

JACEK WOŻNY
(BYDGOSZCZ)

EPISTEMOLOGIA „PODRÓŻY BADAWCZEJ” W SYMBOLICZNEJ PRZESTRZENI ŚMIERCI, ŻYCIA I MENTALNOŚCI

Antropologia historyczna, zawierająca istotne przesłanki dla zrozumienia problematyki przestrzeni, wyrasta z opozycji wobec klasycznej historii. Jej współczesny kształt wywodzony jest ze związku, który zaistniał jeszcze w latach dwudziestych między historią a socjologią (zwłaszcza jej nurtem współtworzącym antropologię społeczną czy kulturową). Zwolennicy antropologii historycznej nie godzą się na opis świata sterowany metaforami strukturalizmu i marksizmu. Preferowany przez te kierunki holistyczny – czy, jak powiada Le Goff, kolektywistyczny – sposób patrzenia na społeczeństwo, odczłowiecza historię, pozbawia świat subiektywnego wymiaru. W okresie międzywojennym już Marc Bloch negował opisywanie społeczeństwa prymitywnego (takiego, jak je pojmuje antropolog) na sposób „obiektywnie” faktograficzny, gdyż nie zachodzą w nim zdarzenia w sensie historiografii zdarzeniowej. Stąd też pozostaje tylko ujmowanie grup ludzkich lub abstrakcyjnego człowieka – nosiciela reguł kulturowych – oraz opisywanie zjawisk powtarzalnych, serialnych i cyklicznych (świąt, obrzędów, rytuałów, narodzin, małżeństw, śmierci)¹. Na początku lat 60. ukształtowany został w pełni nurt badań nad *mentalité* – systemem obrazów, wzorów, które w poszczególnych grupach i warstwach społecznych współbrzmiają różnie, ale zawsze leżą u podstaw ludzkich sądów o świecie i ich miejscu w nim, określając ostatecznie postęпки i zachowania ludzi². *Mentalité*, pojęcie od początku otwarte – elastyczne i szerokie, a zarazem

¹ W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław 1995, s. 131.

² *Ibidem*, s. 130-139.

mgliste, wywodzące się z różnych tradycji i inspiracji – do dziś nie uzyskało stabilnego znaczenia. Jacques Le Goff w 1974 r. napisał o tym wprost:

[...] zasadnicze, co przyciąga w historii mentalności, to właśnie jej nieokreśloność [...] podwajana przez interdyscyplinarne rozmycie; ta dziedzina historii znajduje się na przecięciu rozlicznych wpływów, zbliża się do etnologii, dubluje socjologię, jest krewną psychologii społecznej i widzi swój ratunek w metodzie strukturalistycznej³.

W podobnym duchu prowadzone dociekania Ernsta Cassirera, Ervina Panofskiego (nawyki mentalne – *habitus*, siły formujące nawyki – *habit forming force*) czy, porównywalne z nimi, prace Gilberta Duranda (wzory, ustroje wyobraźni symbolicznej)⁴ spotkały się ze spóźnionym o wiele lat uznaniem. „Odkryte” zostały we Francji w końcu lat sześćdziesiątych, podobnie też wówczas dopiero doceniono dzieła Philippe'a Ariès, szczególnie ważne dla rozwoju badań nad percepcją śmierci oraz postrzeganiem miejsc grzebalnych od klasycznej starożytności po czasy kultury nowożytnoeuropejskiej⁵.

Praca P. Ariès *L'homme devant la mort* (wyd. pol. *Człowiek i śmierć*) zawiera analizy prowadzone w nurcie zainteresowań historią mentalności. Słowo wstępne autora do jej wydania z 1977 r. (ed. Du Seuil) zakończone zostało metaforycznym przesłaniem dla odbiorcy: „wędrowka trwała długo [...], po uciążliwej żegludze książka zawija do portu. Oby czytelnik nie dostrzegł [...] wahań w szukaniu drogi”. Otwartość antropologii historycznej wobec podejmowanych tematów, sygnalizowana powyżej w wypowiedzi Le Goffa, znajduje także oddźwięk w tytule wcześniejszej przedmowy P. Ariès z 1975 r. – kiedy miał on już na myśli dzieło *L'homme devant la mort* – *Dzieje Książki, która się nie kończy*⁶. Motyw wędrowki badacza i jego otwartość na doświadczenie nowych, napotykaných w trakcie pracy naukowej obyczajów, społeczeństw, horyzontów dziejowych towarzyszy ogólnemu przesłaniu monografii oraz zawartym w niej interpretacjom miejsc grzebalnych. Najbardziej rozbudowany fragment książki, dotyczący wyłącznie owego zagadnienia, opatrzony został tytułem *Odwiedziny na cmentarzu*. Pierwszą, najprostszą zarazem jego przesłanką jest postępująca od przelomu XVIII i XIX wieku moda na odwiedzanie cmentarzy, stworzenie z nich miejsc zadumy i rozmyślań nad losem zmarłych⁷. Tendencja ta ma swój odpowiednik we wzorze narratywizo-

³ Cyt. za: W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 135.

⁴ G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*. Przeł. C. Rowiński. Warszawa 1986.

⁵ P. Ariès, *Człowiek i śmierć*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1989.

⁶ *Ibidem*, s. 13.

⁷ *Ibidem*, s. 515.

wania cmentarzysk przez XIX-wiecznych archeologów kategoriami ruin bądź też pomników zamierchłej przeszłości⁸. Także Ariès dąży do ukazania szerszego systemu wzorów ludzkich zachowań. Odwiedziny na cmentarzu stanowią zatem etap wędrówki badacza, rozpoczynający się krótkim wspomnieniem nekropolii starożytnych i średniowiecznych, rozwodzący się szeroko nad przeniesieniem cmentarza poza miasta w końcu XVIII w., dochodzący wreszcie do punktu, który Ariès może zatytułować *U siebie*, żyjąc już w późnych latach 60. XX w., kiedy kończy swą podróż poprzez dzieje symbolicznej topografii cmentarzy⁹.

Droga badacza zgłębiającego problematykę antropologii śmierci dotykała często ważnych, usankcjonowanych powszechną tradycją, zwyczajów grzebalnych (chowanie zmarłych *ad sanctos et apud ecclesias*), jednak zwracała się równocześnie ku przykładom z zakresu mikrohistorii. Ten rodzaj narracji, szczególnie obecnie waloryzowany, przeciwstawiany „kolektywistycznym”, globalnym wizjom rozwoju społecznego, badacze zwykli omawiać na przykładzie książki Emanuela Le Roy Laudrie o życiu codziennym mieszkańców Montailou na przełomie XIII i XIV wieku¹⁰. Uogólnienia klasycznej (modernistycznej) historiografii, podsumowujące i typologizujące jedynie „ważne” sprawy historyczne, Le Roy Laudrie zastąpił wyeksponowaniem człowieka-twórcy i uczestnika kultury. Jak stwierdza W. Wrzosek,

[...] poprzez poznanie jednostki lub anonimowej grupy jednostek poznawać możemy to, co uniwersalne, ponadjednostkowe, także i to, co z żelazną mocą obowiązuje w danej społeczności czy epoce¹¹.

Gdy Philippe Ariès przechodzi od konsekwencji ogólnopanaństwowych nakazów (m.in. zarządzenie parlamentu paryskiego z 1763 r., zamykające stare cmentarze i nakazujące zakładać nowe nekropolie poza miastem) do omówienia wiejskiego cmentarza w Minot (Châtillonais), odkrywa przed nami mieszkańców tej małej, francuskiej osady jako twórców i uczestników własnej mikrohistorii. Wnioski, dla osiągnięcia których wykorzystał on znakomitą pracę etnologiczną Françoise Zonnabend o Minot¹², przekraczają zdecydowanie ramy analizy faktograficznej. Nie są także „słownikiem biograficznym zmarłych”, będącym według

⁸ G. Ossowski, *Zabytki przedhistoryczne ziem polskich. Prusy Królewskie*. Kraków 1885, z. 3.

⁹ P. Ariès, *op. cit.*, s. 544.

¹⁰ E. Le Roy Laudrie, *Montailou, wioska heretyków 1294-1324*. Przeł. E. D. Żółkiewska. Warszawa 1988. – J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa 1996, s. 163.

¹¹ W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 137.

¹² Zob. P. Ariès, *op. cit.*, s. 540-543.

Jacka Kolbuszewskiego typowym sposobem traktowania cmentarzy w polskiej literaturze historycznej oraz monografiach archeologicznych¹³. Philippe'a Ariès zainteresowała przede wszystkim symboliczna topografia cmentarza, relacje zachodzące pomiędzy obiektami grobowymi i gospodarczymi, okresowe wcielanie oraz wyłączenie nekropolii, poprzez delimitację, z życia codziennego mieszkańców francuskiej wsi. Opisy grobów, ze szczegółami konstrukcyjnymi i „biograficznymi”, pełnią wyłącznie funkcję uzupełniającą. Przy weryfikacji zakładanych przez badacza wzorów ludzkich zachowań istotniejsza jest na przykład wiedza o tym, że

jeszcze w początkach XVII w. Księży chowano koło krzyża [...] jedynego na cmentarzu, a pozostałe groby nie miały żadnych znaków rozpoznawczych i rozrzucone były „byle jak” w polu. Dopiero pod koniec wieku XVII pojawił się w Minot ksiądz przesiąknięty duchem potrydenckim, nakazując ogrodzenie i pomniejszenie nekropolii¹⁴.

W tej spektakularnej zmianie Ariès dostrzega chęć odzyskania przez kościół – a wraz z nim cmentarz – zagrożonej godności, zaliczając równocześnie ów model do schematu antropologii śmierci znamionującej wieki XVII i XVIII (dążenie do oczyszczania się, dobrowolne wyrzeczenia – wzór „śmierci długiej i bliskiej”).

Wędrówka poprzez dzieje i topografię cmentarza w Minot, zapisana dzięki antropologii historycznej, prowadzi dalej aniżeli potencjalne wnioski klasycznej historii. Françoise Zonnabend konkluduje bowiem:

W Minot język śmierci istnieje; używa się go bez zakłopotania [...] tutaj, inaczej niż w mieście, wśród innych grup społecznych, nie przemilcza się ostatniego etapu w życiowym cyklu. Na wsi śmierć dalej jest swojska, zawsze obecna.

Philippe Ariès dodaje do tego, iż w mikrohistorii Minot przeplatały się i nawarstwiały kolejne oficjalne, poświadczane dekretemi państwowymi oraz kościelnymi, wzory zagospodarowania przestrzeni cmentarnej – przejrzyste dla historiografii zdarzeniowej. Jednak tradycja archaiczna, wspomniana przez F. Zonnabend, nigdy do końca nie uległa wpływom zewnętrznym. Drastycznym zagrożeniem stało się dla niej tylko kawałkowanie i sprzedaż gotowych „fragmentów nekropolii” od przełomu XIX i XX w., gdy

grobowce często będzie się sprowadzać z Dijon, jak podziemne urządzenia kanalizacyjne; zmarli będą więc zupełnie izolowani,

¹³ J. Kolbuszewski, *Semiotyczny pejzaż cmentarza*. W: *Cmentarze żydowskie*. Red. J. Woronczak. Wrocław 1995, s. 36.

¹⁴ P. Ariès, *op. cit.*, s. 542-543.

zniknie naiwna familiarność, jaką cmentarz ustanawiał pomiędzy żywymi a zmarłymi, pozwalająca niegdyś wyrażać publicznie, ale bez patosu, związki uczuciowe pomiędzy członkami rodziny, pomiędzy rodzinami jednej wspólnoty¹⁵.

Ponieważ dla zrozumienia współczesnych metod interpretacji miejsc grzebalnych większe znaczenie ma sposób dochodzenia przez badaczy do pewnych wniosków aniżeli one same – wiążące się ściśle z konkretno-historycznym usytuowaniem przedmiotu analiz – godne uwagi są finalne przemyślenia P. Ariès w dziele *L'homme devant la mort*. To, co uczynił on, aby osiągnąć zamierzone rezultaty, podsumowuje następująco:

Stopniowo wybrałem i sporządziłem (bez pretensji do wyczerpania materiału) pewne zespoły dokumentacyjne: literackie, liturgiczne, testamentowe, epigraficzne, ikonograficzne... Ale nie korzystałem z nich oddzielnie i kolejno – nie zamierzając wyciągać następnie ogólnych wniosków – lecz sięgałem do nich równocześnie [...]. W wyniku postawionych pytań nagromadzone w moich zbiorach dokumenty nabrały kształtu i sensu, ciągłości i logiki. Taka była siatka, która umożliwiła mi odczytanie [...] przesłanek, w innym przypadku niezrozumiałych albo odrębnych, nie mających ze sobą związku [...]. Dzisiaj, u kresu tej nazbyt długiej wędrówki, początkowe pewniki utraciły swoją wyłączność. Znalazłem się u celu, jak podróżnik, który na etapach stopniowo pozbywał się bagażu, odwracam się już bez z góry powziętej myśli i jednym spojrzeniem ogarniam tysiącletni krajobraz...¹⁶

Wędrówka Philippe'a Ariès nie odpowiada klasycznej metaforze *homo viator*, sięgającej mitycznych i literackich bohaterów starożytnej Grecji (argonauci, Odyseusz). Nie odzwierciedla się też we wzorach romantycznej topiki, gdzie droga (podróż) była najprostszym i najbardziej uniwersalnym sposobem konfrontacji człowieka ze światem, bezpośrednio zaś w centrum zainteresowania znajdował się problem relacji „pisarza i świata”. Na skutego tego konfrontacja twórcy z otoczeniem, reakcje na świat wpisane w topografię zewnętrzną i zarazem topografię mentalną wędrówki stały się uprzywilejowanym tematem romantycznej poezji, a odwieczny symbolizm drogi i topos wędrowca – uprzywilejowaną formą zapisu romantycznych dylematów światopoglądowych, społecznych, etycznych¹⁷.

Inaczej aniżeli koncepcje Ariès wyglądała również późniejsza, powstała na gruncie filozofii pozytywnej, teoria *milieu* – bardzo szeroko uj-

¹⁵ Cyt. za: P. Ariès, *op. cit.*, s. 544.

¹⁶ *Ibidem*, s. 592.

¹⁷ J. Kamionka-Straszakowa, *Zbłąkany wędrowiec. Z dziejów romantycznej topiki*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1992, s. 298.

mowanego środowiska, łączącego cechy geograficzno-terytorialne, społeczne, polityczne i umysłowe¹⁸. *Milieu* niekoniecznie musi jednak znaczyć „środowisko”, to także „środek”, centrum, stały punkt odniesienia. Hipolita Taine’a, autora najczęściej czytanej *Voyage en Italie*, można uznać właśnie za XIX-wieczne wcielenie turysty podróżującego z ówczesnego centrum świata – Paryża – na starannie dobrane peryferia ograniczające się do przestrzeni (geograficznej i kulturowej) zachodniej Europy: do Włoch, Grecji, Hiszpanii, a więc miejsc, które niegdyś, z różnych powodów, uznawane były za kolejne centra tego samego świata. Podróże Taine’a rozgrywają się zatem nie tylko w przestrzeni Europy, lecz także w jej historii: oba wymiary, przestrzeń i czas historyczny, nakładają się w jego relacjach na siebie. Podróżował on, ponieważ zdobycie pewnej wiedzy o genezie danego zjawiska uzależniał od znajomości miejsca, w którym zjawisko to powstało. Hipolit Taine chciał odnaleźć związki między dwoma dostępnymi mu przestrzeniami: realną, fizykalną, geograficzną – znamionującą kontynent Europy oraz realnowyobrażeniową przestrzenią sztuki. W tej pierwszej wyrastały miasta, państwa, instytucje, parki, ulice osadzone dokładnie w tym, a nie innym miejscu. Formą zapisu tych miejsc jest mapa. Tę drugą budowały motywy i wyobrażenia zapisane w płaskiej przestrzeni obrazu oraz linearnej strukturze tekstu literackiego i naukowego. Taine wyruszał z Paryża, by poznawać na miejscu środowiska, z których wywodziła się sztuka europejska. Dokądkolwiek jednak się udał, odnajdywał tam Francję i Paryż, ponieważ właściwą „mapą” w jego podróży były powieści Balzaka¹⁹.

Z biegiem czasu pojęcie *milieu* i zgłębianie go z pozycji H. Taine’a traciło swoje przyrodnicze uzasadnienie. Odpowiedzialnym za to czyni się przede wszystkim uformowaną na pograniczu XIX i XX wieku ideologię przełomu antynaturalistycznego w naukach społecznych oraz niejednoznaczny, złożony stosunek strukturalizmu do użyteczności analiz środowiskowych²⁰. Przynajmniej w wypadku miejsc grzebalnych i ich toposów powstających z wykorzystaniem narracji materializmu historycznego oraz strukturalizmu dostrzegamy wspólnotę z ideałem europejskich wędrówek Taine’a. Oba te kierunki wnoszą do interpretacji gotowe, wyprzedzające doświadczenie schematy. Materializm historyczny wykorzystuje „mapę” podziałów i dominacji klas społecznych, strukturalizm zaś weryfikuje w różnorodnych kontekstach uniwersalne opozycje, stanowiące „legendę” do odczytania planów cmentarzysk na głębokich poziomach in-

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 403.

¹⁹ E. Rewers, *Język przestrzeni*. W: tejsze, *Poststrukturalistyczna filozofia kultury*. Poznań 1996, s. 33.

²⁰ *Ibidem*, s. 24.

terpretacji. Współcześnie wskazuje się na konsekwencję w dwojakim sensie deterministycznego charakteru propozycji Taine'a. Po pierwsze, trzy czynniki zewnętrzne: rasa, środowisko, moment historyczny, uznane zostały przez niego za główne determinanty sztuki i kultury duchowej. Po drugie, stwierdził on, iż w wymiarze diachronicznym i synchronicznym istnieje ścisła analogia między wartością estetyczną dzieł sztuki i duchową ewolucją społeczeństwa. Geneza sztuki, jej miejsce w systemie społecznym, przestrzennie (geograficznie) opisane źródła oraz ich historyczne transformacje wyznaczają wspólne płaszczyzny, w które Taine wpisywał swoją filozofię kultury, „skoncentrowaną na produkcji dzieł sztuki i społecznej organizacji tego procesu”²¹. Równie deterministyczny punkt widzenia charakteryzował późniejsze nurty myślowe, podążające ku demistyfikacji symbolicznych treści kultury. Freud, Lévi-Strauss (Paul Ricoeur dodaje jeszcze Nietzschego i Marksa) redukowali symbol do czegoś, co jest tylko epifenomenem, skutkiem, superstrukturą czy wreszcie symptomem. Według wyrażenia Ricoeura są one „hermeneutykami archeologicznymi” – pograżonymi w całej przeszłości biograficznej, socjologicznej, a nawet filogenetycznej²². W historiografii scjentyistycznej – zwanej „modernistyczną” – także stosowana jest strategia poznania człowieka „od góry”. Historyczny wymiar ludzkiego losu odnajduje ona w sensach świata społecznego, z dominującym przeświadczeniem, że historia to dzieje społeczności, grup ludzkich, a nade wszystko procesualnych i strukturalnych zjawisk. Modernizm proponuje następujący sposób rozumowania: zrozumiesz świat to zrozumiesz uwikłanego weń człowieka²³. Formułował taki pogląd Fernand Braudel, pisząc na temat dziejów historycznych:

[...] człowiek w ciągu długich stuleci jest więźniem klimatów, typów roślinności, fauny, upraw, powoli ukształtowanej równowagi, od której nie może odejść bez ryzyka, iż zarysuje się cały gmach²⁴.

Ostatecznie zaś podkreślał, kształtując przy tym oblicze modernizmu szkoły Annales, konieczność sprowadzenia każdej rzeczywistości do zajmowanej przez nią przestrzeni oraz sądził, że „mapa też jest modelem”, włączając geografii do dziejów ludzkich i propagując ideę „studium społeczeństwa poprzez przestrzeń”. Stosunek między człowiekiem a jego środowiskiem był jednakże w pracach Braudela jak najdalszy od modelu Monteskiuszowskiego, gdzie geografia jest demiurgiem jednostronnie określającym społeczne formy egzystencji ludzkiej. Człowiek bowiem nie

²¹ *Ibidem*, s. 23-25.

²² G. Durand, *op. cit.*, s. 118.

²³ W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 123.

²⁴ F. Braudel, *Historia i trwanie*. Przel. B. Geremek. Warszawa 1971, s. 55.

tylko dostosowuje się do środowiska, lecz powoli je przetwarza i ujarzma. Stąd właśnie bierze się walka z geografami o uczłowieczenie ich dyscypliny, która z biegiem czasu doprowadziła do krystalizacji „geografii humanistycznej”²⁵.

Wędrówka P. Ariès, zgłębiająca antropologię śmierci, wywodzi się z tendencji na nowo „humanizujących historię”, odsłaniających głębokie, eschatologiczne treści symboli kulturowych, rezygnujących zaś z dotychczasowych metafor scjentyzmu, wykorzystywanych przez marksizm, funkcjonalizm i szkołę strukturalną Lévi-Straussa, a widocznych też w dokonaniach modernistycznych historyków francuskich: Braudela, Chau-nu, Simianda, Labrousse’a²⁶. Przesłanki antropologiczne „odnowionych” badań nad wartościami przestrzeni w kulturze zawierają prace Michela Foucaulta – podobnie jak Ariès – niedawnego „heretyka” nauki historycznej²⁷. Przedstawiona została w nich:

przestrzeń, w której żyjemy, w której zachodzą procesy naszego życia i czasu, naszej historii, przestrzeń, która pociąga i przenika nas, będąc jednocześnie przestrzenią heterogenną²⁸.

Dla Foucaulta znamiennej jej cechą była nie tylko struktura sieci zbudowanej z miejsc-punktów (np. ogrodu, cmentarza, kościoła itp.), lecz przede wszystkim łączenie w jednym miejscu wielu przestrzeni i punktów wzajemnie nieporównywalnych. Zjawisko to przez Henri Lefebvre’a zostało nazwane „przestrzenią przeżyta” (*l’espace vécu*), konkretną i jednocześnie abstrakcyjną. Jest ona bowiem środowiskiem praktyk społecznych, nie dającym się sprowadzić ani do mentalnej przestrzeni ludzkiej świadomości ani tym bardziej do przestrzeni form fizycznych. Dzięki skierowaniu uwagi, za sprawą Foucaulta, na heterotopię współczesnego świata, wyartykułowana została relacja między doświadczeniem historii oraz praktykami przestrzennymi, dla których wciąż poszukiwany jest odpowiedni dyskurs²⁹. Obejmuje on między innymi metafory epistemologiczne wprowadzone przez Zygmunta Baumana: postaci spacerowicza, włóczęgi i turysty. Łączy je równoczesne i współzależne poszukiwanie, zmiana miejsca w fizycznej przestrzeni świata i w przestrzeni społecznej. Antropomorfizując ukształtowane tak modele osobowości, Bauman dostarczył, za ich pośrednictwem, charakterystyki postaw reprezentatyw-

²⁵ C. Bobińska, *Czas i przestrzeń Fernanda Braudela*, „Historyka” 1987, t. 17, s. 35-39.

²⁶ W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 126-129.

²⁷ *Ibidem*, s. 141.

²⁸ N. Leśniewski, *Miasto i jego miejsca. Próba ujęcia radykalno-hermeneutycznego*. W: *Pisanie miasta, czytanie miasta*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997, s. 61.

²⁹ E. Rewers, *op. cit.*, s. 46-47.

nych, jego zdaniem, dla moralności ponowoczesnej. Szczególny rodzaj myślenia metaforycznego, dominujący w tych analizach, ujmuje przestrzeń jako funkcję ruchu. Powyższa koncepcja otwiera z kolei miejsce dla szeregu takich terminów, jak: początek, koniec, czas, granica, ograniczanie, teraźniejszość, przeszłość itd. Zgadniają się z ich słusnością także inni badacze, dostrzegający w adaptowaniu metafor ruchu, migracji, mapy, podróży znaczącą cechę współczesnego dyskursu krytycznego³⁰. Przybiera on zróżnicowane formy, poczynając od wyważonych, czerpiących inwencję z „konserwatywnej” hermeneutyki H.-G. Gadamera³¹, po ujęcia radykalno-dekonstrukcyjne³² czy też próby radykalizujące hermeneutykę³³ i fenomenologię³⁴.

Epistemologia „podróży naukowej”, koncentrująca się na relacjach między człowiekiem i światem, jest konstrukcją wielopoziomową. Michael Serres, „podróżujący” środkami krytyki literackiej poprzez geografii powieści Jules’a Verne’a, nawiązuje do szczegółowych dyskursów algebry, geometrii, wykorzystując przy tym filozofię, a także elementy tradycyjnych bajek i mitów. Wędrowka literaturoznawcza Serresa oznacza przechodzenie od jednej dyscypliny naukowej do innej, od jednej lokalnej prawdy do drugiej, bez nadziei na odkrycie homogenicznej, podporządkowanej uniwersalnej zasadzie, przestrzeni nauki³⁵. Richard Sennet poprowadził inną wędrowkę – przez Miasto stworzone w cywilizacji Zachodu. Jej rozpoczęcie zawdzięczał, jak sam pisze, inspiracji ze strony Michela Foucaulta, w trakcie zaś dociekań naukowych wykorzystał on między innymi, należące do tego samego nurtu, przemyslenia P. Ariès, J. Le Goffa, G. Duby’ego – głównych reprezentantów antropologii historycznej. Także R. Sennet nie liczył na odślonięcie homogenicznej struktury miast ukształtowanych przez tradycję śródziemnomorską. Starał się natomiast dociec, jak kłopoty związane z cielesnością znajdowały wyraz w architekturze i projektach urbanistycznych. Do opisanie tej historii skłonił go osobliwy współczesny problem: zubożenie doznań zmysłowych – nuda, monotonia, namacalna jałowość miejskiego otoczenia. Nie różnił się w tym względzie od P. Ariès, przyjmując podobnie jak on perspektywę ściśle an-

³⁰ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994.

³¹ A. Przyłębski, *Język i doświadczenie w hermeneutyce Gadamera*. W: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*. Red. A. Przyłębski. Poznań 1997, s. 109-132.

³² J. Derrida, *Pismo filozofii*. Przeł. B. Banasiak. Kraków 1992.

³³ N. Leśniewski, *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej H.-G. Gadamera*. W: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, op. cit., s. 69-80.

³⁴ B. Waldenfels, *Pogardzana doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*. Przeł. D. Lachowska. W: *Świat przeżywany*. Red. Z. Krasnodębski, K. Nellen. Warszawa 1993, s. 127-129.

³⁵ E. Rewers, op. cit., s. 37.

tropologiczną dla rozważanych zagadnień. Tak samo silny jest związek z „przestrzenią przeżyta”, postrzeganą jako priorytet we współczesnej humanistyce przez Henri Lefebvre’a. *Ciało i kamień* Richarda Senneta to historia miasta ukazana przez pryzmat ludzkich doznań: tego, jak kobiety i mężczyźni się poruszali, co widzieli i słyszeli, jakie czuli zapachy, gdzie jedli, jak się ubierali, kiedy się myli, jak się kochali w miastach – od starożytnych Aten aż po współczesny Nowy Jork. Przewodnikiem dla Senneta w tej skomplikowanej wędrówce jest ciało człowieka jako sposób na zrozumienie przeszłości, a dyskurs naukowy przenika równorzędnie przestrzeń ludzkiej mentalności i formy fizyczne, wpisując je w heterotopyczną perspektywę miast europejskich – „nieharmonijnych, pełnych różnic, rozmaitych ras, grup etnicznych” – słowem, obrazujących społeczeństwo wielokulturowe³⁶. Zarazem przedstawiona zostaje metaforyka świata ponowoczesnego, ogarniająca postaci spacerowiczów, włóczęgów, podróżników, która spowodowała, iż „przestrzeń stała się środkiem prowadzącym do jednego celu: czystego ruchu”³⁷. Richard Sennet stara się, wędrując przez mapy Aten, Rzymu, Paryża, Londynu, dostrzec w nich źródła zmian modelujących odczuwanie własnego ciała w zurbanizowanej przestrzeni, aby ukształtować ostatecznie znany nam obraz heterotopicznego miasta, podporządkowanego funkcji ruchu. Narracja odkrywa zatem różnorodną waloryzację miejsc-punktów na planach historycznych aglomeracji, podobną do tej, jaką P. Ariès obserwował w swej drodze poprzez cmentarze Europy i nekropolię w Minot, gdzie topografia symboliczna podlegała wpływom państwowym, kościelnym oraz archaicznej mentalności wieśniaków. Kluczowe znaczenie w tych „podróżach” mają różnice, odkrywane przez Ariès na terenie nekropolii jako wyraz odmiennej waloryzacji śmierci, odszukiwane przez Senneta w miastach – jako ślad zmiennego rozumienia ludzkiego ciała. Tym z kolei różnią się one od XIX-wiecznej wędrówki Taine’a – poszukującego wszędzie podobieństw do „mapy” Balzakovskiego Paryża³⁸.

³⁶ R. Sennet, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Przeł. M. Konikowska. Gdańsk 1996.

³⁷ *Ibidem*, s. 13.

³⁸ E. Rewers, *op. cit.*, s. 33.