

# Sław Krzemiń-Ojak

---

## Żegnanie postmodernizmu? : rozważania o przyszłości antropologii

---

Sztuka i Filozofia 13, 74-83

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Sław Krzemień-Ojak*

## ŻEGNANIE POSTMODERNIZMU? ROZWAŻANIA O PRZYSZŁOŚCI ANTROPOLOGII

### I

*Przyszłość antropologii. Jej znaczenie dla współczesnego świata* – tak brzmi tytuł książki przygotowanej pod redakcją Akbara S. Ahmeda i Crisa N. Shore'a, wydanej w Londynie w roku 1995<sup>1</sup>. Lektura tej właśnie książki skłoniła mnie do przedstawienia w niniejszym tekście refleksji na temat stanu i perspektyw wiedzy o kulturze – wiedzy, gromadzonej przez antropologów.

Przesłanie autorów brzmi następująco: antropologiczna wiedza o kulturze jest w stanie głębokiego kryzysu; stan ten stanowi efekt stopniowego upadku, który trwa od kilku dziesięcioleci i za który odpowiadają przede wszystkim sami antropologowie; kryzys ten jest pogłębiony przez postmodernistyczny stan umysłów; warunkiem przyszłej pomyślności tej dyscypliny jest przewyciężenie podwójnej blokady: tej, jaką stwarza tradycyjna konstrukcja dyscypliny, i tej, jaką niesie nowoczesna dekonstrukcja postmodernizmu. Aby tego dokonać, autorzy – średniego raczej (z pewnymi wyjątkami) pokolenia, ale doświadczeni, wykwalifikowani i w różnych kierunkach wyspecjalizowani – podejmują staranną analizę dróg, które ich dyscyplinę do owego kryzysu doprowadziły, przeprowadzają diagnozę sytuacji, jaką wytwarza oddziaływanie postmodernizmu, i na wybranych przykładach wskazują, którędy, ich zdaniem, wiedzie trakt w przyszłość. – Podążmy przez chwilę ich śladem.

Autorzy przyjmują, że dzieje antropologii kultury można podzielić na cztery fazy.

---

<sup>1</sup> *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*, edited by Akbar S. Ahmed and Cris N. Shore, The Athlone Press, London 1995. A.S. Ahmed, Pakistańczyk, antropolog z Cambridge University, jest autorem książek: *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (1988) oraz *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (1992), współpracuje z prasą i telewizją. C.N. Shore, Brytyjczyk, wykłada w University of London, wydał m.in. książkę *The Anthropology of Europe: Identities and Boundaries in Conflict* (1994), aktywnie działa na rzecz zjednoczenia Europy.

O pierwszej, początkowej, dziewiętnastowiecznej, związanej z intelektualną działalnością E.B. Tylora, J. Lubbocka, L.H. Morgana, mówią tyle, ile przekazuje sąd już obiegowy. Oto gabinetowi uczeni, etnocentrycznie (europo- a raczej anglocentrycznie) usposobieni, tworzą, powie-dzielibyśmy dziś, „wielkie narracje” o drodze, jaką kultura ludzka przechodzi – i przechodzić musi – przez identyczne stadia dzikości i barbarzyństwa, by powoli i w różnym tempie docierać do etapu cywilizacji. Opowieści te wyrażały i utrwały dobre samopoczucie Zachodu oraz uzasadniały i legitymizowały dominację centrum (Europy, Anglii) nad peryferiami (światami kolonizowanymi). Ta faza należy już bez wątpienia do historii, czy – raczej – prehistorii antropologii.

Inaczej jest z drugą, dwudziestowieczną, głównie międzywojenną fazą, w której prace badawcze takich wielkich postaci, jak F. Boas, A.R. Radcliffe-Brown, R. Benedict, a zwłaszcza B. Malinowski sprawiły, że ukonstytuował się rozbudowany, bogaty model „klasycznej antropologii kultury”. Dyscyplina wówczas rozkwita, zyskuje rozgłos i prestiż; staje się wzorem dyscypliny naukowej, empirycznej, obiektywnej. Oto neutralni ludzie Zachodu (profesjonałści) prezentują zwykłym ludziom Zachodu (nieprofesjonalistom) starannie zbadany w toku żmudnej pracy terenowej p r a d z i w y obraz innych kultur. Owa neutralność nie oznacza obojętności: poznanie obcych kultur, zrozumienie ich, prowadzi do tolerancji i sprzyja demokracji, nawet jeśli owa *field work* jest inspirowana, finansowana i – tak lub inaczej – wykorzystywana przez kolonialną administrację. Jeśli nie prawda, to m i t tego wzoru trwa długo, nawet do dziś.

Kolejną fazę autorzy lokują między latami czterdziestymi a siedemdziesiątymi. Nie brak i w tym okresie poważnych badaczy, jak choćby E. Evans-Pritchard i E. Leach w Anglii, lub C. Lévi-Strauss we Francji. Ale w sumie liczniejsi niż kiedykolwiek antropologowie są w istocie epigonami dawnych mistrzów: odkrywają to, co już zostało odkryte, powielają to, co im przekazano w spadku i dopuszczają do marginalizacji wiedzy, która ma coraz mniej do powiedzenia w sprawach ważnych dla dzisiejszych ludzi. Powoduje tę marginalizację, między innymi, topnienie „tubylczych” kultur o tradycyjnym modelu oraz lekceważenie antropologii stosowanej jako zajęcia gorszego od wiedzy „czystej”, nieumiejętność i niechęć do przeniesienia zainteresowań na teren codzienności społeczeństw rozwiniętych, chronienie się w wąskich gettach kręgów intelektualnych elit, brak zainteresowania możliwością dotarcia do szerszych kręgów ludzi poprzez prasę, media itd.

W czwartej fazie, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, rodzi się reakcja na kryzys dyscypliny. Reakcja ta ma charakter przede wszystkim autokrytyki: badania przyczyn, które dyscyplinę do stanu kryzysowego doprowadziły. W tym momencie interweniuje postmodernizm. Przyjmuje się – w każdym razie przyjmują to autorzy omawianej tu książki – że szczególną rolę w tej interwencji przyznać wypada dwóm antropologom: M. Cliffordowi i C. Geertzowi. Oni bowiem zwłaszcza, zresztą obok wielu innych, energicznie i sugestywnie przenoszą na teren antropologii tezy postmodernizmu i w jej polu szukają dowodów na to, że dążenie do „naukowości”, „obiektywności” i „prawdy” jest uproszczeniem antropologii, nieosiągalnym i utopijnym, i że dyscyplina, która miała być „zwierciadłem człowieka” (*Mirror for Man*, tytuł głośnej niegdyś książki C. Kluckhohna, wydanej w roku 1949, sławiącej antropologię), daje lustrzane odbicie samych antropologów i więcej o nich mówi, niż o analizowanych obcych kulturach.

Krytyczna autoanaliza miała być reakcją przede wszystkim na sytuację, jaka się wytworzyła w trzeciej fazie – na przedłużone ponad miarę trwanie dawnego paradygmatu, obejmującego łącznie to, czym się antropologia zajmuje (przedmiot), to, jak go bada (metodę), oraz to, jaki uzyskuje wynik (obraz). Ale krytyczna operacja stała się bolesna, gdyż sięgnęła głębiej: do drugiej fazy, bohaterskiej i szanowanej. C. Geertz w głośnej książce *Works and Lives*, która ma znamienity podtytuł: *The Anthropologist as Author* (1988) bierze pod lupę prace największych: Evansa Pritcharda, Benedicta Malinowskiego – właśnie Malinowskiego, głównego fundatora „naukowej” antropologii – aby z szacunkiem, ale bez litości ostrym skalpelem dokonać wivisekcji tych prac jako t e k s t ó w k u l t u r y (nb. w przypadku Malinowskiego dobrze służy mu do tego odkryty nieoczekiwanie i opublikowany w 1967 r. *A Diary in the Strict Sense of the Term* – niezwykle szczerzy dokument z lat 1914-1918, tzn. z czasu, w którym antropolog prowadził – jak pisze Geertz – „prawdopodobnie najbardziej sławny, a zarazem najbardziej zmitologizowany nurt prac terenowych w historii dyscypliny”).

Owe autokrytyce dyscypliny sprzyjają także pewne równoległe zjawiska, które pojawiają się w obrębie antropologii i nie wiadomo: czy bardziej żywią postmodernizm, czy raczej z niego żyją.

Mam na uwadze, po pierwsze, pojawienie się „tubylczych” antropologów: profesjonalistów, kształconych w zachodnich uniwersytetach, ale zachowujących więź z własnymi kulturami, którzy nie tylko mogą mówić w imieniu swoich kultur, czyniąc tym samym zbędnymi pośredników, ale

także potrafią wyostrzyć krytykę etnocentryzmu zachodnich antropologów, czy – szerzej – zachodniego myślenia. Wyjątkowo silne wrażenie wywołała zwłaszcza obszerna praca E. Saida *Orientalizm* (polskie wydanie: 1991), demaskujące najróżniejsze formy i funkcje mistyfikacji i deformacji „Wschodu” w kulturze „Zachodu”. Wśród wielu innych przykładów wymienić można też pracę jednego z redaktorów *Przyszłości antropologii*, A. Akbara: *Postmodernism and Islam* (1992).

Myślę też, po drugie, o pojawieniu się w polu antropologii wykształconych feministek, profesjonalnie przygotowanych do krytycznej analizy roli, jaką w dziejach dyscypliny odegrał „męski” punkt widzenia. W omawianej książce dwie antropolożki: Andrea Cornwall i Nancy Lindisfarne w dobrze udokumentowanym przeglądzie feministycznej antropologii wskazują m.in., jak istotne znaczenie dla autokrytyki tej dyscypliny miało przeprowadzenie homologii między relacjami: antropolog/tubylec i mężczyzna/kobieta, do jakiego stopnia podobne jest np. stosowanie opozycji: kultura/natura, intelekt/uczucie, władza/podległość, dojrzałość/niedojrzałość itp. Przy tym za profesjonalistkami-kobietami pojawili się profesjonalni reprezentanci różnych „Innych”: homoseksualistów, grup etnicznych, emigrantów itp., także aspirujących do „odkłamania” ich obrazu tworzonego dotychczas z „obcej” perspektywy.

Stosunek autorów do postmodernizmu – do płynących odeń inspiracji i wywoływanych przezeń efektów – nie jest, wbrew często wypowiedzanym negatywnym deklaracjom, bez reszty jednoznaczny. W istocie aprobują oni w znacznej mierze krytycyzm postmodernistów i przyjmują do wiadomości wiele wniosków. Nie ulega dla nich wątpliwości, że autokrytyka była dyscyplinie niezbędna; w końcu wielu z nich brało udział w tej psychodramie. Grzechy antropologów – także tych największych – zdarzyły się faktycznie, a z faktami się nie dyskutuje.

Po pierwsze jednak, autorzy nie godzą się na przesadę, z jaką się tę krytykę przeprowadza. W skrajnych przypadkach – pisze J. Benthall w „Przedmowie” – prezentowano obraz dyscypliny, która paktowała z władzami kolonialnymi, eksploatowała tubylczych informatorów, tolerowała prześladowanie ludów i propagowała stereotypy niezbyt różne od tych utrwalanych przez prymitywnych żurnalistów i romantycznych powieściopisarzy, wobec których owa antropologia skądinąd demonstrowała pogardę. To prawda, że była to reakcja na nadmierną sakralizację dyscypliny. Ale przecież – i tu następuje wyliczenie wielu przykładów – relacje antropologów z kolonialnymi władzami, i w ogóle z władzami, były znacznie bardziej złożone, niż się to wydaje powierzchownym

krytykom (w zamieszczonym w tomie studium pt. „Anthropologists for Sale”? I.M. Lewis prezentuje wnikliwy przegląd tych stosunków, wskazując, czym groziły one badaczom, w jakich okolicznościach i o ile niebezpieczeństwom ulegali, w jakich zaś się im opierali i jaki jest rzeczywisty bilans tych związków), zaś rola antropologów w obronie wartości i interesów badanych „Innych” w różnych, często dramatycznych okolicznościach godna wysokiego uznania (w końcu jeszcze bardzo niedawno, w 1989 r., antropolog David Webster w obronie praw człowieka w walce z apartheidem stracił życie).

Po drugie, autorzy nie godzą się na teoriopoznawczy pesymizm (niektórzy mówią: nihilizm) postmodernistów. Ulegli wobec postmodernizmu antropologowie sądzą, że trzeba porzucić ambicję odkrywania „prawdy”, skoro to pojęcie utrwała mit o autorytaryzmie oświeceniowych „narracji”. Owszem, można i należy podzielać sceptycyzm wobec intencji i metod każdej nauki (także: każdej filozofii), przyrzekającej docieranie do jednoznacznych i ogólnie obowiązujących prawd, ale to nie oznacza, że antropologia traci w ogóle moc eksplanacyjną i może ofiarowywać jedynie „fikcje”.

Po trzecie, autorzy nader krytycznie odnoszą się do „literackiego zwrotu” (*Literary Turn*), jakiego w obliczu męczącej niepewności teoriopoznawczej dokonują postmodernistyczni antropologowie. Gorzką ironią jest dla autorów, że właśnie wtedy, kiedy wielu powieściopisarzy „antropologizuje” swoją twórczość, wielu antropologów, idąc śladem Geertza, porzuca dziedzictwo dyscypliny i staje się quasi-powieściopisarzami, zbliżając dyskurs antropologiczny do literackiej fikcji. Jest to – mówi się w tomie – dobrowolne, a bynajmniej nie uzasadnione, a więc i nie konieczne a b d y k o w a n i e dyscypliny z funkcji, jaką może i powinna sprawować.

Po czwarte, wreszcie, zniecierpliwienie autorów budzi narcyzm, z jakim postmodernistyczni antropologowie się obnoszą; zwrócenie spojrzenia i zatrzymanie spojrzenia na piśmiennictwie antropologicznym, traktowanie krytycznej analizy tego piśmiennictwa jako centralnego problemu dyscypliny. Jest to – mówi się w tomie – egocentryczne celebrowanie etnografa jako twórcy i konsumenta „Innego”, na zawsze uwięzionego w nieprzezwycięzalnych ograniczeniach, z których nigdy nie może się wyzwolić.

Twórcy tomu są przekonani, że z impasu, w jakim się znalazła, antropologia może się wyzwolić. Może zapobiec grożącej jej marginalizacji, jeśli potrafi się zmierzyć z rzeczywistym obrazem współczesnego

świata, podjąć analizę doniosłych problemów, jakimi żyje współczesny człowiek, dotrzeć do szerokiej publiczności i nawiązać z nią korzystny dla obu stron kontakt. O tym zaś, że jest to możliwe, mają przekonać zamieszczone w tomie – obok rozpraw, analizujących stan dyscypliny – teksty, z antropologicznego punktu widzenia i właściwymi tej dyscyplinie metodami penetrujące nowe, nękające nieoczekiwanie ludzkość zjawisko AIDS, rozważające formy i funkcje współczesnej turystyki, analizujące trudne problemy ludzi trzeciego wieku, czy – *last but not least* – podejmujące próbę rozważenia czystek etnicznych w byłej Jugosławii i nie tylko w niej. I trzeba przyznać, że teksty te budzą szacunek: są bogate, dobrze udokumentowane, zwarte, a zarazem intelektualnie i moralnie odważne.

Przyszłość antropologii zależy więc od tego, w jakim stopniu dyscyplina ta przekroczy ciasne granice akademickiego getta, przewycięży nawyk mówienia żargonem, przestanie lekceważyć nurt studiów stosowanych, poszuka dróg do szerokiego odbiorcy poprzez media. A przede wszystkim: w jakiej mierze będzie obecna wszędzie tam, gdzie płynnie wartki nurt wydarzeń współczesnych – gdzie głód, narkotyki, wojna, fundamentalizm, gdzie napięcia w kulturze, obyczajach, religii, języku. Zdaniem autorów, wyjście z impasu jest możliwe: los antropologii może być pomyślniejszy, niż się krytykom i dekonstruktorom wydaje. Efektem może być – powinno być – będzie odzyskanie prestiżu dyscypliny, nie jako nauki nauk – takich ambicji antropologia nie powinna hodować – ale jako nauki obok nauk, które, jak ona, i wspólnie z nią, chcą ludziom służyć.

## II

Można postawić pytanie: o ile „relewantna” – by użyć lubianego przez autorów *Przyszłości antropologii* wyrażenia – może być postawa i argumentacja badaczy anglosaskich do refleksji o sytuacji i perspektywach (o „przyszłości”) polskiej antropologicznej wiedzy o kulturze?

Trudno znaleźć polską publikację, która by była odpowiednikiem *The Future of Anthropology* – w każdym razie jedną publikację, prezentującą podobną serię wypowiedzi. Można wszakże, jak sądzę, odnotować obecność w polskim piśmiennictwie antropologicznym szeregu rozproszonych wypowiedzi, których przesłanie jest podobne: antropologiczna wiedza o kulturze jest w stanie głębokiego kryzysu; narastał ten kryzys długo, nie bez winy samych antropologów; ów impas trzeba przewyciężyć – z pomocą postmodernizmu, ale i przeciw niemu – burząc blokady;

niezbędna jest do tego krytyczna analiza przyczyn kryzysu, diagnoza stanu dyscypliny i oznaczenie właściwego kierunku rozwoju dyscypliny; konieczna jest przy tym mobilizacja naukowego środowiska, wola i wysiłek antropologów.

Szukanie przyczyn kryzysu antropologii w Polsce także prowadzi w historię. I także, jak na Zachodzie, widzi się w tej historii cztery fazy.

Faza pierwsza, XIX-wieczna, jest odmienna: o ile na Zachodzie wiedza antropologiczna stopniowo łączyła się, w XX wieku, z etnografią, o tyle w Polsce XIX-wieczna etnografia łączy się, dopiero w XX wieku, z antropologią. Początek zresztą przypomina raczej program antropologiczny: w słynnym, drogim etnografom liście H. Kołłątaja z 1802 r., postuluje się kompleksowe badanie całej kultury, nie tylko chłopskiej, obejmującej obyczaj, zabawy, muzykę, pieśni, gusła, pożywienie, mieszkanie, gospodarstwo, lekarstwa itd. Ale realizację tego programu podjął Zorian Dołęga-Chodakowski i jemu podobni, którzy polskiego „tubylca” na wsi znajdowali i równie żarliwie, co fałszywie obrazowali, półświadomie, lub nawet całkiem świadomie wizerunek kultury ludowej mitologizując. Późniejszy obraz tejże kultury, rysowany przez Kolberga czy Glogera, jest nierównie mniej zmitologizowany, ale i oni kulturę-sztukę polskich „krajowców” oglądają oczyma przedstawicieli kultury szlachecko-inteligenckiej, i owej własnej szlachecko-inteligenckiej publiczności prezentują jako kulturę „Innych”.

Kulminacja fazy drugiej, dwudziestowiecznej, jak na Zachodzie, przypada na międzywojnie. Etnografia polska jest w tym czasie bliższa zachodniej antropologii – nie bez znaczenia wszak pozostaje łącznik w postaci wielkiego B. Malinowskiego. I, jak na Zachodzie, działalność grupy wybitnych uczonych: A. Brücknera, S. Bystronia, S. Czarnowskiego, S. Dobrowolskiego nadała tej dyscyplinie wysoką rangę i prestiż. Właśnie temu ostatniemu: Dobrowolskiemu, przypadła w udziale rola szczególna – rola kodyfikatora modelu „tradycyjnej kultury ludowej”, budowanego na podstawie obserwacji pracowicie zbieranych w terenie (*field work*) i wyraźnie przypominającego „wzory” (*patterns*) kultur opisanych przez Ruth Benedict.

Faza trzecia zaczyna się po wojnie: przeobrażenia społeczno-cywilizacyjne (industrializacja, urbanizacja) skłaniają etnografów do badań nad przeobrażeniami kultury wsi, ale długo nie wymaga to od nich korekty samego modelu tradycyjnej kultury ludowej, która z ich punktu widzenia nie zmienia się, tylko jest wypierana i zajmuje w przestrzeni kultury coraz mniej miejsca. Józef Burszta instauruje wówczas w etnografii



pojęcie „folklorystyki”; dyskutujący o tym zjawisku etnografowie skłonni są widzieć w nim nową jakość, odmienną od „czystego” wzoru kultury ludowej, i swoją uwagę koncentruje na owej „prawdziwej”, „nieskażonej” obcymi naleciałościami kultury, której „relikty” badają z pietyzmem, rejestrują i – w miarę możliwości – ożywiają, skłaniając w różny sposób twórców ludowych, by ginącą kulturę podtrzymywali przy życiu.

Czwarta faza bierze początek na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych i trwa do dzisiaj. Nowe oblicze nadają tej fazie nowi, młodzi wówczas antropologowie: Ludwik Stomma, Wojciech Burszta, Krzysztof Piątkowski, Zbigniew Benedyktowicz, Stanisław Węglarz, Czesław Robotycki. Są czytani, wędrują po świecie, znają języki, korzystają z inspiracji. Przeszli przez trening strukturalistyczny C. Lévi-Straussa, teraz ćwiczą u Clifforda i Geertza. Zresztą nie tylko u nich: znają współczesnych głośnych socjologów, filozofów, religioznawców. To oni właśnie są autorami tekstów, które – gdyby je ułożyć w jednej publikacji – byłyby polskim odpowiednikiem tomu *The Future of Anthropology*. Oni są przeświadczeni, że antropologia, także polska, znalazła się w kryzysie, z którego musi się wydobyć. Oni krytycznie przeglądają dzieje polskiej antropologii i budują program jej naprawy.

Ich refleksja – jak na Zachodzie – stanowi przede wszystkim reakcję na stan rzeczy, wytworzony w trzeciej, powojennej fazie dziejów dyscypliny. Ale, jak ich preceptorzy i koledzy, sięgają wstecz, w fazy poprzednie. Ludwik Stomma w książce *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku* zebrał, powtórzył i wyostrzył opinie o mitologizacji tej kultury, zawinionej przez ówczesnych badaczy, z – szanowanym zresztą przezeń – Kolbergiem włącznie. Wojciech Burszta jest zaś głównym redaktorem (obok Jerzego Damrosza) książki pt. *Pożegnanie paradygmatu?*, wydanej w 1994 r. Dodajmy, że ma ona charakterystyczny podtytuł: *Etnologia wobec współczesności*. Książka ma wprawdzie w tytule znak zapytania, ale można sądzić, że znalazł się on tam ze względu na to, iż poświęcona jest pamięci Józefa Burszty. Skądinąd wyrażenie: „pożegnanie paradygmatu” pojawiło się znacznie wcześniej: w artykule (dobrze pamiętanym) Cz. Robotyckiego i S. Węglarza *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce* (z 1983 r.) – w ciągu lat dzielących obie wypowiedzi paradygmat „tradycyjnej kultury ludowej” został wiele razy zweryfikowany i pożegnany.

Podobnie jak na Zachodzie, można i u nas dostrzec przykłady ciągłego, natrętnego krążenia wokół spraw samej dyscypliny, nieustannego drażenia jej trudnych do rozwiązania wewnętrznych problemów. Wydaje się, że

takim przykładem jest właśnie intelektualna działalność młodego Burszty (por. np. *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, 1992, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, 1994). Ale i jego intencje są – by tak rzec – bardziej konstruktywne, niż u jego postmodernistycznych odpowiedników zachodnich. Pod tym względem można obserwować różnicę: w Polsce nie dochodzi w każdym razie na terenie antropologii, do wyraźnego antagonizmu między konstruktywnie dążącymi do odnowy dyscypliny antropologami a postmodernizmem. Inspiracje postmodernistyczne ułatwiają krytykę stanu dyscypliny, ale nie blokują jej regeneracji.

W przeświadczeniu odnowicieli najważniejsze jest, by antropologia podjęła wyzwania współczesności: skierowała uwagę na główne nurty życia, nie peryferyjne, nie reliktowe. Nie są oni przeciwni rejestrowaniu reliktyw (folkloru, gwar), o ile jeszcze są – nie chcą jednak do tego ograniczać zadania swej dyscypliny. Przyszłość antropologii – to podejmowanie nowych zadań. A więc: wyjście z akademickiego getta, zmiana metod, współdziałanie z innymi dziedzinami wiedzy humanistycznej, szukanie współbrzmiących nut w twórczości literackiej, porozumiewanie się z odbiorcami poprzez media...

Ambicje nowych antropologów ilustruje dobrze pewien przykład: przemiana oblicza pisma pt. *Polska Sztuka Ludowa*. Przez wiele lat po wojnie było ono azylem tradycyjnej folklorystyki. Między rokiem 1980 a 1990 można było na jego łamach obserwować objawy osobliwej schizofrenii: w wielu zeszytach na czołówkach pojawiały się manifesty nowej wiary – jak wspomniany tu artykuł o mityzacji kultury ludowej w nauce – podczas gdy treść ich wypełniały tradycyjne relacje z badań nad „reliktywami”. W 1990 r. nastąpiła zmiana radykalna: pismo zmieniło nazwę (dziś brzmi ona: *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*) i stało się eksponentem nowej antropologii – antropologii, która sprawia wrażenie, jakby chciała realizować program rysowany w *The Future of Anthropology*.

\*

\*                      \*

O czym świadczy to porównanie polskich i anglosaskich losów antropologicznej wiedzy o kulturze? Do jakich wniosków może prowadzić obserwacja zbieżności i rozbieżności ich ambicji?

Czy o tym, że mamy oto do czynienia z procesem globalizacji i uniwersalizacji ruchu naukowego, w którym polscy uczeni uczestniczą obok uczonych zachodnich i na równych z nimi prawach – czy też, że występują

w roli nie tyle pawia, co papugi, pilnie powtarzając gesty i słowa pochodzące spoza granic?

Czy o tym, że stowarzyszając się z anglosaską właśnie, a nie inną orientacją, polscy antropologowie dowodzą umiejętności trafnego wyboru wzoru – czy też, że podając w bibliografiach niemal wyłącznie (może z wyjątkiem L. Stommy, który żyje i pracuje we Francji) anglojęzycznej literatury przedmiotu, ujawniają jednostronność swych kwalifikacji i uległość wobec intelektualnej hegemonii Anglosasów?

Czy o tym, że polscy antropologowie, korzystając z różnych inspiracji, tworzą zręby trwałego programu, który na dłuższy czas określi kierunek dyscyplinie – czy też, że ulegają przejściowej fascynacji modnymi dziś lekturami, które w niedalekiej przyszłości zostaną zastąpione przez kolejne lektury i nowe fascynacje?

Czy o tym, że przekształcenie programu profesjonalnego pisma i oprowadzenie znacznej części produkcji ośrodka wydawniczego Instytutu Kultury jest świadectwem skuteczności działania antropologów – czy też, że fakt, iż ani to pismo, ani ich publikacje nie mogą się obejść bez dużych dotacji i rozchodzą w mikroskopijnych nakładach w elitarnym środowisku intelektualnym, wskazuje raczej, że postulowana ekspansja dyscypliny jeszcze się w istocie nie zaczęła?

Czy o tym, wreszcie, że rysowana przez nich optymistyczna wizja przyszłości antropologii jest trafną prognozą o znacznym stopniu prawdopodobieństwa – czy może świadectwem ich życzeniowego myślenia, swoistym „testem kultury”, paraliteracką fikcją?