

MICHAŁ BUCHOWSKI
UAM Poznań

KILKA UWAG O PEWNEJ BRYTYJSKIEJ RECEPCJI DZIEŁA LÉVI-STRAUSSA

Zarówno Claude Lévi-Strauss, jak i Edmund Ronald Leach — a ci właśnie uczeni będą przedmiotem niniejszych uwag — należą do najbardziej znanych postaci współczesnej antropologii światowej. I tak np., według danych zaczerpniętych z *Social Sciences Citation Index*, w okresie od stycznia do sierpnia 1981 roku spośród antropologów na Lévi-Straussa powoływano się najczęściej, bo 234 razy; drugie miejsce na tej liście zajął Gregory Bateson (168), zaś trzecie Leach (133). Dość wyraźnie dystansowali oni pozostałych reprezentantów swej dyscypliny¹. W sposób pośredni świadczą to o wpływie, jaki badacze ci wywierają na potoczne myślenie antropologiczne — zapewne nie tylko obecnej dekady. Fakt, że poza nimi w czołówce cytowanych osób znajduje się szereg badaczy kwalifikowanych do grona strukturalistów (np. Mary Douglas, Victor W. Turner, Rodney Needham) staje się jednocześnie wyrazem rozpowszechnionego raczej sądu o przemożnym wpływie tego kierunku na oblicze etnologii II połowy XX stulecia².

Opinia, że wymienieni powyżej Brytyjczycy (choć Turner i Douglas znaczną część swych karier naukowych spędzili w Stanach Zjednoczonych), by odwołać się do nazwisk najbardziej znanych, są strukturalistami, byłaby wielkim uproszczeniem. Ich zastosowania strukturalizmu są nie tylko dalece zróżnicowane, ale i krytyczne. Rzeczą zrozumiałą wydaje się, że na stanowiska metodologiczne tych badaczy wpływ wywarła szkoła funkcjonalna i to w obydwu jej wariantach podstawowych — Bronisława Malinowskiego i Alfreda R. Radcliffe-Browna. Każdy z grona tych „strukturalistów” akcentował ponadto inny aspekt te-

¹ A. Kuper, *Anthropology and anthropologists. The modern British school*, London 1983, s. 186.

² Batesona trudno uznać za strukturalistę; ponadto związany jest on bardziej z nauką amerykańską. Niemniej jego pierwsza *Naven* (1936), odegrała ważną rolę w przełamaniu funkcjonalistycznego opisu i wyjaśniania faktów kulturowych i była w pewnym sensie prekursorska dla orientacji strukturo-funkcjonalizmu, a przede wszystkim istotna w kontekście sporu o charakter relacji między empirią a abstrakcją, który pojawi się w dalszej części tekstu.

go typu spojrzenia na kulturę: Needham podkreślał dualizm kodów kulturowych, Douglas kładła nacisk na anomalię i tabu, Turner natomiast na emotywną funkcję działań symbolicznych i strukturę rytuału³. Przedstawienie wpływu, jaki Lévi-Strauss wywarł na antropologię społeczną w Zjednoczonym Królestwie, byłoby przedsięwzięciem tyleż pełnym i interesującym, co i ambitnym, znacznie przekraczającym możliwości penetracyjne tego szkicu. Stawiam sobie przeto zadanie o wiele bardziej powściągliwe, a przy tym właściwie w większej mierze wykazujące oryginalność programu antropologicznego Leacha. Poprzez zrelacjonowanie cech najważniejszych jego prac, ze szczególnym uwzględnieniem zasadniczych punktów zbieżnych i rozdzźwięków zachodzących między wizjami badawczymi obydwu uczonych, przedstawić chciałbym wybrane kwestie recepcji hipotez francuskiego etnologa na gruncie brytyjskim. Przy okazji przekonać się będzie można, jak bez krępującego naśladownictwa, można próbować wypracować własne tezy korzystając z bogatych zasobów czyichś myśli.

Dorobek Lévi-Straussa jest na polskim gruncie stosunkowo dobrze znany, czego częściowym wyrazem są chociażby artykuły prezentowane w tym tomie. Znacznie gorzej przedstawia się jednak sytuacja jeśli chodzi o znajomość osiągnięć współczesnej brytyjskiej antropologii społecznej, w szczególności zaś jej orientacji strukturalizującej⁴. Ten właśnie motyw sprawia, że w przedstawieniu związków Leacha z paryską ortodoksją strukturalizmu odwoływał się będę przede wszystkim do prac autora biografii naukowej *Lévi-Strauss*. Ta „metoda nie wprost”, jakby to można określić, służąca ukazaniu wielkości dzieła prekursora antropologii strukturalnej, ponieważ ujawnia ona moc oddziaływania jego idei na empiryczny bastion funkcjonalizmu, ma zatem swój cel uboczny — przybliżenie czytelnikowi polskiemu fragmentu osiągnięć tej mało znanej (w stosunku do osiągnięć) gałęzi antropologii rodem z Wysp Brytyjskich. Jeśli tylko uda mi się zrealizować te skromne zamierzenia (które dla specjalistów w tej problematyce wydać się mogą momentami aż nazbyt oczywiste), to przesłanie tego szkicu uznać będzie można za wypełnione.

³ Przykłady takich prac: R. Needham (ed.), *Right and left: essays in dual symbolic classification*, Chicago 1973; M. Douglas, *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London 1966; V. Turner, *The ritual process. Structure and anti-structure*, Chicago 1969.

⁴ Wykładnią tego są tłumaczenia (a właściwie ich brak) prac reprezentantów tej dyscypliny na język polski. Tak naprawdę ostatnią pozycją okazuje się szkic autorstwa E. Leacha *Lévi-Strauss*, Warszawa 1973 (oryginał angielski z roku 1970!). Wskazując na tą kilkunastoletnią lukę mam oczywiście na myśli bardziej współczesny dorobek antropologów brytyjskich.

Rozważania nasze rozpocząć wypada od kwestii wyjątkowo złożonej ale i chyba najbardziej znanej — stosunku do empirii. C. G. Seligman wyraził się ponoć, iż: „Badania terenowe w antropologii są tym, czym krew męczenników dla Kościoła”⁵. Pogląd ten jest powszechnie akceptowany i na ogół respektowany, natomiast badania terenowe uznaje się za swego rodzaju rytuał inicjacyjny prawdziwego antropologa. Rosemary Firth posługuje się w tym względzie metaforą obrzędu przejścia; adept antropologii przygotowuje się wpierrw do porzucenia swego statusu laika, następnie udaje się do badanej społeczności (faza liminalna), by w końcu wrócić do środowiska akademickiego i — po napisaniu pracy — być uznanym za prawdziwego antropologa⁶.

Podobny pogląd, przynajmniej na płaszczyźnie zasady ogólnej, podziela Lévi-Strauss. Jego wywody w tym względzie w sposób jednoznaczny świadczą o randze jaką przywiązuje on do pracy w terenie dla formułowania hipotez badawczych; badania takie są też jedną z „cech dystynktywnych” etnografii wśród innych nauk. Myślę, że odpowiednie cytaty najlepiej zdadzą z tego faktu sprawę. W swej polemice z Gurvitchem⁷ Lévi-Strauss pisał np.: „Żaden z nas (antropologów — M. B.) nie usiłował nigdy zastąpić przez zastygły typ czy strukturę tej drgającej rzeczywistości. Poszukiwanie struktur występuje w drugiej fazie, gdy — po przeprowadzeniu obserwacji tego, co istnieje — usiłujemy z tego wydobyć te jedyne elementy stałe i zawsze częściowe, które pozwalają porównywać i porządkować” (s. 421). Zaś kilka stron dalej zwierza się: „Spędziłem najpiękniejsze lata mojego życia badając pewne «zbiorowe jednostki makrosocjologiczne». Ale gdy je wspominam, nie potrzebuję barbarzyńskiego zwrotu, który obraża uszy i człowieczeństwo; wspomnienie moje określa je bowiem imionami: Kaduweo, Bororo, Nambikwara, Mundé, Tupi-Kawahib, Mogh i Kuki — a każde przypomina mi jakieś miejsce na ziemi, jakiś wycinek moich dziejów i dziejów świata (...). Oto moi świadkowie, wystarczający, by pokazać związek moich poglądów teoretycznych z rzeczywistością (...)” (s. 427 - - 8). I choć wielu egzegetów autora *Smutku tropików* lekceważył fakt jego bytności wśród społeczeństw pierwotnych, to przecież nie sposób uznać go za „badacza gabinetowego”.

Prawdą pozostaje jednak, iż terenowe doświadczenia Lévi-Straussa znacznie odbiegają od tych, które stały się udziałem wielu antropol-

⁵ *Department of Anthropology 1972-73*, London School of Economics 1972, s. 4, za: I. M. Lewis, *Religion in context. Cults and charisma*, Cambridge 1986, s. 1.

⁶ R. Firth, *From wife to anthropologist*, w: S. T. Kimball, J. B. Watson (eds.), *Crossing cultural boundaries*, San Francisco 1972, s. 10 - 32.

⁷ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, r. XV.

gów brytyjskich. Czyż można zasadnie porównywać jego kontakty z południowoamerykańskimi Indianami z dogłębną studiów przeprowadzonych przez — powiedzmy — Turnera wśród Ndembu w Afryce? Generalnie rzecz biorąc, etnolodzy francuscy reprezentowali raczej typ wielokrotnych, ale krótkotrwałych wizyt w terenie, podczas gdy Brytyjczycy preferowali jednorazowe, lecz długie pobyty⁸. Była to przypuszczalnie jedna z przyczyn ukształtowania się różnych typów antropologii. Analogicznie niejako sądzi się zresztą, że społeczeństwa badane przez poszczególnych uczonych wywierały swe piętno na prezentowanych przez nich teoriach. Ian M. Lewis uważa więc, że na strukturalistyczne tezy Lévi-Straussa wpłynęła m. in. sytuacja społeczeństw jakie badał: przez stulecia dziesiątkowanych i wypieranych, poddanych wpływowi innych kultur, zachowujących w swych umysłach pewne resztki myślowe, wykorzystujących, jak ów *bricoleur*, wszelkie znajdowane elementy do tworzenia całości kulturowych⁹.

Już na tym wstępnym poziomie Leach wysuwa w stosunku do autora *Myśli nieoswojonej* swe zastrzeżenie. Ponownie zilustrujmy to może wypowiedziami osobistymi, wziętymi zresztą z pracy przełożonej na język polski¹⁰. „(...) Russowscy «szlachetni dzieci», którzy pojawiają się na kartach prac Lévi-Straussa, zamieszkują świat bardzo oddalony od brudu i smrodu, stanowiących przecież normalne warunki pracy antropologa prowadzącego badania w terenie. (...) Lévi-Strauss podczas wszystkich swoich podróży po Brazylii nigdy nie pozostawał w jednym miejscu dłużej niż kilka tygodni, nigdy też nie był w stanie przeprowadzić z żadnym z tubylczych informatorów swobodnej rozmowy w ich własnym języku” (s. 18 - 19). Pobieżny kontakt może prowadzić do zbudowania modelu, ale po dłuższym pobycie okazuje się, iż był on niewiele wart i rzeczy są o wiele bardziej skomplikowane, niż to na początku wydawało. „Lévi-Strauss nigdy nie miał okazji przeżyć tego demoralizującego doświadczenia, wobec czego nigdy też nie porusza związanych z nim zagadnień” (s. 19). W konsekwencji tworzone przezeń modele nie są adekwatne w stosunku do rzeczywistości. „(...) Lévi-Strauss znowu ulega do tego stopnia fascynacji logiczną perfekcją opisywanych «systemów», że traci z pola widzenia fakty empiryczne” (s. 113). „Logiczne dowody *ilustrowane* są przez odpowiednie dane etnograficzne, ale nie zwraca się zupełnie uwagi na przypadki negatywne (...)” (s. 118). Przykłady te w sposób wystarczający chyba ujawniają stosunek Leacha,

⁸ A. Richards, *African systems of thought: an Anglo-French dialogue*, „Man” 2, no. 2, 1967, s. 286 - 98.

⁹ I. M. Lewis, *op. cit.*, s. 9.

¹⁰ E. Leach, *op. cit.*

i jego brytyjskich kolegów, do statusu empirii w koncepcji Lévi-Straussa.

Jednakże tak poważna kwestia nie mogła się sprowadzać jedynie do pytania o charakter i intensywność prowadzonych badań. Podłoże tego „konfliktu” posiada swe o wiele bardziej głębokie przesłanki. Już w pisanym w latach wojny artykule *Jinghpaw Kinship Terminology* Leach zwraca uwagę, iż należy wyraźnie oddzielać przynajmniej trzy poziomy uzyskiwanych danych: faktyczne zachowania, statystyczną średnią tych zachowań i model tubylczy¹¹. Podkreśla on tym samym, jak różnych pozicmów dotyczyć mogą teorie konstruowane przez badacza, jak łatwo — bez wnikliwych obserwacji — można je mylić, a przez to, jak dalece modele badawcze odbiegać mogą od trafnych rekonstrukcji rzeczywistości. W swej pracy *Political systems of Highland Burma*¹² ujawnił, jak różne są postulowane wzorce od bieżących wyborów oraz jak symbole, wyrażone najczęściej w rytuałach, służą jednostkom jako układ odniesienia sankcjonujący podejmowane działania, poprzez które realizują one swe dążenia polityczne.

Ta ostatnia praca okazała się też formą dialogu z tezami Lévi-Straussa oraz jego traktowaniem danych empirycznych. Część fundamentalnego dzieła antropologa francuskiego *Les structures élémentaires de la Parenté*¹³ (zwłaszcza r. 15 i 16) dotyczyła społeczności Kachin w Birmie, na pograniczu z Assamem i Junanem. Właśnie tam, w latach 1939 - 43 (z przerwami), prowadził swe badania Leach; w etnografii tego terenu czuł się zatem dostatecznie kompetentny. Tymczasem Lévi-Strauss operował jedynie danymi zapośredniczonymi (głównie: W. J. S. Carrapiett, C. Gilhodes, O. Hanson, H. J. Wehrli). Konkluzje do jakich dochodził badacz francuski nie zgadzały się z obserwacjami angielskiego terenowca. „Z bezpośredniego doświadczenia — pisze on — wiedziałem, że znaczna część etnografii, na której opierał się Lévi-Strauss, była całkowicie błędna, ale z tego samego bezpośredniego doświadczenia wiedziałem też, iż liczne jego odkrycia dotyczące tego społeczeństwa były niezwykle wnikliwe”¹⁴.

Przypomnijmy może z grubsza przedmiot tego sporu. Lévi-Strauss użył społeczności Kachin jako przykładu *échange généralisé*. Struktura tego społeczeństwa reprezentuje unilinearne, a konkretnie patrylinearne typ pochodzenia rodowego z matrylateralnym, asymetrycznym sy-

¹¹ E. Leach, *Jinghpaw kinship terminology*, w: E. Leach, *Rethinking anthropology*, London 1961, s. 30. Jest to przedruk z J. R. A. I. z roku 1945, który ukazał się dopiero w roku 1950.

¹² E. Leach, *Political systems of Highland Burma*, London 1954.

¹³ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la Parenté*, Paris 1949.

¹⁴ E. Leach, *Social anthropology*, Fontana: Glasgow 1982, s. 44.

stemem małżeństwa kuzynów przeciwległych. System taki powoduje, że dwie grupy lokalne pozostają ze sobą w ciągłej relacji „dawców żon” i „biorców żon”, a zatem jedna z grup uiszcza stale opłatę małżeńską drugiej z nich. Lévi-Strauss dochodzi m. in. do wniosku, iż: koło włączonych w to grup musi się zamykać, dobra materialne krążą w jednym kierunku, zaś kobiety w drugim; sugeruje ponadto, że w systemie wartości społecznych kobiety cenione są wyżej od dóbr materialnych i o randze społecznej decyduje posiadana ich ilość; poligamia prowadzi do destabilizacji egalitarnego systemu i kształtowania podstaw indyjskiego systemu kastowego (reprezentowanego przez pięć zasadniczych klanów).

Do innych konkluzji dochodzi Leach. W rzeczywistości system złożony jest z wodzów, arystokracji i gminu tworzących lokalne jednostki krewniaczo-polityczne uwikłane w sieć wzajemnych relacji. Ulega on również cyklicznym przekształceniom od bardziej demokratycznego *gumla*o, po hierarchiczne *gumsa*. Ranga społeczna zależy od nagromadzonych dóbr, a nie kobiet; oznacza to, że grupy „dawców żon” posiadają wyższy status od „biorców żon”. Opłata małżonka (bydło) jest natychmiast niemal konsumowana przez producentów na wydawanych przez wodzów uroczystościach; od częstotliwości ich wystawiania, nie zaś ilości posiadanych sztuk bydła, zależy status społeczny. Systemowi jako takiemu nie grozi samodestrukcja a immanentne sprzeczności, nie dające się wyjaśnić przy pomocy teorii wymiany uogólnionej, rozwikłać można bez wykraczania poza sam system. To pewne oderwanie od empirii prowadziło Lévi-Straussa do spekulacji na temat ewolucyjnych przekształceń odległych przestrzennie systemów pokrewieństwa. Jeśli więc jego analizy wniosły do dyskutowanego zagadnienia bardzo wiele cennych ustaleń, to jednak nie uniknął on błędów, które — zdaniem Leacha — wynikały z traktowania systemu pokrewieństwa w oderwaniu od systemów ekonomicznego, terytorialnego i politycznego¹⁵.

Późniejsze wydania ich dzieł oraz inne prace świadczą o tym, że w kwestii tej nie ustąpił właściwie żaden z nich¹⁶. Lévi-Strauss kon-

¹⁵ For. E. Leach, *Political systems...*, op. cit.; E. Leach, *The structural implications of materilateral cross-cousin marriage*, w: E. Leach, *Rethinking anthropology*, op. cit., s. 54-104 (jest to przedruk artykułu z roku 1951). Oczywiście, są to jedynie wybrane momenty ich polemiki.

¹⁶ Świadczy o tym chociażby fakt że w przypadku artykułu wymienionego w przyp. 15 Leach nie wprowadził żadnych poprawek, czy też jego wypowiedź z roku 1982 (przyp. 14). Ze swej strony Lévi-Strauss starał się odeprzeć szereg zarzutów Leacha w poprawionej wersji *Elementarnych struktur* z roku 1967. Tłumaczenie angielskie: *The elementary structures of kinship*, Boston 1969, zwłaszcza strony 234-245. W argumentacji swojej Lévi-Strauss wskazuje przede wszystkim na

sekwentnie zainteresowany był bardziej w ideach, a nie w empirii i sądził, że to Leach musiał się pomylić w swych badaniach. Ten ostatni zaś, jako badacz wychowany w tradycji Malinowskiego, uznał, że w tym względzie i w tym sensie jest tak samo empiryczny, jak inni badacze z Wysp Brytyjskich. Siłą rzeczy powracamy tutaj do problemu już sygnalizowanego — relacji modelu (tak tubylczego, jak i badacza) do rzeczywistości. Leach odróżnia wyraźnie idee od faktów i z pełną świadomością potrafi uwzględniać obydwie te aspekty. „Obserwujący musi — zaznacza on — rozróżniać między tym, co ludzie rzeczywiście robią, a tym, co ludzie mówią, że robią; tzn. między indywidualnie interpretowanym normalnym zwyczajem z jednej strony, a normatywną zasadą z drugiej”¹⁷. Rzeczzone skoncentrowanie się przez Lévi-Straussa na ideach znajduje swój wyraz w jego poglądzie nakazującym traktować rzeczywistość jako niedoskonałe odbicie strukturalnych wzorów. Wygląda to czasami tak, jakby ten pierwszy na podstawie badań empirycznych budował modele wyjaśniające, natomiast drugi — odwrotnie — dla abstrakcyjnych modeli (strukturalnych wzorców) poszukiwał wspierających je danych. Wykorzystując tutaj niezwykle trafną analogię zaczerpniętą z muzyki, tak chętnie stosowaną przez Lévi-Straussa, a tak przystępnie objaśnioną przez Leacha w jego *Culture and Communication* (r. 9), powiedzieć można, że etnolog francuski rekonstruuje (ustanawia, komponuje — jak *bricoleur*, ze znajdujących elementów!?) partytury dzieł muzycznych i niezbyt obchodzą go wykonania poszczególnych orkiestr, poszczególne koncerty; antropolog brytyjski zaś poprzez analizy jednostkowych wykonanych muzycznych i towarzyszących im okoliczności pragnie odtworzyć partyturę, którą jej odtwórcy w rzeczywistości się kierują. Spostrzeżenie to dotyczy nie tylko zagadnienia systemu Kachin, lecz całości kształtu twórczości obydwu badaczy. W praktyce badawczej granica ta bywa delikatna i zawila, lecz jej konsekwencje epistemologiczne są oczywiste.

Problem powyższy pociąga za sobą, lub raczej zawiera w sobie, kwestię następną — k o n t e k s t o w o ś ć zjawisk kulturowych. W koncepcji strukturalistycznej założona jest ona z góry. Każdy element struktury określa się przez jego położenie w obrębie jej całości i w powiązaniu z innymi jej elementami. Wyrażmy to może słowami Leacha, który nawiązując do wprowadzonej przez siebie terminologii pisze: „W systemie

to, że szereg wywodów Leacha jest chybionych, że przypisuje on mu rzeczy, których on sam nie napisał i że nie podważa on wcale ogólnej trafności rekonstrukcji systemu Kachin, tym bardziej zaś wymiany uogólnionej. Por. też Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, op. cit., s. 415 (przyp. 24); C. Lévi-Strauss, *Structural* vol. II, New York 1978, s. 83 oraz 111 - 112 (przypis 1).

¹⁷ E. Leach, *Social anthropology*, op. cit., s. 130.

komunikacji pozawerbalnej oznaki, podobnie jak cząsteczki dźwiękowe w języku mówionym, nie mają znaczenia jeśli występują w izolacji, lecz tylko wówczas, gdy stanowią elementy układów. Znak lub symbol nabiera znaczenia tylko wtedy, gdy odróżniony jest od jakiegoś innego przeciwstawnego znaku lub symbolu”¹⁸. Współczesne podejście do badań jest zdaniem tego badacza — funkcjonalistyczne. „Obecnie każdy szczegół zwyczaju postrzega się jako część całości; uznaje się, że detale rozpatrywane w izolacji pozbawione są znaczenia tak samo, jak odosobnione litery alfabetu”¹⁹. Choć jednak pojęcie kontekstowości występuje w obydwu teoriach, to znacznie się ono różni. Znajduje to swe odzwierciedlenie w postawie omawianych tu antropologów. Dla Lévi-Straussa kontekst oznacza raczej miejsce określonego elementu w szeregu permutacji tego samego typu. Leach kontekst ujmuje w duchu funkcjonalistycznym, co pociąga za sobą rozpatrywanie każdego wzoru strukturalnego w obrębie całokształtu zjawisk kulturowych. „Dla mnie — podkreśla on — «kultura» jest pojęciem istniejącym wyłącznie jednostkowo. Permutacje i transformacje uwzorowanych struktur, które uznaje za interesujące, nie są tym, co ujawnia się, gdy porównujemy skrajnie odmienne systemy społeczne, ale tym, co znajdowane jest w pojedynczym systemie społecznym, zarówno synchronicznie, w danej określonej fazie jego historii, jak i diachronicznie, w trakcie jego historycznego rozwoju”²⁰.

Przywołany uprzednio przykład systemu pokrewieństwa u Kachinów może znowu być ilustracją tej rozbieżności. Paryski uczony bez specjalnych skrupułów odwołuje się do form pokrewieństwa innych społeczeństw azjatyckich i indoeuropejskich, by tylko móc wesprzeć swoje generalne tezy, traktując system Kachin jako jedną z permutacyjnych możliwości systemu społecznego. Antropolog z Cambridge (choć *Political Systems* pisał pracując jeszcze na LSE) stara się wyjaśniać zasady funkcjonowania struktury Kachin poprzez uwzględnienie partykularnego kontekstu całości zjawiska z jego uwikłaniami w zagadnienia polityczno-ekonomiczne i światopoglądowe; nie wyizolowuje — jak twierdzi — systemu zawierania małżeństw, wymiany kobiet na inne dobra. Przyjęcie tych odmiennych zasad postępowania badawczego oraz założeń wyjściowych pozwala Lévi-Straussowi na nieograniczone wędrówki po kontynentach, co tak krytykuje Leach, zaś temu drugiemu nakazuje pozostawanie w jednorodnym kontekście (co bynajmniej nie wyklucza metody porównawczej).

¹⁸ E. Leach, *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*, Cambridge 1976, s. 49.

¹⁹ *Ibidem*, s. 1.

²⁰ E. Leach, *Introduction*, w: E. Leach, D. A. Aycock, *Structuralist interpretations of biblical myth*, Cambridge 1983, s. 1.

Dlatego też autor *Mythologiques* może deklarować poszukiwanie struktur uniwersalnych i globalnych, a Leach jedynie struktur właściwych określonym społecznościom z możliwością wskazania pewnych ogólnych zasad budowania modeli świata i społeczeństwa.

Dotychczasowe wywody mogą właściwie prowadzić do negacji osądu, iż Edmund Leach jest kontynuatorem idei Lévi-Straussa po drugiej stronie kanału La Manche. Ukazują one bowiem różnice w podejściu analitycznym obydwu badaczy. Spróbujmy zatem pokazać te elementy koncepcji strukturalistycznej, które znajdują swe odzwierciedlenie i zastosowanie w praktyce antropologicznej autora *Kultury i komunikowania*. Istnieją bowiem niechybnie jakieś przesłanki pozwalające na określanie zespołu propozycji teoretycznych szeregu antropologów społecznych, wśród nich Leacha, mianem neostrukturalizmu brytyjskiego. Leach zresztą wielokrotnie przyznaje się do długu wdzięczności zaciągniętego wobec swego francuskiego mistrza. „Lévi-Strauss potrafił często dostarczyć mi pomysłów nawet wtedy, gdy w rzeczywistości nie wiedziałem co mówi”²¹; „Najpierw antropologii nauczyli mnie Malinowski i Firth. Oznacza to, że na początku byłem «czystym», empirycznym funkcjonalistą. Znacznie później wpłynął na mnie przemożnie wielce nieempiryczny strukturalizm Lévi-Straussa”²². To ostatnie stwierdzenie zdaje się zresztą po części odzwierciedlać sytuację natury ogólniejszej. „Antropologia brytyjska — pisze Kuper — zawsze czerpała swe fakty z Imperium, lecz jej teorie tradycyjnie pochodziły z Francji”²³. Tak np. było z Radcliffe-Brownowską interpretacją Durkheima; podobnie być może stało się też z Leachowską recepcją Lévi-Straussa.

Jednej z głównych poszukiwanych przez nas zbieżności upatrywać należy chyba w pojęciu struktury. W ujęciu strukturo-funkcjonalizmu, głównie oksfordzkich kontynuatorów Radcliffe-Browna, stosowano ten termin w rozumieniu zbliżonym do biologicznego. Użycie autora *Dróg masek* odwołuje się do tradycji wypracowanej przez lingwistów i folklorystów; nawiązuje ono do matematycznego pojmowania struktury²⁴. „Moje osobiste użycie pojęcia «struktura» w antropologii społecznej — pisze Leach — jest (...) różne zarówno od użycia rozwiniętego przez Radcliffe-Browna i Fortesa (...), jak i Lévi-Straussowskiego zastosowania transformacyjnego zapożyczonego z Jakobsonowskiej fonologii, choć mój inżynierski punkt widzenia zbliżony jest bardziej do tego drugie-

²¹ E. Leach, *Introduction*, w: E. Leach (ed.), *The structural study of myth and totemism*, London 1967, s. XVII.

²² E. Leach, *Social anthropology*, op. cit., s. 44.

²³ A. Kuper, op. cit., s. 168.

²⁴ Por. E. Leach, *Introduction*, w: E. Leach (ed.), *The structural*, op. cit., s. XVI.

go, niż pierwszego”²⁵. To poszukiwanie struktur „rządzących” danym systemem, choć o tak zróżnicowanym zasięgu — uniwersalnym w przypadku Lévi-Straussa, partykularnym w przypadku Leacha — łączy obydwu uczonych.

U podłoża tego typu postawy leży wspólny dla całego strukturalizmu pogląd określany przez Ernesta Gellnera „emancyjnym”²⁶. Powierzchnia zjawisk jest tylko zewnętrznym przejawem ukrytych praw i struktur, które są właściwym przedmiotem poszukiwań; ich odkrycie i opisanie pozwala na wyjaśnienie wszelkich fenomenów. Krytykując tradycję oksfordzką napisał Leach, że: „Funkcjonalizm w sensie *matematycznym* nie interesuje się powiązaniami między częściami całości, lecz zasadami działania systemów częściowych”²⁷. Po latach pracy deklaruje zaś co następuje: „To, co interesuje mnie jako antropologa społecznego, to nie tylko fakt, że istoty ludzkie zachowują się na wiele nieoczekiwanych sposobów, ale to, że uwzorowanie tych różnic w zachowaniu także się różni; to właśnie ciągłość i zmienność w tych leżących u podstaw wzorach jest w centrum mojego zainteresowania. To raczej uwzorowanie, a nie powierzchowna forma zachowania społecznego jest tym, co przenosi znaczenie”²⁸. I chociaż także w ujęciu „struktury” rysują się wskazane rozbieżności, to niewątpliwie jest to pojęcie wiążące obydwie stanowiska²⁹.

W kontekście tego, co odnotowaliśmy dotychczas, zrozumieliśmy chyba wydać się fakt, że zasadniczym zapożyczeniem (bądź zbieżnością, gdyż Leach podkreśla często, iż do wielu ustaleń dochodził niezależnie, co wynikać mogło z jego znajomości idei transformacji i algebry binarnej ze studiów inżynieryjno-matematycznych; niemniej — jak już podkreślono

²⁵ E. Leach, *Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology*, „Annual Review of Anthropology”, vol. 13: 1984, s. 10.

²⁶ E. Gellner, *What is structuralism?*, w: *Theory and explanation in archeology*, London 1982, s. 99–100.

²⁷ E. Leach, *Rethinking anthropology*, op. cit., s. 6.

²⁸ E. Leach, *Social anthropology*, op. cit., s. 176–7.

²⁹ Lévi-Strauss uważa, że pojęcie struktury, choć tak różnie rozumiane przez poszczególne orientacje antropologiczne, okazało się niezbędne dla dalszego rozwoju tej dyscypliny. Dlatego w okresie wojny wielu badaczy, jak np. on i Fortes, doszli do niego niezależnie (por. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, op. cit., s. 424). Dodajmy, że w oryginalnej wersji rozdziału XV zamieszczonego w *Antropologii strukturalnej*, który ukazał się w: A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology to-day*, Chicago 1953, s. 524–533, na str. 525, po zdaniu „W żadnym przypadku nie może ona zatem być sprowadzana (struktura społeczna — M. B.) do całokształtu stosunków społecznych w danym społeczeństwie” (s. 367 tłum. polskiego) następował przypis, który głosił, że „Ta sama idea okazuje się przenikać godnie uwagi studium E. R. Leacha *„Jinghpaw kinship terminology”*”. Zapewne świadczy on o pokrewieństwie pojmowania struktury społecznej jakie Lévi-Strauss dostrzegał w pracy Leacha. W *Antropologii strukturalnej* przypis ten nie został zamieszczony.

— nie umniejsza on przy tym roli Lévi-Straussa w formowaniu się jego stanowiska teoretycznego) zaczerpniętym z dorobku Lévi-Straussa, jakie pojawia się w koncepcji Leacha, okazuje się metoda — m e t o d a s t r u k t u r a l n a. Kolejnym przedśadem o charakterze filozoficzno-światopoglądowym leżącym u podłoża tej metody jest przekonanie, że kultura stanowi system komunikowania, iż jej wytwory dadzą się interpretować jako akty k o m u n i k o w a n i a, ciągła wymiana komunikatów. To fundamentalne założenie Lévi-Straussa Leach akceptuje jako jedna z możliwości interpretacji zjawisk społeczno-symbolicznych. Część jego prac pisana jest właśnie w takim „komunikacyjnym” duchu³⁰.

Metoda powyższa, wsparta owym założeniem, że kultura stanowi w pewien sposób uporządkowaną całość, pozwala na dekodowanie występujących w niej relacji strukturalnych. Wzbogacenie jej o umiejętnie wkomponowane w całość analizy kategorie obrzędów przejścia Arnolda van Gennepa oraz *communitas* Victora Turnera zezwala Leachowi na formułowanie rozwiązań starych problemów antropologicznych. Za takie uznać można chociażby błyskotliwe propozycje interpretacyjne totemizmu, kazirodztwa czy składania ofiary zawarte w *Culture and Communication*.

Postawa polegająca — generalnie — na wykorzystaniu metody strukturalnej, przy jednoczesnym zaniechaniu wielu elementów „filozofii” tego kierunku wyraża się dobitnie w Leachowskim traktowaniu Biblii jako mitu. Pismo Święte, jego zdaniem, przedstawia te same cechy strukturalne, co opowieści mityczne społeczeństw pierwotnych; są to np. zasady kontradycji, transformacji metaforycznych i metonimicznych grup wątków tematycznych. Przyjęcie metody strukturalnej umożliwia mu zatem rzucenie nowego światła na problemy biblistyki. Spojrzenie na Biblię jako na tekst mityczny różni go jednak ponownie od Lévi-Straussa. Przyjęcie metody nie oznacza automatycznie akceptacji całości wizji kultury i społeczeństwa. Momentem wyjściowym jest tu choćby odmienne definiowanie mitu. Leach, w nawiązaniu do Malinowskiego, uznaje mit za sposób waloryzacji światopoglądowej podejmowanych działań, opowieść z przeszłości prawdziwą dla wyznawców danej kosmologii; to samo dotyczy Starego i Nowego Testamentu: „Traktuję tekst biblijny jako mitologię a nie historię”³¹. Lévi-Strauss przyjmuje natomiast, iż mit jest pewną fantastyczną opowieścią. Samo zajęcie się przez Leacha tekstem Biblii jest konsekwencją odrzucenia podziału społeczeństw

³⁰ Czego wyraz daje chociażby w *Culture and communication*, op. cit. Patrz szczególnie r. 1: „Empiryci i racjonalisci: transakcje ekonomiczne i akty komunikowania”, s. 3-7.

³¹ E. Leach, *Why did Moses have a sister?*, w: E. Leach, D. A. Aycock, *Structuralist...*, op. cit., s. 39.

na „zimne” i „gorące”, preliterackie i literackie, żyjące poza historią i w historię uwikłane. Przynależność Biblii do tradycji społeczeństw literackich wyklucza niejako stosowalność metod antropologicznych w odniesieniu do wytworu będącego w pewnym sensie „zapisem społeczeństwa gorącego”. Tymczasem odrzucenie przez Leacha sztucznego — w jego opinii — podziału społeczeństw i ich wytworów kulturowych, czyni możliwym podjęcie takich studiów. Przyznać trzeba, że rezultaty tego potrafią być fascynujące. W biblijnych przypowieściach, tak jak w innych przypadkach, „Analizujący (...) musi znaleźć sposób odkrycia sensu za nonsensem”³².

Na koniec tych rudymenarnych uwag spróbujmy je zreasumować. Nie ulega zatem wątpliwości, iż (1) strukturalizm Lévi-Straussa wywarł wpływ na koncepcję antropologii społecznej uprawianej przez Leacha, co ten ostatni przyznaje. Wpływ ten dotyczy tak (2) pewnych przesądzeń ogólnofilozoficznych, jak np. „emancyjnego” poglądu na zjawiska społeczne, „komunikacyjnej” wizji kultury, (3) rozumienia niektórych pojęć analitycznych, np. struktury, jak i (4) stosowania metod analitycznych służących wyjaśnianiu zagadnień antropologicznych. Zachodzące różnice, które korzeniami swoimi sięgają tradycji funkcjonalizmu, polegają głównie na: (1) odrzuceniu generalnej „filozofii” strukturalizmu, zwłaszcza zaś poglądów na temat uniwersalności struktur myślowych; (2) partykularnym zasięgu rekonstruowanych struktur; (3) rozpatrywaniu zjawisk kulturowych i społecznych w ich jednorodnym i kompleksowym kontekście, zarówno diachronicznym, jak i synchronicznym; zdecydowanym nacisku kładzionym na związek abstrakcyjnych teorii ze zjawiskami empirycznymi i — co jest konsekwencją tego punktu — (5) silnym podkreśleniu statusu badań terenowych w całokształcie procedury poznania antropologicznego.

Akceptacja tak heterogennych założeń zezwala Leachowi na deklarację, iż „... jeśli mój rodzaj antropologii społecznej może być uważany tak samo za «strukturalistyczny», jak i «funkcjonalistyczny», to dzieje się tak, gdyż czuję, że strukturalizm Lévi-Straussa, który zwraca baczną uwagę na semantyczne uwzorowanie pojęć operujących jako idee normatywne, daje nam nowy wgląd do (...) tradycyjnych problemów”³³. Cytat ten, podobnie jak przedłożone w tym szkicu uwagi, wskazuje też na możliwość „zaślubin” funkcjonalizmu brytyjskiego z francuskim strukturalizmem. Jest on też, tak jak cała postawa badacza Leacha, którą usiłowano zaledwie zarysować, przykładem próby twórczej reinterpretacji dzieła stworzonego przez bohatera tego tomu — Lévi-Straussa.

³² E. Leach, *Anthropological approaches to the study of the Bible during the twentieth century*, w: E. Leach, D. A. Aycock, *Structuralist.*, op. cit., s. 25.

³³ E. Leach, *Social anthropology*, op. cit., s. 120 - 131.

MICHAŁ BUCHOWSKI

A FEW REMARKS ABOUT THE BRITISH RECEPTION OF THE WORK OF
LÉVI-STRAUSS

(summary)

In the paper the author traces the main spheres of influence of Lévi-Strauss hypotheses on social anthropology which is practised by Edmund Leach. He shows that this influence concerns: 1) some views of a general-philosophical nature, e.g., the "emanative" view (in the understanding of E. Gellner) on social phenomena, the possibility to accept the point of view of culture as a set of „communicative acts"; 2) the understanding of some analytical notions, e.g., of the notion of structure; 3) selective application of the structural method for the examination of ethnographic materials (including the Bible).

There have also been presented some differences which, in many cases, are the result of the influence of the tradition of British functionalism on Leach's attitude towards research. There should be included among the main divergencies: 1) renunciation of the general „philosophy" of structuralism, particularly outlooks on the universality of structures of thinking; 2) declaration for a local range of reconstructed structures; 3) investigation of social and cultural phenomena in their homogeneous context (both diachronic and synchronic); 4) a decided emphasis made on the relationship between theory and practice, and 5) an emphasis on the importance of field work within the whole research procedure of a social anthropologist.

The entire text of Leach, on the one hand, conveys the attractiveness of Lévi-Strauss structural anthropology, and on the other hand, points to the originality and consistency of Leach's anthropology. He has succeeded in formulating a research program which refers to functional and structural traditions that are apparently contradictory.