

Wyobraźnia antropologiczna*

Andrzej Mencwel

Pongo żyły w lasach Majomby królestwa Loango. Historycy twierdzą, że Loango było dawnym państwem afrykańskim, lasy Majomby lokują wokół miasta o tej samej nazwie. Pongo „są zupełnie podobne do ludzi, ale cięższe i bardzo wysokie. Twarz mają ludzką, tylko oczy osadzone bardzo głęboko. Ich ręce, policzki, uszy nie są owłosione, jeśli nie liczyć brwi, które są bardzo długie. Chociaż reszta ich ciała jest dość włochata, sierść mają niezbyt gęstą, a barwa jej jest brunatna. Poza tym różnią się od ludzi jedynie budową nóg pozbawionych tydek. Chodzą prosto, trzymając się ręką za sierść na szyi; żyją po lasach, sypiają na drzewach i sporządzają tam sobie rodzaj dachu, który je chroni przed deszczem.” Autor tego opisu korzystał z cudzych relacji i nie widział Pongo na własne oczy. Tym trudniej zapewne było mu wyobrazić sobie, że podczas chodzenia na nogach pozbawionych tydek trzeba trzymać się ręką sierści na szyi. Ale nie zaliczył Pongo do zwierząt, przeciwnie, sądził, że są „dzikimi ludźmi”.

Warto przytoczyć argument, którym sąd swój poparł, zwłaszcza, że natknęliśmy się jeszcze na podobny, choć odwrócony: „w opisie tych rzekomych potworów znajdujemy uderzające podobieństwa do gatunku ludzkiego, różnice natomiast są mniejsze niż te, które daje się stwierdzić między jednym człowiekiem a drugim”. Jeśli argument ten wydaje się nadto relatywny, bezwarunkowe jest przeświadczenie autora: lepiej w domniemanym zwierzęciu uznać człowieka, sądzi on, niż jakiegokolwiek człowieka potraktować jak zwierzę. Traktowanie przy tym nie jest tu tylko kwestią stosunków bezpośrednich, które, wobec ludów zwanych dzikimi, spełniały się zwykle w podboju i zniewoleniu; może być także kwestią języka opisu, typu klasyfikacji, a nawet kategorii gramatycznych (Pongo żyli czy też żyły?). Cytowany autor był w tej kwestii bezwzględny. Prostotakim – pisał „miałoby się czasem ochotę postawić takie samo pytanie, jakie oni mieli śmiałość rozstrzygać co do innych istot żyjących”.¹ Traktując innych jak zwierzęta sobie bowiem wystawiają świadectwo.

Claude Lévi-Strauss w przywoływanym tu tekście widzi nie tylko zapowiedź współczesnej etnologii, lecz także jej realny projekt lokujący ją „pośród już ustanowionych nauk przyrodniczych i humanistycznych”². Nie trzeba konieczności podzielać teoretycznych pomysłów ani też nadszereżyć metodologicznych procedur autora *Antropologii strukturalnej*, aby uznać jego autorytet. Jan Jakub Rousseau może być bez wątpienia uznany za „twórcę nauk humanistycznych”, jego *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* za traktat etnologii ogólnej, a rozślawiony przez Lévi-Straussa autorski przypis do niej za pierwszy manifest antropologii kultury. Na to samo miano zasłużył również Giambattista Vico, gdyż pierwszy ewokował całościowe pojęcie kultury a jej dzieje utożsamiał z dziejami ludzkości, oraz Immanuel Kant, który czyniąc czas i przestrzeń kategoriami ludzkiego umysłu cały poznawalny świat uczynił światem kultury. Obok *Rozprawy o pochodzeniu nierówności* należałoby więc postawić *Naukę nową*, która mówi

o „świecie narodów, jaki stworzyli sami ludzie” oraz *Krytykę czystego rozumu*, dowodzącą, że w stałych formach rozumu mieszczą się zmienne, empiryczne, więc kulturowe treści. Pierwszy manifest antropologii kultury pozostaje natomiast wyłączną własnością Jana Jakuba Rousseau. W nim to właśnie zjawiają się Pongo i z ich powodu rozważa się kwestię takiego stosunku do istot żywych, który nie byłby podejrzanym o zezwierzęcenie.

„Ludzie mogą sobie jeździć tam i z powrotem”, pisze Rousseau o modnych wówczas sprawozdaniach z podróży, „filozofia, rzekłbyś, nie podróżuje”, a „pod górnolotną nazwą poznawania człowieka każdy uprawia wyłącznie poznawanie własnych rodaków.” Etnologia czy też antropologia kultury jest filozofią, która udala się w podróż, a poznawanie człowieka uprawia przez poznawanie i n o z i e m c ó w. Napisany dwieście lat później *Smutek tropików* Claude Lévi-Straussa jest jednym z niewątpliwych arcydzieł takiej filozofii, jak zresztą wcześniej *Argonauści Zachodniego Pacyfiku* Bronisława Malinowskiego. Mniej tu zatem ważne są odgraniczenia czy też rozgraniczenia różnie nazywanych dziedzin wiedzy, te bowiem, jak dziś lepiej wiemy, związane są raczej ze społeczną instytucjonalizacją nauki niż z podziałem dziedzin poznania. Etnologia, antropologia kultury czy też antropologia społeczna zaczęła się konstytuować jako dziedziny nauki normalnej (to znaczy akademickiej, czyli uprawianej w uniwersytetach) sto lat po manifestie Jana Jakuba, a po następnych stu latach, już w naszych czasach, osiągną postać dojrzałą. Manifest ten byłby więc, w akademickiej perspektywie, manifestem bez skutków, przynajmniej bez skutków bezpośrednich. Zwłaszcza, że inicjatorzy antropologii, Edward Burnett Tylor (autor *Kultury pierwotnej*, 1871) oraz Lewis Henry Morgan (aktor *Spółczesności Pięciowiekowej*, 1877), najpewniej nie zwrócili na niego uwagi.³ A jednak to wraz z tym manifestem filozofia udala się w podróż, kategorie poznawcze zostały więc wyrwane z dogmatycznej drzemki; aby w cudzoziemcu uznać człowieka, trzeba w sobie zakwestionować tuziemca. W ten sposób dokonało się coś więcej niż wyodrębnienie i akademickie umiejscowienie jednej dziedziny nauki; objawiła się w o b r a z i n i a a n t r o p o l o g i c z n a.

Abym lepiej uobecniał właściwości tej wyobraźni, wskażmy najpierw jej przeciwnieństwo. W grudniu 1832 roku, po rocznej żegludze, odbywający wyprawę naokoło świata angielski okręt Beagle wpłynął na wody Cieśniny Magellana. Sekretarz tej wyprawy, młody Karol Darwin (w *Autobiografii* napisał potem, że podróż ta była najdonioślejszym zdarzeniem jego życia i zdecydowała o całej jego dalszej karierze) ujrzał Ziemię Ognistą i jej mieszkańców. Nie można powiedzieć, że ich widok był dla niego zupełnym zaskoczeniem, ponieważ na pokładzie okrętu wracало troje „cywilizowanych” uprzednio w Londynie krajowców. Darwin był więc już z nimi obyty, a wrażenia swoje zapisywał takim językiem, jaki uznał za stosowny. Były to więc, pisał „najnędniesze i najbardziej upośledzone istoty, jakie kiedykolwiek oglądałem”. Te „upodłone”, przypominające operowe diabły „dzikusy” były „wzrostu skarlałego”, miały „czarne, splecione kudły”, „skórę brudną i tłustą”, „zachowanie ich było odrażające”, „gestykulacja gwałtowna”, „głos niemily”, „język nie zasługiwał prawie na miano artykułowanego”, a „od szybkiego gadania miały na ustach pianę”. Nic więc

* Wstęp do nowego, zmienionego i poszerzonego wydania pierwszego tomu *Wiedzy o kulturze*, zatytułowanego *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, opracowali Grzegorz Godlewski, Leszek Kolankiewicz, Andrzej Mencwel, Mirosław Pęczak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1995 (w druku).

dziwnego, że przypominały Darwinowi orangutany, oglądane niegdyś w londyńskim zoologu.

To w tym opisie właśnie natykamy się na argument Rousseau, ale zmiennie odwrocony: „nigdy nie przypuszczałbym, jak wielka jest różnica między człowiekiem dzikim a cywilizowanym. Jest ona większa niż między dzikim a udomowionym zwierzęciem, o tyle większa, o ile człowiek ma większą niż zwierzę możliwość doskonalenia się”⁴. Jakkolwiek relatywne wydałoby się nam określenie tych różnic, można bez przesady powiedzieć, że gatunki zwierzęce opisywał Darwin bardziej ludzkim językiem niż ten gatunek ludzki, którego opis nasunął mu język zwierzęcy. Można też przypuszczać, że nie znał maksymy, której polemicznego przekształcenia dokonał, i nie widział, że jego portret dzikiego jest przeciwieństwem wizerunku stworzonego przez Rousseau.

W języku tym bezwiednie wypowiadała się postawa, której właściwości miały zostać wysublimowane jako *n a u k a*, z decydującym zresztą samego Darwina udziałem. Nie wchodzi tu w kwestię socjaldarwinizmu czy nacjaldarwinizmu, w wyroście bez woli twórcy ewolucjonizmu zarodki ideologicznych zwyrodnień. Arcydzieła idei, podobnie jak arcydzieła sztuki, podlegają procesom recepcyjnym tak zawiłym jak spłoty międzyludzkich relacji zawiązywanych za tym pośrednictwem, wystrzegam się więc uproszczonych osądów. Rola Darwina w historii nauki jest niepodważalna, a odnośne podręczniki pełne najwyższych jej ocen. Autor dzieła *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt* stworzył coś więcej niż teorię ewolucji biologicznej, stworzył także wzór myślenia, czyli ewolucyjny, jak to się dziś określa, paradygmat nauki. Paradygmat ten w tej samej mierze obowiązywał w biologii, co w kosmologii i geologii, a także w socjologii i antropologii. Fakt, że powszechnym uznaniem cieszyły się wówczas takie na przykład rozprawki, jak *O ewolucji religii u różnych ras ludzkich* albo *O ewolucji rodzajów w historii literatury*, jest pięknym tego świadectwem.

Posługuję się pojęciem paradygmatu roboczo i pomijam dyskusje, jakie się wokół niego toczą w filozofii.⁵ Przyjmuje, że paradygmat wyodrębnia dziedzinę nauki, określa tak zwane jej prawa, wskazuje problemy i sposoby ich rozwiązywania. Ale nie sam paradygmat nauki nas tutaj zajmuje, lecz jego przednaukowe przesłanki, czyli właśnie wyrażająca się w nim wyobraźnia. Czyż w relacji Darwina przesłanki te nie są schwyczone w działaniu, na gorącym, by tak rzec, uczynku? Czyż nie przemawia tu postawa pewna, że jest koroną bytu, że pozycja ta jest gwarantowana prawami natury, że prawa te są konieczne i rozumne? Natura jest tu nie tylko siłą, jest też mądrością, ma w sobie wzory doskonałości, a panem czyni tego, kto wzory te odczytuje – on to innym istotom żywym wyznacza miejsce w hierarchii stworzeń. Oto przeświadczenia, które wysublimują się potem i rektyfikują w teorii naukowej. Na Ziemi Ognistej Darwin nie mówił jeszcze o przetrwaniu najsilniejszych (czyli najdoskonalszych), ale już wiedział, że „gatunki, które nie ewoluują, wymierają”. Peszerejowie (w swoim języku nazywali się oni Kaweskar, czyli ludzie po prostu), „martwo urodzona gałąź”, jak ich określili, wymarli naprawdę. W tym, niestety, się nie pomylił.

Kiedy załamuje się, wyrażona w bezwiednej aksjologii tej relacji, postawa zasługująca na to, aby nazwać ją zoologiczną? Całość bytu, nie wyłączając człowieka i jego twórców, czyni ona przyrodniczą, a jednocześnie odmienną od własnych wzorów kulturowych klasyfikuje zoologicznie. Parafrazując Rousseau można powiedzieć, że pod górnolotną nazwą poznawania świata uprawia się apologię samego siebie. Jestem świadom, że residua tej postawy tkwią w każdym z nas i dają o sobie znać w wielu odruchach, także językowych (stąd różne skamieliny

frazeologiczne typu „jak pies”, „jak świnia”, „jak osioł”), a źródłem ich są tak archaiczne złoża mentalne, jak te, który w niezliczonych plemionach i etniach ugruntowały samonazwania będące homonimami nazwy ludzkie. Jeśli Kaweskarom dla tej apoteozy wystarczała sama nazwa, dżentelmenom z okrętu Beagle potrzebna była jeszcze nauka, która apoteozę uzasadniała, a jeden z nich zaczynał właśnie ją formułować. Etnocentryzm jest postawą tak starą, jak mit genezy, każdej etni gwarantujący boski rodowód.

Pewna tajemnicza osobliwość tej sytuacji polegała na tym, że postawa ta została odrzucona, zanim zdołała dojrzeć, odrzucił ją wcześniej Jan Jakub Rousseau, ale odrzucenie to nie zostało należycie dostrzeżone. Świadomość zeszlowieczną, zwłaszcza tę, która wyrażać się miała w konstrukcjach naukowych, zdominowała postawa Darwina. Postawa Rousseau miała pewien odgłos u poetów, a nie uczonych czy myślicieli. Trzeba było być romantycznym poetą, aby przejmować przesłanie „dziadów”, podobnie jak na drugim kontynencie trzeba było być romantycznym powieściopisarzem, aby utożsamiać się z *Ostatnim Mohikaninem*. To, że powieściopisarz był znajomym poety i razem jeździli konno w okolicach Rzymu, było głuchym trafem, gdyż nikt nie zapisał ich rozmów.⁶ Lewis Henry Morgan natomiast zdawał się nie mieć wątpliwości: „Historia rodu ludzkiego jedna jest w swym początku, jedna w doświadczeniu, jedna w postępie” – pisał w przedśłowiu swego najsławniejszego dzieła. Podobnie Edward Burnett Tylor: „Ogólny przebieg poszukiwań usprawiedliwia pogląd, że człowiek cywilizowany jest w ogóle nie tylko rozumniejszym i zdolniejszym, ale nawet lepszym i szczęśliwszym niż dziki, barbarzyńca zaś zajmuje miejsce pośrednie”. Chyba, żeby samo skupienie uwagi na „pierwotności” uznać za oznakę zwątpienia. Zwłaszcza, że „pierwotność” dzisiaj sama jest problemem.

„Człowiek nie jest dalszym ciągiem ewolucji, lecz zerwaniem wątku, przeciwstawieniem się mu” – napisał Stanisław Brzozowski i choć bezpośrednio oddziaływanie jego filozofii było ograniczone, aforyzm ten pozostaje krystalicznym wyrazem tej wyobraźni, jaką nazwaliśmy antropologiczną.⁷ Człowiek nie mieści się ani logicznie, ani empirycznie w porządku przyrody. Nie mieści się w nim logicznie, ponieważ teoria ewolucji jest wytworem tego samego umysłu, który w schemat swój chce włączyć. Nie daje się też w porządku przyrody umieścić empirycznie, ponieważ wytwarza świat, który przyrodniczym nie jest, lecz przeciw przyrodzie jest budowany lub nad nią nadbudowany. Ten świat nazywamy *k u l t u r ą* i jakkolwiek wieloznaczne byłoby dookreślenie tego pojęcia, jego relacja wobec natury jest oczywista. Relacja ta jest wyobrażeniem twórczym, ale nie byłoby antropologii kultury jako wyodrębnionej dziedziny wiedzy bez tej zmiany wyobraźni, która wyobrażenie to zrodziła.

Rodowód tej zmiany jest długi. Można poszukiwać go w łacińskich jeszcze przesunięciach znaczeniowych, które uprawie nadały symboliczne znaczenie. Należy zwracać uwagę na to, że już w XVII wieku w świadomości europejskiej pomiędzy opozycją racjonalizmu i empiryzmu wyłaniają się załączki takiej wizji świata, która odwołuje się do nazwy „kultura”. Należy zwłaszcza pamiętać o trzech wielkich oświeceniowych twórcach humanistycznych, jakich wskazałem z początku. Ale zmiana naprawdę decydująca dokonuje się przed stuleciem – *w y o b r a ż n i a a n t r o p o l o g i c z n a* staje się dominująca. Byt nie jest jednorodny, lecz różnorodny, a miejsce schematu linearnego następstwa jego form przyrodniczych zajmuje wizja wielobarwnej polimorfii jego form kulturalnych. Rasa, plemię, naród – podobnie jak małżeństwo, rodzina i pokrewieństwo – to nie jest to, co przyroda zrobiła z człowiekiem, lecz to, co człowiek zrobił sam ze sobą. Jest to wytwór gatunkowej kreacji, tak jak odmiany zwierząt domowych.

Morgan i Tylor nie byli tak prostymi ewolucjonistami jak głoszą ich deklaracje i mają pewien udział w tej przemianie. Morgan pierwszy w społeczności rodowej (Irokezi zafascynowali go tak, jak Darwin stwory kopalne, i służył im całe życie) upatrywał spełnienia ideałów wolności, równości i braterstwa, z tego także powodu jego dzieło zwróciło uwagę Marksa i stało się podręcznikiem socjalistów. Tylor kolekcjonując przykłady sławnych „survivals” czyli przeżytków natrafiał u dzikich często „na szczegóły godnej podziwu moralności i doskonałości społecznej”. Czy to etnograficzne zaciekawienia same z siebie wyprowadzały badaczy poza ciasne ramy doktryny, czy też jej rozluźnienie zwracało ich ku tego rodzaju ciekawości – nie da się rozstrzygnąć. W każdym razie, skoro już raz skupiono uwagę – a dokonał tego właśnie Morgan – na systemach pokrewieństwa i pierwotnych związkach społecznych, problematyka ta na zawsze miała pozostać ośrodkiem antropologicznej uwagi. Podstawą bowiem tej budowli, jaką człowiek wznosi ponad przyrodą, są związki międzyludzkie, różne sposoby ich utrwalania. Podobnie Tylor stworzył projekt antropologii, który wiązał ze sobą socjalne i symboliczne aspekty kultury. Podtytuł jego głównego dzieła: *Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów* jest często przypominany jako pierwsze określenie zakresowe antropologii. Jeśli wyjąć z niego słowo „rozwój”, i dziś każdy mógłby się pod nim podpisać.

Czy twierdzą przeto, że różnice teoretyczne i metodyczne pomiędzy ewolucjonizmem i socjologizmem, dyfuzjonizmem i funkcjonalizmem, psychokulturalizmem i strukturalizmem są pozorne, a ważniejszy od nich jest wewnętrzny zakres dziedziny? Nie, tego nie twierdzą – zewnętrzny zakres dziedziny trudno byłoby inaczej niż negatywnie określić. Określenie pozytywne natrafia na nieprzewidywalne trudności, skoro antropologowie zajmują się prawie wszystkim – systemami wymiany i sposobami żywienia, typami rodziny i formami wierzeń, wzorami obyczajów i strukturami mentalnymi, a także czasem, przestrzenią, ciałem i osobą – by przytoczyć niektóre tylko tematy – z tego podręcznika. Negatywnie natomiast dałoby się powiedzieć, że tworząc naukę – nie zajmują się antropologią nauki, ale i to ograniczenie przestaje już dzisiaj być aktualne.⁸ Struktury poszczególnych doktryn zatem, zachodzące pomiędzy nimi filiacje i rozbieżności nie są pozorne, ale pierwszorzędne znaczenie mają wtedy, kiedy konstruuje się doktrynę albo też przedstawia historię jakiejś dziedziny nauki jako autonomiczną historię jej własnych problemów. Ani jedno, ani drugie nie jest zadaniem tego wprowadzenia. Nie przedstawia się więc tutaj żadnej doktryny z osobną ani też wyodrębnionej dziedziny nauki w całości. Od metodologii ważniejsze są wskazane poszczególnymi tematami zjawiska, a od teoretycznej „czystości” – wydajność, by tak rzec, sposobu ujęcia. Dlatego obok Malinowskiego jest tu Lévi-Strauss, ale obok Znanieckiego jest też Eliade, a obok Ruth Benedict – Ossowska. To, że jedni jako antropologowie się określali, a drudzy samookreślenia takiego unikali, nie jest tu istotne. Nie nauka, lecz wyobraźnia jest korelatem tego wyboru i nie indoktrynacja, lecz inspiracja jego zadaniem.

Wyobraźnia stwarza wyobrażenia, inspirować wyobrażenia to otwierać oczy, kierować wzrok, skupiać spojrzenie. Jeśli kultura jest swoistym porządkiem ludzkim wzniesionym ponad żywiołem przyrody, trzeba jako porządek ją pojmować. Zakłada się przeto, że nie jest ona zbiorem przypadkowym, lecz systemowym, nie jest rozproszoną konstelacją, lecz skupioną konfiguracją. *Wzory kultury* Ruth Benedict jako realizacja tego założenia przetrwały próbę wielu krytyk, pozostając dziełem już dzisiaj klasycznym. Ich odległym w czasie, ale nie w duchu poprzednikiem była wspomniana już *Nauka nowa*. Nie tylko cykliczna sekwencja typów kultury była ważna w tej nauce, ale i to, że każdemu z tych typów odpowiadały własne rodzaje

logiki i metafizyki, polityki i ekonomiki. Przedsięwzięcie Vico, podobnie jak przedsięwzięcie Ruth Benedict, było wyobraźniową idealizacją, różnice języków, w jakich je wyrażono, mają dziś znaczenie okolicznościowe.

Wyobrażamy sobie kultury jako zasadniczo izolowane, bezwładnie stałe i harmonijnie spójne (Kaweskarowie tak trwali prawdopodobnie około pięciu tysięcy lat), ale już samo pojawienie się badacza, coś dopiero handlarza lub zdobywcy, równowagę tę narusza. Wizja kultury osobnej, spójnej i niezmiennej jest więc idealizacją, ale bez niej nie można rozeznaczyć się w świecie kultur wszechstronnie skrzyżowanych, dynamicznie zmiennych i wewnętrznie sprzecznych. Nie można też uchwycić stopnia tych zmieszania, zmienności i sprzeczności. Już Rousseau tworzył hipotezę człowieka natury, aby rozpoznać człowieka kultury. Wzór kultury jest zatem typem idealnym, podobnie jak inne przedstawione tu, zwłaszcza historyczne tematyzacje (tradycyjna, szlachecka, mieszczańska, masowa, alternatywna), które jako takie winny być pojmowane. Typ idealny, jak tego uczył Max Weber, nie jest rzeczywistością empiryczną, lecz logiczną konstrukcją jej cech istotnych. Bez niego jednak rzeczywistości tej nie da się pojąć.

Indianie Zuni mieli być spokojni, wstrzemięźliwi, przyjaźni i łagodni, odczuwać odrazę do używek i ekstaz, a ich ziemskiej życzliwości patronowała życzliwa również kosmologia. W przeciwieństwie do nich Kwakiutlowie byli śmiali i gwałtowni, dążyli do ekstatycznych szaleństw i osiągania mocy tajemnych, wydawali huczne uczy, na których rywalizację doprowadzali do samozatrąty. Charakterystyki takie, oczywiście, mogą dotyczyć tylko typów idealnych, przez Ruth Benedict nazwanych apolińskim i dionizyjskim wzorem kultury. Ale jeszcze jeden ważny problem w typologizacji tej został postawiony – konfiguracja osobowości, twierdzi autorka, jest tożsama z konfiguracją kultury. Jest to teza uznawana zwykle za wyzywającą. Czy to znaczy, że wszyscy Zuni byli identyczni i wszyscy też Kwakiutlowie – oto pytania, które natychmiast się zjawiają. Nie, odpowiada autorka, a za nią inni antropologowie podobnej orientacji. Nie idzie tu o identyczność osobników, rzecz jasna, lecz o tożsamość osobowości, nawet tylko „osobowości podstawowej”⁹. Konfiguracja osobowości oznacza bowiem podstawowe tej osobowości kulturowe wyposażenie. Inne na przykład podstawowe wyposażenie otrzymuje się w kulturze, w której do nagości cielesnej panuje stosunek „naiwny” (jak w Europie średniowiecznej), a inne, gdy stosunek ten staje się „sentymentalny” (jak w Europie nowoczesnej).¹⁰

Kategoria osobowości zastąpiła współcześnie kategorię temperamentu, dominującą jeszcze kilkadziesiąt lat temu w świadomości naukowej i mentalności potocznej. Temperament był wrodzony, zdeterminowany i statyczny, a jego siedliskiem mógł być kolor skóry, kształt czaszki albo wydzieliny gruczołów. Osobowość jest stwarzana, kształtowana i dynamiczna, a realizuje się w interakcjach – z rodzicami, rodzeństwem, grupą rówieśniczą i społeczną. Nie trzeba być wyznawcą psychoanalizy, aby uznać jej przełomowe tu znaczenie. Kategoria osobowości, dynamiczna zarówno w tym, co świadome, jak i w tym, co nieświadome, oraz we wzajemnych między tymi sferami relacjach; kształtowana przez elementarne interakcje, których wzory są potem przenoszone na wszystkie inne stosunki międzyludzkie, pozostanie dziełem Zygmunta Freuda, nawet gdyby całe jej konkretne rozumienie (libido, id, ego, superego) miało zostać zmienione. Nie ma wyobraźni antropologicznej bez kulturowego rozumienia osobowości, nie ma tego rozumienia bez krytycznego przyswojenia psychoanalizy. Kompleks Edypa nie jest uniwersalny ponieważ właściwy jest europejskiej rodzinie patriarchalnej. W melanezyjskiej rodzinie matrylinearnej nienawiść jest odwrócona od ojca i skierowana ku wujowi (gdyż brat matki występuje w roli ojca), a pokusy kazirodcze

zwrócone są raczej ku siostrze niż ku matce. Nawet mit o kazirodztwie syna i matki zostaje zastąpiony przez mit o kazirodztwie brata i siostry. W ten sposób, polemizując z Freudem, Malinowski naprawdę go potwierdza: w interakcjach oto kształtuje się nie tylko struktura osobowości, ale nawet jej wyobraźnia.¹¹

W tej perspektywie kategoria osobowości jest czymś więcej niż tylko jednym z tematów antropologii kultury – jest jej osią myślową albo, gdy idzie o kształt wyobraźni – ogniskową widzenia. Egipskie piramidy pozostają monumentalnym absurdem bez wierzących w to, że zmarły nadal żyje w grobie; azteckie rytuały ofiarne są zbrodniczym zwyrodnieniem bez pragnących podtrzymać nimi sklepienie niebieskie, a współczesne reżimy totalitarne znajdują swoje odzwierciedlenie w rysopisie osobowości autorytarnej. Czas cykliczny i czas linearny; przestrzeń lokalna i globalna; wspólnota tradycyjna partycypująca w mistycznej jedności bytu oraz osoba osiągająca autonomię jako kategoria prawna, etyczna i filozoficzna; hierarchiczna struktura stanowa oparta na więziach osobowych i demokratyczna struktura społeczna wsparta na związkach rzeczowych – wszystko to są typologiczne idealizacje zrozumiałe naprawdę wtedy, gdy spojrzymy na nie przez pryzmat osobowości. Nie jest ona skryta w żadnych organicznych wydzielinach i nie podlega żadnej takiej determinacji. Jest przez kulturę tworzona i w niej może być stwarzana. Na tym właśnie polega jej humanistyczny sens.

„Człowiek dziki”, a więc pewna legenda osobowości, wkroczył do świadomości europejskiej wraz z odkryciem Ameryki. Już pierwsi demaskatorzy zagłady spowodowanej przez konkwestę (jak Bartolomé de las Casas, autor pamiętnej *Krótkiej relacji o wyniszczeniu Indian*, ok. 1540) w wizerunku Indianina łączą dzikość z dobrocią, a Michał Montaigne, który nie tylko czyta zamorskie relacje, ale dostrzega też swoich chłopskich sąsiadów, zaczyna domniemywać, że człowiek z natury jest dobry. Pierwsze załączki antropologicznej refleksji są więc nierozdzielnie związane z fascynacją „pierwotnością”. Mit dobrego dzikusa, cudowność świata „tysiąca i jednej nocy”, Pers pouczający Europejczyków, hipoteza stanu natury oraz idea geniuszu ludowego – wszystko to są różnorodne ekspresje tej fascynacji. Wraz z ukonstytuowaniem etnologii jako nauki fascynacja ta zostanie usankcjonowana – „pierwotność”, jak wiemy, pojawia się w tytułach dwóch jej dzieł założycielskich. Jakkolwiek radykalnym poddawano by krytykom te dzieła, nazwy, a z nimi określenia zakresu, nie uległy zmianie, najwyżej były cieniowane. Malinowski pisze o „społeczństwie pierwotnym” i o „społeczności dzikich”, a Lévi-Strauss „mentalność pierwotną” zamienia na „myśl nieoswojoną”, czyli „dziką”. „Człowiek pierwotny”, „kultura pierwotna”, „społeczństwo pierwotne” byłyby to więc przyjęte określenia zakresowe antropologii, a zjawiska wskazane tymi nazwami można by uznać za odpowiedniki wyobraźni antropologicznej. Mówimy dzisiaj zresztą w języku polskim „pierwotny”, a nie „prymitywny”, aby negatywnemu nacechowaniu wartościującemu przeciwstawić pozytywne. „Pierwotny” to nie znaczy tylko uprzedni, to znaczy także utracony.

Jeśli tak, trzeba zapytać, czy antropologia jest wiedzą o tym, co utracone, czy też o tym, co niezbywalne? „Pierwotny” był dawniej zbliżony znaczeniowo do „źródłowego”, „początkowego”, „elementarnego” i kojarzony z załączkowymi formami społeczeństwa i kultury. Potem oznaczał to, co „przed” – a więc uprzednie, przedcywilizacyjne, przedurbanizacyjne, przedindustrialne, wreszcie (współcześnie już najczęściej) przedpiśmienne. W każdym z tych określeń, nawet we współczesnym, które wydaje się niemal opisowe, przeważa element negatywny – kultury pierwotne definiuje się przez to, czego są pozbawione – już to cywilizacji, już to urbanizacji, już to przemysłu, wreszcie

pisma. Wyczuwalny jest także, choć niejawni, wpisany w takie określenia ewolucyjny schemat wartościujący. Równolegle jednak, wraz z rozrostem szczegółowych studiów terenowych, przybierało pozytywne składniki rozumienia pierwotności: były to społeczności małe i przejrzyste, o bezpośrednich więziach osobowych, intensywnej komunikacji ustnej oraz spójnych i spajających wyobrażeniach symbolicznych. Wraz z krzewieniem się tych studiów rosła też fascynacja różnorodnością kultur ludzkich, a „pierwotność” ulegała postępującej sentymentalizacji. Nie tylko antropologia jako nauka, lecz ożywiająca ją wyobraźnia wydawały się rozdarciem między rozumieniem pierwotności jako stanu uprzedniego, a pojmowaniem jej jako ideału utraconego. To, co dla Morgana czy Tylora mogło być tylko uwagą uboczną, dla Ruth Benedict i Lévi-Straussa stawało się wyznaniem wiary. Etnologia przedstawiała być filozofią, która udała się w podróż, stawała się filozofią ucieczki. Ucieczki od społeczeństwa cywilizowanego, zurbanizowanego, industrialnego – i od jego kultury: standaryzowanej, homogenizowanej, korumpowanej. Słowem – ucieczki od społeczeństwa masowego i kultury masowej. To dlatego Jan Jakub Rousseau mógł być jej profeta.

Ale naprawdę nie ma dokąd uciekać, z czego autor *Rozprawy o pochodzeniu nierówności* zdawał sobie sprawę. Stan natury, tak jak go w rozprawie tej ewokował, był stanem całkowicie przedspołecznym i przedkomunikacyjnym, nie istniały w nim żadne trwałe formy więzi międzyludzkiej i żadne ustalone sposoby porozumienia. Mógł więc być intelektualnie obranym punktem obserwacyjnym, z którego lepiej widać dylematy procesu cywilizacji, ale nie mógł być ideałem ludzkim – tym była osobowość pełna, kultura twórcza i umowa społeczna.¹² „Kultura pierwotna” jest, jak zaznaczyłem, typem idealnym, ponieważ nie znamy kultur naprawdę izolowanych, niezmienionych stałych i harmonijnie spójnych. W każdym razie kiedy pojawia się tam podmiot poznający, przestają już być one izolowane, stałe i spójne. Znamy natomiast dostatecznie wiele przykładów zagłady spowodowanej przez pojawienie się tego podmiotu, i to nie tylko w czasach las Casas, ale i w naszych: nie ma już Ajnów i Kaweskarów, nie wiemy też nawet, jak nazywali się pierwotni mieszkańcy Tasmanii, znikają Bororo i inne plemiona Amazonii, a „Ikowie, ludzie gór” afrykańskich zostali sprowadzeni do stanu w obozach koncentracyjnych zwanego zmuszaniem. Ishi, ostatni wolny Indianin północnoamerykański, ostatni też członek swego plemienia, zmarł jako dozorca Muzeum Antropologii Uniwersytetu Kalifornijskiego.¹³ Ishi znaczyło człowiek.

Człowiek nie jest w stanie żyć po ludzku poza środowiskiem żywotnym, solidarnym i zdomowionym. „Pierwotność” nie jest przeto wyłączną właściwością społeczeństw uprzednich, a zwłaszcza utraconych, jest właściwością wszelkich zasługujących na swą nazwę społeczeństw. Im bardziej rozczłonkowana i skomplikowana jest cywilizacja – tym większa potrzeba lokalności i przejrzystości. Im bardziej rozproszone i urzeczowione więzy międzyludzkie – tym większe pragnienie związków skupionych i osobowych. Im bardziej upośredniona i okazjonalna komunikacja – tym większe łaknienie porozumienia intensywnego i bezpośredniego. Im bardziej rozbite i sprzeczne wyobrażenia symboliczne – tym większy głód wyobrażeń spójnych i spajających. Kojarząc niegdyś w wizerunku dzikiego pierwotność z dobrocią dano wyraz obawie, że utrata pierwotności jest też utratą dobroci. Restytucja tak pojętej pierwotności bywa współcześnie zwodniczym hasłem różnych fundamentalistów religijnych, nacjonalnych i etnicznych. Może się ona jednak objawiać również we wspólnotach rodzinnych, sąsiedzkich, wyznaniowych, zawodowych, ideowych i artystycznych. Nie ma wątpliwości, który z tych dwóch sposobów jej odzyskiwania jest właściwy, zwłaszcza, że dobrze znamy złowrogi

skutki wszelkich fundamentalizmów. „Mała Itaka” jest ziemią obiecaną, a nie „Tysiącletnie Królestwo”.

Kultura jest nieustanną oscylacją pomiędzy tym, co pierwotne, a tym, co wtórne. Pierwotne są bez wątpienia rodzina, pokrewieństwo i wspólnota, a wtórne – własność, władza i państwo. Pierwotne jest również doświadczenie świętości, duchowości i całości, a wtórna – fabrykacja, materializacja i racjonalizacja rzeczywistości. Różne, klasyczne już teorie trafnie wskazywały bieguny tej oscylacji: *sacrum* i *profanum*, *societes* i *civitas*, *wspólnota*

i *stowarzyszenie*. W tej perspektywie antropologia kultury nie jest tylko wiedzą o tym, co uprzednie i utracone, jest również wiedzą o tym, co niezbywalne. Nie trzeba więc koniecznie uprawiać jej w lasach Majomby królestwa Loango. Można pytać samego siebie, czy chodzi się prosto, pytać zatem o właściwe relacje pomiędzy tym, co święte i powszednie, plemienne i obywatelskie, społeczne i państwowe, duchowe i intelektualne. Można zatem spojrzeć na siebie jak na Pongo i uprawiać antropologię we własnym domu. Do czego wprowadzenie to zachęca.

PRZYPISY

¹ Wszystkie cytaty z Rousseau według wydania: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekład Henryka Elzenberga, Warszawa 1956.

² Zob. Claude Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*, przekład Leszka Kolankiewicza, „Twórczość” nr 6/1984.

³ Wskazuję jedynie, jak dotąd, dwa polskie wydania obu tych dzieł. Pierwsze: Edward Burnett Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. Przekład Zofii A. Kowerskiej ze wstępem i dodatkami dotyczącymi rzeczy słowiańskich, a zwłaszcza polskich oraz zyciorysem autora przez Jana Karłowicza, t. I, Warszawa 1886; t. II, Warszawa 1898. Ten przekład, nad którym pieczę sprawował wybitny etnograf, ma błędny niestety tytuł: poskim odpowiednikiem *Primitive Culture* jest *Kultura pierwotna*, a nie *Cywilizacja pierwotna*. I drugie: Lewis Henry Morgan *Spółczesność pierwotna czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, przekład A.B. (Aleksandry Bąkowskiej, przyjaciółki Aleksandra Świętochowskiego). Objasnienie i uzupełnienie Marksa-Engelsa, Warszawa 1887. Należałoby oczekiwać, że w stulecie tych edycji nastąpią zrewidowane i poprawione wznowienia. Zławsza, że oba te pomnikowe przedsięwzięcia zostały wówczas zrealizowane środkami właściwie społecznymi – Morgana wydało nakładem „Prawdy”, a Tylora nakładem „Głosu”.

⁴ Karol Darwin, *Podróż na okręcie Beagle*, przekład Kazimierza W. Szarskiego, Warszawa 1951. Wszystkie ujęte w cudzysłowach, a dotyczące Kaweskarów określenia pochodzą z tego (X. *Ziemia Ognista*, s. 196–221) rozdziału książki Darwina. Jean Raspail, autor poświęconego Kaweskarom prozatorskiego studium *Qui se souvient des Hommes...*, Paris 1986 (wyd. polskie *Król pamięta Ludy z Ziemi Ognistej*, przekład Marka Puszczewicza, Warszawa 1990. Przekład dobry, ale w tytule nie oddający owej wyłączności samonazwania (Kaweskarowie dla siebie bowiem nie byli „Ludźmi z Ziemi Ognistej”, lecz „Ludźmi” po prostu), cytuje najpewniej oryginalne sprawozdania Darwina dla Royal Society, więc można tam znaleźć określenia jeszcze bardziej dosadne (por. s. 147–192 wyd. francuskiego oraz 107–141, wyd. polskiego). Wstrząsający rozdział X (*Le cannibales de la Junon*, wyd. pol. *Kanibale z Junony*, opowiada o tym, jak na paryskiej wystawie światowej roku 1878 pokazywano rodzinę Kaweskarów jako przykładowych ludożerców. Oto zoologia, by tak rzec, stosowana, i to zaledwie sto lat temu.

⁵ Wprowadził je, jak wiadomo, Thomas S. Kuhn w głośnej pracy *The Structure of Scientific Revolution* (wyd. polskie *Struktura rewolucji naukowych*, przekład Heleny Ostromeckiej, tłumaczenie przejrzał, redagował i posłowiem zaopatrzył Stefan Amsterdamski, Warszawa 1968). Sam on nie zdefiniował pojęcia paradygmatu należycie, a na zarzuty krytyków odpowiedział, że cała jego praca jest taką definicją (zob. tegoż autora *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo* w badaniach naukowych, przełożył i posłowiem opatrzył Stefan Amsterdamski, Warszawa 1985. Przede wszystkim rozdz. XII, *Raz jeszcze o paradygmatach*. Stefan Amsterdamski przedstawia dyskusje wokół koncepcji Kuhna oraz prezentuje własne stanowisko w swojej książce *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973, zwłaszcza w rozdz. 6, *Reformacja i kontrreformacja: paradygmaty i programy badawcze*.

⁶ Nie zapisał ich także wrocławski Antoni Edward Odyniec, choć usłyszał, jak James Fenimore Cooper wypyttywał Adama Mickiewicza „o ducha i charakter Słowian i o plemiona koczujące na stepach”. Zob. Antoni Edward Odyniec, *Listy z podróży*, tom drugi, część III, opracował Marian Toporowski; Cz. IV opracowała Maria Dernałowicz, Warszawa 1961.

⁷ Aforyzm ten pochodzi z *Legenda Młodej Polski* (zob. Stanisław Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, wyd. drugie, Lwów 1910, reprint Kraków–Wrocław 1983, ale

refutacja ewolucjonizmu naturalistycznego stanowi właściwość macierzystą myśli krytycznej Stanisława Brzozowskiego. Jej wyrazem najbardziej przenikliwym i najbardziej też dobitnym jest wczesna rozprawa *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna* (pierwotruk *Monistyczne pojmowanie dziejów i idealizm społeczny*, „Głos”, maj–grudzień 1904) przedrukowana w książce tegoż autora *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Lwów 1907 (wyd. ostatnie: Warszawa 1973). Krytyka ta właśnie pozwala umieszczać Brzozowskiego pośród klasyków myśli współczesnej (zob. na przykład Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978), jej też poświęcam wiele uwagi w swojej pracy o autorze *Legenda Młodej Polski* (zob. Andrzej Mencwel *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976, zwłaszcza rozdz. VI, *Modernistyczny antymodernizm*).

⁸ W pewnym sensie antropologią nauki zajmują się ci etnologowie, którzy analizują opozycję między myśleniem magicznym i naukowym, a więc autorzy dzieł tak ważnych jak James George Frazer (zob. tegoż *Złota Gałąź*, przekład Henryka Krzeczakowskiego, Warszawa 1962, zwłaszcza rozdz. III, *Magia sympatyczna* oraz IV, *Magia i religia*; Lucien Lévy-Bruhl (zob. tegoż *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przekład Belli Szwarzman-Czarnoty, Warszawa 1992, zwłaszcza rozdz. IX, *Przejdzie do wyższych typów umysłowości*; Claude Lévi-Strauss (zob. tegoż *Myśl nieoswojona*, przekład Andrzeja Zajackowskiego, Warszawa 1969, zwłaszcza rozdz. I, *Wiedza konkretna*). Ale filozofia nauki dzisiaj, przynajmniej tak uprawiana, jak wskazują to prace cytowane w przypisie 5 (oraz inne z tego kręgu) może być zasadnie utożsamiana z antropologią nauki (zob. też Stefan Amsterdamski, *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983).

⁹ Bardzo dobrym wprowadzeniem do tej problematyki jest wczesne studium Antoniny Kłoskowskiej, *Koncepcje typu osobowości we współczesnej antropologii amerykańskiej* (w:) teje autorki, *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa 1969. Zob. też Barbara Olszewska-Dyoniziak *Człowiek – Kultura – Osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków 1991, zwłaszcza r. IX, *Amerykańska szkoła „kultury i osobowości”*.

¹⁰ Zob. Norbert Elias, *O zachowaniu w sypialni* (przekład Tadeusza Zabłudowskiego), Warszawa 1980.

¹¹ Zob. studium Bronisława Malinowskiego, *Seks i stłumienie w społeczności dzikich*, w 6 tomie *Dzieł (Seks i stłumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa)*, przełożyli Barbara Golda, Grażyna Kubica, Zdzisław Mach, Warszawa 1987, zwłaszcza cz. III, *Psychoanaliza i antropologia*, stanowi ośrodek tej polemiki.

¹² Bronisław Baczko pisał: „Przed wszystkim więc Jean-Jacques operuje koncepcją stanu natury jako pewnym modelem teoretycznym. Nosi on charakter wyjaśniający i jeśli nawet jest hipotetyczny, to wiedza o nim jest potrzebna, by zrozumieć istotę człowieka i przemian, którym on uległ.” (*Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964. Podrozdział ten nosi tytuł: *Charakter hipotezy o stanie natury*, a w dalszym ciągu cytowanego wywodu pojawia się, co znamienne, odesłanie do Lévi-Straussa i pierwotruku jego rozprawy o Rousseau jako twórcy nauk humanistycznych).

¹³ O losie Ików zob. przejmującą książkę Colina M. Turnballa, *Ikowie ludzie gór*, przekład Blanki Kuczborskiej, Warszawa 1980; o Ishim, którym opiekowali się dwaj wielcy antropologowie amerykańscy, Alfred Louis Kroeber i Edward Sapir, zob. Theodora Kroeber, *Ishi, człowiek dwóch światów*, przekład Janiny Mroczkowskiej, Kraków 1978. To jedna z najpiękniejszych etnologicznych relacji, jakie udało mi się przeczytać.