

# Dabarties istorizavimas? Praeities konstravimas ir dekonstravimas

*Wolfgang Kaschuba*

Šio straipsnio tikslai: pirma, trumpai apžvelgti etnografija užsiimančių disciplinų – ypač jų vokiškojo varianto *Volkskunde* – raidą ir jų, kaip istorijos mokslų, formavimosi sąlygas. Antra, apsvarstyti per du pastaruosius dešimtmečius išsikristalizavusias naujas istorijos tyrinėjimo kryptis. Trečia, aptarti dabartinį, lyg ir dvejopą „kultūros istorijos“ vaidmenį: kai jį apibūdina vis didėjantis visuomenės dėmesys kultūros etnologinei interpretacijai ir kai ši vaidmenį nusako problemos, susijusios su orientavimusi dabartinėje mokslinėje ir sociopolitinėje plotmėje. „Istoriizuoti dabartį“ etnologine prasme – tai rekonstruoti konkrečią „etninę paradigmą“, veikiančią socialinius bei mokslinius praeities ir dabarties įvaizdžius, ir dekonstruoti etninį diskursą kaip „tapatybės politikos“ reiškinių.

*Profesorius Wolfgang Kaschuba, Humboldto universitetas, Europietiškosios etnologijos institutas, Schiffbauerdamm 19, D-10117 Berlin, el. paštas: wolfgang.kaschuba@rz.hu-berlin.de*

Iš straipsnio pavadinimo matyti, kad analizuosiu ne tik pačią istoriją, bet ir jos svarbą šių dienų mokslinėms ir socialinėms orientacijoms: kaip apskritai naudotis istorijos horizontu? Kaip juo naudojames mes? Kokios konkrečios užduotys šiame procese tenka „etnologiniam požiūriui“?

Atsakymų į šiuos klausimus ieškosiu trimis etapais. Pirmiausia trumpai apžvelgsiu etnologijos, ypač vokiškosios *Volkskunde*, ir jos kaip istorijos mokslo raidos sąlygas. Toliau mėginsiu aptarti naujas mūsų istorinio tyrimo kryptis, pradėjusias kristalizuotis nuo „Abschied vom Volksleben“ laikų (1970). Ir pagaliau aptarsiu dabartinį „kultūros istorijos“ vaidmenį, kuris, mano manymu, yra dvejopas: jam būdingas vis didėjantis visuomenės dėmesys kultūros etnologinei interpretacijai; antra vertus, kyla naujos problemos, susijusios su šiuo metu vykstančiu etnologijos vietos nustatymu mokslinėje, socialinėje ir politinėje plotmėse.

## Tradicijos: paveldas

Šiandien jaunesnieji kolegos ir studentai nieku būdu nelinkę europietiškosios etnologijos<sup>1</sup> laikyti istorine disciplina. Daugumai jų atrodo, kad etnologija, be abejo, pirmiausia siekia stebėti ir analizuoti šių dienų kultūros reiškinius, pavyzdžiui, gyvenseną, moteriškosios ir vyriškosios giminės (gender) vaidmenį, migravimo patirtį ir ksenofobiją, graffiti ir kompiuterinę komunikaciją. Gali būti, kad ši pažiūra sietina su apskritai didėjančiu negalėjimu atsiplėšti nuo aktualumo ir naujumo temas gvildenančių humanitarinių ir tikslųjų mokslų diskursų. Galimas dalykas, šią pažiūrą suformavo „postmoderniais“ keliais pas mus atėjusi nuomonė, jog net istorija nėra pakankamai tvirta ir patikima platforma, kad tiktų nuo jos žvalgytis po dabartį ir praeitį. Šiandien stačia galva lekia į raidos krypties besilaikančią įprastinę istorinę mąstyseną suskilusi, turbūt konceptualiosios dezintegracijos apimta dabarties samprata; žinoma, kad jos priešistore jau niekas nesidomi.

Tačiau mano kartos žmonės visus po europietiškosios etnologijos „vėliava“, nelyginant valdiniai, susispietusių dalykus kilmės požiūriu vadina istorijos dalykais. *Volkskunde*, folkloristika, etnografija ir kitos tyrimo šakos plėtojosi kaip istoriškai veikiantys filologijos ir kultūros mokslai. Jie suvaidino ypatingą vaidmenį jau ir be to politinėmis ir socialinėmis transformacijomis išgarsėjusiame XIX amžiuje. Jais siekta apginti praeities sąmonę, Europos etninių grupių, tautų ir regionų „kultūros paveldą“. Kitaip ieškoti ideologinių vaidmenų ir atitinkamai pakoreguoti istorinius įvaizdžius – viena svarbiausių europietiškosios etnologijos užduočių. Todėl, mano manymu, ši etnologija ir ateityje privalo būti istorinis kultūros mokslas.

Aišku, istorijos srities apmąstymai skatina ne vien domėtis praeities tematika ir naujų įvaizdžių formavimu. Jie kur kas labiau ragina pripažinti tai, kad etnografija užsiimančių disciplinų svarbiausios sąvokos ir metodai atsirado kaip tik ypatingajame XIX a. kontekste ir kad jie vis dar pažymėti tos epochos ženklų, todėl minėtas sąvokas ir metodus be vargo atpažįstame iš juose glūdinčių istorinių naudosenos pėdsakų. Etnografija ir etnologija suformavo kaip istorinio „mentalinio pamato“ institucijos, o jų paskirtis buvo saugoti kolektyvines tradicijas ir grupuoti jas nacionalinės kilmės ir ateities vizijų požiūriu. Šis procesas įvairiose Europos šalyse vyko labai skirtingai. Tai priklausė nuo nacionalinės ir valstybinės situacijos bei kolonijinio ir politinio susigrupavimo. Orvaras Löfgrenas savo straipsnyje (Löfgren 1996) šį klausimą išsamiai išnagrinėjo. Tačiau pagrindinė tendencija išliko

<sup>1</sup> Europietiškoji etnologija – Vokietijoje, Austrijoje, Šveicarijoje ir kt. Centrinės bei Šiaurės Europos šalyse po Antrojo pasaulinio karo įsitvirtinęs etnologijos pavadinimas, nusakantis kitokią nei Didžiojoje Britanijoje, Prancūzijoje, JAV ir kt. etnologijos (iš esmės sutampančios su sociokultūrine antropologija) sampratą. (Red.).

bendra: daryti etniškai nuspalvintų, tradicijomis impregnuotų ir nacionaliniais bei valstybiniais bruožais aprūpintų socialinių portretų eskizus. Rekonstruoti tai, kas „mūsų“, neišleidžiant iš akių kalbos, ištakų, papročių ir „liaudies dvasios“ (Volksgeist), gautą rezultatą iš vidaus ir išorės atskirti nuo to, kas „kitų“, ir tokiu būdu dokumentuoti istorinę tąsą ir autentiškumą, – štai šitokią misiją vykdė ankstesnioji mokslininkų karta. Kaip tik ši misija dabar yra įrodymas, kad šitaip rekonstruojant istoriją dažnai gaunamas visai kitoks rezultatas: sukonstruojamas kultūrinės vienovės ir etninio bei nacionalinio bendrumo mitas.

Tai ypač gerai rodo vokiškosios *Volkskunde* pavyzdys. Iki 1871 m. įvykusio imperijos suvienijimo, be abejo, vyravo vidinio identiteto paieškos: siekta nustatyti „germaniškąją“ kilmę ir senovines ištakas, pastebėti „germaniškosios liaudies dvasios“ apmąstymų ir išgyvenimų istorinius nuoseklumus ir atsitiktinumus, išryškinti nesugretinamų regioninių kultūrų nacionalinius atspalvius. Vėliau, Vokietijai tapus Europos supergalybe ir išaugus imperinėms bei kolonijinėms ambicijoms, atsitiko taip, kad ir *Volkskunde* plotmėje buvo visas dėmesys sutelktas į išorinius horizontus ir kultūrinės diferenciacijos klausimus. Europos kultūrų ir mentalitetų lyginimas civilizacijos ir padėties požiūriu tapo tarptautinės konkurencijos objektu. Surengus gamtamokslines ekspedicijas į Aziją ir Afriką, iš kur pargabentą grobį nustebę Vokietijos žiūrovai turėjo progos matyti Carlo Hagenbecko organizuotose „gyvūnų ir tautų parodose“, išpopuliarėjo ir remtinomis tyrinėjimo sritimis tapo fizinė antropologija ir kultūrinių regionų tyrimai.

Šie keli pavyzdžiai dar kartą įrodo, kiek toli siekia ankstyvoji mūsų mokslinių tradicijų istorija, kad ji atsiranda iš sąsajomis su konkrečiu laikotarpiu susijusių socialinių orientacijų ir politinių interesų; minėti pavyzdžiai taip pat rodo, kodėl šiame procese iš pradžių svarbiausias dalykas buvo „istorijos“ darbo sritis. Etnografinės studijos privalėjo rasti iš istorinių tyrinėjimų, nes istorija laikyta kultūros atrama ir fonu. Taip, istorijos sritis yra svarbiausia tyrimų sfera, kurioje reikėjo rekonstruoti kultūros raidą ir pobūdį (kultūrą suprantant daugiausia kaip iš kartos į kartą perduodamas patirties ir interpretacijos arba grupinės ar bendruomeninės praktikos sistemas). Tačiau dabartis tam tikru mastu [taip pat] buvo istorijos tyrinėjimų sritis. Tąsos linijas ir pertrūkius neabejotinai galėta išskaityti iš dabarčiai „skirtos“ laiko grafiko dalies, vadinasi, praeitį teko skelbti dabarties priešistore. Pastebėtą tradicijos ir modernybės skirtumą buvo galima ženklinti arba „kultūros netekties“, arba „socialinės pažangos“ etikete. Tai priklausė nuo tuo metu užimamos pozicijos.

Tai, kad europietiškoji etnologija itin pabrėžė tradicijos ir tęstinumo idėją ir šiek tiek nususuko nuo kultūrinių naujovių ir socialinių pertvarkų, dar

kartą rodo, jog ji, kaip konservatyviųjų vertybių „įteisavimo mokslas“, atliko ypatingą sociopolitinį vaidmenį. Jo europietiškoji etnologija ilgai negalėjo, o ir nenorėjo, atsisakyti. Teminių ir metodinių kanonų sutapimas labai paskatino minėtą nusistovėjusią orientaciją. Dialekto ir kalbos, tautinių kostiumų ir folkloro, liaudies prietarų ir materialiosios kultūros bei kitos panašios tyrimų sritys labiau pabrėžė „patvarius“, o ne „paslankius“ kultūros komponentus. Įvairiais metodais, pavyzdžiui, *dalyvaujamoju stebėjimu* (participant observation) arba pagrindinių (key) pateikėjų apklausa buvo naudojama taip, kad daugiausia atsiskleisdavo statiškos, taigi gana mažos aprėpties socialinės būsenos, tariamai formavusios visą visuomenę. Remiantis lokaliais pasauliais ir „tautos dvasios“ diktuojamomis mentalinėmis formuluotėmis taip pat buvo akcentuojamas tariamasis bendrumas. Iš čia atsirado fundamentalioji kultūros ir tradicijos motyvacija.

Beje, negalima nepastebėti, kad šis susitelkimas ties siauresniaisiais teminiais bei erdviniais visuomenės segmentais, gebėjimas analizuoti empiriškai prisodrintas smulkmenas, sisteminti kasdienio gyvenimo patirtį, tirti simbolines veiklas ir simbolines prasmes buvo teigiamas bruožas. Gausybėje „klasikinių“ tyrimo sričių, pradedant žaidimu ar simboliu ir baigiant ritualu ar mitu, atsispindi tos istorinių vertybių sistemos, kurias, dalyvaudami šiandienėse humanitarinių mokslų diskusijose, vadiname pagrindiniais struktūriniais socialinių santykių ir kultūrinių praktikų principais, t. y. socialinio pripažinimo, pagarbos, teisingumo, teisėtumo principais. Būtent socialinio identiteto ir moralinio integruotumo antropogeninės idėjos be paliovos kyla populiariai apibūdinant ikimoderniųjų ir moderniųjų visuomenių kultūras. Berlyno sociologas Axelis Honnethas jas vadina „intuityviai kylančiomis teisingumo idėjomis“. Jos būdingos žmogaus veiklai per visą istoriją ir visada susijusios su „socialinio pripažinimo siekiu“: „individai užmezga pažintį esant abipusiems lūkesčiams kaip moralūs asmenys, siekdami jų socialinių pasiekimų pripažinimo“ (Honneth 1994: 86). Tiesą sakant, senojo stiliaus *Volkskunde* kanonas labiau priklausė minėtų kultūrinių susipažinimų ir socialinio pripažinimo siekių sričiai.

Vis dėlto gebėjimas be paliovos analizuoti detales ir simbolius liko epistemologijos ir metodologijos požiūriu labai primityvus. Taip atsitiko dėl to, kad šis gebėjimas buvo afirmatyviosios ir statinės kultūros koncepcijos įrankis ir retai naudotas kritiškai tirti socioistorinius įvykius. Taigi *Volkskunde*/europietiškoji etnologija ilgai stokojo ryšio su naujosiomis socialinių mokslų diskusijomis, aktyviai gvildenusiomis moderniųjų laikų naujosios socializacijos formas. Šiandien, akis į akį susidūrę su hermeneutiniu ir semiotiniu humanitarinių mokslų pokyčiu, retsykliais vis dar pasiremiamė senojo stiliaus etnologine interpretacija. Vis dėlto neturime pamiršti, kad epistemologiniai jos trūkumai yra akivaizdūs.

## Posūkio taškas: „Abschied vom Volksleben“<sup>1</sup>

Rašydamas šiuos žodžius jau žinojau, ką toliau pasakosiu. Pasitikėjimas senojo stiliaus *Volkskunde* tematika ir metodologija – buvo paguodžiantis, nes buvo ribotas – pagaliau išnyko po 1945 m., nužydėjus „rudajam“ tautiniam rasių mokslui. Vokiškoji plėtra, arba, tiksliau sakant, plėtra neteisinga kryptimi, be abejo, veikė kitas šalis ir dalykinę jų diskusiją. Šioje diskusijoje, atvirksčiai negu vokiškame *Volkskunde*, naujumo buvo ieškoma dairantis po namus. „Etnos“ dalykui virstant probleminiu, ėmus skeptiškai vertinti istoriją kaip linijinį progresą, dėmesiui kryptant į šių dienų temas, nyko neva išsisknijusios „kultūrą ir visuomenę“ apibūdinančios paradigmos ir sampratos, kaip antai kilmė, charakteris, paprotys, bendruomenė. Įkandin nedrąsiai ir sunkiai vyko konsolidacija, buvo naujoviškai formuluojamas mokslinis tapatumas. Šis vyksmas įgijo kontūrus daugiausia XX a. septintojo dešimtmečio pabaigoje, bet nesiliovė. Šiame kontekste paminėsiu tik kelis etapus ir dažniausiai tuomet skambėjusius žodžius bei frazes.

Pirmiausia, mano manymu, labai svarbu, kad *Abschiedą* (atsisveikinimą) sukėlė būtent už etnologijos ribų vykstantys mokslinis ir sociopolitinis procesai: vėlyva, tačiau intensyvi socialinė konfrontacija su nacionalinio socializmo epocha, pokarinio smulkiaburžuazinio pasaulio išgyvenamas „nerimas dėl kultūros“, Maxo Horkheimerio ir Theodoro W. Adorno „Critical Theory“ (Kritinės teorijos) įkvėptos kultūrinės ir socialinės analizės antikapitalistinės koncepcijos, taip pat diskusijos apie istorijos ir visuomenės marksistinę sampratą. Vėliau prisidėjo išitvirtinusiai politinei historiografijai *prieštaravusios* studijos, kurios vyko „kasdienybės istorijoje“, taip pat vyriškosios ir moteriškosios giminių (*gender*) istorija ir naujos mentalitetų istorijos formos. Dėl viso to kultūros dimensija ir jos simbolinės raiškos įgijo naują, didžiulę svarbą istorijos ir visuomenės moksliniuose scenarijuose. Vis dėlto *Volkskunde*/europietiškoji etnologija kaip ir pradžioje nebuvo itin gerbiama net tuomet, kai vyko jos „modernėjimas“.

Šiuo metu (ir vėl) intensyviai diskutuojama tikslinant naująją nuo XX a. septintojo dešimtmečio pabaigos *Volkskunde*-etnologinę perspektyvą. Žvelgiant į praeitį matyti, kaip klijuojamos ir kaip limpa etiketės: aštuntasis dešimtmetis esąs „sociologizacijos“ fazė, devintasis – „istorizacijos“ periodas, kuris, nutrūkęs postmodernistiniais laikais, sukėlė pastaraisiais metais vyksiančią lingvistinę ir etnologinę, arba kultūrinę-antropologinę, kaitą. Dažnai ši etikečių klijavimą reikėjo vertinti kritiškai, nes minėtų išorinių įtakų ir orientacijų veikiamas *Volkskunde* būtų neišvengiamai praradęs savo esmę. Kiekvienas užsinorėjęs jį paversti *europietiška etnologija* būtų vėjais paleidęs *Volkskunde* paveldą ir sugadinęs gerą vardą.

<sup>1</sup> Atsisveikinimas su liaudies gyvenimo studijomis (*Volkskunde*).

Dabar jau būtų galima įmantriai pasiginčyti dėl minėtų paveldų naudos, nomenklatūros ir vertinimo stilių. Aš irgi pasiginčyčiau – bet tik glaustai ir nesigilindamas į smulkmenas. Tik, mano manymu, šios diskusijos dėl etnologijos praeičiai priskiriamų šūkių ir etikečių nėra itin informatyvios. Jos baigiasi tuo, kad kalbos apie sudėtingus socialinius procesus, su kuriais mokslas, turėdamas savų tikslų, irgi turėjo skaitytis, paverčiamos siauromis teminėmis diskusijomis, lyg mokslas būtų galėjęs kada nors nepriklausyti nuo savo sociopolitinio ir epistemologinio pasirinkimo. Klysta, kuris mano, kad mokslas yra toks „laisvas“. To meto *Abschied'q* (atsisveikinimą) iš tikrųjų nulėmė išoriniai veiksniai, tačiau jau buvo praėjęs laikas, kai *Volkskunde* tebuvo visuomenės istorijos ir įvaizdžio socialinis ir kultūrinis-mokslinis fonas. Kaip tik dėl to susidarė sąlygos iki tol pasitikėtos objektų ir faktų kalbos vietoje rasti naujai su „supratimu“ sietinai problemų sričiai. Imta iš naujo ir tiksliau formuluoti požiūrį į socialinę praktiką ir istoriją gvildenančius klausimus. Dėl to mes šiandien pagaliau galime kalbėti naujomis tyrimo temomis, aptarinėti perspektyvas, nesilaikydami prietarų, savikritiškai.

Ar per daug, ar per mažai gero buvo išmesta už borto reviduojant *Volkskunde*, kitas klausimas; tegul jis bus ryškinamas atidžiai ir kritiškai vertinant perspektyvą. Tačiau atrodo, kad nejaučiama nostalgija senosios *Volkskunde* „prarastajam rojui“ – jeigu kas nors jo ilgėtusi, viskas grįžtų į senąsias vėžes.

*Abschied'as* po truputį vėrė *Volkskunde'i* naujas perspektyvas, neleisdamas visiškai iš akių išnykti tematikos ir metodologijos požiūriu seniesiems krantams. Tai, atrodo, iki šiol būdinga europietiškajai etnologijai: ji svyruoja tarp istorinės ir šiandienės orientacijų, neįgydama tvirtos pusiausvyros; skeptiška jos pažiūra į etnologijos dalyko tradicijas, su kuriomis dažnai siekta susidoroti, bet nevisiškai atsikratyta, jos nuolatinis ieškojimas, kaip tyrinėti kasdienybę (kasdieninį gyvenimą), vis atrandant naujų tarpdisciplininių būdų, bet vis pasimetanti. Kadangi temos ir metodo tvirtumo dar nematyti, dėl to kyla naujų klausimų ir didėja netikrumas. Šiaip ar taip, bent jau mano manymu, tvyro visiškai „produktyvus netikrumas“, palaikantis nuolatinę įtampą ir verčiantis judėti, galbūt neleisti vėl įsigalėti kanonizacijai ir inkrustacijoms. Ir šitai, mano manymu, tiek pat svarbu, kiek ir etnologijos „braižas“, ir gebėjimas keistis, ir kritiškai reflektuotis būtent tuomet, kai ne tik visuomenė, bet ir mokslas smarkiai transformuojasi.

Ir vis dėlto išsiplėtus šiems daugelio mūsų istorinio tyrinėjimo sričių horizontams, ne tik atsivėrė „neaiškios“ istorinės erdvės perspektyvos, bet ir išryškėjo pakankamai konkretus, pozityvus tyrinėjimas, daugeliu atžvilgių iš tikrųjų „naujosios istorijos“ (Jacques Le Goff) išvalgos. Man į galvą šiuo metu atėjo kasdienybės istorijos pavyzdys. Antai naujuoju būdu tyrinėta būties materialiuųjų sąlygų, žmonių koegzistencijos, įpavidalinimo ir jos suvokimo būdai, įsivaizduojant kultūrą vos ne kaip šio proceso „programinę

įrangą“. Arba štai istorinė antropologija. Ji sukūrė mums visiškai naują, pavyzdžiui, istorinio individualumo, arba liaudies religingumo, arba socialinės praktikos, sampratą. Arba štai vyriškosios ir moteriškosios giminės (gender) istorija, per laikus ir kultūras perduodanti naująją „giminės (gender) ir galios mikrofiziką“. Ir pagaliau „moderniojo gyvenimo“ kultūros istorija. Ji atskleidė, kaip naujoviškai suprasti technologijų įsisavinimą ir tvarkymą.

Šie pavyzdžiai aiškiai rodo, kad į daugelį etnologinių tyrimų sričių neįmanoma žiūrėti ir jau seniai nežiūrima kaip į „nuosavą“ teritoriją. Kur kas būdingesni tarpdisciplininių temų įvairovės ir teoriniai bei metodologiniai požiūriai. Atskirais atvejais juos sunkiai galima atskirti nuo istorinių, sociologinių ar istorinių-demografinių požiūrių. Ir ten, ir čia tenka naudotis metodais, akcentuojančiais mikroistorinius požiūrius, atvejų analizės sąvokas, šaltinių interpretacijos hermeneutines procedūras. Visa tai pasitelkus, įmanoma tyrimo procesą suprasti kaip „sąveiką su tiriamąja sritimi“.

Šis tarpdisciplininis veiksnys yra stimuliuojantis; jis būtinai reikalingas, siekiant protingai tobulinti istorines temas. Ir vis dėlto neleido – nors tai pagrindinis *Abschiedo* kritikų argumentas – atsisakyti savosios perspektyvos, savojo disciplinos „braižo“. Neketinu dabar šio argumento įrodinėti teorijos ar metodologijos požiūriu, nors tai padaryti irgi būtų įmanoma, pažvelgus į „prieš tai“ ir „po to“ užduodamų būdingų klausimų stilių, taip pat į pastangas laikytis požiūrių. Pakankamai aiškiai disciplinos tapatumą „prieš tai“ ir „po to“ atriboja, mano manymu, didėjantis visuomenės dėmesys būtent dabartiniam „etnologiniam požiūriui“. Šiuo metu mūsų požiūris į istoriją ir kultūrą didžiai vertinamas; mūsų požiūris dabar labai paklausus. Su juo susiduriame muziejuose, žiniasklaidoje ir publikacijose. Ir tai dėl to, kad mūsų požiūris visuomenės akyse „kitaip“ iliustruoja, pristato ir analizuoja praeities pasaulius; lygiai tą patį jis daro, pavyzdžiui, istorijos mokslo ar meno istorijos plotmėje. Suprantama, tai dar nėra įrodymas, kad turinio kokybė gera; galima šia sėkme džiaugtis arba nesidžiaugti. Tačiau mažų mažiausiai ji rodo, kad disciplinos tapatumas pakito, bet kisdamas ne susilpnėjo, o sustiprėjo.

Šią mintį pailiustruosiu trumpu pasakojimu iš asmeninio gyvenimo. XX a. devintojo dešimtmečio viduryje dirbau Tübingeno Ludwig-Uhland institute, kuris įsteigtas, kaip visiems gerai žinoma, tikroje pilyje. Ši pilis, be kita ko, labai traukia Tübingeno gyventojus ir turistus. Vieną sekmadienio rytą kažkas pasibeldė į instituto duris. Jas atidaręs išvydau žmogų, kuris, draugiškai su manimi pasisveikinęs, paklausė: „Atsiprašau, ar negalėtumėte man paaiškinti, kas yra dialektika?“ Apstulbau ir, laimė, nesumojau, ką jam atsakyti. Tačiau gerai pamenu, ką tuomet pagalvojau: prieš dešimtį metų žmogus būtų klausęs tik kas yra dialektas. Taigi aną sekmadienio rytą mano asmeninis *Abschied* įvyko galutinai. Žmogaus užduotas klausimas man įrodė, kad

buvusios *Volkskunde* „kognityvinis tapatumas“ pasikeitė ir kad tai reikia matyti „iš išorės“, gal net nevisiškai jį suprantant.

### Istorijos permąstymas: naujos konvencijos?

Be abejo, norint nustatyti, ką šiandien laikyti teorijos ir metodologijos požiūriu pagrindine etnologinio istorinio tyrimo sąvoka, reikalinga diskusija. Ir nors aš labai gerbiu nuomonių ir metodų įvairovę, vis dėlto mėginsiu penkiais punktais apibendrinti tai, kas, mano nuomone, pastaraisiais metais apibūdino europietiškosios etnologijos naująjį tapatumą.

1. Europietiškoji etnologija pirmiausia reikalauja nustatyti *būdingus* ir *reikšmingus* skiriamuosius žmogaus būties bruožus istorinių „gyvenimo pasaulių“ sferose, vadovaujantis specifine nesupainiojama kultūros forma, susidaranti jos laikiniame ir erdviniam atspaude. Svarbiausias klausimas – tai konkrečios interpretacijos ir aiškinimai, kuriuos, pasitelkę savo simbolius ir tradicijas, mūsų nuožiūrai palieka patys „istorijos subjektai“. Su tuo susijusi kultūros samprata. Kultūra – tai ne vien normų ir tradicijų sistemos apribota kultūrinė praktika; kultūrą reikia suprasti ir kaip aktyvų „gyvenimą“, kuriam įmanoma suteikti formą ir dėl kurio įmanoma diskutuoti. Šitokio „gyvenimo“ kultūrinė organizacija visada pavaldi prievolės ir laisvės, individualios reikmės ir kolektyvinio argumento ambivalencijai. Mūsų įvaizdį apie bet kurią istorinę visuomenę lemia ne kultūrinės informacijos skerspjūvis ar suma, o *būdingų* elgesio modelių ir procesų rekonstrukcija. Siekdamas paaiškinti „bendrybes“, mūsų analitinis požiūris turi smelktis į gilesnius kultūrinius reikšmės ir istorinės logikos klodus; pasitelkęs „gyvenimo pasaulio“ mikroistorines studijas ir atvejų analizę, jis privalo itin kruopščiai nagrinėti „atskirybes“.

2. Taigi europietiškoji etnologija daro istoriją *subjektyvią* dviem prasmėmis. Viena, ji klausia, kokią reikšmę istorinių „gyvenimo pasaulių“ nariai priskirdavo savo pačių veiklai ir kokiais simboliniais modeliais jie reikšdavo „gyvenimo prasmę“. Taigi istorija ir kultūra, regis, yra istorijos subjektų suformuotas procesas; minėtų „istorijos subjektų“ taisyklės istoriškume čia ir dabar visados būdavo iš naujo suderamos ir nustatomos; jų logiką įmanoma iširti tik iš vidaus kaip „eminį“ (emic) šaltinių variantą. Antra, jai nepriimtinas paprastas duomenų faktualumas ir klausimai, kurių istorinė reikšmė jau „objektyviai“ nulemta; ji kaip tik labiau remiasi pačioje istorijoje glūdinčiomis konkuruojančiomis interpretacijomis ir aiškinimais. Taigi į kiekvieną istorinį „gyvenimo pasaulį“ įmanoma žvelgti kaip į diskursui parengtą plotą, kuriame nevienodu sluoksniu pasklidusi interpretacijos ir apibrėžimo galia ir kuriame viena priešais kitą sustatytos skirtingos argumentavimo ir vertinimo sistemos. Visą šią polifoniją, šią istorijos balsų daugybę reikia išsunkti iš šaltinių.



3. Europietiškąją etnologiją praktikuojantys specialistai susitarė, bent jau mano manymu, kad žvelgti į istoriją visada reikia iš *lyginamosios perspektyvos*. Istorijos reiškinius būtina stebėti skirtingais momentais ir skirtingose kultūrose, norint gebėti juos tyrinėti, lyginti ir aiškinti kontekste. Kultūrinei dimensijai ypač svarbu žinoti, kad socialines praktikas ir taisykles, verčių ir simbolių veikas ir reikšmes įmanoma tinkamai paaiškinti tik siejant jas su kitomis padarinių ir interpretacijų sistemomis. Taigi visuomenėje vykstantis jos grupių ir vyriškosios bei moteriškosios giminių (gender) lyginimas, taip pat skirtingų visuomenių ir skirtingų istorinių epochų lyginimas būtinai reikalingas siekiant laikytis hermeneutinio požiūrio.

4. Šis lyginamosios perspektyvos reikalavimas taikytinas ne tik tiriamajam dalykui, bet ir tyrimo *metodologijai*. Kelias į istorijos kraštovaizdžius driekiasi per labai skirtingus šaltinius ir įvairius metodologinius požiūrius. Ne nusistovėjusio metodologinio požiūrio neįgalumas nustato tiriamaį dalyką, o dalykas ir konkreti jo situacija šaltinių požiūriu turi vesti prie reikiamų analizės metodų ir pakopų. Šitaip, remiantis daugiopų hermeneutinių procedūrų derinimu, bet nepaisant disciplininių ribų ir terminijų, siekiama teorijos ir metodologijos požiūriu pliuralistinio, tarpdisciplininio dalyko dėstymo. Europietiškosios etnologijos neįmanoma suprasti kaip uždaros teorijų struktūros ir kaip disciplininio metodų kanono. Ji turi būti atvira visoms toms analitinėms perspektyvoms, kurios naudingos siekiant dekoduoti istorines komunikacijos, simbolių ir reikšmių sistemas.

5. Europietiškoji etnologija sprendžia istorijos vietos ir perspektyvos, taip pat istorinio tyrimo pozicijos ir stebėjimo taško klausimą. Etnologijos požiūriu mes esame tie, kurie formuluoja istorijai adresuotus klausimus; šitokiu būdu, remdamiesi dabartyje aptinkamais dalykais, projektuojame istorinius įvaizdžius ir visuomenės interpretacijas. Taigi esame „svetimšaliai“ istoriniame pasaulyje, ir šis „svetimšalumas“ turi virsti metodologinėmis refleksijomis. Todėl kyla problema, kaip atskleisti tuos požiūrio taškus ir tas interpretacijas, kurios veikia mūsų žvilgsnį ir veda jį prie šaltinių. Tas pat pasakytina ir apie mūsų tyrimo tekstualizaciją; taip pat apie reikalavimą, kad mūsų mokslinė tekstinė produkcija būtų skaidri; jis šiuo metu taip karštai aptarinėjamas, tad aš apie jį daugiau nekalbėsiu. Iš šių savirefeksiškų pasvarstymų suformuoti patvarų dialogą su istorija yra vienas svarbiausių reikalavimų, kurių reikia įvykdyti, siekiant į praeitį žvelgti *etnologiškai*.

Mano manymu, šie požiūrio taškai yra esminis pagrindas ir mūsų etnologinius tyrinėjimus pirmyn vedantys žingsniai; šie požiūriai ženklina „kultūros mokslo“ sampratą, siekiančią atgaivinti ir prakalbinti istorijos subjektus, jų vidinę reikšmę, jų vidaus pasaulius, ypač kultūrinę „praktiką“.

Šiaip ar taip, esu visiškai tikras, kad, palikusi *Volkskunde* nišą, europietiškoji etnologija ne tik įgijo naujų palankių progų ir teisių būti pastebėta,

bet ir susidūrė su visiškai naujomis problemomis ir rizika. Vienu ir tuo pat metu mokslui iš naujo atradus, o politikai iš naujo įvertinus kultūrą, labai padidėjo pavojus tučtuojau kultūros žinias atiduoti politikai. Kaip anksčiau „tauta“, „liaudies kultūra“ ir „tradicija“, taip šiandien „regiono“, „multikultūros“, „autentiškumo“ sąvokos vėl tapo politinėse diskusijose dažniausiai vartojamais žodžiais. Mes šias diskusijas galime tik šiek tiek kontroliuoti ir paveikti arba, kaip dažnai būna, tik stebėti iš tolo. Daugelis istorinių įvaizdžių, jeigu juos nutapome išraiškingiau ar ryškesnėmis spalvomis, duoda netikėtą politinių supaprastinimų ir apsunkinimų derlių. Iš to kyla nacionaliniai ir etniniai konfliktai. Jie naudojami jų istorinei reikšmei įteisinti ir patys yra pateisinimas. Nuoroda į kultūros tradicijas ir į jų neva istoriškai perduodamo savitumo atkūrimą teigia didelės Europos teisės politikos vertybes (plg. Kaschuba 1995a). Lucieno Febvre'o teiginys, kad „praeities organizavimas jos funkcijai dabartyje atlikti“ turėtų būti laikomas istorijos rašymo „socialine funkcija“ (Febvre 1988), tebėra aktualus.

Taigi susidaro ambivalentiškas išpūdis. Vienaip žiūrint, mūsų tyrimų rezultatai pasiekia platų žmonių sluoksnį, todėl juos pagauna sociopolitinių interesų ir srovių verpetas. Kitaip žiūrėdami, turime užduoti sau klausimą, ar mūsų atliekamas istorinės kultūros tyrimas su visa jo meile smulkmenoms, sureikšminimu to, kas anksčiau buvo nereikšminga, visada juokingais anekdotais iš kultūrinio gyvenimo realių, ir „kultūralistine“ argumentacija, kartais nenutolo nuo politikos, neprarado kandumo, ir, būdamas toks, nepaskatino „netinkamos“ tyrimo naudosenos. Trumpai sakant: koku mastu kultūros istorija, kurią pastaraisiais metais taip sėkmingai tvarkėme, virto istorijos įvaizdžio *depolitizacija*? Ir kur šiandien ieškoti istorinio kultūros tyrimo, tiesioginio sąryšio su politiniais diskursais ir legitimacijos interesais, kurgi jis galų gale turi pasirinkti *poziciją*? Baigdamas norėčiau aptarti du klausimus.

### Kultūra istorijoje, o politika – už borto?

Kaip visiems žinoma, politikos ir kultūros konfrontacija – tai senas disputas, vykstantis nuo XX a. pradžios tarp politinės istorijos ir istorizmo propaguotojų ir naujos kultūrinės istorijos atstovų. Šie debatai buvo ypač intensyvūs Vokietijoje, nes rėmėsi tokių „kultūros istorikų“ kaip Jacobas Burckhardtas, Karlas Lamprechtas ir Wilhelmas Dilthey pavyzdžiu. Jie baigėsi tuo, kad šie istorikai galų gale buvo nustumti į šalį, į marginalines pozicijas, ir tai neigiamai paveikė istoriografiją kaip visumą. Tam tikru mastu pagrindinės šios prieštaros linijos išryškėja paskutinių dviejų dešimtmečių diskusijose dėl „naujosios kultūros istorijos“, pirmiausia anglomarksistinės pakraipos istorinių, vėliau – kasdienybės istorijos tyrinėjimų ir istorinės antro-

pologijos tyrimų kontekste; visa tai kartu paėmus, skatino milžinišką istorijos sąvokos „kultūrinį pokytį“.

Kaita prasidėjo XX a. aštuntajame dešimtmetyje. Ją skatino jauni istorikai ir etnologai arba atmesdami vyravusias istorijos sąvokas, arba jas kritiškai revizuodami. Iš to susiformavo trys kryptys: pirma, „klasikinė“ strategija ir institucinė istorija; ši pakraipa istoriją laikė pagal „įvykius“ ir „politiką bei biudžetus“ konstruojamu dalyku. Antra kryptis buvo kontrargumentavimas iš socialinės istorijos pozicijų; ši pakraipa ieškojo struktūrinių socialinės ir politinės veiklos sąlygų, kitaip tariant, galimybių formuoti istorinę raidą, taip pat vis atkakliau siekė gauti atsakymus naudojantis socialinių mokslų tyrimo metodais. Trečia kryptis buvo marksizmo įkvėpta istorijos koncepcija, kurioje buvo konstruojami ir lemtingais socialinės raidos politinės galios laukais skelbiami istorinės visuomenės sluoksniai ir klasių profiliai. Šioms daugiau į politiką negu į ekonomiką sutelktoms koncepcijoms priešinasi noras visą šį reikalą aiškinti pirmiausia kaip žmogaus gyvenimo įvykių ir išgyvenimų sąsają. Pasitelkus Reinhardto Koselleckio dvinares (twin) sąvokas, „patirties zona ir lūkesčių horizontas“, reikėjo nusistovėjusius požiūrius į istoriją įvertinti iš naujo; tai, be abejo, stūmė „žmogiškumą“ (the humanum) į patį istorinio įvaizdžio vidurį, o į „žmogiškąjį matmenį“ ir į jo conceptualizavimo būdus vertė žiūrėti kaip į semantinį raktą durims į praeitį atrakinti (Koselleck 1985).

Antonio Gramsci pasiūlius „kultūrinės hegemonijos“ sąvoką, o Edvardui P. Thompsonui – į procesą ir praktiką orientuotą klasės sąvoką, buvo žengtas antras prie teorijos formulavimo vedantis žingsnis. Dėl to „plati“ kultūros sąvoka, kurią suformulavo Raymondas Williamsas (1977), užėmė naują ir epistemologijos požiūriu pagrindinę poziciją: kultūra, kaip „visa gyvensena“, kaip „išgyvenama“ kultūra, visada sietina su kūrybine galia, kultūra kaip ne vien archaiškų liaudies tradicijų ar modernių elitinių epistemologinių doktrinų formos „longue durée kalėjimas“ (Fernand Braudel). Tačiau svarbiausia, kad ankstyvasis modernybės (Early Modern) laikotarpis ir jame vykusį diskusiją tarp „nežabotos“ liaudies kultūros ir žinių galią akcentuojančios elitinės kultūros virto eksperimentiniu lauku skirtingoms istorinių šaltinių versijoms ir vertinimams išmėginti. Lokalinės ir atvejų analize paremtos studijos „konkrečioje vietoje“ atšviežino praeities nagrinėjimą. Tai sietina su tokiomis asmenybėmis kaip Emanuel LeRoy Ladurie, Georges Duby, Natalie Zemon-Davis arba Carlo Ginzburg.

Trečiajame etape radosi kasdienybės istorija ir istorinė antropologija – kaip prožektoriai, mažų mažiausiai iš visų pusių apšviečiantys istorijos veikėjus ir išryškinantys jų profilius. Kasdienybės perspektyva, kaip konkreti „istorijos vieta“ ir tuo pat metu kaip „analizės vieta“, žadėjo tiksliai išvalgas į vidinius istorijos pasaulius ir nuostatas, tuo tarpu istorinė antropolo-

gija tyrė mentalitetus ir mintijimo apie „istoriškumą istorijoje“ sąlygas. Abiem požiūrio formoms būdingos mikroistorinės procedūros, pastangos rekonstruoti sudėtingus istorinius „gyvenimo pasaulius“ ir – svarbiausia – metodologinė refleksija, kurios laikantis išeitų, kad spėjamas tyrėjo susipažinimas su istorijos sritimi tėra klasikinės istoriografijos chimera. Gerokai didesniu mastu istorikas traktuoja istoriją ir šaltinius kaip „pašalinis“ asmuo. Jis, tiesą sakant, juda po „nepažįstamą sritį“ ir nepažįstamoje kultūroje. Joje galiojančias taisykles ir gramatiką istorikui reikia, negailint pastangų, rekonstruoti – kaip neabejotinai „etnologiškai“ nuspalvintą mąstysenos ir kalbėsenos metaforą.

Ir pagaliau ketvirtasis prie iš tikrųjų etnologinio požiūrio į istoriją vedantis žingsnis. Vyriškumo ir moteriškumo (gender) dimensijos, religinė pasaulio koncepcija ar aplinkos lemiami ryšiai išryškėjo kaip „autentiški“ istorinių pasaulių tvarkos modeliai, kaip pačios istorijos nustatytos socialinės veiklos identifikavimo sistemos. Į istoriją orientuotos vyriškumo ir moteriškumo (gender) studijos, kaip ir kultūrantropologinių bei etnometodologinių šaltinių analizės – tapo pavyzdžiais, rodančiais, kaip reikia naujai ir atidžiai judėti po istorijos sritį, siekiant perskaityti joje įrašytus kultūros ženklus ir simbolius. Šiame procese svarbiausia buvo žinoti štai tokį dalyką: sėkmingai prisiderinti prie to, kas kultūriška, yra įmanoma ne tiesiogiai prisiriant prie „kultūrinio“ tyrimo objektų, bet tiktai pasitelkiant teorines ir metodologines kultūrinės analizės sampratas.

Įvykus šiems fundamentaliems istorijos ir kultūros sampratos pokyčiams, iš dalies teko anuliuoti daugelį griežtų paradigmu ir tradicinės istoriografijos sistemos modelių. Siaura politinė samprata, kaip gaubtas dengusi normų, institucijų ir valstybių istoriją, sudužo; teko atmesti klasių ir visuomenės sluoksnių supaprastintus modelius kaip netinkamus istoriniams savivaizdžiams ir veiklos schemoms aiškinti. Taigi šių revizijų nauda – atviresnis požiūris į istorijos veikėjus ir jų keliamus bei formuojamus gyvenimo kontekstus.

Tačiau, be abejo, buvo ir dar liko neatsakytų klausimų. Norėčiau apsišoti tik ties vienu, kuris yra svarbiausias. Kas šiandien atstoja „klasikinį“ pagrindinį klausimą apie išteklių ekonominio paskirstymo ir socialinių galios ryšių socioistorinį tyrimą? Klausimas dažnai būdavo traktuojamas schemiškai, ilgai jis atrodė būtinas kaip visų laikų ir visose vietose vykstančios socialinės raidos sąlygų ir galimybių aiškinimo priemonė. Ar galime paprasčiausiai pakeisti šį klausimą iš „kas į kam?“ Juk šis klausimas apie tai, kieno rankose sukaupta istorinė galia. Jeigu ne, tai aš labai norėčiau štai ką sužinoti: ar gali vyriškumo ir moteriškumo, kartu ir mentalitetų istorija į jo vietą pasiūlyti lygiavertę perspektyvą? Aišku, negali, nes minėtų istorijų keliami klausimai atspindi pirmiausia istorijos veikėjų percepcijas, bet kažin ar atspin-

di – o jeigu ir atspindi, tai nesistemiškai – bendrašias politinės bei socialinės struktūros sąlygas. Taigi kaip politinę galią ir sistemingai generuojamą socialinę nelygbę paversti ateities diskusijų tema?

Į šį klausimą „naujoji kultūros istorija“ beveik neatsako. Konceptualų atsakymą nebus lengva gauti, nes pastaraisiais metais vykęs istorijos diskursų lygiavimasis į modernizacijai būtinas ir į etnologiją orientuotas kryptis vis dar neatvėrė ir neišplėtė mūsų istorinio horizonto. Jis tik sukėlė fundamentalią visų socialinių ir politinių istorijos vertinimo standartų reliatyvizaciją. Taigi intriguojantį klausimą, ar jau niekada nebebus istorijos, galima suprasti kaip visuomenės, susidūrusios su nusistovėjusios istorijos interpretavimo struktūros dezintegracija, bejėgiškumą; beje, minėtoji struktūra politinės galios ir kultūrinės hegemonijos koordinacių sistemą laiko diskutuotinu dalyku. Šią „nelanksčią“ socialinių ir politinių profilių interpretavimo struktūrą keičia „lankstūs“ kultūralistiškai apibūdinami kontūrai.

Iš to, kas čia pasakyta, turbūt nereikėtų dar kartą daryti tą pačią išvadą, kad politika ir kultūra – tai iš tikrųjų priešybių pora; ir kad būtent kultūros ir istorijos kaita pavertė istorijos rašymą „ne-politiniu“ dalyku. Šią prielaidą lengvai sugriauna tyrimų rezultatai, gauti vyriškumo ir moteriškumo (gender) istorijos, kasdienybės istorijos ir socialinių sąjūdžių istorijos srityse; visos šios pakraipos daugiausia skatino neabejotinai supolitinti istorinės patirties dimensiją.

Problema aiškiai glūdi visiškai kitame lygmenyje. Kaip tik pačius aktualiausius su istorija ir mūsų kultūros samprata sietinus klausimus kalbos priemonės orientuoja laikyti „toliau nuo politikos“. Mūsų domėjimosi istorinėmis žiniomis lygmuo pasikeitė. Atsiradus tokiems tyrimo objektams kaip „gyvenimo pasauliai“, mąstysenos, „kintamoji“ ir „interpretuojamoji“ istorijos koncepcija, praeities sritis užima kitą vietą mūsų dabarties sampratoje. Istorija vis labiau „išsikūnija“ mūsų dabartyje, ji vienu metu ir svetima, ir sava, panašiai kaip dažnai lankoma atostogų šalis. Dėl to jos įvaizdžio formavimasis kaip niekada anksčiau paklūsta dabarties idėjoms. O dabartis štai kokia: globalių ryšių sistemų, painių probleminių sluoksnių ir sudėtingų informacinių pasaulių susaistyti jos dalyviai, rodos, vis labiau traukiasi į „įvykių kupinus“ ir „gyvus“, bet nišose išitaisiusius pasaulius (plg. Schulze 1993). Taigi istorija kraustosi į nišas. Jos įvaizdis turėtų būti „neprobleminis“ ir „derantis“ prie mūsų dabarties įvaizdžių, kuriems vis labiau ir labiau galioja principas – „be politikos“.

Jeigu šis pastebėjimas teisingas, tuomet pagrindinių politinių ir istorinių įvaizdžių dezintegracija – tai simptomas, rodantis, kad šiandien išsižadame istorinio horizonto, kuris anksčiau visada žymėdavo aiškią ribą. Vadinasi, „istorinė tikrovė“ liaujasi egzistavusi, nes neteisingai suprantame tekstų, kaip visiškai abejotinų versijų, daugiaprasmiškumą ir netikėtai aptikome dekonstrukcijos metodą. Taigi mažų mažiausiai istorija liausis buvusi „suder-

nama“ dabarties dalis. Ji bus už teritorijos ribų esantis plotas, nenaudinga niekieno žemė, net „ne vieta“.

Žinoma, niekas nesitiki, kad sugriš paprasta politika ir iš bazės bei antstato sudaryti senieji istorijos rašymo modeliai. Aš asmeniškai irgi gana kategoriškai palaikau „kultūros“, kaip didžiai mūsų žinioms naudingo šaltinio, sampratą.

Tačiau jeigu klausimai apie dominavimą ir socialinę nelygybę irgi privalo turėti savo nuoseklią vietą mūsų „kultūriškai“ suprantamoje istorijos koncepcijoje, vadinasi, norima žinoti, iš kur istorijoje randasi konfliktų ir galia grindžiamų santykių socialinės sėklos, kaip tai kultūros požiūriu paaiškinti ir konkrečiai konceptualizuoti. Dar labiau rūpi patiems išmėginti šią konceptualizaciją „kultūros“ reikšmių sistemos epicentre, tame skirtumo, svetimumo ir kitoniškumo kultūrinių konstrukcijų lauke, kur šias konstrukcijas įmanoma traktuoti kaip ilgą istorinę grandinę, sunarstyta iš *kultūrinių* pastangų įteisinti socialinį dominavimą ir nelygybę dabartyje. Būtent šioje vietoje dabartis su savo ksenofobiniais, rasiniais, fundamentalistiniais kultūriniais modeliais rodo mums, kaip mažai iki šiol gebėjome atpažinti jų pėdsakus istorijoje.

### Etnologija: vėlyvas „pasirodymas“?

Prie šių refleksijų galime iš karto pridurti antrąjį klausimą apie šių dienų politinį interesą naudotis istoriniais ir etnologiniais tyrimais. Apie tai irgi norėčiau kalbėti tik vienu aspektu. Jis ir, be to, priskirtas mums nelyginant kokia pseudoprograma. Europietiškoji etnologija pagaliau turi garsiau prabilti iš po savo „etiketės“, t. y. pasitelkusi savo istorines pagrindines etnoso ir etniškumo sąvokas, teikti paaiškinimus. Šiandien pagrindinė etnologijos sąvoka „etniškumas“ vėl vartojama visuomenės diskusijose kaip rodyklė, atkreipta į tariamai istorinį bendros kilmės, bendros kultūrinės tradicijos, bendrumo jausmo užtikrinimą. Taigi istorinė idėja, kuri jau, rodos, buvo moksliai kontroliuojama, pastaraisiais metais įgijo naują politinę svarbą.

Politinio diskurso srityje „etninio identiteto“ sąvoka seniai virto veiksminga formule, svarbiausiu nacionalinio įteisinimo politikos instrumentu (plg. Taylor 1993). Tas pat pasakytina apie Vakarų Europos imigracijos ir politinio prieglobsčio politiką bei Rytų Europos pastangas judėti nauja linkme žlugus socialistinei valstybės santvarkai. Susidaro išpūdis, kad etninė tradicija ir homogeniškumas suprantami kaip kompensacija už prarastas politines vertybes ir integracijos sampratą, kaip pati patikimiausia galimybė mobilizuoti „nacionalinius energijos išteklius“, nors, moralės požiūriu, jie mažiausiai nagrinėti argumentai kovoje už „kultūrinį pripažinimą“ tarptautinėje arenoje (plg. Kaschuba 1995b).

Tačiau net ir mokslinėse diskusijose vis dažniau aptinkame naują požiūrį ir pozityvų kadaise kultūros mokslų sukurtos „etninės paradigmos“ vertinimą. Norėčiau išskirti vieną balsą, kuris, skambėdamas iš savo užimamos pozicijos, yra labai simptomiškas ir kartu ypač pritrenkiantis, nes apibendrina ir sutirština daug panašių argumentuočių. Italų socialinių mokslų specialistas Dario Durando išspausdino straipsnį, iš pradžių *Diorama Letterario*, o vėliau *Telos* leidiniuose, pavadintą „The Rediscovery of Ethnic Identity“ (Pakartotinis etninės tapatybės atradimas) (1993). Autoriaus išėities pozicija yra pastebėjimas, kad po 1989 m. Europos valstybių mozaikoje įvykusių politinių pakilimų ėmė plėtotis „naujo tipo samprata apie pasaulį“. Kultūros globalizacijos, Europos sistemos nacionalinių profilių dezintegracijos ir postmodernistinio a-istorinio universalizmo fone ši samprata būtų buvusi paskutinis stumtelėjimas, kuris būtų sugriovęs ant mitinio-simbolinio pagrindo pastatytas kolektyvinio tapatumo didžiąsias kolektyvines sąvokas, pavyzdžiui, „Tėvynė“ ir „proletariatas“. Išliktų vien riboti gerovės, hedonizmo ir individualumo plotmėje atvertini patirties ir saviraiškos horizontai.

Siekdamas paaiškinti, kodėl būtina reikia įtvirtinti bendrus kolektyvinius įvaizdžius net moderniojoje ir postmoderniojoje visuomenėse, Durando kviečiasi Ferdinandą Tönnies su jo „bendruomenės (community) samprata“, Oswaldą Spenglerį ir kitus autorius. Jo manymu, yra tik vienas sprendimas: „etniniai skirtumai, kaip tapatumo šaltiniai“. Autorius rašo: „Kultūrinis specifiškumas savo pobūdžiu *etninis*, jį reikia traktuoti organizuotos opozicijos universaliajai standartizacijai kontekste. Šiuo atveju etniškumo antropologinis ir biologinis komponentas – ne pats svarbiausias dalykas <...>. Svarbu kas kita: *etninio priklausymo jausmas*, t. y. etninė identifikacija, kurią generuoja kultūrinės produkcijos konkreti sistema ir kurią cementuoja etninės grupės narių vartojama bendra kalba <...>. Kitaip sakant, etnis priklausymas – tai galutinė generalizuoto tarpasmeninio solidarumo forma ir dėl to pats tikriausias Ferdinando Tönnies apibūdinto „komunitarinio“ ir organinio ryšio pavyzdys“. Ir toliau: „Į konkrečią transmodernaus požiūrio raidą galima žvelgti kaip į pakartotinį etniškumo atradimą: „etninė“ revoliucija, kaip globali alternatyva senosios tvarkos krizei ir naujosios „postmoderniosios“ tvarkos grėsmei, galinčiai panaikinti visus skirtumus“. Kadangi etninės bendruomenės jungiasi į bandą, „kurioje biologija susipina su istorija“ (Durando 1993: 24–27).

Taigi Durando apibūdina etninio tapatumo idėją ir kaip istorinės būties antropogeninę konstantą, ir kaip veiksmingą vaistą, traktuodamas etniškumą kaip istorinės „savivalės“ (selfwill) rūšį, kuri šiuo metu nutaikyta prieš postmodernistines tendencijas, siekiančias socialinį tapatumą uniformuoti, nuglaistyti ir fragmentuoti. Jis daro išvadą, kad, atsidūrus kultūros globalizacijos nasruose, vienintelė gera proga apsaugoti tapatumą ar jį atgauti –

tai suaktualinti etninę ryšį brandžių istorinių mentalitetų ir tapatumų prasme. Ateities Europa apskritai įmanoma ir tvarkytina tik kaip „etninių bendrumų“ sąjunga.

Kol kas Durando vis dar puošia savo tapatumo modelių įvairiais regioninio pobūdžio erdviųjų orientacijų ir pasienio bendradarbiavimų variantais, bet nesiliauja akcentavęs jo etninio branduolio. Pasitelkęs šitokio pobūdžio argumentaciją, jis ir kiti mokslininkai į žaidimą įveda tą etninio tapatumo sampratą, kurios apibūdinimas ir pateisinimas mums turėtų atrodyti labai pažįstamas. Iš tikrųjų senojo biologinio „kraujo ryšių“ varianto jau niekas seniai nebeakcentuoja (bet štai jį vėl matome madingoje „biologinių diskursų“ pakuotėje), pagrindinė diskusija vyksta dėl istorijos ir kultūros „rimtesnės“ dimensijos. Tačiau ši diskusija vyksta greta egzistuojant sampratai, teigiančiai, kad istoriniame procese visada egzistavo kvazinatūralus bendruomenės etninės sąmonės modelis ir kad jo homogenizuojančiu ir integruojančiu poveikiu remiasi ir ateityje būtinai remsis kiekviena „socializacija“.

Ką tik išdėstytoje pažiūroje neatsižvelgta ne tik į tai, kad minėtas „etniškumo“ sąvokos tapatinimas su „etninio bendrumo“ istoriniu įvaizdžiu jau seniai iššifruotas. Nustatyta, kad tai XIX a. mokslinis ir politinis kūrinys. Pažiūroje taip pat neatsispindi ypatingos istorinės šio „toli siekiančio išradimo“ aplinkybės ir pasekmės. Etninis argumentas beveik visada pasitvirtindavo esąs istorijoje itin agresyvus tapatumo konceptas, nes jį būdavo galima strategiškai priderinti prie bet kokio rasistinio, nacionalistinio ar hegemoninio tikslo. Šie dalykai mums taip gerai pažįstami, todėl daugiau nieko nereikia pridurti (plg. Gellner).

Žinoma, galėtume guostis mintimi, kad Durando ir jo kolegos neskaitė „teisingos“ etnologinės literatūros (jo literatūros sąrašas šį išpūdį kaip tik sustiprina). Tačiau tai būtų per daug paprasta ir per daug patogu. Jeigu laikysimės požiūrio, kad etniškumas, kaip tapatumo konceptas, galbūt „pavojinga idėja“ (Eric Wolf), kurios nereikia skleisti, tai mums reikėjo energingiau ieškoti būdų, kaip neleisti ja naudotis moksliniu ir politiniu požiūriu, arba jau seniai būti užkirtus šiai idėjai kelią.

Tačiau tai nebuvo padaryta, o jeigu ir daryta, tai tikrai nepakankamai, bet ne iš tingumo ar dėl to, kad nustebino pastarųjų metų „etninis atgimimas“. Atrodo, kad šį darbą sutrukdė mūsų pačių abejonės dėl to, ar etninio tapatumo klausimas kaip „konstrukcija“ nėra vien intelektinė figūra, kasdieniame gyvenime priešpriešinta populiariajam „gyvenimo principui“, ir kuria vangiai apeliuojama į bendruomenės etninius jausmus, nepaisant visų mokslinių perspėjimų. Tikrai ne atsitiktinai, susidūrę su šiais kontrargumentais, dažniausiai tučtuojau pripažįstame, kad grupiniai identitetai apskritai reikalingi ir juos reikia įteisinti, nes jie būtini „besitransformuojančio pasaulio“ stabilumui ir orientacijai užtikrinti. Kaip tuomet atrodys ši etninius kompo-



nentus ir skirtumų konstrukcijas praradusi tapatumo idėja, mūsų toliau nedetalizuojama.

Iš dalies minėtas netikrumas, be abejo, kyla dėl to, kad sviri „bendruomenės“ (community) idėja socialiniams ir kultūros mokslams vis dėlto sunki. Tam yra rimtų socialinių ir mokslinių istorinių priežasčių, jų pateikti gali net ir ta sritis, kurią jos pirmtakas vokiečiai kadaise pavadino „kaimo bendruomene“, o po to ir „liaudies bendruomene“, jas laikydamas istorijos požiūriu svarbiausiais socialiniais modeliais. Tik atsivėrus socialiniams mokslams, galų gale pasidarė įmanomas paradigmu pokytis: nuo „bendruomenės“ prie „visuomenės“. Tiesą sakant, sąvoka nebuvo atidžiai iš naujo peržiūrėta, ji paprasčiausiai greitai pasikeitė. Klausimas, kaip visuomenės socialiniai santykiai plėtojasi simboline bei emocine prasme, tyrinėtas beveik neišeinant už šeimoje, giminėje ir socialinėje grupėje artimai susisaisčiusių asmenų ribų. Tačiau didesnės socialinės formacijos šiuo požiūriu beveik netirtos. Šitos problemos dažnai vengta dėl to, kad ji priklausė ideologijos kritikos sričiai.

Dabar bumerangas po truputį grįžta, smūgiuodamas į etnologijos epicentrą. Klausimo, kaip tvarkytis su „etnosu“, esančiu ne tolumoje praeityje, o pačiame dabarties viduryje, etnologija negali visiškai išvengti. Todėl mes ir vėl klausiame kartu su Durando: kaip šiandien interpretuoti šiuos „etnifikacijos procesus“? Ar kaip sąmoningą konfliktų generavimo strategiją, remiantis kultūriniais argumentais, ar kaip į kolektyvinį tapatumo atradimą vedantį vieškelį, kurio, kaip teigia istorija, reikia patikliai laikytis, tačiau nenusigręžti nuo kultūrinių globalizacijos ir uniformizacijos tendencijų?

Cliffordas Geertzas apybraižoje „Hereditary Loyalties, Prevailing Unities“ (Paveldimosios ištikimybės, vyraujančios vienybės) irgi neseniai svarsė, kaip išspręsti šią dilemą. Jis irgi akcentavo būtinybę „formuoti ir palaikyti kolektyvinius savivaizdžius“, kurie visada atsiranda vykstant „socialiojo Mes įtraukimui ar atskirčiai“. Dažniausiai – šitaip autorius teigia tarptautinius pokario įvykius apibendrinančiame straipsnyje – šie integracijos ir skirtumų įvaizdžiai išryškėja etninių konfliktų forma. „Suprantama, kad intensyvaus bendrojo susidomėjimo šiais konfliktais tiesioginis motyvas – tai smurto protrūkis ir smurto grėsmė, kurie telkiasi aplink kolektyvinio tapatumo reiškinį ir su juo sietinas reikmes – būti pripažintam, turėti autonomiją, visaip dominuoti ir naudotis materialinėmis privilegijomis“ (Geertz 1994: 392). Štai kaip jis apibūdina verpeto efektą.

Dabar jis pats stengiasi išvengti minėto „etninio principo“, išsklaidydamas jį skirtingų ištikimybės išpareigojimų sistemoje, kurią vien tik iš išorės palaiko vienijantis „etninis“ ženklas. Patys veikėjai juda labai skirtingai socialinių prisijungimą ir atsidavimą skelbiančių idėjų sferose; kadangi šios idėjos, be abejo, iš principo yra „esminės“, todėl jų „įprastinių ištikimybų“ niekas nekvestionuoja. Tačiau tik nedidelis šių ištikimybės idėjų skaičius iš

tikrųjų remiasi „etninėmis“ sutartimis. Kitas lygmuo yra tas, kuriame, operuodami populiaria „etninės vienybės“ fraze, veikia politikai ir žiniasklaida. Ją Geertzas vadina strategine identiteto politikos forma, kurios nereikia painioti su įsisąmoninta ištikimybe. Jis išvelgia teigiamą šios suskilusios sąvokos bruožą: skilimas turėtų išryškinti akivaizdų tautiškai ir etniškai „užkoduočių“ diskursų patikimumą, glūdinti galimybėje „atrasti“ konstruojamą „socialinių vienybių esmę ir išardyti tas vienybes į nesugretinamas dalis, iš kurių jos sudarytos“ (Geertz 1994: 395). Taigi konkretų etnologijos gebėjimą stebėti ir interpretuoti mikrosocialinius procesus ir simbolines praktikas įmanoma naudingai pritaikyti.

Ši pozicija tikrai nenauja, išskyrus mėginimą įvesti į debatus naujas vadinamąsias „sąmonę veriančias“ sąvokas. Tačiau straipsnyje taip pat glaustai dėstoma, mano manymu, protinga išeiti iš „etninės paradigmos“ pasispęstų spąstų. Geertzas irgi maldauja nurodyti etnologinį terminą, kurio pats svarbiausias tikslas būtų dekoduoti etniškumo argumentą. Jis palaiko tokią strategiją, kuri remiasi „pagarba oponentui“, o ne „pirmapradžiu sutarimu“ (primordial consensus). Ir tai daro todėl, kad viliasi, jog „antropologija, gebėdama gerai justi partikuliarumą, detalę, specifinį bruožą“, šiame projekte gali suvaidinti „turbūt naudingą vaidmenį“ (Geertz 1994: 403).

Vis dėlto mėginimų derėtis ir aiškintis tikrai nereikia laikyti kišimusi į šiandieninius etniškumu pagrįstų konfliktų scenarijus. Derybos ir aiškinimas irgi viena iš mūsų užduočių, nors gali būti, kad rezultatas bus labai nedidelis. Aš net labiau linkęs manyti – galbūt atvirkščiai negu Geertzas, – kad tai viena pagrindinių mūsų istorinio tyrimo užduočių, nes etniškumo argumentas, kaip rodo pastaroji analizė, šiandien nėra toks pat veiksmingas, nes drauge su juo velkasi istoriškumo apnašų sluoksnis ir autentiškumo reikalavimas; be to, etniškumo „konstrukcija“ istorijos srityje, rodos, jau virto nesugriaunama „realybe“. Taigi dekonstravimą patartina pradėti ne nuo ataigų, o nuo šaknų.

Jeigu etniškumas – „kolektyvinio identiteto aistrų“ (Geertz) klausimas, vadinasi, europietiškoji etnologija turi mėginti parodyti, kaip šios aistros mokytasi Europoje ir kokius gilius, dažnai neišnaikinamus pėdsakus ji paliko (ir ne tik šioje vietoje). Atvirkščiai, būtina išryškinti, kaip kitos, ne tokios skausmingos bendro identiteto ir kolektyvinių savivaizdžių išgyvenimo formos plėtojosi istorijoje. Į tai etnologija, veikdama nacijos vardu, kreipė mažiau dėmesio negu ankstesniais laikais.

Mano manymu, šitoks tyrimas – tai iš tikrųjų geras ir naudingas „dabarties istorizavimas“. Jį suprantu ne kaip šiandienos vaizdo slapstymą po istoriniais fasadais, o kaip naujų kelių tiesimą iš praeities į ateitį. Tai būtų svarbus žingsnis, vedantis artyn prie kritiškojo kultūros mokslo, energingai mąstančio apie galimas socialines savo mokslinių tyrimų pasekmes.

Tačiau sisteminga „etninės paradigmos“ kritika taip pat rodė, kad pagaliau prasidėjo savikritiška etnologijos istorijos konsolidacija. Be konsolidacijos šiame bare dirbančiai jaunajai tyrinėtojų kartai sunkiai seksis suteikti etnologijai giedrą ir blavią harmoniją, kurią, savo nuostabai, vėl šiandien matome. Konsolidacija padės jaunajai kartai aiškiau suprasti, kodėl etnologija privalo išlikti istoriškai „mąstanti“ disciplina. Jaunoji karta pamatys, kad etnologija – tai tokia disciplina, kuriai iš savo praeities teko mokytis, jog iš veiklos programos nereikia išbraukti gerų klausimų, užduotinių istorijai ir kultūrai. Programa, kurią turiu omenyje, nėra trupučio nepanaši į kokio nors abejotino mokslo programą. Ji kaip tik tinka tokiai disciplinai, kuri tvirtai laikosi principo, kad pati svarbiausia paradigma – nuolat prisiminti, kad nebereikia kurti „etnologinių paradigmu“.

## Literatūra

- Geiger Klaus u. a. (Hg.). 1970. *Abschied vom Volksleben*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Durando Dario. 1993. The Rediscovery of Ethnic Identity, *Telos* 97: 21–31.
- Febvre Lucien. 1988. *Das Gewissen des Historikers*. Berlin: Wagenbach.
- Geertz Clifford. 1994. Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten, *Merkur* 5: 392–403.
- Gellner Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: University Press.
- Honneth Axel. 1994. Die soziale Dynamik von Missachtung, *Leviathan* 1(22): 78–93.
- Kaschuba Wolfgang. 1995a. Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs, *Zeitschrift für Volkskunde* 91: 27–46.
- Kaschuba Wolfgang (ed.). 1995b. *Kulturen – Identitäten – Diskurse*. Berlin: Akademie Verlag.
- Koselleck Reinhart. 1985. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Löfgren Orvar. 1996. Linking the Local, the National and the Global, *Ethnologia Europaea* 26(2): 157–168.
- Schulze Gerhard. 1993. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Taylor Charles. 1993. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

- Williams Raymond. 1977. *Innovationen*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Wolf Eric. 1994. Perilous Ideas: Race, Culture, People, *Current Anthropology* 35: 1–8.

Versta iš: Kaschuba Wolfgang. 1996. Historizing the Present? Construction and Deconstruction of the Past, *Ethnologia Europaea* 26: 123–136.  
Išvertė Miranda Navickienė.

Dėkojame autoriui ir *Ethnologia Europaea* redakcinei kolegijai (vyr. red. Bjarne Stoklund) bei leidėjams, maloniai sutikusiems šio straipsnio vertimą paskelbti mūsų žurnale.

## Historizing the Present? Construction and Deconstruction of the Past

*Wolfgang Kaschuba*

### *Summary*

The aims of this contribution are, first, to give a short review of the conditions of development of the ethnographic disciplines – especially of the German variant “Volkskunde” – and of their shaping as historical sciences. Second, it is an attempt to balance the new orientations of historical research as they have crystallized in the last two decades. Third, the present, seemingly ambivalent, role of a “cultural history” is discussed: on the one hand, it is characterized by growing public attention to the ethnological interpretation of the cultural and the historical process; on the other, it is characterized by problems of the current scientific as well as sociopolitical position. In an ethnological understanding, “Historizing the Present” should mean to reconstruct that specific “ethnic paradigm” which influenced social as well as scientific self-images in past and present – and to deconstruct the ethnic discourse as a phenomenon of “politics of identity”.

Among younger colleagues and students today, the acceptance of European ethnology as a genuinely historically orientated discipline can in no way be assumed. For the majority of them the tasks of the subject, primarily and most obviously, consist in the observation and analysis of phenomena in present-day culture. This may be connected with a generally growing fixation in human – scientific discourses on topicality and novelty. Perhaps this view also results from the view transmitted to us in a “post modern” way that, even on history, offers a fixed and secure platform for looking at the present and the future.

For my generation, however, the subjects assembling around the “flag” of European ethnology are still, in origin, all historical disciplines. *Volkskunde*, folkloristic, ethnography and other national subject indicators developed as historically operating philologies and cultural sciences which assumed a special role in the 19th century, marked, as it was, by great political and social transformations. This was to protect the consciousness of the past, the “cultural heritage” of European ethnic groupings, nations and regions. To throw fresh light on the ideological role-seeking and so amend historical images is among the most essential tasks of European ethnology.

*Volkskunde*/European ethnology for long lacked a connection with new discussions in the social sciences, which were much concerned with new forms of socialization in modern times. And the fact that today, facing the hermeneutic and semiotic change in the human sciences, we can still from time to time profit from this older style approach to ethnological interpretation, should not let us to forget its epistemological deficits and defects.

Certainly, the subject matter and methodology of the old-style *Volkskunde*, re-assuring because limited in approach, finally disappeared after 1945, after the ‘brown’ flowering of the national science of races. The German development – or rather mis-development – undoubtedly influenced other countries and their discussion of the subject and, contrariwise, German *Volkskunde* sought for new shores at home. With the subject of the “ethnos” now becoming problematic, with the skepticism about history as a linear progression, and with the gradual turning of attention to presentday topics, those apparently fixed paradigms and concepts that had previously formulated and described “culture and society”, namely origin, character, custom, community, disappeared. There followed a hesitant and difficult process of consolidation and new formulation of the scientific identity. This set in, above all, in the late 60s and is still proceeding.

Analyzing the development of *Volkskunde* in the recent times we can state, that European ethnology has to try to show how this passion has been learned in Europe and what deep, often inextinguishable, traces it has left (and not only here). Contrariwise, it is necessary to elucidate how other, less painful forms of the experience of shared identity and collective selfimages in history developed, to which ethnology, acting on behalf of the nation, had paid much less attention than in former times.

Such research would seem to me to be a useful “historizing the present”; not to disguise the view to the present day with historical facades, but open new ways for it from the past into the present. This would be an important step towards a critical cultural science, which thinks energetically about the social effects of its researches.

But at the same time, systematic criticism of the “ethnic paradigm” also meant a self-critical consolidation of the history of the subject, so far achieved

only as a beginning. Otherwise, the young generation in our discipline could hardly acquire that serene harmony of designation, "ethnology", which, to our astonishment, we are registering again today. And it would be more clear to them why this has to remain a historically thinking discipline, but, of course, a discipline, which, having had to learn questions directed to history and culture, has to stay in the programme. This would be, not the programme of any arbitrary science, but of a discipline with the firm principle that its central paradigm should be consideration of not creating any more "ethnological paradigms".

*Gauta 2002 m. gruodžio mėn.*