

Jacek Kowalewski

Historyczność badań antropologicznych : glosa na podstawie uwag Claude'a Lévi-Straussa

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 2 (23), 73-83

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Historyczność badań antropologicznych (glosa na podstawie uwag Claude'a Lévi-Straussa)

W środowisku młodego i średniego pokolenia polskich antropologów współczesności trudno jest znaleźć tych, którzy podważaliby pogląd o odrębności swej dyscypliny od dziedzin *stricte* historycznych. Samoistność tej pierwszej jest oczywista i nie podlega szczególnej dyskusji, dlatego próby poszukiwania zgodności, czy choćby wspólnego pola i wzajemnych pożytków, najczęściej spełzają na niczym. W kontekście żalów o utrzymywany w Akademii, skostniały, pachnący naftaliną układ organizacyjny nauki polskiej, zmuszający antropologię kulturową do pozostawania w strukturach wydziałów historycznych (trudny do zaakceptowania dowód paternalizmu historii), padają wysuwane naprędce racje na rzecz odrębności etnologii/antropologii kulturowej: antropologia nie posługuje się metodologią historii, bazuje na innych rodzajach źródeł, tworzy i wykorzystuje swoiste modele teoretyczne, odmiennie definiuje swe zadania i cele¹. W takich warunkach niewiele znaczą podejmowane od co najmniej kilku dekad próby uwspólniania metod i koncepcji teoretycznych, dzięki którym część dzisiejszych historyków sięga w stronę problemów podnoszonych przez antropologów i rozstrzyga je za pomocą wspólnych z antropologią kategorii badawczych (dramat, rytuał, *performance*, pamięć, mit, widowisko kulturowe, trauma, postsocjalizm). Dystans pozostaje utrzymany za sprawą nie tylko konstatacji niewspółmiernego rzekomo stopnia zaawansowania świadomości teoretycznej przedstawicieli obu dyscyplin, lecz także podzielanego wśród wielu antropologów – można rzec – naturalnego przeświadczenia o fundamentalnej nieciągłości między historią a antropologią. To ostatnie wynikać ma wprost z zakorzenienia obu dyscyplin w odmiennościach własnych tradycji badawczych, które kształtują odrębne tożsamości obu dziedzin, niezależnie od stopnia uwspólniania kategorii badawczych oraz podejmowanej problematyki².

¹ W. Kuligowski, *Studio tatuażu na prawie magdeburskim. Antropologia współczesności wobec historii*, „Rocznik Antropologii Historii” 2012, nr 1(2), s. 47–55.

² M. Brocki, *Antropologizacja jako kategoria metajęzykowa*, [w:] *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – proces – perspektywy*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2009, s. 15–24.

Uzasadnienie rzeczonyj nieciągłości zawierane bywa w kilku sentencjach odnoszonych do samej antropologii³. Po pierwsze antropologia nie zajmuje i nigdy nie zajmowała się badaniami społeczności historycznych – jej przedmiotem były i są społeczności ludzkie współistniejące czasowo ze społecznością, z której wywodzi się badacz. Dlatego stawiane u zarania antropologii zadanie współudziału w rekonstrukcji archaicznych dziejów ludzkości było (a więc w domyśle jest nadal) nieuprawnione i źle zdefiniowane. Po drugie błędne jest uparte poszukiwanie w przeszłości wyjaśnień tego, co aktualne, gdyż, „wydarzenia minione same w sobie nie są żadnym wyjaśnieniem; kultur, znaków, mowy, emocji nie należy redukować do rezultatów procesów minionych, do efektu ubocznego dziejów historycznych”⁴. Zakładanie istnienia struktur długiego trwania bywa często niedorzeczne, „najlepszym wyjaśnieniem współczesności okazuje się ona sama”, bo logika rzeczywistości wyklucza próby rozumienia w trybie historycznym⁵. Konsekwencją powyższych rozpoznań jest prosty postulat „odejścia od traktowania historii jako niezbędnego instrumentu dla rozumienia współczesności. Historia bowiem nie musi być elementem naszej skrzynki narzędziowej, aczkolwiek, [...] może nim być”⁶.

Bez wątpienia deklaracje tego typu stanowią emanację stanu części współczesnej kultury akademickiej i jako takie mogą być przedmiotem namysłu badawczego. Odłóżmy jednak na bok pokusę diagnozy tego problemu i spróbujmy zastanowić się nad możliwością przeformułowania takiego sposobu problematyzowania relacji antropologia–historia. Wyznaczane w przedstawiony wyżej sposób pole i kategorie dyskusji pozostawiają bowiem spory niedosyt i – jak się wydaje – oprócz funkcji doraźnego naznaczenia swoich i obcych, cechują się niewielką produktywnością. Jeśli zechcemy pominąć przepychanki o zawłaszczanie kategorii badawczych, zrezygnujemy z niepłodnych, często zdroworozsądkowo argumentowanych dyskusji wokół tego, kto kogo potrzebuje/nie potrzebuje i dlaczego tak jest lub nie jest, pozostanie nam wrócić do kwestii poważnych – do treści i sposobów ważenia racji na temat relacji obu dyscyplin, które wykluczały się przez lata w dyskusji akademickiej wcześniejszych pokoleń uczonych. Zapomniane dziś pod pretekstem postmodernistycznego ideoklazmu⁷ fundamentalne rozpoznania nie utraciły wszak wiele

³ W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 50–55.

⁴ *Ibidem*, s. 50.

⁵ *Ibidem*, s. 52–53, 54.

⁶ *Ibidem*, s. 55.

⁷ Neologizm ten dobrze oddaje charakter problemu, wobec którego stanęła humanistyka za sprawą postmodernizmu. Wiedza na temat historii buntów ikonoklastycznych

ze swej trafności i logicznej problematyczności. Byłoby tak nawet wówczas, gdyby miały one pozostać obiektami językowymi ugruntowanymi wyłącznie w humanistycznych narracjach.

W niniejszym tekście nie ma miejsca na relacjonowanie szczegółów dawnej wieloletniej dyskusji. Byłoby to zarówno niecelowe, jak i trudne do realizacji, zwłaszcza że każda lokalna, pokoleniowa wspólnota badaczy stawała i staje wobec konieczności sformułowania samodzielnych odpowiedzi na pytania o zajmującym nas profilu. Moim zamiarem jest zaledwie próba przywrócenia właściwych proporcji dzisiejszym rodzimym dyskusjom poprzez odtworzenie kategorii i rozstrzygnięć, które swego czasu w zajmujący sposób przedyskutowane zostały przez Claude'a Lévi-Straussa⁸. Opublikowany po raz pierwszy w 1949 r. tekst pt. *Histoire et ethnologie* stanowi nie tylko dokument sposobu myślenia o relacjach między historią a antropologią kulturową w środowisku uczonych sprzed bez mała siedemdziesięciu lat, ale również może być uznany za interesujące podsumowanie pewnego etapu zbiorowej pracy koncepcyjnej nad zajmującym nas problemem. Traktowany jako opis o walorach historycznych rzadko bywa przywoływany we współczesnych publikacjach. Jeszcze rzadziej uruchamiane są dziś przedstawione w nim kategorie. Stan ten może dziwić, gdyż wiekowość tekstu jest słabym argumentem na rzecz negacji oferowanego przezeń obrazu. Spróbujmy zrekonstruować zasadnicze jego składniki.

* * *

Rozpocząć wypada od uwag ogólnych. Według autora *Antropologii strukturalnej* istnieje wiele podobieństw między etnografią a historiografią. Obie nauki zajmują się społeczeństwami innymi niż te, z których wywodzą się badacze, a przez to czas i przestrzeń stosowane jako zwyczajowe operatory ich dyscyplinarnej odmienności nie mają szczególnego znaczenia. Obie dyscypliny

w dziejach cywilizacji zachodniej pozwala przewidywać prawdopodobny sposób wyjścia z powstałego impasu, zob. np. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, przeł. W. Szymona, Poznań 2001; M.P. Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.

⁸ C. Lévi-Strauss, *Histoire et ethnologie*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1949, t. 54, nr 3–4, s. 363–391. Tekst przedrukowany został ponownie w roli wprowadzenia w *Antropologii strukturalnej*; zob. C. Lévi-Strauss *Introduction. Histoire et ethnologie*, [w:] *idem, Anthropologie structurale*, Paris 1958, s. 3–33. Dalej korzystam z wydania polskiego: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000.

poruszają się również w dobrze znanym nam dziś obszarze reprezentacji. Jak przekonuje Lévi-Strauss, „w obu przypadkach mamy do czynienia z systemem przedstawień, które są inne dla każdego członka grupy i które – brane łącznie – różnią się od przedstawień badacza. [...] Wszystko, czego jest w stanie dokonać historyk czy etnograf, wszystko, czego można od nich wymagać – to aby poszerzyli doświadczenie cząstkowe do wymiarów doświadczenia ogólnego lub bardziej ogólnego, które stałoby się, właśnie dzięki temu, dostępne jako doświadczenie dla ludzi z innego kraju czy innego czasu. Historyk i etnograf osiągają to, gdy spełniają te same warunki: są nimi wprawa, przestrzeganie rygorów, sympatia, obiektywność”⁹. W opinii autora *Antropologii strukturalnej*, również charakter źródeł i techniki ich pozyskiwania (archiwalne teksty pisane *versus* badania terenowe) nie generują różnic w statusie epistemologicznym materiałów etnografa i historyografa. Jedyną odmianą jaką dostrzega francuski uczony, to różnica w wielości perspektyw. Historiograf dysponuje bowiem i pracuje, opierając się na relacjach wielu obserwatorów. Etnograf posługuje się obserwacjami wytworzonymi samodzielnie. Jak pisze: „historyk, gdy wglębia się w swe źródła, nie robi nic innego, jak tylko korzysta ze świadectw etnografów-amatorów, zazwyczaj równie oddalonych od opisywanej przez nich kultury, co współczesny badacz od Polinezyjczyków czy Pigmejów”¹⁰. Konstatacje tego typu wiodą Lévi-Straussa do przekonania, że dzisiejsi etnografowie są źródłotwórcami przyszłych historyków. W opinii francuskiego uczonego złudzeniem jest też paralelizm metodologiczny etnografii i historiografii¹¹. Jak pisze: „Etnografem jest ten, kto gromadzi fakty i kto przedstawia je (jeśli jest dobrym etnografem) zgodnie z tymi wymogami, które spełniać musi również historyk”¹². Dobrze napisana praca etnograficzna to praca z zakresu historii społeczeństwa znanego z przeżytego doświadczenia – przekonuje Lévi-Strauss.

Na głębszym poziomie francuski badacz dostrzega pewną paradoksalność relacji między antropologią a historią. Wynika ona z tego, że choć tożsamość pierwszej budowana była w opozycji do drugiej, to równocześnie od swoich początków pierwsza nie stroniła od metody konstytutywnej dla tożsamości drugiej. Wyjaśnić wypada, że metodę historyczną opisuje się tu jako monogra-

⁹ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 24–25.

¹⁰ *Ibidem*, s. 25.

¹¹ Termin „paralelizm” rozumiany jest tu wyraźnie w znaczeniu ‘odmienność’, nie zaś ‘współbieżność’.

¹² *Ibidem*, s. 25.

ficzną i funkcjonalną, a zatem stojącą w opozycji do metody socjologicznej, która ma charakter porównawczy. Z tej tradycji klasyfikacyjnej Lévi-Strauss wyprowadza zasadnicze podstawy dla określenia różnicy między zajmującą jego uwagę etnologią a etnografią. W myśl jego eksplikacji etnografia polega na „obserwowaniu i analizowaniu grup ludzkich, ujmowanych w ich swoistościach [...]”; zmierza ona do odtworzenia w sposób tak wierny, jak tylko to możliwe, życia każdej z tych grup¹³. Tak określona etnografia posługuje się metodą historyczną, gdyż etnograf (historyk) zawsze bada to co rzeczywiste, a zatem byty (fakty) o cechach rzeczywistości empirycznych. Jak przekonuje Lévi-Strauss, rzeczywistościami tymi mogą być „osoby, zdarzenia lub grupy zjawisk zindywidualizowane przez ich pozycję w czasie i przestrzeni”¹⁴. Warto zwrócić uwagę, że rzeczywistość badanych przez etnografów (historyków) bytów (faktów) gwarantuje jedność ich czasu i miejsca, co ma szczególnie walor w uzasadnianiu wymogu prowadzenia badań terenowych.

W takiej wykładni stojąca w opozycji do etnografii etnologia staje się dyscypliną socjologiczną wykorzystującą do celów porównawczych materiały dostarczane przez tę pierwszą¹⁵. Etnologia – dla Lévi-Straussa tożsama z antropologią społeczną (skupioną na „badaniu instytucji, ujmowanych jako systemy przedstawię”) lub antropologią kulturową (skupioną na „badaniu technik, ewentualnie – instytucji ujmowanych jako techniki w służbie życia społecznego”) – operuje w przestrzeni abstrakcji „której zawsze brakuje potwierdzenia świadków”¹⁶. Historia takich abstrakcji jest czysto myślowa, koniekturalna, to znaczy oparta na przypuszczeniu, odtworzona poprzez myślowe, rozumowe wypełnienie luk w nieciągłościach agregacji empirycznie zaświadczonej rzeczywistości¹⁷.

Całość przedstawionych dotychczas rozpoznań można skorelować i dookreślić za pomocą klasyfikacji współczesnych metodologów historii. Oto etnografia posługująca się metodą monograficzną zdaje się znajdować swe odwzorowanie w cechach historiografii klasycznej rozumianej zgodnie z terminologią

¹³ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 10.

¹⁴ *Ibidem*, s. 13.

¹⁵ *Ibidem*, s. 10.

¹⁶ *Ibidem*, s. 13.

¹⁷ Skala koniekturalności w koncepcjach ewolucjonistów i dyfuzjonistów wiedzy Lévi-Straussa do odrzucenia ich narracji. Ostatecznym jego celem jest zbudowanie etnologii jako nauki uogólniającej zasadzonej na empirii. Nie zmienia to wszak faktu, że sądy uogólniające są abstrakcjami.

Wojciecha Wrzoska¹⁸. Takie jej odniesienie potwierdza nie tylko wpisany w monograficzność etnografii idiografizm i przywiązanie do faktów, lecz także – ważny dla optyki klasycznego historyzmu – nacisk na swoistość obserwowanych całości, która ugruntowana jest w wyobrażeniu ich odrębnego kulturowo-historycznego rozwoju. Wymóg wierności rekonstrukcji swoistości życia badanej społeczności przybliża misję etnografii do zadań tradycyjnej historiografii realizującej dyspozycję Leopolda von Rankego sformułowaną w głośnym zwrocie „*wie es eigentlich gewesen*”.

Relacja między historiografią a etnologią jest budowana przez Lévi-Straussa w nieco inny sposób. To co wyróżniać ma – ale nie różnić – etnologię od historiografii to perspektywa: „historia organizuje swe dane wokół uświadamianych przejawów życia społecznego, a etnologia – wokół jego nieuświadamianych warunków” przekonuje autor *Antropologii strukturalnej*¹⁹. Warto zauważyć, że ideacja historii użyta przez Lévi-Straussa do pozycjonowania etnografii/etnologii posługuje się obrazem historii klasycznej, tzn. historii zdarzeniowej, faktualnej, idiograficznej. Mając w pamięci doświadczenia z odmianami historii nieklasycznej (historią gospodarczą, historią społeczną, antropologią historyczną), można dziś zasadnie pytać, czy takie rozpoznanie historiografii trafnie ujmuje istotę rzeczy. Jeśli zachcemy potraktować opis Lévi-Straussa jako ideację badanych przez niego relacji, problem podnoszony w tym pytaniu nie będzie miał większego znaczenia. Warto jednak zauważyć, że etnologia, której sprzyja francuski uczoney, realizuje wzorzec badania, który można korelować z modernistycznym, socjologicznym modelem historiografii nieklasycznej rozumianej zgodnie z terminologią Wrzoska²⁰. Historyk-modernista zmierza wszak do śledzenia nieobserwowalnych z poziomu podmiotowego procesów średniego i długiego trwania, a zatem nieuświadamianych jakości strukturalnych rodzącej się i przemijającej historycznej rzeczywistości. Nadmienmy tylko, że istnienie odmian historiografii o cechach etnologii doskonale znane było Lévi-Straussowi już w czasach, gdy formował swoją wypowiedź. W finale analizy francuski antropolog stwierdził wszak wyraźnie, że: „każda dobra książka historyczna [...] przesycona jest etnologią”²¹. W ta-

¹⁸ W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 26.

²⁰ W. Wrzosek, *op. cit.*

²¹ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, s. 31. Autor umieścił tę uwagę w kontekście napomknienia o historii gospodarczej, która w ujęciu Wrzoska należy do kanonu historii nieklasycznych.

kiej dopiero perspektywie dostrzec można, że również w etnologii istnieje pewien wyższy poziom historyczności. Całości badane przez etnologię, na co zwrócimy jeszcze uwagę, mają swą dziejowość.

Konkluzja, jaką Lévi-Strauss wyciąga z tak poprowadzonych rozróżnień, daje wiele do myślenia. Etnografia ma uprawiać historię teraźniejszości, która jest pozbawiona przeszłości. Bada i analizuje ona ludzkie społeczności w ich historycznej swoistości, a zatem nie realizuje zadania poznania całościowo rozumianych dziejów. Etnografia pracuje metodą historyczną, co ostatecznie oznacza idiograficzność wypełniającą się poprzez tekstowe zaświadczenie „jak to w istocie jest w grupie X-ów”. „Historia” stawiana w słowniku Lévi-Straussa przy etnografii pojmowana jest jako uczestnictwo w wydarzeniu się lokalnej rzeczywistości w trybie obserwacji terenowej zwieńczonej tekstową reprezentacją. W rozumieniu francuskiego uczonego takie uczestnictwo pozbawione jest jednak wymiaru czasu. Czym jest dla Lévi-Straussa ów wymiar, można tylko domniemywać. Po pierwsze odnosi się on do tego, co – na poziomie podmiotowo uświadamianym – konstituuje pamięć kulturowa „X-ów”, a zatem uczestnictwo etnografa pozbawione jest niewerbalizowanej w obserwowanej praktyce czasowej głębi kulturowej semantyki. Po drugie, co ważniejsze, pozbawione jest tego, co stanowi o źródłach tożsamości panującego porządku – naukowego rozeznania w osadzeniu rzeczywistości „X-ów” w strukturze dziejów. W tym sensie badanie etnograficzne odbywa się poza czasem, a „czas” w wykładzie Lévi-Straussa staje się kategorią należącą do etnologii. Tak rozumując, możemy przyjąć, że czas etnograficzny jest czasem kalendarzowym, który zobrazowany być może jako zbiór punktów na prostej, w którym badacz porusza się w sposób uporządkowany od wejściowego punktu A do finalnego punktu Z. Czas etnologiczny nie ma charakteru linearnego, lecz przestrzenny. Dla Lévi-Straussa przybiera on postać trójwymiarowej bryły zbudowanej – jak powiadał Fernand Braudel – z czasu o tysiącu szybkości, tysiącu powolności, które nie mają nic wspólnego z dziennikarskim czasem kroniki i historii tradycyjnej²².

Etnologia dążyć ma do odtworzenia przeszłości, której historia pozostaje nieosiągalna. Nastawia się ona zatem na „diachroniczny wymiar zjawisk, tzn. na ich porządek w czasie”, choć wówczas niezdolna jest do uchwycenia ich historii²³. W słowniku Lévi-Straussa „odtworzenie przeszłości” zdaje się więc sprowadzać do porównawczej rekonstrukcji zjawisk strukturalnych

²² Por.: W. Wrzosek, *op. cit.*, s. 113–115.

²³ *Ibidem*, s. 10.

zawieszonych w czasie etnologicznym. W takim planie jaśniej można zrozumieć inne uwagi francuskiego uczonego. Twierdzi on zatem, że etnograficzna praca związana z empirycznym badaniem konkretnych społeczności zlokalizowanych w czasie i przestrzeni – badaniem dostarczającym wiedzy na temat tradycyjnie rozumianych faktów społecznych – może dostarczyć zaledwie obrazu mikrohistorii, „historii ulotnej chwili, która jedynie może być uchwycona, która tak samo nie potrafi połączyć się z przeszłością, jak nie potrafi tego dokonać makrohistoria ewolucjonisty czy dyfuzjonisty”²⁴. Przeszłość jest tu wobec tego rozumiana jako globalna dziejowa całość, której poznanie winno być ostatecznym celem badacza. Wyłączne operowanie na poziomie mikro- bądź makrohistorii nie pozwala jednak sprostać osiągnięciu tego zamiaru. Oto istota antropologicznej spuścizny Franza Boasa, zdaje się przekonywać Lévi-Strauss.

W prezentowanej koncepcji pojawiają się zatem czytelne pary ekwiwalentnych opozycji binarnych: etnografia ≠ etnologia ↔ historia ≠ przeszłość (dzieje) ↔ synchronia ≠ diachronia ↔ rzeczywiste ≠ abstrakcyjne (myślowe, koniekturalne) ↔ świadome ≠ nieświadome ↔ mikrohistoria ≠ makrohistoria. Budują one jasny obraz dwupoziomowej historyczności zajmującej nas dziedziny. Po stronie etnografii stoi historia (jako coś przeżywanego), synchronia, rzeczywiste, świadome, mikrohistoria, po stronie etnologii (antropologii) zaś przeszłość (dzieje, jako coś obiektywnego), diachronia, abstrakcyjne, nieświadome, makrohistoria.

* * *

Sięganie do historii w celu odszukania przerwanych wątków, również własnej dyscypliny, pozwala często wyjaśnić charakter praktykowanej współczesności. Zapomnienie przeszłości w imię nowoczesnych marzeń o przyszłości nie rozstrzyga postawionych kiedyś przez innych problemów, nie rozwiązuje kwestii źródeł i celu naszej praktyki. W tej mierze nadal wiele można nauczyć się od przeszłości.

Powracający dziś do łask rodzimych antropologów empiryzm, znajdujący swą sublimację w postulacie prowadzenia badań terenowych, to w istocie wynik potrzeby uhistorycznienia antropologii niechętniej spekulacjom²⁵.

²⁴ *Ibidem*, s. 16.

²⁵ O problemie empiryzmu badań antropologicznych, zob. np. *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. T. Buliński, M. Kairski, Poznań 2011.

Przypomnijmy, że przywoływany przez Lévi-Straussa walczący z teoriami ewolucjonizmu Franz Boas wzywał do obserwowania, a nie dedukowania dowodów społecznych, ale przekonywał zarazem, że: „aby zrozumieć historię, nie wystarczy wiedzieć, jakie rzeczy są; trzeba jeszcze wiedzieć, jak stały się one tym, czym są”²⁶. Kluczowe w badaniu Boasa były fakty społeczne, te zaś poznawalne były wyłącznie na drodze indukcji, tj. wymagały odniesienia do konkretnego, do badań uchwytanych, czasowo-przestrzennie zlokalizowanych społeczności. Ponieważ poznanie tych społeczności wymagało finalnie rozpoznania ich historii, w wykładni Lévi-Straussa, w praktyce badawczej pojawiał się zasadniczy problem. Jak komentuje francuski uczonec: „przedmiot badań etnograficznych jest taki, że w przytłaczającej większości przypadków ta historia pozostaje poza zasięgiem”²⁷. Spostrzeżenie to czynione jest w planie wyobrażeń francuskiego uczonego o etnologii/etnografii jako nauce skierowanej w stronę społeczności pozaeuropejskich. Czy uwaga ta ma jednak uzasadnienie w przypadku studiów antropologicznych nad współczesnymi społecznościami europejskimi, których historia jest domeną rozwiniętych badań zawodowych historyków? Czy antropologia współczesności zwrócona w stronę badań własnej kultury nie jest w stanie zrealizować zadania zaprojektowanego przez Boasa i jego strukturalistycznych następców nawet wówczas, gdy świadomości będziemy konstruktivistycznych tez o specyfice wiedzy historycznej?

Komentując poglądy swego amerykańskiego kolegi, Lévi-Strauss zauważa, że standardy prawomocności wiedzy postawione przez Boasa były tak wysokie, że w zasadzie nieosiągalne. Ratowano się przed nimi w dwojaki sposób – bądź przez rozluźnianie kryteriów prawomocności nałożonych na historyczne rekonstrukcje antropologów (Alfred Kroeber), bądź przez odstąpienie od zadania zrozumienia historii, jak uczynili to funkcjoniści. Autor *Antropologii strukturalnej* relacjonował podawane powody tej ostatniej postawy następująco: „ponieważ samo dzieło Boasa dowodzi zawodności wszelkich prób dowiedzenia się, «jak rzeczy stały się tym, czym są», należy zrezygnować ze «zrozumienia historii» i uczynić z badania kultury synchroniczną analizę stosunków zachodzących w teraźniejszości między konstytuującymi ją elementami”²⁸. Funkcjonaliści – podobnie jak wielu dzisiejszych antropologów współczesności – wybierali zatem „wnikliwe badanie konkretnych

²⁶ *Ibidem*, s. 16. Zauważmy, że to ostanie zalecenie powtarza w istocie wskazówki wydane wcześniej historykom przez wspomnianego już Leopolda von Rankego.

²⁷ *Ibidem*, s. 16.

²⁸ *Ibidem*, s. 17.

społeczeństw, ich instytucji i stosunków, jakie zachodzą między nimi nawzajem oraz między nimi a obyczajami, wierzeniami i technikami, nadto zaś badanie stosunków między jednostką a grupą i między jednostkami w obrębie grupy”²⁹. Towarzyszyła temu często poznawcza „asceza” – badaczom terenowym zakazywano operowania informacjami historycznymi i danymi porównawczymi czerpanymi z sąsiedztwa lub z odległości. Lévi-Strauss stanowisko takie bezlitośnie wykiął. Pisał: „postawę taką zajmuje niejeden etnolog młodego pokolenia, zabraniając sobie przed wyjazdem w teren jakiegokolwiek badania źródeł i zapoznania się z piśmiennictwem o danym obszarze, aby nie skazić cudownej intuicji, mającej umożliwić mu dotarcie w beczasowym dialogu z jego małym plemieniem, przy pominięciu kontekstu wysoce zróżnicowanych reguł i zwyczajów, do wiecznych prawd o naturze i funkcji instytucji społecznych”³⁰. Czy jednak analiza synchroniczna, nawet najdokładniejsza, będzie pełną i zadowalającą bez znajomości rozwoju historycznego obserwowanej całości – pytał autor *Antropologii strukturalnej*. W jego mniemaniu idący tą ścieżką badacz współczesności „... skazuje się na to, że nie pozna teraźniejszości, gdyż tylko rozwój historyczny pozwala zważyć i ocenić wzajemne stosunki między składnikami teraźniejszości”³¹. I dodaje z naciskiem, że nawet „bardzo mało historii [...] warte jest więcej niż zupełny jej brak”, gdyż „tylko historia, ukazując przekształcające się instytucje, pozwala wydobyć strukturę utajoną pod różnymi ich postaciami i trwającą w następstwie wydarzeń”³².

Sięganie do przeszłości może naświetlić coś więcej niż tylko uymykającą przed nami na co dzień teraźniejszość – może ujawnić trwałość wykonań i głębię ich kulturowych waloryzacji, ich reprodukcję i przekształcanie w trybie wolniejszym niż rytm nieustających transformacji, przekroczeń i zerwań natrętnie suflowany nam przez ideologie nowoczesności. Okazać może się wówczas, że oczywiste samotłumaczenie się współczesnych zjawisk kulturowych nie rozstrzyga jeszcze wszystkiego, że jest to zaledwie preludium do studiów poważniejszych, które również winny zajmować antropologię – naukę o człowieku jako istocie tworzącej kulturę – jeśli ta nie chce stać się dyscypliną dostarczającą wyimków z kronik rzeczywistości zamykanych w futerały prawd banalnych.

²⁹ *Ibidem*, s. 19.

³⁰ *Ibidem*, s. 19.

³¹ *Ibidem*, s. 20.

³² *Ibidem*, s. 20, 29.

Summary

The historicity of anthropological studies (A gloss on the basis of the remarks of Claude Lévi-Strauss)

In the opinion of many scholars working in the field of so-called “anthropology of the contemporary,” there is a deep conviction that historical knowledge is redundant in solving the problems with which their discipline is concerned. As a result, anthropology is shown in opposition to historical studies, or even historicity. The author disagrees with this opinion, claiming that it requires a thorough review. Citing the findings of Claude Lévi-Strauss, he shows a dual historicity of the area in question, which is revealed both in the features of ethnographic practices and ethnological studies. He concludes that historicity is an immanent element of the research optics of cultural anthropology, inherent to the fundamental, although today often forgotten, ultimate goal of this discipline.