przez etnografię. Gdyby nawet takie były, nie pozwoliłyby na ujęcia antropologii historycznej, dlatego że dotychczasowe materiały etnografii są opisowe, systemowe, synchroniczne (takie zawsze są atemporalne, przedstawiają społeczeństwa i kultury jako statyczne); badania etnograficzne ponawiane w tych samych miejscach (jak R. Firtha na Tikopia) pozwalają na rozpatrywanie ogólnych problemów zmiany, ale przecież nie historii. W materiałach historii za to trudno często odróżnić rzeczywiste wydarzenia od ich przedstawień, fakty historyczne od faktów antropologicznych. Antropolodzy traktują te materiały nie jako źródła, ale jako (jak semiotyka) teksty – ślady starych dyskursów nieistniejących „języków” kultury. Wobec tego wyróżnianie w nich prawdy i fałszu, rzeczywistych wydarzeń i fantazji jest pozbawione znaczenia – wszystkie opisywane zdarzenia były prawdziwe, skoro za takie brali je ich uczestnicy, za rzeczywiste, skoro kierowali się własnymi przekonaniem i w tych działaniach. Antropolog i historyk nie znajduje identycznych faktów w tych samych materiałach. Różni antropolodzy odnajdują różne fakty w tych samych materiałach historii. W tych M. Sahlins znalazł dane o mitologii i rytuałach Hawajczyków, które tłumaczą apoteozę i śmierć Cooka na Hawajach. G. Obeyesekere potraktował te dokumenty jako świadectwa mitotwórstwa Europejczyków, jako mitotwórcę – samego Sahlinsa.<sup>11</sup> Ich polemikę uznaje się za nierozstrzygniętą, lecz bez trudu można ich uznać za mitotwórców (nie w tych znaczeniach, w jakich wzajemnie się oskarżali), jak każdego innego antropologa i nieantropologa, powołując się na Lévi-Straussa (i dekonstrukcje jego prac dokonaną przez J. Derride): antropolog pracuje podobnie jak *bricoleur* – ów twórca mitów (Lévi-Stauss napisał wprost: moje książki o mi-

tach są mitami kolejnego stopnia), ze swej skrzynki z narzędziami, takimi jak: kultura, tradycja, system, struktura, znak, proces, zdarzenie, mit, rytuał, symbolizm itd., tworzy odpowiednią wiedzę.<sup>12</sup> Z tym pozostaje w związku nasz stały kłopot: na ile w antropologicznych przedstawieniach rozpoznają się badani, pytania o autorytet etnograficzny.

Problemy antropologii strukturalnej Lévi-Straussa: relacji systemu do historii, struktury do genezy, synchronii do diachronii, przeformułowane przez marksizm (M. Godeliera, L. Althussera) przejął M. Sahlins, zachowując przy tym tradycyjne przekonanie amerykańskiej antropologii kulturowej (F. Bosasa i L. Kroebera), że kultura jest formą artykulacji świata programującą ludzkie działania, wpływającą na historię – do przedstawienia na sposób strukturalnej antropologii historycznej historii kapitana Cooka na Hawajach. Zaszłe wtedy zdarzenia: od apoteozy Cooka po jego śmierć, są świadectwem tego, jak myślą tubylcy, dla których wydarzenia są realizacjami fabuł mitycznych; uczestnicy zdarzeń są postaciami z mitu. Dlatego Cook, gdy przybył w sprzyjającej dla siebie sytuacji obrzędowej Hawajczyków, został uznany za wcielenie miejscowego boga płodności. Wrócił w sytuacji niekorzystnej rytualnie, więc musiał zginąć. Mity wyjaśniają zdarzenia, określają je według własnych scenariuszy. Odtwarzanie mitów – ta mitopraktyka nigdy nie jest idealną reprodukcją wzoru; seria zdarzeń narusza strukturę mitu, wprowadza w nim zmiany (jak mowa do języka – według językoznawstwa strukturalnego), których konsekwencją były późniejsze zmiany społeczne, polityczne itd. na Hawajach.<sup>13</sup> Jest to wyjaśnienie pewnej historii, które wychodzi od diachronii, w której pozbawia się znaczeń konkretnych przypadków, aby dotrzeć do stale powracających struktur, ukrytych modeli zachowań – czyli powrócić do synchronii. Strukturalna analiza na tym właśnie polega: dekodowanie to wskazywanie na to, co się nieustannie powtarza, bo zdarzenia, sekwencje zdarzeń same w sobie są pozbawione znaczenia; znaczenie nie tkwi w linearnym czasowym następstwie, lecz w strukturze, nie w syntagmie, lecz paradygmacie. Tak analizował mity Lévi-Strauss, E. Leach – opowieści biblijne. Model transformacji (przekształceń strukturalnych) mitów odniósł M. Sahlins do historii – tę przedstawił więc jako ciągi transformacji, w których nie ma uprzywilejowanych momentów (jak w przypadku mitów nie ma mitu podstawowego, wyjściowego) – historia jest ciągłym i nieukierunkowanym systemem przekształceń.

„Ile kultur, tyle historii” – stwierdził M. Sahlins. Ale tak jak kultury różnią się co do znaczenia mitu, rytuału, magii, symboli, racjonalności, prawdy itd. (wystarczy powołać się tu na E. Evans-Pritcharda czy Dana Sperbera), tak też muszą się różnić pod względem historyczności i jej praktykowania. Tubylcze historie

nie dają się opisać na wzór klasycznej historii, bo są one praktykowaniem mitów, są wytworem lokalnych dyskursów. Pamięć o przeszłości utrwalają różne formy kultury, folkloru: jedne z nich są konkretne i chronologiczne, w innych ważniejsza jest treść historiozoficzna itd. Nie ma tu rozróżnienia między historią jako dziedziną praktycznego rozumu, prawdy, racjonalnych kalkulacji a mitem – dziedziną wyobraźni, wiary, irracjonalizmu. W społeczeństwach hierarchicznych, z władzą królewską obdarzoną boskością, historia jest jakościowa, a nie ilościowa, bo władca jest warunkiem istnienia wspólnoty, podstawą systemu, który decyduje o trwaniu lub zerwaniu – historia jest tu mitohistorią władców, bitew, wielkich czynów. W obrębie takich społeczeństw nie ma jednej wiedzy historycznej. Panujący mają swe tradycje dynastyczne, genealogie, ceremoniały, eposy, legendy itd. podczas gdy reszta żyje pozornie poza historią. To jednak jest efekt – twierdzi M. Sahlins (jak M. Foucault i P. Bourdieu) zwykłego podziału wiedzy według podziałów władzy. Panujący i poddani żyją według tych samych reguł myślenia i postępowania, wiedza historyczna tych drugich tkwi w praktycznym działaniu, miejscowych opowieściach, habitusie.<sup>14</sup>

Wydarzenia historyczne odpowiadają strukturze rytuałów. Według V. Turnera w historii Meksyku powstanie Hidalgo z 1809 r. jest „progiem” pomiędzy systemem kolonialnym i współczesnością – odpowiada więc fazie liminalnej obrzędów przejścia, okresowi *communitas* i antystruktury (według teorii rytuałów przejścia van Gennepa rozwiniętej przez Turnera).<sup>15</sup> Te wydarzenia przedstawił on w kategoriach antropologii symbolicznej, mitów, ideologii, rytuałów i symboli w działaniu, potraktował tę historię jako grę społeczną – zgodnie z regułami antropologii społecznej i procesualnej socjologii. Gry społeczne i symbole w działaniu są motorem reprodukcji ładu, co zazwyczaj bardziej interesuje etnologa, ale mogą być też źródłem zmian, zdarzeń i procesów – te bardziej interesują historyka. Analizy gier społecznych ujmują dynamikę, procesualny wymiar społeczeństwa, nie wymagają porzucenia analiz synchronicznych. Same ujęcia synchroniczne wychwytyjące ład, harmonie, statykę są zbyt jednostronne, przesadnie wyidealizowane, muszą być uzupełnione ujęciami dynamiki i procesów. Za ład i stabilność odpowiada struktura, za zmianę antystruktura i *communitas*, które ujawniają się w sytuacjach liminalnych, jak w ruchach milenarystycznych, rewolucjach, buntach, jak w czasie powstania Hidalgo. Każde takie wydarzenie ma swą etiologię, swoje scenariusze, dążenia do „końca historii” – wytworzenia nowej struktury. Nie są one żywiołowymi procesami, ale są kanalizowane przez struktury społeczne, systemy symboli, ideologie itd. Uruchomione gry społeczne, wzorce wytworzone przez system społecznych symboli uczestnicy wydarzeń realizują w przestrzeni społecznej

jako mitytualne scenariusze działań. Z tym kształtuje się poczucie, że historia nieustannie się powtarza.

Wydarzenia historyczne są problemem komunikacji społecznej, konfrontacją odmiennych hermeneutyk, starcia semiotyk, jeśli tylko uznać kulturę za semiotyczną siatkę determinującą sposoby postępowania ludzi i ich rezultaty. Potraktowanie wydarzeń jako problemu semiotycznego-kulturowego nie wyklucza wyjaśnień tych wydarzeń na sposoby typowe dla klasycznej historii (za pomocą rekonstruowanych motywacji, analiz czynników), chociaż osłabia siłę przekonywania przynajmniej niektórych z nich (np. psychologicznych). To punkt wyjścia Tzvetana Todorova – teoretyka literatury i kultury, do kulturalistycznego wyjaśnienia podboju Ameryki w XVI w., błyskawicznego i łatwego zwycięstwa Korteza z kilkuset ludźmi nad potężnym państwem Montezumy.<sup>16</sup> Montezuma jako hermeneuta odpowiadał semiotyce europejskiego średniowiecza: znaki traktował jako symbole, podczas gdy Korteza – semiotyce renesansu, bo znaki dla niego były jedynie narzędziami. Aztekowie traktowali świat jako wielką księgę symboli, w którym wszystko ze wszystkim jest powiązane, hierarchicznie i trwale uporządkowane. W świecie zdominowanym przez mit – w którym teraźniejszość jest formą przeszłości, przesadnie zrytualizowanym – w którym rytuałem jest zwykła rozmowa, gest, prowadzenie wojny i bitwy, przez magię – Aztekowie próbowali pokonać Hiszpanów za pomocą praktyk magicznych, przez wróżby – w tym świecie czynem może być tylko to, co wcześniej było słowem, więc podjęcie decyzji jest zależne od przepowiedni – w takim świecie doszło do konkwisty, spotkania Indian, którzy byli więźniami tradycji, z Hiszpanami podejmującymi działania zgodne z oceną sytuacji, którzy byli zdolni do improwizacji. Zwycięstwo w tej wojnie semiotyk odnieśli ci, którzy manipulowali znakami jako narzędziami, którzy uprzywilejowali syntagmę kosztem paradygmatu, kontekst kosztem kodu.

Antropologiczne wyjaśnienia historii, kategoryzowanie wydarzeń historycznych za pomocą kultury, mitu, religii, obrzędu, symboli lub gier społecznych spotyka zarzut o determinizm kulturowy lub socjologiczny (ten nie dotyczy każdej antropologii historycznej, np. E. Wolfa opisującego historię rzekomych ludów bez historii nie w kategoriach systemów pojęciowych, lecz ekonomii politycznej marksizmu),<sup>17</sup> o determinizm semiotyczny, gdy do wyjaśnień dziejów bierze się semiotykę strukturalną – takie pretensje są łatwe, gdy ciągle ideałem pozostaje wyjaśnianie życia społecznego w przeszłości i współcześnie nie za pomocą wybranych czynników, ale traktowanie tychże jako części wzajemnie się warunkujących.

Semiotyka, która w ostatnich czasach przekształciła się w pracach Jurija Łotmana<sup>18</sup> czy Borisa Uspienskiego<sup>19</sup> z semiotyki kultury (ujęć systemowych i synchronicznych) w semiotykę historyczną (pod znacznym wpływem „nowej historii”), poszczególne

kulturalistyczne wyjaśnienia historii wyraża w jednorodnym języku – teoria semiotyki jest ogólną teorią kultury, „a w ostatecznym rozrachunku namiastką antropologii kultury”,<sup>20</sup> demonstruje swe możliwości i ograniczenia, tym samym możliwości i ograniczenia etnologicznych wersji antropologii historycznej. Semiotyka historii dotyczy przecież pewnego aspektu dziejów. Historie traktuje jako konstrukcje semiotyki kultury; te są zawsze rezultatem semiotycznego przekształcenia przeszłości w teksty kultury. Tę ujmuje jako formę artykulacji świata i jednocześnie program zachowań, „semiotyczną siatkę” determinującą sekwencje wydarzeń i ich rezultaty w praktycznym życiu. Odtwarzanie kultury uruchamia historię – synchronia i diachronia są nierozdzielne. Składające się na nią zdarzenia, osoby i rzeczy muszą być traktowane jako struktury znaczące, odnoszone do obowiązujących w danej tradycji modelu świata, z jego wartościowaniem czasu i przestrzeni, chronologią, kazuistyką itd., aby mogły one uchodzić za sensowne i celowe. Traktując ludzi jako podmioty historii, których czyny są określane regułami i tekstami kultury, ujmuje historie (jak etnologia kultury) niejako od ich wnętrza, w mikroskali (na sposób etnograficzny). W rezultacie semiotyka sprawdza się głównie w tych historiach kultury, w których istnieje odwracalność planu wyrażenia i planu treści – według Bogusława Żyłki,<sup>21</sup> które są „nastawione na wyrażenie” – według J. Łotmana i B. Uspienskiego,<sup>22</sup> są kulturami typu „zamkniętego” – według sformułowania Aleksandra Piatigorskiego,<sup>23</sup> czyli w odniesieniu do kultur etnologicznych, które antropologia kulturowa przedstawia jako zdominowane przez mit i rytuał, symbol i magię.

Czy zatem etnologiczne wersje antropologii historycznej i jej teorie historii kultury są do przyjęcia przez historyków poszukujących w antropologii społeczno-kulturowej rozwiązań dla swoich problemów? I czy samo nierespektowanie podziałów wiedzy między historię i antropologię wystarcza, aby sprawdziła się zapowiedź A. Guriewicza?

#### Przypisy

- 1 A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, Wrocław 1999; A.F. Grabski, *Zarys historii historiografii polskiej*, Poznań 2000.
- 2 A. Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, przeł. B. Żyłko, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1997, nr 1-2, s. 20
- 3 D. Czaja, *Historia i etnologia. Wprowadzenie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1997, nr 1-2, s. 3; K. Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 199-202
- 4 C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1968.
- 5 L. Kołakowski, *Fabula mundi i nos Kleopatry*, w: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 58-68

- <sup>6</sup> J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska i J. Stryczyk, Warszawa 2007, s. 281
- <sup>7</sup> H. Bausinger, *Traditionelle Welten. Kontuitat und Wandeln in Volkskultur*, „Zeitschrift für Volkskunde“, B. 81, 1985, s. 173-191
- <sup>8</sup> M. Lubaś, *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków 2003.
- <sup>9</sup> P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. I: *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2008, s. 133-154 i in.; Le Goff, *op.cit.*, s. 176-191
- <sup>10</sup> E. Gellner, *Wyjaśnianie w historii*, s. 15-36, O *Evans-Pritchardzie*, s. 195-202, w: *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, przeł. A. Bydłoń, Kraków 1995.
- <sup>11</sup> G. Obeyesekere, *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*, przeł. W. Rusakiewicz, Kraków 2007.
- <sup>12</sup> J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, przełożył W. Kalaga, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, opracował H. Markiewicz, t. IV, cz. 2, Kraków 1992, s. 163-167
- <sup>13</sup> M. Sahlins, *Wyspy historii*, przeł. I. Kolbon, Kraków 2006 i *Jak myślą tubylcy. O kapitanie Cooku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2007.
- <sup>14</sup> M. Sahlins, *Inne czasy, inne zwyczaje. Antropologia historii*, przeł. E. Dzurak, w: *Badanie kultury...*, s. 117-145; M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. M. Piechaczek, s. 91-136
- <sup>15</sup> V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2005, s. 81-127
- <sup>16</sup> T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
- <sup>17</sup> E. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009.
- <sup>18</sup> J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przeł. i przedmowa B. Żyłko, Gdańsk 2008.
- <sup>19</sup> B. Uspienski, *Historia i semiotyka*, przeł. i przedmowa B. Żyłko, Gdańsk 1998.
- <sup>20</sup> U. Eco, *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Kraków 2009, s. 28
- <sup>21</sup> B. Żyłko, *Przedmowa tłumacza* (do Uspienski, *op.cit.*, s. 10
- <sup>22</sup> J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, w: *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus i M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 186
- <sup>23</sup> A. Piatigorski, *O możliwościach analizy tekstu jako pewnego typu sygnału*, w: *Semiotyka ...*, *op.cit.*, s. 100-111



Fot. Anna Beata Bohdziewicz