

Marek Pacukiewicz  
<http://orcid.org/0000-0002-9420-1107>  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
marek.pacukiewicz@us.edu.pl  
DOI: 10.35765/pk.2022.4001.20

## Perspektywy antropologii kultury: pomiędzy ontologią a metafizyką

### STRESZCZENIE

Niniejszy esej jest próbą stworzenia krótkiej charakterystyki dziedziny naukowej, jaką jest antropologia kulturowa. Przedstawia syntetyczny automodel (Łotmanowski) dyscypliny – jej główne paradygmaty, przedmioty i dyskursy. Dokonuje także porównania antropologii i polskiego kulturoznawstwa w kontekście metafizycznych i ontologicznych perspektyw badań humanistycznych.

**SŁOWA KLUCZE:** antropologia kulturowa, nauka o kulturze, teoria kultury

### ABSTRACT

Perspectives on Cultural Anthropology: Between Ontology and Metaphysics

The essay is an attempt to create a brief characteristic of the scientific field of cultural anthropology. It presents a synthetic automodel (Łotman's) of the discipline – its main paradigms, subjects and discourses. It also compares anthropology and Polish cultural studies in the context of metaphysical and ontological perspectives of humanistic research.

**KEYWORDS:** cultural anthropology, science of culture, theory of culture

Współcześnie mamy do czynienia z rozpowszechnieniem niedookreślonego pojęcia „kultura” (Kuper, 2005) przy równoległym postępującym procesie antropologizacji humanistyki (*Antropologizowanie...*). Niewątpliwie to antropologia przyczyniła się do ustanowienia współczesnego dyskursu szeroko rozumianych nauk o kulturze. Równocześnie obserwowany jest proces „potęgającej się entropii” dyscypliny (Buchowski, 2012, s. 7). Niemniej, odnośnie do konieczności i charakteru ogólnej refleksji na temat antropologii znaczące wydaje się stwierdzenie Michała Buchowskiego:

**Sugerowane cytowanie:** Pacukiewicz, M. (2023). Perspektywy antropologii kultury: pomiędzy ontologią a metafizyką. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 1(40), ss. 289–315. DOI: 10.35765/pk.2023.4001.20.

Nadesłano: 19.07.2022

Zaakceptowano: 28.02.2023

W obliczu tak narastającej dyspersji instytucjonalnej i myślowej potrzebne są opracowania szukające wspólnych wątków. Każda próba rekapitulacji historii wyrażać będzie subiektywne poglądy, wyrastające z osobistych doświadczeń naukowych oraz mniej lub bardziej świadomej próby ich zakotwiczenia w istniejących, często trudnych do uchwycenia prądach myślowych lub orientacjach teoretycznych (2012, s. 7–8).

Niniejszy artykuł stanowi próbę opisu dookreślającego antropologiczną *episteme*, rozumianą jako to, „co tkwiąc w pozytywności praktyk dyskursywnych, umożliwia istnienie figur epistemologicznych i nauk” (Foucault, 1977, s. 232) – w tym przypadku nauk o kulturze w ogólności. Mam nadzieję, że zwięzła, a tym samym skrótowa z konieczności charakterystyka antropologii pozwoli wskazać jej potencjalne perspektywy badawcze, zwłaszcza w relacji do kulturoznawstwa (co z kolei może spowodować zarzut subiektywizmu). Wierzę jednak, że ta próba zarysowania automodelu formacji wiedzy antropologicznej może się przyczynić do lepszego rozpoznania ogólnego pola wiedzy. Pojęcie automodelu autorstwa Jurija Łotmana dookreśla zarówno formalny, jak i treściowy charakter niniejszego studium:

Wszelka kultura stanowi złożony i sprzeczny zespół. Automodel kultury z reguły wyróżnia w nim dominanty i na ich podstawie buduje zuniifikowany model, który powinien służyć za kod dla samopoznania i deszyfracji własnych tekstów. Aby spełnić te funkcję, powinien on być zorganizowany jako synchronicznie zbalansowana struktura. To, że historia kultury bada z reguły zarówno teksty danej kultury, jak i jej automodel w jednym szeregu, jako zjawiska jednego poziomu, może tylko spowodować gmatwaninę. Nie mniejszym błędem byłoby na przykład sądzić, iż automodel kultury stanowi coś efemerycznego, nierealnego, fikcyjnego i pod tym względem może być przeciwstawiony wchodzącym do kultury tekstom (s. 43).

## 1. Horyzont definicyjny

Jak zauważa Anna Gomóła, podstawą wyodrębnienia pojęcia „antropologia” jest wieloznaczność samej nazwy i zmienność historyczna jej zastosowań (Gomóła, 2007, s. 142–143). Tym samym pojęcie może zostać wyjaśnione przede wszystkim na podstawie relacji znaczeniowych ustalanych pomiędzy poszczególnymi nazwami wprowadzanymi w polu dyskursywnym. Z racji objętości artykułu nie sposób dokonać pełnego rozróżnienia pomiędzy kontekstami historycznymi i kulturowymi, można jednak się pokusić o wskazanie pewnych tendencji badawczych.

Od pierwszej definicji antropologii widać wyraźną tendencję do całościowego i autonomicznego ujęcia kultury jako świata człowieka. W ten sposób równolegle zostaje określony przedmiot badań, jak i zakres nauki: według Edwarda Burnett Tylora antropologia to nauka o człowieku i cywilizacji (kulturze), dlatego porównana zostaje do noszy, które mieszczą wcześniej rozproszoną wiedzę na temat kultury (s. 3). Przedmiot badań jest kluczem do zrozumienia swego rodzaju totalizującego podejścia antropologii. Z kolei wizja tego, co obejmować ma antropologia, zmieniała się. Najbardziej klasycznym modelem nauk antropologicznych pozostaje tradycja amerykańska ukształtowana przez Franza Boasa, która obejmuje antropologię społeczno-kulturową, antropologię fizyczną, archeologię i lingwistykę. Odnotować należy rozejście się dróg antropologii kulturowej i antropologii fizycznej z początkiem XX w. (Gomółka, 2007, s. 144–149), niemniej pamiętać należy, że kwestie podejmowane przez tę drugą cały czas „widmowo” nawiedzać będą i kształtować z różną intensywnością obszar nauk o kulturze.

Heterogeniczność antropologii w połączeniu z wszechstronnością pojęcia „kultura” niezbywalnego w humanistyce (i nie tylko) powodują zapewne przydawkową proliferację terminologiczną w dziedzinie antropologii: możemy wskazywać tak różne jej odmiany, jak „antropologia miasta”, „antropologia ekologiczna”, „antropologia «nagłaca»”, które odwołują się do różnorodnych kryteriów klasyfikacyjnych (zarówno naukowych, jak i pozateoretycznych), nie tworząc jednak systemu, lecz pozwalając na narastanie dodatkowych znaczeń (Gomółka, 2007, s. 149–151). Granice te wyznaczane są granicami świata kultury i to głównie ich dookreśleniu i eksploracji poświęciła się antropologia.

Tę dynamikę na osi uniwersalia – przypadłości odzwierciedla specyficzna inwariantność użycia określeń „antropologia kultury” i „antropologia kulturowa” na gruncie polskim. Z pewnością zaczerpnięta z kontekstu amerykańskiego nazwa „antropologia kulturowa” zyskała dużą popularność na gruncie polskim, co widać w nazwach wielu instytutów, gdzie sąsiaduje ona z nazwą „etnologia” lub ją zastąpiła. Równocześnie określenie „antropologia kultury” powraca w wielu tytułach publikacji, zwłaszcza o charakterze podręcznikowym (Olszewska-Dyoniziak, Burszta). Wydaje się, że obydwie nazwy na ogół traktowane są synonimicznie; jako przykład można podać przypadek naprzemienności stosowania terminu przez Barbarę Olszewską-Dyoniziak<sup>1</sup>. W tym sensie reprezentatywne wydaje się stwierdzenie przywołanej autorki:

---

1 Też autorki: *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury* (1991); *Zarys antropologii kultury* (1996); *Zarys antropologii kulturowej* (2000). Co ciekawe, ta ostatnia publikacja opisana jest jako „wydanie II” i faktycznie jest to przedruk (raczej

Podział wiedzy o człowieku na dziedzinę etnografii, etnologii i antropologii stracił już dziś zupełnie na znaczeniu, gdyż wszystkie te gałęzie stopiły się w jedną naukę – antropologię ujmującą swój przedmiot bardzo szeroko – jako badanie ludzkości we wszystkich formach i przejawach jej istnienia, jako całokształt empirycznej i teoretycznej wiedzy o człowieku i jego kulturze (Olszewska-Dyoniziak, 1991, s. 9)<sup>2</sup>.

Świadczyć to może o swoistej metonimizacji w obrębie nauk o kulturze. Podobnym ciągiem posłużył się już w latach 50. Claude Lévi-Strauss, stopniując etnografię, etnologię i antropologię ze względu na ich ogólność, od funkcji idiograficznej po nomotetyczną:

są to trzy stadia czy trzy aspekty jednego badania, a preferencja dla jednego z tych trzech terminów wyraża tylko szczególne skupienie uwagi na jednym typie badań, który nigdy jednak nie może być odłączony od dwóch pozostałych (Lévi-Strauss, 2000, s. 312).

Wprawdzie francuski antropolog nie traktuje trzech nazw w sposób synonimiczny, jednak i tutaj kategorią nadrzędną jest „antropologia” kojarzona z całościowym badaniem kultury (zmienny jest zakres kontekstu). W każdym z przypadków to specyfika dyscypliny stanowi jej wyróżnik:

upowszechniający się termin: „antropologia” nie jest (...) pustą nazwą, lecz niesie w sobie określony ładunek teoretyczny i metodologiczny, decydujący (...) o kształcie dyscypliny (Olszewska-Dyoniziak, 1991, s. 14).

Można jednak spojrzeć na relację pomiędzy „antropologią kultury” a „antropologią kulturową” jako zasadniczą różnicę perspektyw badawczych,

---

niezmieniony – poza tytułem) podręcznika z roku 1996. Obydwie publikacje zachowują różnorodność form w obrębie podtytułów: Część I: Węzłowe problemy antropologii kultury – próba syntezy; Część III: Współczesne dylematy i problemy etnografii i antropologii kulturowej w Polsce i na Zachodzie / Rozdział I: Współczesna etnografia i antropologia kultury w Polsce / Rozdział II: Współczesna antropologia kultury na Zachodzie. Autorka z pewnością nie używa nazwy „antropologia kulturowa” w znaczeniu kontekstualnym w odniesieniu do klasycznej antropologii amerykańskiej, bowiem również i w tym kontekście obydwie nazwy sąsiadują ze sobą: „Antropologia kultury w Ameryce” i dwa akapity wcześniej: „Dynamicznie rozwijająca się w Stanach Zjednoczonych antropologia kulturowa” (Olszewska-Dyoniziak, 1996, s. 204).

- 2 W charakterze uzupełnienia można przywołać stanowisko Alana Barnarda: „antropologia i etnologia rzeczywiście nie są ani jedną, ani po prostu dwiema dyscyplinami naukowymi. Żaden z tych dwóch terminów nie ma też jednego, ustalonego znaczenia. Obecnie najlepiej ujmować je jako punkty, w których skupia się dyskusja nad zagadnieniami o odmiennym charakterze, a jej przedmiot definiuje się w zależności od ogólnej (antropologia) lub kulturowej (etnologia) specyfiki tych zagadnień” (s. 32).

tak jak zaktualizowana została ona w dyskusji pomiędzy Grzegorzem Godlewskim a Michałem Buchowskim. Ten pierwszy opowiada się za „antropologią kultury”, którą określa następująco: „To, najkrócej mówiąc, postparadygmatyczna postać antropologii kulturowej, obejmująca te same obszary, lecz nie podporządkowująca się reżimowi systemowości i nie uznająca granic oddzielających ją od innych pokrewnych nauk za nieprzekraczalne” (s. 18–19). Z kolei Buchowski stwierdza, że ten kulturoznawczy w gruncie rzeczy paradygmat pokrywa się z ambicjami teoretycznymi antropologii, które należy uznać raczej za przebrzmiałe; bliższa jest mu „antropologia kulturowa”, bowiem reprezentujący ją badacze

Stykają się z ludźmi z krwi i kości, z ich przeżywanymi i doświadczanymi światami. To jest praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie, które jest jednocześnie teorią poznania wyrastającą ze spotkania z Innym, z „pracy z” ludźmi i z próby zrozumienia sensu nadawanego przez nich rzeczywistości, w której wszyscy się zanurzamy (Buchowski, 2017, s. 228).

Powyższą dyskusję należy traktować właśnie jako różnicę perspektyw badawczych, które korzystają z tego samego rezerwuaru metodologiczno-teoretycznego. Również to zderzenie stanowisk zdaje się potwierdzać, że „antropologia” to raczej apelatyw denotujący szeroką dziedzinę badań, zespół postaw i założeń badawczych niż nazwa własna wskazująca jednolitą naukę. Niemniej, pole badawcze określone przydawkami kulturowy – kultury ma znaczenie, o czym jeszcze się przekonamy.

## 2. Historia dyscyplinowa

Nawet bardzo pobieżna i ogólna periodyzacja tej nieco ponad stułecznosciowej dyscypliny może nam uświadomić jej specyfikę, wewnętrzną złożoność i zmieniające się tendencje badawcze. W pierwszej kolejności należy, za Andrzejem Waligórskim, podkreślić, że nauki o człowieku (tak określa on splot etnografii i antropologii w łonie humanistyki) miały wiele barier do pokonania i do ich powstania doprowadziła „długa droga myślowa”, prowadząca poza ścisły krąg myślenia dedukcyjnego w poszukiwaniu nowych narzędzi metodologicznych, odkrywająca „umiejętność metodologicznego wątpienia”, ukoronowana wyzbyciem się „egocentryzmu i solipsyzmu naukowego” (1973, s. 12–13). Nie jest to odosobniony pogląd, bowiem i współcześnie antropologii przypisuje się przekraczanie wielu epistemologicznych granic. Być może właśnie to przyczyniło się do częściowego rozmycia jej własnych granic w obrębie humanistyki.

Wyróżnić można cztery zasadnicze etapy kształtowania teorii i praktyki badań antropologicznych: 1) Próba wprowadzania wielkich systemowych generalizacji kultury ludzkości w odniesieniu do kryteriów czasowych lub przestrzennych na podstawie źródeł zastanych (historiografii, relacji podróżniczych, eksponatów muzealnych) oraz typowych dla tradycji oświeceniowej kryteriów (takich jak postęp i natura ludzka) podniesionych do rangi uniwersaliów (druga poł. XIX w., ewolucjonizm i dyfuzjonizm). 2) Badania zorientowane na poznanie rdzennych, niezachodnich kultur na podstawie sformułowanej metodyki badań terenowych oraz idei relatywizmu kulturowego; całościowo opisywana kultura kontekstualna staje się punktem odniesienia teorii kultury (funkcjonalizm i konfiguracyjność, pierwsza poł. XX w.). 3) Rozwój paradygmatu badawczego na podstawie modelu antropologicznych badań terenowych; równocześnie nacisk na konstruowanie rozbudowanych metodologii analizy i interpretacji tekstów kultury inspirowanych językoznawstwem i wpisujących się w hermeneutyczny wymiar humanistyki (strukturalizm i kognitywistyka, druga poł. XX w.). 4) Od lat 80. XX w. coraz silniejsza autorefleksja badawcza o charakterze konstruktywistycznym (antropologia interpretacyjna i refleksyjna); stopniowe odchodzenie od dominującego dotychczas paradygmatu badawczego i teoretycznego skutkujące krytycznym stosunkiem do fundamentalnego pojęcia „kultury” i jej teorii, przy równoczesnych próbach podtrzymania jej całościowego oglądu; zbliżenie antropologii i filozofii w ramach tzw. antropologii postmodernistycznej (por. Buchowski i Kempny, 1999).

W tym szerokim kontekście warto odnotować również osobne dyscypliny pojawiające się w polu wiedzy antropologicznej na przełomie lat 60. i 70. XX w.: *cultural studies* oraz kulturoznawstwo, które zbyt łatwo są utożsamiane. Studia kulturowe stanowią rozwinięcie idei relatywizmu kulturowego na gruncie praktyk konstruowania dyskursu społecznego, przyjmując perspektywę krytyczną i etyczną zorientowaną na grupę społeczną. Jak zauważa Adam Kuper, na gruncie amerykańskim widać w tym wypadku tendencje do odróżniania się *cultural studies* od antropologii, zarówno za sprawą społecznego zaangażowania, jak i przeniesienia uwagi badawczej z kategorii kultury na grupy społeczne i dyskursy przez nie lub wokół nich tworzone (2005, s. 196 i n.).

Z kolei kulturoznawstwo polskie zorientowane teoretycznokulturowo miało kontynuować dążenia antropologii do całościowego definiowania kultury. Jak w swym „założycielskim” tekście stwierdza Stanisław Pietraszko:

Ogólna problematyka kultury uprawiana jest (...) nie tylko na marginesie wyspecjalizowanych dyscyplin humanistycznych. Od lat kilkudziesięciu

posiada ona znaczną autonomię, chociaż nie wszędzie w pełni uznawaną. (...) W niektórych krajach (...) mieści się w zakresie tzw. antropologii kulturowej – ale mieści się w niej niecała i nie bez pewnych trudności (Pietraszko, s. 23).

Kulturoznawstwo miałooby zatem za zadanie kontynuację całościowych badań nad autonomicznie (warunkowo) traktowaną kulturą na płaszczyźnie teoretycznej.

W niniejszym kontekście warto wspomnieć jeszcze o wariacie kulturolologicznym, zwłaszcza że przyjmuje on podwójne znaczenie. W pierwszej odsłonie kulturologia to powstały w latach 40. XX w. autorski projekt amerykańskiego antropologa, Lesliego Alvina White'a, mający na celu badanie kultury *sui generis* (Staszczak, red., 1987, s. 207–208), co potwierdzałoby tezę Pietraszki, że antropologia nie zrealizowała w pełni obiecywanego projektu teoretycznokulturowego. W drugiej, autorstwa Andrzeja Mencwela, kulturologia polska to właściwie nic innego jak „podłoże historyczne” kulturoznawstwa, szeroki nurt refleksji nad kulturą nie wyrażoną na podstawie przywoływanej *explicite* teorii, lecz raczej zawartą *implicite* w analizach zjawisk kulturowych, przede wszystkim z obszaru literatury i sztuki (Mencwel).

Wyraźnie widać, że również w tym przekroju w polu antropologicznym kultura jest punktem wyjścia i dojścia. Równocześnie można dostrzec, że pole to oznacza się niezwykłą dynamiką za sprawą wielu sił w nim działających: teoretycznych założeń dotyczących przedmiotu badań, dyspozycji metodologicznych oraz głównych problemów badawczych. Spróbujmy wskazać kilka inwariantów tej zmienności. Za Andrzejem K. Paluchem przyjmując, że w ramach „antropologicznej gry z kulturą” „...stare formy pojęciowe, będące stale w użyciu, zyskują konotacje różne od znaczeń oryginalnych” (1990, s. 289), ale też *vice versa*: nowe pojęcia i tendencje często są echem wcześniejszych propozycji.

### 3. Mutualizm paradygmaticzny

Powyższe problemy doskonale odzwierciedla formuła, przy pomocy której Ewa Kosowska charakteryzuje interesującą nas naukę na podstawie jej przedmiotu:

Antropologia to nauka o człowieku.  
Antropologia to nauka o człowieku i jego kulturze.  
Antropologia to nauka o człowieku i jego kulturach.  
Antropologia to nauka o ludziach i ich kulturach.

Jak stwierdza Kosowska, za każdą z tych ogólnikowych konstatacji „kryje się zespół przesłanek epistemologicznych, implikujących określone konsekwencje metodologiczne” (2003, s. 7). Zwraca jednak uwagę fakt, że jest to swego rodzaju „definicja rozkwitająca”, w której obserwujemy dalszą proliferację i suplementację podwojonego w punkcie wyjścia przedmiotu (kultura – człowiek). Pole badawcze ma zatem w tym przypadku zawsze charakter wewnętrznie relacyjny. Co więcej, zaryzykowałbym również metafizyczną interpretację tej definicji: wskazuje ona relację pomiędzy jednością a wielością jako istotę badań antropologicznych nad kulturą.

### 3.1. Człowiek i kultura

Pierwszym złożeniem pojęciowym jest zatem relacja człowiek i kultura, która ma charakter fundamentalny. Już u zarania antropologii Edward Burnett Tylor określił antropologię jako naukę o człowieku i jego kulturze. Niezależnie od sposobu definiowania obydwu pojęć, wciąż towarzyszy antropologii przekonanie, że nie można mówić o człowieku bez kultury i *vice versa*. Tytuł klasycznego podręcznika autorstwa Ewy Nowickiej – *Świat człowieka – świat kultury* – dobrze odzwierciedla tę zależność, równocześnie wskazując niejako trzecią jakość, która łączy obydwa pojęcia: jest nią świat, które to pojęcie możemy uzupełnić ciągiem synonimicznym o „kosmos”, „uniwersum” czy „kontekst”, a które wskazuje na określony model rzeczywistości. Związek ten podkreśla relację między człowiekiem a kulturą nie tyle w perspektywie diachronicznej jako związek przyczynowo-skutkowy (kultura jako następstwo rozwoju gatunku *homo sapiens*), ile przede wszystkim jako zdynamizowaną relację synchroniczną (człowiek jest kształtowany przez kulturę, kultura jako wytwór człowieka). O ile więc samo pojęcie „antropologia” etymologicznie tłumaczy się jako „naukę o człowieku”, przyjmuje się również, że głównym składnikiem definicji określającej *homo sapiens* jest właśnie kultura jako podstawowy atrybut człowieka zawsze i wszędzie. Używając w tym kontekście terminu „antropologia”, dookreślamy ją jako naukę o kulturze, unikając pleonazmu.

Co najmniej od czasu propozycji Marcela Maussa (choć wywnioskować tę perspektywę można już u zarania antropologii, z jej definicji autorstwa Tylora) antropologia interesować się będzie człowiekiem całościowym jako bytem biologicznym, społecznym i psychicznym, co współgra z całościową koncepcją kultury (stąd u Maussa całościowe zjawisko społeczne). W efekcie dość powszechnie przyjmuje się, że określony model kultury kształtuje konkretne wyobrażenia na temat tego, czym jest człowiek. Współczesna antropologia odchodzi wprawdzie od definiowania



kultury i zarzuca posługiwanie się tym pojęciem jako podstawowym operatorem, jednak wciąż (lub może właśnie dlatego) ze wzmożoną siłą ponawia pytanie o człowieka we współczesnym świecie, co świadczyć może o jej zbliżeniu do antropologii filozoficznej.

O ile jednak domeną antropologii filozoficznej są „postulatywne, aprioryczne koncepcje człowieka” (Nowicka, 1997, s. 51), antropologia kultury interesuje się człowiekiem konkretnym, a spoiwem łączącym w jej badaniach wymiar cielesny i duchowy *homo duplex* jest kontekst kulturowy. Antropologia szuka połączeń pomiędzy człowiekiem, zbiorowością i kontekstem, w jakim jest on zawsze osadzony i który współtworzy, unikając skrajności socjologizmu (dominacja grupy) oraz indywidualizmu (twórcza „wybitna jednostka” poszukująca doskonałości), a tym samym redukcyjnego i wartościującego ujęcia kultury. Przykładem takich prób jest amerykańska szkoła *culture and personality approach*, reprezentowana przez Ralpha Lintona: „Osobowości, kultury i społeczeństwa to zawsze konfiguracje, w których uwzorowanie i organizacja całości są znacznie ważniejsze niż którakolwiek z części składowych” (1975, s. 13). W związku z tym jednym z podstawowych pytań dookreślających relację człowiek – kultura jest pytanie o stosunek między indywidualnym przypadkiem a regułą.

### 3.2. Kultura – natura

Również w tym wypadku granica ulega proliferacji, a wysiłek teoretyczny antropologów zmierza do jej zmediatyzowania. Przede wszystkim „naturę” w tej relacji należy rozumieć dwójako: jako przyrodnicze środowisko oraz jako (psycho)fizjologiczne uwarunkowania człowieka. Konsekwentnie odchodząc od determinizmu biologicznego, antropologia coraz mocniej akcentowała siłę kulturowych uwarunkowań człowieka, szczególnie mocno tezę o jego plastyczności wyartykułował amerykański konfiguracyjizm. Równocześnie tendencje kognitywistyczne dokonały przesunięcia kultury w sferę mentalną i językową. Ostatecznie więc mamy w przypadku antropologii nie tylko do czynienia z podwójnym sprzężeniem zwrotnym na linii kultura – człowiek – środowisko, ale przede wszystkim z pytaniem o ontyczny status kultury: co jest jej substancją i w której ze sfer szukać jej istoty.

Współcześnie przyjmuje się powszechnie, że granica pomiędzy kulturą a naturą nie może być przyjmowana jako oczywista i ustalona. W dużej mierze to właśnie ta relacja decyduje o odwróceniu od używania pojęcia „kultura” w kierunku np. zbiorczych „naturokultur” i kolektywów (np. Bruno Latour). Tym samym podkreśla się, że natura jest swego

rodzaju konstruktem kulturowym, w tym znaczeniu, że obiektywnemu światu przyrody każdorazowo nadaje się kulturowe znaczenia i wartości, w związku z czym kultura niejako poprzedza nasze wyobrażenia na temat natury. W tym kontekście warto przywołać koncepcję Lévi-Straussa, który twierdzi, że każde z kulturowych wyobrażeń na temat natury dąży do ustanowienia tego, co powszechne i uniwersalne, podczas gdy kultura dookreśla to, co partykularne i specyficzne, dążąc równocześnie do abstraktywizacji swojej perspektywy. W pewnym sensie twierdzenie to dookreśla tendencje samej antropologii do mediacji pomiędzy „naturalnymi” powszechnikami przy jednoczesnym zatarciu ich wpływu poprzez powołanie się na działalność kulturową człowieka. Tym samym przedmiotem współczesnych dyskusji nie jest być może sama kwestia podziału na kulturę i naturę, lecz raczej dookreślenie sposobu ich współistnienia.

We współczesnej humanistyce pojawiły się prądy post- i transhumanistyczne, które próbują zrewidować perspektywę antropocentryczną, poszerzając ją o byty nie-ludzkie lub hybrydowe, co podkreśla ontyczny fundament istoty ludzkiej. Z drugiej strony, kwestia uwarunkowań środowiskowych poszczególnych kulturowych światów (podejmowana wcześniej m.in. przez ekokulturalizm i materializm kulturowy) zastąpiona została przez ogólne pojęcia kontekstu czy krajobrazu kulturowego. I właśnie kontekst kultury, relacja pomiędzy różnie określanym wnętrzem i zewnątrz, wydaje się kwestią kluczową w pytaniu o relacje pomiędzy kulturą a naturą. Niezależnie od ustaleń teoretycznych współczesnej humanistyki antropologia wciąż musi się mierzyć z oscylacją pomiędzy kolejnymi kręgami kontekstu, jego wymiarami formalnymi i materialnymi w obrębie poszczególnych całości kulturowych.

### 3.3. Kultura – kultury (kulturalne – kulturowe)

Bazową opozycją w sposobie postrzegania kultury przez antropologię jest podział na definicje atrybutywne i dystrybutywne. Te pierwsze akcentują powszechność kultury i określają ją przez pryzmat ogólnie pojmowanego człowieka: w tym ujęciu kultura jest atrybutem gatunku *homo sapiens*. Drugie artykułują zasadę relatywizmu, która w tym przypadku jest niczym innym jak założeniem badawczym dotyczącym różnorodności kultur w świecie człowieka. Jakkolwiek w historii antropologii obserwujemy nieustanną oscylację pomiędzy tymi podejściami, niemniej wydaje się, że ta dwuogniskowa perspektywa jest niezbywalna dla nauk o kulturze. Z jednej strony musimy bowiem przyglądać się poszczególnym przypadkom i inwariantom kulturowym, z drugiej strony zawsze skazani jesteśmy na uogólnianie i uniwersalizację.

Patrząc na historię antropologii, podkreślić należy również bardzo mocno, że obydwie koncepcje przyczyniły się do powszechnego odchodzenia od wprowadzania wartościujących podziałów w świecie człowieka. Definicja dystrybutywna uczula nas na fakt, że każda kultura jest wartością samą w sobie i należy zachować ostrożność, porównując je ze sobą; innymi słowy, w świecie ludzkim nie istnieje to, co nie-kulturowe, a tym samym gorsze. Z kolei definicja atrybutywna uczuliła nas na konieczność całościowego traktowania świata kultury jako systemu naczyń połączonych, w którym każdy element ma znaczenie. Takie podejście pozwala nam odejść od ujęcia redukcyjnego i selektywnego, traktującego kulturę jedynie jako zbiór najwartościowszych, intelektualnych i duchowych wytworów człowieka. Dzięki temu antropologii udało się wypracować niewartościującą perspektywę badawczą, która poza aspektem etycznym niesie kluczowe założenie metodologiczne dotyczące nieprzenoszenia ogólnych wyobrażeń kulturowych badacza na kultury badane.

Współcześnie, częściowo pod wpływem performatywnego podejścia, odchodzi się od pojęcia „kultura”, które postrzega się jako zbyt mocno obciążone nomotetyzmem i zamkniętą kategorią struktury. Alternatywą wydaje się wariant mówienia o tym, co „kulturowe” właśnie: działaniach, elementach, mechanizmach (np. Rabinow i in., 2008, s. 106–107). O ile jednak „kultura” eksponuje pewną nieprzekraczalną całość, o tyle to, co „kulturowe”, prowokuje nas do namysłu nad tłem lub środowiskiem, w którym ten element (przydawkowo) się pojawia. Wynika stąd również nacisk na partykularyzm badawczy i poszukiwanie w kulturze raczej „mikro-” niż „makrokosmosów”: od pytań o kontekstualizację uniwersaliów przechodzi się do zagadnienia sił kulturowych tworzących systemy nieokreślone granicami przestrzennymi.

#### 4. Pole antropologii<sup>3</sup>

Powyżej przedstawione paradygmaty składają się na pole badawcze antropologii, prowokując jej intensywny namysł teoretyczny i metodologiczny, który ma silny wpływ na współczesną humanistykę, a jednocześnie zapewnia antropologii (jak również naukom o kulturze) autonomię.

---

3 Używam w tym miejscu określenia „pole antropologii” w bezpośrednim nawiązaniu do tekstu C. Lévi-Straussa pod tym właśnie tytułem (1993), ale też w nawiązaniu do pojęcia „pole wypowiedzi” autorstwa Michela Foucaulta (1977, s. 83–88), które łączy w sobie kwestię układu serii wypowiedzi, formy ich współlistnienia oraz strategii ich przekształcania.

#### 4.1. Humanistyka – nauki przyrodnicze – nauki społeczne

Od samego początku antropologia korzysta z dorobku nauk przyrodniczych i humanistycznych. Proporcje pomiędzy nimi zmieniają się (np. o ile Tylor postrzegał antropologię jako najwyższy dział zoologii, Boas podkreślał jej humanistyczny profil). Relacje te przekładają się nie tylko na pole badawcze antropologii, ale też jej metody, które oscylują pomiędzy metodami ilościowymi a jakościowymi. Tym samym antropologia od momentu swojego powstania może być postrzegana jako nauka interdyscyplinarna, złożoność jej przedmiotu odzwierciedla jej złożoność metodologiczną. Bardzo dobrze problem ten ujął Marian Kempny, nazywając antropologię nauką graniczną (*Grenzwissenschaft* w odróżnieniu od *Natur-* i *Kulturwissenschaft*), wskazując na metodologiczne reperkusje tej graniczności:

Z jednej strony jest to dylemat epistemologiczny, jak pogodzić tezę o jedności natury ludzkiej (*ergo* ludzkiej kultury) z obserwowaną różnorodnością jej partykularnych przejawów, czyli lokalnych kultur stanowiących właściwy przedmiot empirycznych studiów przedstawicieli tej dyscypliny. Z drugiej strony, dylemat metodologiczny – czy antropologia powinna naśladować wzór metody naukowej stosowanej przez nauki przyrodnicze czy ze względu na badane zjawiska posługiwać się metodologią zaczerpniętą od nauk humanistycznych – owocował niekiedy w traktowaniu jej jako swoistej *Grenzwissenschaft* (1994, s. 13).

W dalszej kolejności oznacza to poszukiwanie metod badawczych typowych dla antropologii, która dość długo posiłkowała się inspiracjami z obszaru historii (metoda porównawcza), nauk przyrodniczych (metody ilościowe) oraz językoznawstwa (analiza synchroniczno-diachroniczna). Ostatecznie na podstawie badań terenowych powstała metoda badań eksponujących jakościowo traktowane sensory, znaczenia i interpretacje. Wydaje się, że w tym kontekście uwypuklić należy właśnie semiotyczne zaplecze antropologii (nie przypadkiem Lévi-Strauss określał ją jako gałąź semiologii), co przekłada się na intensywne wykorzystanie kategorii tekstu i znaku w badaniach antropologicznych – w tym kontekście można również przywołać koncepcje badań antropologicznych jako „interpretacji interpretacji” (Geertz, 2005).

Dodatkowo wskazać należy na pogranicze nauk społecznych (tutaj można wspomnieć zarówno postać Marcela Maussa, jak również dość duży wpływ socjologii na antropologię współcześnie – w tym kontekście pojawia się również wywiedziona z tradycji brytyjskiej „antropologia społeczna”). Antropologia często posługuje się kategorią „grupy społecznej”,

która użyteczna jest w doraźnym zawężaniu granic przedmiotu badań. Niemniej podkreślić należy różnicę pomiędzy socjologią a antropologią; jak syntetycznie ujmuje to Elżbieta Tarkowska, tę drugą interesuje przede wszystkim ciągłość i zmiana oraz struktury długiego trwania (1992, s. 23). Wydaje się, że kwestię tę można rozciągnąć poza perspektywę historyczną; ustalając ciągłość trwania danej kultury, antropologia posługuje się nadrzędną kategorią synchroniczno-diachronicznej całości.

Równocześnie postrzegać można antropologię jako kontrnaukę w stosunku do humanistyki: według Foucaulta etnologia (czyli antropologia) jest z racji przeniesienia uwagi z człowieka na kształtujący go kontekst jedną z niewielu dyscyplin nie-antropocentrycznych (2005, s. 207–210). Można zatem dostrzegać w złożeniu tych trzech dziedzin badawczych tendencję samoograniczania metodologicznego absolutyzmu każdej z nich z osobna.

#### 4.2. Teoria – empiria

Antropologia jest jedyną nauką humanistyczną tak mocno zanurzoną w empirii. Badania terenowe są podstawą formułowanej w tym przypadku refleksji teoretycznej, zatem antropologia musiała z biegiem czasu wypracować odpowiednią metodykę prowadzenia badań empirycznych oraz metodologię pozwalającą odpowiednio opracować pozyskiwane tą drogą dane. Wydaje się, że niezależnie od zmian w postrzeganiu roli i sposobu prowadzenia badań terenowych w antropologii w dalszym ciągu podkreśla się na swój sposób hermeneutyczne przejście pomiędzy opisem a interpretacją, materiałem badawczym a namysłem teoretycznym; już dla Malinowskiego była to „cierniowa droga etnografa” (1967, s. 23).

Hermeneutyczne napięcie oddziałuje w tym przypadku na różne poziomy konstruowanego w antropologii modelu badawczego. Z pewnością jest to relacja pomiędzy indukcyjnym faktografizmem a dedukcyjnym absolutyzmem, która zaznaczyła się mocno w początkach historii dyscypliny w przejściu od teoretycznego ewolucjonizmu do antropologii budowanej na empirii; powszechnie znany jest np. „indukcjonistyczny minimalizm” Franza Boasa i jego niechęć do konstruowania ogólnych tez na temat kultury – w obawie przed zbyt wielkimi uogólnieniami. Widoczne tu napięcie pomiędzy uniwersalizmem a partykularyzmem przekłada się na połączenie nomotetyzmu i idiografizmu w antropologii. Powszechnie przyjmuje się, że bez dobrego opisu zjawisk i kultur lokalnych nie można formułować twierdzeń na temat ogólnych prawideł rządzących kulturą. Wprawdzie współcześnie nauki o kulturze zdominował swego rodzaju sceptycyzm ontologiczny, podważający możliwość wskazania

tego rodzaju ogólnych prawideł, jednak towarzyszy mu duża aktywność epistemologiczna, która, paradoksalnie, prawidła konstruktywistyczne absolutyzuje. Równocześnie zauważyć można, że spekulatywny dyskurs na temat przedmiotu badań antropologii – kultury, jej ontologicznego statusu oraz możliwości obiektywnego badania – nie unieważnia potrzeby prowadzenia badań terenowych, w każdym razie ta deklaracja „mimo wszystko” często powraca w rozważaniach antropologów.

Badania terenowe można traktować jako swego rodzaju papierek lakmusowy odzwierciedlający refleksję epistemologiczną i metodologiczną towarzyszącą antropologii. Pierwszy, istotny zwrot antropologiczny łączyć należy z rozpoczęciem badań terenowych i wykroczeniem poza model gabinetowy, co związane jest z postaciami Franza Boasa i Bronisława Malinowskiego, przy czym to ten drugi dookreślił model metodyki terenowej w słynnym *Wprowadzeniu do Argonautów zachodniego Pacyfiku*, które po dziś dzień pozostaje istotnym punktem odniesienia w tym przedmiocie. Owa przemiana paradygmatu ma co najmniej dwie konsekwencje badawcze. Na płaszczyźnie ontologicznej można mówić w tym przypadku o wynalezieniu kontekstu kulturowego. W toku badań terenowych wyraźna staje się konieczność całościowego spojrzenia na badaną kulturę jako złożony spłot różnych elementów, posiadających jednak określone granice czasoprzestrzenne. Z drugiej strony, w wymiarze epistemologicznym, tego rodzaju badania potwierdziły konieczność ograniczenia perspektywy zachodniocentrycznej i nienarzucanie własnych kategorii pojęciowych na badane kultury – co w prostej linii utwierdziło również tendencje etyczne w poszanowaniu różnorodności kulturowej.

Z biegiem czasu wokół badań terenowych narosło wiele dyskusji, które w gruncie rzeczy stały się podstawą przekształcenia zasadniczych modeli badawczych na podstawie pytania o obiektywizm badawczy. W pierwszej kolejności pojawiają się pytania o możliwość transkrypcji materiału empirycznego na tekst naukowy w sytuacji przenoszenia go pomiędzy kulturowymi kontekstami. Clifford Geertz jako jeden z pierwszych antropologów zwrócił uwagę na problematyczność granicy pomiędzy „tam” i „tu” w badaniach nad kulturą: w jaki sposób dokonywać przekładu empirii w ramach teoretycznych i pojęciowych, jak przemieszczać się pomiędzy różnymi czasoprzestrzeniami kulturowymi, jak wreszcie łączyć doświadczenie, obserwację i praktykę badawczą ze strategiami metodologicznymi, a przede wszystkim pisarskimi. Również James Clifford stawia pytanie o kreację literacką tekstów antropologicznych, jednak pamiętać należy, że proces kształtowania naszej wizji kultury w tym kontekście (często pisze się tutaj również o „wynajdywaniu kultury”) nie może być redukowany jedynie do wymiaru retorycznego, ponieważ badaniom terenowym w antropologii towarzyszy zazwyczaj (przynajmniej w jej klasycznym

modelu) oprzyrządowanie metodyczne, przyjmujące formę konkretnych narzędzi, takich jak kwestionariusz badawczy czy techniki obserwacji uczestniczącej.

Równocześnie bardzo mocno podkreśla się w tym kontekście podmiotowy aspekt prowadzonych badań: w przypadku badań antropologicznych badacz pozostaje własnym narzędziem, dodatkowo – ukształtowanym kulturowo. Zatem w tym modelu nie można mówić o danym ontologicznie obiektywizmie, bowiem zawsze to człowiek bada człowieka, a kultura – kulturę; obiektywizm musi zostać wypracowany przy użyciu odpowiednich technik i metodologii. Niemniej, wspomniany już Clifford podkreśla aspekt autokreacyjny antropologii, w ramach którego antropolog staje się zarówno „panem” swojego dzieła, jak również „panem” „wynalezionej” przez siebie kultury, do której tylko on ma dostęp poprzez pryzmat swoich doświadczeń. Tym samym antropologowie refleksyjni upominają się o wzmocnienie konstruktywistycznej świadomości badawczej, a sama antropologia miałaby stać się swego rodzaju lustrem badacza i reprezentowanego przezeń kontekstu.

Z bardzo syntetycznego przeglądu tendencji i stanowisk wyłania się kilka refleksji. Po pierwsze, współczesna antropologia wyeksponowała status jednostki jako podmiotu badawczego. Mniejsze znaczenie wydaje się mieć w tym przypadku zespół badawczy i powtarzalność badań od jednostkowego przeżycia i indywidualnej perspektywy. Wciąż pojawiają się próby połączenia empirii i opisu z refleksją teoretyczną *post factum* (w tym kontekście Ward Goodenough przyjmuje dobry opis za podstawę teorii, Kirsten Hastrup poszukuje „etnograficznego czasu teraźniejszego”). W odniesieniu do tak wyłaniających się problemów można by jednak postawić nieco ogólniejsze pytanie: Co to tak naprawdę jest substancja antropologicznej empirii? Tekst? Znak? Fakt? Interpretacja? Zachowania? Postawy? Dyskusje na ten temat kontynuowane są nie od dziś, aczkolwiek znaczące jest, że współcześnie wszystkie przywołane aspekty objawiają się przede wszystkim w kontekście doświadczenia (przykładem może być budowana na koncepcji badań terenowych „antropologia doświadczenia” w propozycji Tarzycjusza Bulińskiego i Mariusza Kairskiego).

#### 4.3. *Emic – etic*

Terminy zaczerpnięte z językoznawstwa Kennetha Pike’a zadomowiły się, m.in. dzięki Wardowi Goodenoughowi, w antropologii, dookreślając jej dwie główne perspektywy poznawcze. Perspektywa *etic* określa podejście zewnętrznego obserwatora, który bada określony kontekst kulturowy przy użyciu własnych narzędzi pojęciowych i strategii poznawczych.

Perspektywa *emic* z kolei uwzględnia perspektywę reprezentanta określonego kontekstu kulturowego i w ogólnych założeniach zgodna jest z dyspozycją Malinowskiego, aby badać kulturę „z punktu widzenia tubylca” i nie tłumaczyć pojęć z lokalnych języków w sposób dosłowny, a bardziej opisowy. Bardzo często zwraca się uwagę na fakt, że perspektywa *emic* kładzie nacisk przede wszystkim na zjawisko relatywizmu kulturowego, tymczasem perspektywa *etic* dąży do poszukiwania uniwersaliów kulturowych. Podkreślić warto również, że w perspektywie twórcy terminów mamy do czynienia przede wszystkim z materialnymi reprezentacjami (*etic*) jednostek swoistych dla danego systemu językowego (*emic*), zatem mamy do czynienia z ich ścisłym związkiem (Staszczak, red., 1987, s. 74–75).

Warto odnotować dwie tendencje badawcze pojawiające się na tej płaszczyźnie. Antropologia kognitywna (etnonauka), artykułując konieczność przyjęcia perspektywy emicznej w badaniach nad kulturą, przeniosła swoją uwagę z porządku fenomenalnego na porządek ideacyjny, dookreślany poprzez strukturę językową. To z kolei prowadzi do zamknięcia kultury w schematach klasyfikacyjnych i porządkach taksonomicznych, które objawiają się w rozlicznych *propriospektach* (Buchowski i Burszta, 1993).

Również we współczesnej antropologii zwraca się uwagę na fakt, że obydwie te strategie są dwiema stronami tego samego procesu poznawczego. Nie tylko uzupełniają się one, ale też nie istnieją w czystej postaci. Zestawienie kategorii *emic* i *etic* w antropologii uczula nas na nieuchronność spotkania różnych perspektyw poznawczych oraz konieczność krzyżowania tych punktów widzenia. Ma ono również na swój sposób emanacyjny charakter, w ramach którego kulturowa ontologia artykułowana jest przez perspektywę epistemologiczną lub odwrotnie – w zależności od metodologicznego punktu widzenia.

## 5. Problemy osiowe

Swego czasu Michael Carrithers jako główny problem osiowy antropologii wskazał „różnorodność form ludzkiego życia społecznego” (1992, s. 12). Wydaje się, że obecnie nie sposób wskazać tylko jednej „osi badawczej”; przedmiot badań antropologii pozostaje wprawdzie ten sam – jest nim całościowo traktowana kultura – jest on jednak różnie problematyzowany. Można zatem pokusić się o próbę wskazania głównych problemów łączących ów przedmiot z paradygmatami antropologii.



## 5.1. Uniwersalne – partykularne

Relacja pomiędzy perspektywą uniwersalną a partykularną w badaniach antropologicznych artykułuje oczywiście dwuogniskowość definicji atrybutywnej i dystrybutywnej kultury, jako że stanowi podstawę pytania o powszechność występowania określonych zjawisk kulturowych. Czy można znaleźć jakąś nić przewodnią pozwalającą usystematyzować różnorodność ludzkich zwyczajów? Dobrze odzwierciedla ten problem Ruth Benedict, która w kanonicznym tekście *Wzory kultury* stwierdza, że chodzi tu o „badanie rozmieszczenia kilku cech, które w społeczeństwie ludzkim są uniwersalne lub niemal uniwersalne” (s. 86). Właśnie owo „niemal” stanowi kwintesencję badań antropologicznych: ostrożność we wskazywaniu kulturowych powszechników. Otwartym pytaniem jest również to, na jakim poziomie poszukiwać tego rodzaju uniwersaliów. „Zespół cech” od zawsze wydawał się problematyczny i poddawany był krytyce w antropologii. Jak ostro ujął to Lévi-Strauss, krytykując selektywne i wyliczające definicje kultury:

Alfabetyczny wykaz jest zabawny, ale zestawione w nim „wspólne mianowniki” są tylko nieostryimi i pozbawionymi znaczenia pseudokategoriemi. Problem kultury, a więc kondycji ludzkiej, stojący dzisiaj przed etnologami, polega na odkryciu prawidłowości ukrytych pod obserwowalną różnorodnością wierzeń i instytucji (Lévi-Strauss, 1993, s. 70).

Wyartykułowany w humanistyce przez antropologię „kult różnicy” (choć czasem sprowadza się do wyliczenia różnic) nie zamyka się więc w naiwnym relatywizmie, przybiera bowiem przede wszystkim pozytywny charakter poszukiwania owych wspólnych mianowników, dotykając przy tym kilku zasadniczych problemów kulturowych i badawczych.

Przede wszystkim pojawia się w tym przypadku linia napięcia pomiędzy poszukiwaniem reguł, norm i zasad określających kulturę w różnych jej kontekstach a skoncentrowaniem uwagi na partykularnych fenomenach kulturowych. Obydwie strategie nie muszą rezygnować z całościowego myślenia o systemie kultury, jednak ta druga może się koncentrować przede wszystkim na wyszukiwaniu paradoksalnych precedensów i wyjątków od reguły. W porządku treściowym odzwierciedlają tę podwójną tendencję dwa wielkie tematy określające perspektywę antropologiczną od jej zarania: egzotyka i codzienność. Z jednej strony, z pewnością można zauważyć, że to antropologia odkryła egzotykę kulturową jako temat badawczy i oswoiła tę egzotykę, wpisując ją w ramy mechanizmów i zjawisk kulturowych paralelnych do mechanizmów kultur „oswojonych” i „cywilizowanych”; tym samym to, co egzotyczne, objawiło się nie jako

ciekawostka, lecz jako pewna regularność skrywająca określone – choć często odmienne – normy. Z drugiej strony natomiast antropologia zainteresowała się codziennością i w pierwszej kolejności – zwyczajem; w tym miejscu znowu można przywołać Benedict, która określając antropologię mianem „nauki o zwyczajach”, podkreśliła, że w dotychczasowej tradycji zachodnioeuropejskiej nauki „zwyczaj nie był na ogół uznawany za przedmiot o istotnym znaczeniu” (1999, s. 70). Zwróćmy uwagę na potencjał znaczeniowy tego pojęcia: zwyczaj jest równocześnie „zwyczajny”, jak i powszechny, przy czym w perspektywie antropologicznej zawsze okazuje się złożony i skonfigurowany z innymi kulturowymi zjawiskami. Można zaryzykować więc stwierdzenie, że antropologia odkrywa zwyczajność w egzotyce, natomiast na swój sposób egzotykuje codzienność, pokazując jej partykularną złożoność.

Jeszcze szerszą relacją jest tu hermeneutyczna, być może nadużywana w humanistyce, relacja pomiędzy swojskością/tożsamością a obcością/innością. Czy w ogóle umożliwiają one jakiegokolwiek uogólnienia w badaniach nad kulturą? A może one same stały się modelem uniwersalnym w ramach zachodniej tradycji? Gdzie ich szukać: tylko pomiędzy kulturami, czy też może również w obrębie poszczególnych kultur? Czy różnica swój – obcy unieważnia podejście systemowe, a może wręcz przeciwnie: staje się podstawą podziału na osobne systemy kulturowe? A może po prostu antropologia wpadła w pułapkę hermeneutycznego koła, czyniąc z każdego innego nasze lustro?

Powyższe pytania prowokują odpowiedzi na różnych poziomach: teoretycznych, etycznych, stają się również podstawą dyskursu publicznego. Wydaje się, że w ramach antropologii prowadzą nas one do pytania o zakres i skalę kontekstu kulturowego w kategoriach przestrzennych: lokalnego i/lub globalnego. Mark Augé nazywa to „metodologicznym zezem”: etnolog „nie może stracić z pola widzenia ani danego miejsca swoich obserwacji, ani właściwych granic pola ich zewnętrznego kontekstu” (2010, s. 82). Nazwanie tego nieco ładniej – np. „podwójną ogniskową” – nie rozwiązuje wprawdzie problemu, pozwala jednak zaakcentować nieusuwalność oraz swego rodzaju normatywną funkcję tego napięcia w spojrzeniu antropologa.

## 5.2. Struktura – doświadczenie/funkcja

Wskazana powyżej relacja pomiędzy regułą a fenomenem prowadzi nas do ogólniejszej kwestii relacji pomiędzy strukturą a doświadczeniem. Jest to refleksja wyprzedzająca i zapowiadająca popularny „zwrot performatywny”, którą można sprowadzić do pytań o to, czy kultura jest, czy się

staje, czy istnieje w ramach jasno dookreślonych struktur, czy też jest na bieżąco kształtowana przez kolektywy jednostek. Marshall Sahlins dobrze uchwycił dylemat badawczy i dwuwymiarowość problemu, wskazując na „istnienie i wzajemne oddziaływanie porządku kulturowego ukonstytuowanego w społeczeństwie i porządku przeżywanego przez ludzi, porządku wirtualnego i faktycznego, będącego strukturą w konwencji i strukturą w działaniu” (s. 8). Cytowany badacz wskazał na dwukierunkowe kształtowanie porządków kulturowych – od gotowych, stabilnych i przedustawnych struktur oraz od porządku dynamicznego i zmiennego doświadczenia: „Performatywne porządki mają tendencję do przystosowywania się do przypadkowych okoliczności; podczas gdy preskryptywne raczej przystosowują okoliczności do siebie – poprzez swego rodzaju zaprzeczenie własnej przypadkowości lub epizodycznego charakteru” (2006, s. 13). W pewnym sensie pobrzmiwa tu dawne marzenie antropologii, wyrażone jasno w zakończeniu ostatniej książki Lévi-Straussa, że „przestrzeń, czas i struktura łączą się” (1994, s. 259).

Oczywiście perspektywa ta zmusza nas do ponownego przemyślenia relacji pomiędzy normą a tym, co jednostkowe w kulturze. Równocześnie podejście to ma reperkusje paradygmatyczne: jak zauważa Dorota Wołska, antropologia sytuuje się pomiędzy „nowym idiografizmem” notującym wszelkie możliwe tropy doświadczenia a odwrotem od teorii (o której czasem jednak nostalgicznie się wspomina) jako spojrzenia absolutyzującego „sztywne” struktury kulturowe (2012, s. 141–179). Niemniej warto chyba pamiętać, że istotą struktury (przynajmniej od czasu strukturalizmu) jest nie trwanie, a mediacja – w związku z tym można jeszcze raz podkreślić, że wszystkie wskazywane tu dylematy i podwojenia w antropologii mają właśnie mediacyjny charakter.

Warto również pamiętać, że związek pomiędzy „strukturą” a „funkcją” przewija się w antropologii właściwie od jej zarania. Już w ewolucjonizmie Herberta Spencera pojęcia te były ściśle ze sobą powiązane, natomiast później uzyskały w antropologii społecznej status „morfologii” i „fizjologii” społecznej. Paradoksalnie, o ile funkcjonalizmowi Malinowskiego zarzucano absurdalność w całościowym traktowaniu efektów działalności powiązanych ze sobą instytucji kulturowych przy rzekomym pominięciu ich budowy, o tyle współczesny nacisk na działanie w kulturze w raczej krótkiej perspektywie trwania przy jednoczesnym nacisku na materialność i cielesność kultury paradoksalnie zbieżne są z takim postrzeganiem kultury. Odpowiada za to częściowo duża dykursywizacja zjawisk kultury postrzeganych poprzez pryzmat uproszczonego poststrukturalizmu, który, jak żartobliwie zauważył swego czasu Sahlins, pełni funkcję kwasu solnego rozpuszczającego konkretne elementy kultury w homogeniczną mieszaninę sił władzy-wiedzy – i w poszukiwaniu

efektów działalności przypomina właśnie funkcjonalizm (Sahlins, 2002, s. 67–68).

Dwa pojęcia z różnych etapów historii antropologii odzwierciedlają dążenie do mediacji pomiędzy strukturą, funkcją i doświadczeniem: wzór oraz sieć. To pierwsze łączy w antropologii amerykańskiej naturę z kulturą: według Alfreda Louisa Kroebera „konwergencje organiczne” są powszechne, natomiast struktury – strategia reakcji na określoną potrzebę – różnią się kulturowo; co ciekawe, badacz utożsamia funkcję z myślą prenakową, natomiast strukturę – z fundamentami nauki (2003, s. 114–115). Z kolei Bruno Latour ukazuje sieć jako każdorazowo pojawiający się splot improwizowanych kontekstualnie działań, obejmujących wszelkie możliwe siły i aktorów: „w ANT wyjściowo nie przyjmuje się żadnych ontologicznych całości, a wszelkie *badane całości* stanowią rezultat zawiązania się i ustabilizowania rozmaitych relacji” (Abriszewski, 2010, s. XVII). Charakterystyczne jest to, że Latour nazywa swoją propozycję „teorią aktora-sieci” (ANT), wskazując na struktury powstające wokół każdego indywidualnego opisu: „w ANT twierdzi się, że znajdując sposób na odkrywanie powiązań pomiędzy niestabilnymi i zmieniającymi się ramami, można ustalić trwalsze relacje i poznać bardziej odkrywczе wzorce, niż zachowując jedną stabilną ramę” (2010, s. 35–36). Co istotne również – zgodnie z diagnozą Wolskiej – teoria staje się tu właściwie bieżącym opisem, podążającym za aktorem. Widzimy zatem, że obydwie propozycje próbują zmediatyzować kategorię struktury, bardziej osadzić ją w funkcjonalnej, ufundowanej na naturze integralności (wzór) bądź skorelować z płynnością i dynamicznością doświadczenia (sieć).

### 5.3. Tradycja – zmiana

Problematyka tradycji i zmiany w kulturze w dużym stopniu wpisuje się w model relacji pomiędzy synchronią a diachronią, który dodatkowo zmienia się w zależności od kontekstu kulturowego; w efekcie dość długo antropologia miała swego rodzaju problem z „powrotem do domu” i badaniem współczesnych kultur świata zachodniego. Antropologii niejednokrotnie zarzucano w tym kontekście nieumiejętność zastosowania podejścia całościowego, co uwydatnić miało „mit integracji kulturowej” (Archer): wyobrażenie o kulturach tradycyjnych jako wiecznotrwałych strukturach pozbawionych historii. Jedną z prób rozwiązania tego dylematu jest antropologia symetryczna Bruno Latoura przedstawiająca kulturę jako kolektyw „płaskich ontologii” tożsamo traktująca wszystkie byty wchodzące w skład określonego kontekstu w sieci powiązań. Dylemat wciąż pozostaje i rozwiązywany być musi wciąż na nowo: jak pogodzić

syntagmatyczny przepływ fenomenów kulturowych z trwałością ich paradygmatycznych konstelacji? W gruncie rzeczy jednak z owego synchroniczno-diachronicznego dylematu wynikają dwie kwestie.

Po pierwsze, jest to pytanie o substancję kultury w znaczeniu jej budulca i rezerwuaru. Zauważyć można, że samo pojęcie tradycji kojarzone jest synonimicznie lub metonimicznie z kategoriami „dorobku” i „dziedzictwa”, co dowodzi ich heterogeniczności (Gomóła, 2009). Pamiętać więc należy, że tradycja obejmuje znaczenie przedmiotowe, podmiotowe i czynnościowe, co oznacza, że jest ona równocześnie przekazem, materialem i znaczeniem, co razem, w efekcie, każdorazowo tworzy pewną inwariantną konfigurację przeszłości kulturowej w teraźniejszości (Szacki). Nawet jeśli przyjmiemy redukcyjną koncepcję bieżącego „wynajdywania” tradycji, nieuniknione jest odniesienie nowoczesnych „tradycji wymyślonych” do „tradycji dawnych” (Hobsbawm, 2008, s. 18). Perspektywa historyczna wymusza więc uznanie trwania kultury, nawet jeśli jej uprzedni kontekst będzie dekonstruowany jako poza-tekst, co ostatecznie nie podważa istnienia kultury jako mariażu tego, co materialne i niematerialne. Dodatkowo, jak zauważa Gomóła, „tradycja” oraz „dziedzictwo” uświadamiają nam, że nauki o kulturze zmuszone są często korzystać z pojęć zakorzenionych w określonych kontekstach i obiegu kulturowych, ale nie zawsze udaje im się nadać charakter i jasność kategorii kulturowych (Gomóła, 2009, s. 15–16). Być może jest to również *casus* kultury?

Po drugie, przejawia się tutaj zasadniczy problem antropologii w podejmowaniu badań nad kulturą współczesną. Przywołana koncepcja „tradycji wynalezionej” eksponuje cezurę nowoczesności, która miałaby poddawać poszczególne tradycje dyskursywizacji. Bardzo często zwracano uwagę, że nauki o kulturze wpadają w pułapkę tej cezury: antropologia kulturowa łatwo może się zamknąć w ramach archetypicznych wyobrażeń o kulturach „archaicznych” (czyli beczasowych), z kolei kulturoznawstwo zbyt łatwo, poprzez badania nad nowymi mediami i aktualnymi fenomenami zachodniej ponowoczesności, może zredukować własną perspektywę poznawczą do badań nad współczesnością. Powyżej przywołana propozycja Latoura jest o tyle ciekawa, że zrywa z dyktatem myślenia epoką: deklaracja, że „nigdy nie byliśmy nowoczesni”, może być odczytana jako dyspozycja badawcza, aby w ten sam, całościowy sposób badać każdą kulturę (czy też, zgodnie z Latourowską nomenklaturą – kolektyw) zawsze i wszędzie (2011).

## 6. Pomiędzy ontologią a metafizyką

Być może przedstawiona powyżej charakterystyka antropologii jako rdzenia i katalizatora nauk o kulturze wydać się może nazbyt strukturalistyczna z racji mnożenia dualizmów i punktów skrajnych. Pamiętajmy jednak, że istotą perspektywy strukturalistycznej jest mediacja, transformacja, swoista zmiennokształtność systemów kulturowych: „Opozycja binarna przejawia się (...) na różne sposoby: jako symetria występująca w wielu typach, ale także jako sprzeczność, niezgodność, względność”, jej domeną są również inwersja, równoważność, homologia, izomorfizm, konkretyzujące się w ramach równie heterogenicznych kodów (Lévi Strauss, 1992, s. 204). Tym samym – dzięki antropologii – nauki o kulturze odzwierciedlają istotę mechanizmów kultury, które opisują, są względem kultury homologiczne. Przynajmniej część ze wskazanych powyżej poziomów i modeli badawczych w dalszym ciągu tworzy nawarstwiająca się perspektywę, powodując, że teoretyczne i metodologiczne „okulary” nauk o kulturze komponowane są zawsze z kilku szkieł. Analizując stosunkowo niedawne propozycje teoretyczne Philippe’a Descoli i Eduardo Viveirosa de Castro, Adam Pisarek zwraca uwagę na niekończące się negocjacje pomiędzy tym, co ludzkie, kulturowe i naturalne, przy równoczesnym zacieraniu granicy między perspektywą *emic* i *etic* w poszukiwaniu „relatywistycznego uniwersalizmu” (2020, s. 60–61), aczkolwiek równocześnie atrybutywna refleksja nad naturą i kulturą korzysta tutaj z danych empirycznych zaczerpniętych z badań prowadzonych w duchu dystrybucyjnego myślenia o kulturze (2019, s. 61). Jakkolwiek tego rodzaju zbitki pojęciowe mogą spowijać pole antropologii dyskursywną mgłą, dobrze oddają jej potencjał i dynamikę.

Poszukując jednego, wyrazistego wyznacznika określającego charakter przedstawionego przeze mnie automodelu, zaproponowałbym relację pomiędzy ontologią a metafizyką jako kluczową dla naukowej refleksji nad kulturą:

Bez ontologii nie byłoby metodologii i metodyki badań zorientowanych na zjawiska kultury; z kolei podejście metafizyczne nie tyle dostarcza apriorycznych założeń na temat kultury, ile raczej każe wyeksponować przedmiot badań oraz wskazuje na konieczność całościowego i substancjalnego badania (Pacukiewicz, 2021, s. 265).

Podobnie jak Arystotelesowa metafizyka swoim przedmiotem uczyniła „byt jako byt” – antropologia odkryła jako przedmiot badań „kulturę jako kulturę”, wskazując konieczność ogólnej refleksji na jej temat przy jednoczesnym nieredukcyjnym i całościowym ujęciu. Ten potencjał pola

badawczego zaczął być aktualizowany w obrębie dyskursu naukowego w postaci różnych ontologii, i chociaż – zwłaszcza w przypadku antropologii kulturowej – współcześnie przeważa ta druga perspektywa, całościujący horyzont metafizyczny jest wciąż obecny w tych badaniach. Partykularnym ujęciom ontologicznym towarzyszy ogólne, na swój sposób metafizyczne, pojmowanie kultury; niemniej, kiedy mówimy o „antropologii kulturowej”, przyjmujemy perspektywę ontologiczną, natomiast kategoria „antropologii kultury” aktualizuje w naszym myśleniu o kulturze ujęcie metafizyczne. Wymiennosc i zwrotnosc perspektyw – mająca odzwierciedlenie w konkretnych praktykach badawczych – pozostaje niezmiennym potencjałem nauk o kulturze.

## 7. Perspektywy kulturoznawcze

Warto przypomnieć, że u zarania kulturoznawstwa Stanisław Pietraszko dookreślał nową dyscyplinę, której przedmiotem miała być „ogólna problematyka kultury” (1972, s. 22), w relacji do antropologii kulturowej, na gruncie której tematyka ta uzyskuje względną autonomię,

ale mieści się w niej niecała i nie bez pewnych trudności. Antropologia kulturowa, uchodząca dziś za najpełniejszą i zarazem samodzielną naukę o kulturze, jest w istocie tylko dość specyficzną wersją takiej nauki, o zakresie i możliwościach poznawczych dość wyraźnie ograniczonych – przez jej etnologiczne podłoże – tylko do szczególnej problematyki pewnego typu kultur (s. 23).

Antropologia pozostaje istotnym punktem odniesienia w poszukiwaniach możliwości stworzenia autonomicznej teorii kultury („poza strukturą dyscyplinową ogólniejszą”), której przedmiotem byłaby „kultura jako kultura”; teoria „uprawiana w strukturze humanistycznej antropologii, zwanej społeczną bądź kulturalną” ma „wyjątkowe w tym względzie możliwości”, aczkolwiek pozostaje teorią „aspektową”, tzn. redukcyjną (1982, s. 124). Niemniej to antropologia wyznaczyła kierunek badań, zarysowując metafizyczne możliwości i konieczność całościowego ujęcia kultury; jak stwierdza Stefan Żółkiewski, „pojęcie kultury, którym posługujemy się, chcemy posługiwać, jest właśnie pojęciem globalnym, pojęciem antropologicznym” (cyt. za: Pietraszko, 1982, s. 153).

Powracając do przedstawionego na początku szkicu rozróżnienia na „antropologię kultury” i „antropologię kulturową”, można w tym miejscu uściślić, że ta pierwsza podąża w kierunku metafizycznym, ta druga – dominująca – konsekwentnie zagęszcza sieci poznania ontologicznych

struktur kultury. Przywołana wcześniej wymiana perspektyw między Michałem Buchowskim a Grzegorzem Godlewskim rozróżnia te tendencje, wydaje się jednak, że obydwie przynależą do tego samego pola badawczego. Zorientowana empirycznie antropologia kulturowa nie traci z oczu horyzontu kultury – nawet podważając zasadność stosowania tego terminu. Z kolei antropologia kultury nie musi się rozmywać w ogólności – co udowodnić może teoretycznokulturowo zorientowane kulturoznawstwo, którego zadania wyartykułował Stanisław Pietraszko. W efekcie to kulturoznawstwo powołane jest do poszukiwania ogólnej teorii kultury – kontynuowałoby zatem metafizyczną refleksję antropologii, która obecnie konsekwentnie podąża ontologicznymi traktami kontekstualnego pojmowania kultury.

#### BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski, K. (2010). Wstęp. W: B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski i in. Kraków: Universitas.
- Kowalewski, J. i Piasek, W. (red.). (2009). *Antropologizowanie humanistyki. Zjawisko – procesy – perspektywy*. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Archer, M. (2019). *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*. Przeł. P. Tomanek. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Augé, M. (2010). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. Chymkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benedict, R. (1999). *Wzory kultury*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: MUZA SA.
- Buchowski, M. (2012). *Etnologia polska: historie i powinowactwa*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Buchowski, M. (2017). Antropologia kultury a antropologia kulturowa. Kilka refleksji na marginesie książki Grzegorza Godlewskiego. *Filo-Sofija*, nr 36.
- Buchowski, M. i Burszta, WJ. (1993). Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia kognitywna: poznanie, język, klasyfikacja i kultura*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Buchowski, M. i Kempny, M. (1999). Czy istnieje antropologia postmodernistyczna? W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Buliński, T. i Kairski, M. (2011). Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych. W: T. Buliński i M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Burszta WJ. (1997). *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.



- Carrithers, M. (1992). *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*. Przeł. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa: PIW.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Warszawa: KR.
- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. Siemek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. (2005). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Tom 2. Przeł. T. Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dzurak i S. Sikora. Warszawa: KR.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gomółka, A. (2007). Od antropologii do antropologii literatury. W: E. Kosowska, A. Gomółka i E. Jaworski (red.), *Antropologia kultury – antropologia literatury. Na tropach koligacji*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 142–158.
- Gomółka, A. (2009). Tradycja, dziedzictwo, dorobek – rekonesans terminologiczny. W: J. Adamowski i J. Styk (red.), *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*. Tom 1: *Tradycja: wartości i przemiany*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hobsbawm, E. (2008). Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji. W: T.O. Ranger i E. Hobsbawm (red.), *Tradycja wynaleziona*. Przeł. M. Godyń, F. Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kempny, M. (1994). *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Kosowska, E. (2003). *Antropologia literatury: teksty, konteksty, interpretacje*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kroeber, A.L. (2003). *Istota kultury*. Przeł. P. Sztompka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kuper, A. (2005). *Kultura. Model antropologiczny*. Przeł. I. Kołbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przeł. A. Derra, K. Abriszewski i in. Kraków: Universitas.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*. Przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Spojrzenie z oddali*. Przeł. W. Grajewski i in. Warszawa: PIW.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Opowieść o Rysiu*. Przeł. E. Bekier. Łódź: Opus.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa: KR.

- Linton, R. (1975). *Kulturowe podstawy osobowości*. Przeł. A. Jasińska-Kania. Warszawa: PIW.
- Łotman, J. (2017). *Kultura – historia – literatura*. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Malinowski, B. (1967). *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz. Warszawa: PWN.
- Mauss, M. (1973). *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: PWN.
- Mencwel, A. (2013). *Kulturologia polską XX wieku*. W: G. Godlewski, A. Kołakowski, P. Majewski. A. Mencwel, P. Rodak i M. Szpakowska (red.), *Kulturologia polską XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nowicka, E. (1997). *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Olszewska-Dyoniziak, B. (1991). *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*. Kraków: Towarzystwo Wydawców i Autorów Prac Naukowych „Universitas”.
- Olszewska-Dyoniziak, B. (1996). *Zarys antropologii kultury*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Olszewska-Dyoniziak, B. (2000). *Zarys antropologii kulturowej*. Wyd. II. Zielona Góra: Zachodnie Centrum Organizacji.
- Pacukiewicz, M. (2021). *Krajobrazy kontekstu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Paluch, A.K. (1990). *Mistrzowie antropologii społecznej*. Warszawa: PWN.
- Pietraszko, S. (1973). *Uniwersyteckie studia kulturoznawcze*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
- Pietraszko, S. (1982). O przedmiocie teorii kultury. W: S. Pietraszko (red.), *Przedmiot i funkcje teorii kultury*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Pisarek, A. (2019). Claude Lévi-Strauss – szaman między światami. W: A. Grzegorzczak, A. Kaczmarek i K. Machtyl (red.), *Claude Lévi-Strauss: struktura i nieoswojone*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Pisarek, A. (2020). Negotiating a human: Viveiros de Castro – Descola – Turner. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, nr 6.
- Rabinow, P., Marcus, G.E., Faubion, J.D. i Rees, T. (2008). *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham & London: Duke University Press.
- Sahlins, M. (2002). *Waiting for Foucault, Still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

- Sahlins, M. (2006). *Wyspy historii*. Przeł. I. Kolbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Staszczak, Z. (red.). (1987). *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa–Poznań: PWN.
- Szacki, J. (2011). *Tradycja*. Wyd. II rozszerzone. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tarkowska, E. (1992). Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej. W: E. Tarkowska (red.), *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*. Wrocław: Wiedza o kulturze.
- Tylor, E.B. (1997). *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*. Przeł. A. Bąkowska. Cieszyn: Pro Filia [reprint].
- Wagner, R. (2003). Wymyślenie kultury. Przeł. A. Malewska-Szałygin. W: M. Kempny i E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Waligórski, A. (1973). *Antropologiczna koncepcja człowieka*. Warszawa: PWN.
- Wolska, D. (2012). *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*. Kraków: Universitas.

**Marek Pacukiewicz** – kulturoznawca, zatrudniony w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach na stanowisku profesora. Autor monografii: *Dyskurs antropologiczny w pisarstwie Josepha Conrada* (2008), *Grań kultury. Transgresje alpinizmu* (2012), *Krajobrazy kontekstu* (2021).

