

INTERPRETACJA CZYLI O SZTUCE ANTROPOLOGII¹

Konflikt doktryn jest szansą a nie klęską.
A. N. Whitehead

Wyczerpywanie się przedmiotu badań etnografii, o którym słyhać już od pewnego czasu, ma swój rewers w zacięciu pewnej odmiany wrażliwości. Wrażliwość ta, przeżywszy śmierć swych najlepszych informatorów i rozpad ich kulturowej ekumeny, długo jeszcze mogłaby idealizować przedmiot swoich badań-marzeń, gdyby nie coraz powszechniejsze odczucie ich jałowości.² „Zanik tradycyjnego przedmiotu badań” oznacza więc czas wokandy dla ontologii faktu etnograficznego. Walka o dostęp do empirii przenosi się z poziomu zewnętrznego na wewnętrzny: już nie tylko badanie terenowe, obfitość źródeł i znajomość języka informatora, ale przede wszystkim samoświadomość metodologiczna rozstrzyga o jej powodzeniu.³

Wyczerpywanie się tradycyjnego przedmiotu badań etnograficznych odczuwane jest czasem jako kryzys dyscypliny. Pogłębianie samoświadomości metodologicznej byłoby zatem naturalną metodą obrony, którą doradzał już Kazimierz Ajdukiewicz: „W ten sposób ontologia staje się podłożem, z którego wyrastają nauki szczegółowe. Z drugiej strony znów z nauk wyrastają zagadnienia o charakterze ontologicznym. Dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy nauki te w swym rozwoju natrafiają na pewne trudności pochodzące z niedostatecznego wyjaśnienia niektórych używanych przez nie pojęć podstawowych. Budzi się wtedy potrzeba wyjaśnienia tych pojęć i wtedy naukowcy-specjaliści przechodzą na teren rozważań ontologicznych (...).”⁴ Nasilające się zainteresowanie filozofią budzi czasem zaniepokojenie zachowawczego trzonu nauki, który obawia się zaprzepaszczenia dorobku empirycznego w powodzi eseistyki filozoficznej. Jednym z najmocniejszych argumentów w tej kwestii są tzw. społeczne koszty tych zainteresowań. Jak zauważył profesor Jerzy Szacki — a stwierdzenie to ma, w moim przekonaniu, walor nie tylko w obrębie socjologii — problemy filozoficzne, podnoszone w naukach społecznych, są, być może, nierozstrzygalne, ale konieczne, by utrzymać samoświadomość dyscypliny, zaś jeśli chodzi o socjologów—empirystów, to choć ich obawy są usprawiedliwione, nie powinni zapominać, że ich nauka nie może się rozwijać tylko jako nadbudowa socjologii tradycyjnej, bez brania pod uwagę tego, co dzieje się w innych dyscyplinach.⁵

Niniejszy tekst jest głosem w sprawie kryzysu etnologii. Podstawę dla poniższych obserwacji stanowią publikacje „Current Anthropology” i dyskusje redakcyjne zamieszczone w tym piśmie w latach 1976—1985. Najbardziej interesowały mnie tam powracające motywy tematyczne i te propozycje wyjścia z kryzysu, które wiążą się z tzw. nurtem interpretacyjnym w antropologii (głównie, choć nie tylko) amerykańskiej. Samoogzemplifikacją problemów współczesnej etnologii, a zarazem dobrą reprezentacją interpretacyjnych rozwiązań jest *Wprowadzenie do Local Knowledge* Clifforda Geertza, które podsumuje większość poruszonych tu spraw.

* * *

„Przesunięcie w polu badawczym etnologii” (nazywane czasem *paradigm shift*)⁶ jest w pewnym sensie zjawiskiem o trudnej ontologii, podobnie kontrowersyjnym jak kryzys, który, zdaniem niektórych, można współcześnie obserwować w antropologii. Są tacy, którzy twierdzą, że dyscyplina ta żadnych większych trudności nie przeżywa, i ci uważają rozważania o zmianie paradygmatu za przesadzone, co najmniej przedwcześnie.⁷ Są i tacy, którzy ów kryzys uznają za chroniczny, a zmianę paradygmatu za jedyne remedium, zaś jeszcze inni uważają ją za fakt dokonany.⁸ Kontrowersja ta nie tyle dotyczy oceny konsekwencji pewnych faktów z bieżącej praktyki badawczej, ile samej egzystencji tych faktów, i może być pouczającym przykładem, jak nieuchwytnie i wieloznaczne jest to, co kiedyś znie-

chomieje jak względnie jednolita wersja historii etnografii. Przejście publikowanych w „Current Anthropology” (dalej: CA) dyskusji redakcyjnych dostarczą wielu przykładów takich niejednoznaczności. Śledząc to świetne źródło wiedzy o współczesnych etnografach i ich etnografiach można odnieść wrażenie, że od końca lat sześćdziesiątych (kiedy to m.in. opublikowano skandalizujący *A Diary in the Strict Sense of the Term* Malinowskiego)⁹ częściej niż poprzednio powracają charakterystyczne spory, być może świadczące o „wylanianiu się etnograficznej samoświadomości”, jak chcieli tego Dennison Nash i Ronald Wintrob, którzy w 1972 roku opublikowali w „Current” artykuł pod tym właśnie tytułem.¹⁰ Trafność tego spostrzeżenia została potwierdzona niemal jednogłośnie w zamieszczonej w tym samym numerze redakcyjnej dyskusji.¹¹

Problemy, które z rosnącą częstotliwością powracają następnie w redakcyjnych dyskusjach w CA to przede wszystkim:

- 1) ocena dorobku pozytywistycznych metodologii,
- 2) wiążąca się z tym zmienna kwalifikacja antropologii do *art* lub *science*,
- 3) kwestia empirii, statusu danych empirycznych, coraz częstsze kwestionowanie wiarygodności badań terenowych, będące rezultatem
- 4) ostrego postawienia problemu obiektywizmu, wpływu zawodowych poglądów na efekt badań empirycznych i próby usankcjonowania tegoż wpływu w dyskusjach o „personal approach”.

Szczególnie ważne wydają się tu następujące artykuły i dyskusje:

- I. C. Jarvie, *The Problem of Ethical Integrity in Participant Observation*, zamieszczony w CA, July 1971, vol. 12, nr 3, i odpowiedź J. Fabiana *Professional Ethics and Epistemological Foundations*, tamże, s. 230—231, oraz komentarze w kolejnych numerach,
- D. Lewis, *Anthropology and Colonialism*, CA, December 1973, vol. 14, nr 5, wraz z dyskusją, i w tym samym numerze *Anthropology: Vocation or Commodity*, autorstwa Dorothy Willner,
- niezwykle ciekawa dyskusja o *The Mountain People* Colina Turnbulla, rozpoczęta tyradą Frederika Bartha w 1974 r. (CA, February 1974, vol. 15, nr 1) *On Responsibility and Humanity: Calling a Colleague to Account*, a kontynuowana długo jeszcze w latach 1975—6 (szczególnie ciekawy numer wrześniowy 1975, vol. 16, nr 3),
- wiążąca się tematycznie z poprzednią dyskusją nad artykułem Johna Honigsmanna *The Personal Approach in Cultural Anthropological Research*, CA, June 1976, vol. 17, nr 2, gdzie kilkakrotnie wspomina się tak ważne dla nowego w Ameryce interpretacyjnego nurtu antropologii dwie pierwsze prace Boba Scholte’a i jego hasło etnologii etnologii¹²,
- powracający co chwila na łamy CA Marvin Harris i jego kulturowy materializm (September 1975, vol. 16, nr 3, s. 450—455, June 1976, vol. 17, nr 2, s. 290—304, 329—330 etc., debata w grudniu 1984, vol. 25, nr 5, s. 639—654 etc.),
- Stewart Guthrie, *A Cognitive Theory of Religion*, CA, April 1980, vol. 21, nr 2 (próba teorii religii przez powiązanie jej z antropomorfizmem jako modelem wyjaśniania rzeczywistości) bardzo ciekawy dzięki głosem Jarvie’a, Agassiego etc. i próbie scjentyistycznego ujęcia tych okoliczności poznania antropologicznego, które zwykle skłaniają do budowania niescjentyistycznych modeli; kontynuacja dyskusji w sierpniowym numerze w 1980 r., vol. 21, nr 4, s. 535—538,
- w tym samym numerze artykuł C. E. Stipe’a *Anthropologist versus Missionaries: The Influence of Presuppositions* (s. 165—180), z długotrwałą dyskusją, w której oprócz zagadnień tytułowych poruszano także zbieżności między misjonarstwem i antropologią,
- znaczący artykuł George’a E. Marcusa *Rhetoric and Ethnographic Genre in Anthropological Research* (CA, August 1980, vol. 21, nr 4, 507—510), który omawia dorobek i perspektywę interpretacyjnego nurtu antropologii amerykańskiej zainteresowanej etnograficzną retoryką, przy pomocy której realizowane były historycznie i współcześnie epistemologiczne cele różnych etnografii;
- artykuł Marka Winkelmana, *Magic: A Theoretical Reassessment* (February 1982, vol. 23, nr 1, s. 37—66), wysuwający śmiało, choć nie

najsilniej argumentowaną hipotezę o możliwej wspólnotocie wierzeń magicznych i zjawisk, którymi zajmuje się współczesna parapsychologia (tzw. zjawiska psi); ciekawa jest dyskusja antropologów sprowokowanych tym *dictum* (Jarvie, Bharati, Bourguignon).

- Sheldona Kleina, *Analogy and Mysticism and the Structure of Culture*, (April 1983, vol. 24, nr 2, s. 151—180), stanowiący raczej chybioną próbę zastosowania techniki komputerowej w antropologii (poszukiwanie uniwersaliów obciążone starym błędem lekceważenia kontekstu).
- wspomniany już krytyczny artykuł Paula Shankmana *The Thick and the Thin*¹³, stanowiący próbę podsumowania dorobku Clifforda Geertza, i w części dyskusyjnej wyrażający ostro kontrowersję co do kształtu antropologii.
- w numerze grudniowym 1984 roku (vol. 25, nr 5), tekst Donalda Tuzina, *Miraculous Voices: The Auditory Experience of Numinous Objects*, dotyczący postrzegania dźwięków warkotek przez ich „operatorów” (Wschodni Sepik, Nowa Gwinea), s. 579—596.
- w tym samym numerze Drewa Westena, *Cultural Materialism: Food for Thought of Bum Steer*, czyli kolejna już debata nad Marvinem Harrisem (s. 639—654).
- w kwietniowym numerze 1985 roku (vol. 26, nr 2) ważny artykuł Marka Kline Taylora, *Symbolic Dimensions in Cultural Anthropology*, ujawniający kolejny raz głęboką kontrowersję co do natury faktów etnograficznych i pożądanego kształtu antropologii (s. 167—186).
- w tym numerze podsumowanie ciekawej konferencji zorganizowanej przez School of American Research w Santa Fe (por. George E. Marcus, James Clifford, *The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report*, CA, April 1985, vol. 26, nr 2, s. 267—271); prócz autorów brali w niej udział m.in. Talal Asad, Vincent Crapanzano, Michel Fisher, Mary Luise Pratt, Paul Rabinow, Stephen Tyler i inni;¹⁴

Obserwacja dyskusji w „Current” pozostawia po sobie ostatecznie jedno wrażenie: absolutnej kakofonii metodologicznej. Uświadamia ona, jak głębokie są podziały myślowe, jak nerwowa atmosfera rozmów i jak wątle perspektywy ewentualnego porozumienia. Pojawia się zasadnicza trudność analityczna: jak to się dzieje, iż z dwu zbliżonych stanowisk płyną zasadniczo inne konstatacje? Tradycyjne metody analizy myśli filozoficznej zawadzają w obliczu mityzacji zamierzonej przez dwie wypowiedzi, które chcą uchodzić za identyczne, choć niosą ze sobą diametralnie różne programy. Zdanie „sny są urzeczywistnieniem pragnień” wypowiedziane przez Platona i Freuda są czymś radykalnie innym.¹⁵ Jak różni się postulat „należy tropić przesady” u Hansa-Georga Gadamera i Jacka Marii Bocheńskiego.¹⁶ Jak zwodnicza jest zgodność co do tego, iż „fakt obiektywny nie istnieje”, a „pojęcie empirii bywa zawężane” (por. choćby stanowisko Geertza i Shankmana we wzmiankowanym już krytycznym artykule *The Thick and the Thin*)¹⁷. Jak różni się w końcu wołanie o podawanie założeń metodologicznych w historycznym dystansie między Malinowskim i Michele Foucault.

W obliczu groźby degeneracji świadomości metodologicznej etnografowie szukają ratunku w niekonwencjonalnych a praktycznych narzędziach analizy formalnej. Nie jest to pierwszy przypadek współczesnego odwrótu od przytłaczającej Treści, która okazuje się przerastać nasze możliwości, ku Formie, nieoczekiwanie bardziej prawdopodobnej.¹⁸ W rezultacie powstaje całkowicie nowa sfera refleksji, zwana odtąd etnografią etnografii. Rozwija się ona, moim zdaniem, z dwóch inspiracji:

- 1) Habermasowskiej krytyki ideologii, którą rozwinął Bob Scholte,
- 2) Foucaultowskiej analizy dyskursów i formacji dyskursywnych, którą w różnych jej odmianach podjęli przedstawiciele interpretacyjnego nurtu antropologii amerykańskiej.

• • •

Jeśli szukać, kto pierwszy w amerykańskich dyskusjach rzucił hasło etnografii etnografii trzeba chyba cofnąć się do roku 1966, wymieniając Geralda D. Berremana i jego artykuł *Anemic and Emetic Analyses in Social Anthropology*.¹⁹ W trzy lata później występuje z jego wariantem Bob Scholte, drukując w tomie pod redakcją Della Hymesa (*Reinventing Anthropology*) artykuł *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*.²⁰ To samo hasło pojawia się także u George W. Stockinga²¹ i u Clifforda Geertza²², odmieniane jako „etnologia etnologii” i „etnografia myśli współczesnej”. Szczególnie dobitnie uzasadnił potrzebę takiej refleksji Scholte w swym tekście z 1980 roku²³, gdzie pisał m.in., że „paradygmaty antropologiczne są same formami symbolicznymi. Tworzą one i zakładają pewne szczególne światy. Nie są izomorficzne z rzeczywistością. Antropo-logika (*anthropo-logic*) nie jest darem niebios, lecz funkcją kontekstu paradygmatycznego.”²⁴ W badaniu tradycji antropologicznej najistotniejsze i najbardziej

owocne jest, zdaniem Scholte’a, pytanie następujące: „kto, w czym imieniu i na czyj koszt?”²⁵ W pytaniu tym pobrzmiewają wyraźne echa Habermasowskiego „nie ma poznania bez interesu”. W tym też kierunku poszedł następnie Bob Scholte.²⁶

Inaczej natomiast potoczyły się koleje tej części nurtu interpretacyjnego, która poszła raczej za inspiracją Foucaulta, Northropa Frye’a i innych krytyków literatury. Scharakteryzuję tu skrótowo grupę badaczy związanych z przedsięwzięciem George’a E. Marcusa, zaś generalia nurtu interpretacyjnego, zwanego też czasem krytyką antropologiczną pojawia się w Geertzowskim wprowadzeniu do *Local Knowledge*. Ogólnie rzecz biorąc uwagę tych badaczy przyciąga to, co Foucault nazywał *dyskursem* („uwarunkowane historycznie i epistemologicznie reguły budowy wypowiedzi, właściwe danej dziedzinie ludzkiej działalności”²⁷), a cel ich przedsięwzięcia wylaniałby się może z innej jego deklaracji: „Uważamy zatem za prawdy nie prawdziwe zdania, które winno się odkryć, zaakceptować, lecz system reguł, pozwalający wypowiedać i rozpoznać zdania uważane za prawdziwe”²⁸.

Pierwszy tekst Marcusa z 1980 roku (*Rhetoric and Ethnographic Genre in Anthropological Research*, CA, August 1980, vol. 21, nr 4, s. 507—510) jest wydarzeniem w historii amerykańskiego nurtu interpretacyjnego. Foucaultowska i Frye’owska perspektywa uwalniająca analizę metodologiczną od tradycyjnych perspektyw badania nakierowanego na treść, traktującego formę, li tylko jako przezroczystość, sposób wyrażania, neutralną szybę intencji, stworzyła wielkie możliwości. Analiza dyskursów stosowanych w różnych antropologiach (unikająca wszakże uwikłania w formalizmy strukturalistyczne, od których nie była wolna *Archeologia wiedzy*) pozwalała na przejrzenie dorobku etnografii oczami nowej wrażliwości. W taki właśnie sposób Marcus analizuje ostatnie prace terenowe dwóch autorów, Paula Rabinowa²⁹ i Jean-Paula Dumonta³⁰, które zaznaczyły się wyraźnie w obrębie nurtu interpretacyjnego. Marcus pisze o tych autorach: „Z niespotykaną głębią ujawniają oni nie tylko własne zaangażowanie, współtworzące elementarne dane, z którymi pracuje się w badaniu antropologicznym, ale także to, jak dzięki procesowi autorefleksji stają się one epistemologiczną podstawą, z której wynikają interpretacje i konstatacje, formułowane w obiektywnym języku i w postaci schematów formalnych”³¹. Zastanawiająca jest charakterystyczna kolejność wydawania prac omawianych autorów: w obu przypadkach najpierw wydana została stosunkowo konwencjonalna monografia etnograficzna, potem zaś to, co nie zmieściwszy się w niej, wyzucone zostało na margines: „Można by się zastanawiać, czy późniejsze, refleksyjne prace o dużej epistemologicznej wymowie, nie powinny być osobnym, ale wcześniejszym krokiem w kierunku ‘drugiego’ i ‘jego świata’, a może nawet integralną częścią opowieści o nim”³². Marcus daje do zrozumienia, iż do podobnej praktyki, fałszującej rezultat pracy terenowej, zmusza etnograficzny konsensus, który nadal wymaga, by relacja z badania etnograficznego wótnie izolowała przedmiot od podmiotu. Opinia antropologiczna nadal nastawiona jest na błyskotliwy rezultat, nie zaś na dociekanie. Istnieje silna tendencja maskująca proces powstawania terenowego obrazu, podawanego za efekt badań. Przejawia się ona w klasycznej formie artykułu naukowego, kreowanego na *ready made*. Tekst, który stawia zbyt wiele pytań, kwalifikowany jest jako niedojrzały, ewentualnie odsyłany do kategorii *art*. Marcus twierdzi, że „rozwój wiedzy antropologicznej następował bardziej przez zmiany w obrębie retoryki, niż przez ściślejsze dostosowywanie się do negującego retorykę modelu naukowości, polegającego na przestrzeganiu reguł dowodzenia i weryfikacji”³³. Teksty etnograficzne, przyjęte do druku w „*American Anthropologist*” czy też „*American Ethnologist*” różnią się oczywiście co do treści, ale wszystkie muszą spełniać standard gatunku, odbierany przez czytelnika w postaci sygnału „naukowości”. Ten dyskretny, milcząco przyjmowany standard może być opisywany w kategoriach, które Northrop Frye stosował dla wyodrębnienia gatunku sensu stricto: chodziłoby więc o zespół reguł budowy wypowiedzi, które nadawałyby jej taką skuteczność, aby konsensus uznał ją za prawidłową. Zadanie badawcze polegałoby więc teraz na wyodrębnieniu obowiązujących reguł antropologicznego dyskursu (a właściwie dyskursów), a także scharakteryzowania dyskursów historycznych, które były skuteczne perswazyjnie w czasach Malinowskiego, Radcliff-Browna, Griaule’a, a obecnie straciły już swą siłę przekonywania.

Zaawansowaną realizacją postulatów kierunku interpretacyjnego w jego odmianie krytycznej była konferencja zorganizowa-

na w 1984 roku przez School of American Research w Santa Fe (16—20 kwietnia 1984). Sprawozdanie z niej napisał George E. Marcus wspólnie z Jamesem Cliffordem (*The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report*, CA, April 1985, vol. 26, nr 2, s. 267—271). Ponieważ konferencja ta zasługuje na obszerniejsze omówienie, tu ograniczę się tylko do zasygnalizowania tytułów niektórych referatów:

- Robert Thornton³⁴, *Rozdziały i strofy: klasyfikacja jako chwyt retoryczny w piśmiennictwie etnograficznym*³⁵,
- Mary Louise Pratt, *Nauka o tropach (an-tropology) czyli badanie terenowe wspólnych miejsc*³⁶,
- Renato Rosaldo, *Spod drzwi jego namiotu: Autor i etnograf inkwizytor*³⁷,
- James Clifford³⁸, *O alergii etnograficznej*³⁹,
- Vincent Crananzano⁴⁰, *Dylemat Hermesa: retoryczna maska przewrotu w dziedzinie opisu etnograficznego*⁴¹,
- Stephen Tyler⁴², *Etnografia postmodernistyczna: od dokumentu zjawisk ukrytych do ukrytego dokumentu*⁴³,
- Michel Fisher⁴⁴, *Etniczność i sztuka pamięci*⁴⁵,
- G. E. Marcus, *Bieżące problemy pisarstwa etnograficznego we współczesnym świecie*⁴⁶,
- Talal Asad⁴⁷, *Koncepcja przekładu kulturowego w brytyjskiej antropologii społecznej*⁴⁸.

Owoce interpretacyjnego zwrotu w antropologii był obfity plon książek i artykułów, wśród których na czołowym miejscu wymienić należy takich autorów jak: wzmiankowani już Marcus, Rabinow, Dumont, Crananzano, Dweyer⁴⁹, Bonn⁵⁰, Fabian⁵¹, Tedlock⁵² i wielu innych⁵³.

Omawiany tu nurt interpretacyjny, zwany też krytyką kulturową, był drugą wersją etnografii etnografii. Zbierał on badaczy o różnych poglądach, których jednak łączył wspólny zamiar zastosowania wobec kultury metod wypracowanych przez literaturoznawstwo. Zgodnie z opinią wybitnego badacza niemieckiego Johanna Fabiana „określenie *interpretacyjny* oznaczało, i wówczas i teraz, podejście dostosowane do natury naszych źródeł — tekstów, współmierność dosłowną nie zaś tylko metaforyczną.”⁵⁴

Uwaga J. Fabiana nie powinna jednakże być traktowana jako uogólnienie radykalnie wykluczające metaforyczną współmierność podejścia niektórych przedstawicieli nurtu interpretacyjnego z naturą źródeł etnograficznych. O ile „współmierność dosłowna” stworzona przez inspirację krytycznoliteracką, traktuje te źródła jako teksty w wąskim, dosłownym sensie tego słowa, o tyle „współmierność metaforyczna” może je widzieć tak jak zwykli to czynią semiotycy różnych orientacji (niekiedy nieorientacji tartuskiej, bo Clifford Geertz też określa swoje podejście mianem semiotycznego)⁵⁵, albo też może je zobaczyć zgodnie z wizją hermeneutyczną. Kieruje nas ona ku kwestii „językowości” poznania⁵⁶, „zakrycia go przez mowę”, gdzie mowa rozumiana jest jako zespół założeń umożliwiających wyłonienie się sensu. Ta „językowa wykładnia świata” i „językowa natura doświadczenia” z całą wyrazistością została ukazana przez H.-G. Gadamera w jego *Prawdzie i metodzie*.⁵⁷ Gadamer twierdził (wbrew Husserlowi), że to język („mowa”) nie zaś świadomość jest sferą pojawiania się sensu. Konsekwencją tego był postulat dostosowania narzędzi do przedmiotu badania, a raczej przyjęcie, iż przedmiot może być poznany tylko za pośrednictwem jego interpretacyjnej refrakcji w podmiocie. Poznanie interpretacyjne ma więc charakter dyskursu w tym znaczeniu, że jest ono „postacią myślenia polegającą na zmierzaniu do jakiegoś celu poznawczego poprzez pośrednie operacje myślowe”. Poznanie dyskursywne, w odróżnieniu od takich prostych aktów poznawczych jak spostrzeżenie czy intuicja⁵⁸, ma zatem charakter pośredni. W tym postulatcie poznania pośredniego, „językowe”, hermeneutyka przewyższyła poznawczy absolutyzm fenomenologii Husserlowskiej i Diltheyowskiej hermeneutyki antynaturalistycznej. Powyższe zastrzeżenie o istnieniu także „metaforycznej współmierności” podejścia i źródeł etnograficznego naprowadza nas na trop Clifforda Geertza, którego nazwisko niepokojąco długo nie padało w niniejszym omówieniu interpretacyjnego nurtu antropologii. Wszak to właśnie Geertz już w 1973 roku „zalegalizował” tę modną obecnie przydawkę, wydając swoją *Interpretację kultury*⁵⁹. Jednakże z niektórych wypowiedzi drukowanych w dyskusji redakcyjnej w „Current” po krytycznym artykule Paula Shankmana⁶⁰, a także z uważnej lektury jego prac wynikają dość zasadnicze wątpliwości co do statusu wczesnych zastosowań określenia „interpretacyjny” w twórczości Geertza. Tu znów nieoczekiwanie byłby Michel Foucault i jego metody analizy dyskursu. Jak twierdzi cytowany przed chwilą J. Fabian, w roku 1968, podczas dyskusji wywołanych książkami Habermasa

sa i Hymesa⁶¹, Geertz nigdy nie zgadzał się z tymi, którzy twierdzili, by „antropologia wymagała radykalnej krytyki”, szczególnie w swej pozytywistycznej odmianie. Zdaniem Fabiana, Geertz nadal (1984 r.) wierzy w możliwość urzeczywistnienia „nauki o symbolach”, antropologii w sensie *science*.⁶² Interesująca ewolucja poglądów Geertza i jego pozycja *człowieka środka* szczególnie predystynuje go do zarysowania sytuacji, w której znajduje się antropologia kulturowa w latach osiemdziesiątych.

Czytelnicy Clifforda Geertza z pewnością przyjęli jego *Local Knowledge*⁶³ jako ważny wkład do interpretacyjnego nurtu światowej antropologii. Ponieważ na książkę składają się eseje opublikowane już wcześniej, w latach 1974—1982⁶⁴, na baczność uwagę zasługuje przede wszystkim wprowadzenie, w którym Geertz próbuje połączyć je uogólnieniem, i próba ta jest ciekawa o tyle, że w skrótovej formie porusza większość spraw objętych współczesnym konfliktem dyskursów.

Geertz rozpoczyna od konstatacji, iż mamy obecnie do czynienia z zauważalną ekspansją interpretacyjnego nurtu w naukach społecznych. Stwierdza, iż jest ona rezultatem dwóch czynników: po pierwsze, coraz powszechniejszego przekonania, iż dotychczasowe ujęcia zjawisk społecznych „nie doprowadziły do tryumfu przewidywalności, kontrolowalności i weryfikowalności, którą tak długo w ich imieniu obiecywano”⁶⁵, po drugie zaś, wyjścia z intelektualnej prowincji, które mogło nastąpić dzięki konfrontacji nowocześniejszych nurtów myślowych „z tym co było, a w pewnych zakątkach nadal jest, błogą i wygodną zaściankowanością”⁶⁶. Padają nazwiska tych, którym można zawdzięczać przełamanie impasu: Heideggera, Gadamera, Habermasa, Wittgensteina, Ricoeura, Foucaulta, Kuhna, Barthesa i kilku ważnych krytyków literatury. Ich dorobek, pisze Geertz, „czyni wysoce nieprawdopodobnym powrót do technologicznej koncepcji nauk humanistycznych”⁶⁷. Wraz z upowszechnieniem ich myśli badania społeczne straciły wiele ze swej dawnej regularności i „z całą pewnością stają się coraz bardziej pluralistyczne”. Wołanie o jedną wielką teorię wszystkiego co społeczne brzmi coraz bardziej anachronicznie (nie wchodząc w to, czy jest na nią za późno, czy za wcześnie), a uzurpowanie sobie prawa do takiej teorii zakrawa dziś na megalomanię.⁶⁸

Antropologia, zawsze zajęta tym, „jak ludzie postrzegają to, co robią”, dziś bardziej niż kiedykolwiek wrażliwa jest na kwestię „ujęcia” (*frameworks*). W pewnym sensie rozpadła się ona nieodwołalnie na takie ujęcia: podkreśla się w nich „zależność między tym, co się widzi, tym, skąd się to dostrzegło, i przy pomocy czego się patrzyło”⁶⁹. To rozprysnięcie się niegdyś jednego paradygmatu (nigdy monopolistycznego, ale przecież bardziej regularnego) na ujęcia (było spowodowane, ale też) spowodowało uświadomienie sobie o k a l n o ś c i naszej wiedzy, zrelatywizowało ją, odformalizowało, uczyniło bardziej kontekstową. Odzywają się tu postulaty niemieckich hermeneutów i Michela Foucaulta: odwracając się od badania tego, jaki ten świat w swej istocie (i w naiwnie mu przypisywanej jednoznaczności) *jest*, zwrócono się ku badaniu różnych sposobów wyrażania go, opisywania, mentalnego odwzorowywania (*mental charting*). Pojawia się sformułowanie „rozumienie rozumienia”, nawiązujące do Scholte’owskiej „etnologii etnologii”⁷⁰, i wprost podejmujące przesłanie hermeneutyki, którą, zastosowaną do problemów etnologii, Geertz proponuje określać jako „kulturową”⁷¹. Taka kulturowa hermeneutyka nie oznacza korekty starej trasy, ale jej fundamentalne zakwestionowanie. Odzwierciedla się to w poetyce nowego podejścia. Geertz pisze: „zajkiwanie się, które jest właściwe nie tylko moim własnym wersom, ale interpretacyjnym naukom społecznym w ogóle, nie jest związane (jak to często sugerują ci, którzy lubią uśmiercać własne wypowiedzi) z chęcią epatowania nowym rodzajem głębi czy też odwrotem od racji rozumu, ale jest rezultatem tego, że niecałkiem wiemy od czego zacząć tak niepewne przedsięwzięcie, lub zacząwszy je już, w którą stronę się obrócić. Dysputa zaciemnia się, a wraz z nią język, bo im bardziej uporządkowany i bezpośredni wydaje się jakiś ciąg myślowy, tym bardziej okazuje się nieroztropny.”⁷² Zawierzenie hermeneutyce oznacza więc zastąpienie starych problemów nowymi, nieznanymi. Niegdysiejsza nauka („godna tego miana”), dążąca do osiągnięcia swych widmowych celów, za jakie miała oparcie w tzw. empirii (wąsko pojętej), a także, „obiektywność i ogólność”, radykalnie odróżniła opis zjawiska i jego wyjaśnienie. Zasadność tego radykalizmu zakwestionowali her-

maneuci, wiele dokonując tym skokiem, ale zarazem pokazując złudność samej idei tradycyjnie rozumianego postępu w nauce. Świadomość nieodróżnialności opisu i wyjaśnienia musiała zaowocować zmianą pisarskiej formy nowego nurtu. Taką ulubioną formą stał się esej, gatunek trudny, niebezpieczny, ale wolny od hipokryzji i zadęcia naukowej rozprawy. Dalej następuje Geertzowska pochwała eseju.⁷³ Geertz widzi też jego pragmatyczną funkcję w obrzędach współczesnego życia naukowego. Koncentruje się ono przeważnie w obchodach „czyjejś pamięci lub jubileuszu”, dając wyraz „poparcia dla” albo będąc „rewanżem za”. Ta towarzyskość niesie ze sobą wszystkie niebezpieczeństwa intelektualnej pływaczki, komercji, której uosobieniem może być „konferencyjny akrobata z kilkoma stałymi numerami” („kultura jest rezultatem treningu”, „zwycaja się zmieniają”, „świat jest różnorodny”).⁷⁴ Toteż w interesie uczestników tego życia jest wykorzystywanie owej eseistycznej skłonności naszych czasów do wytrwałego udoskonalania własnych zdolności analitycznych, co możliwe jest tylko wówczas, gdy odpowiedź cierpliwie dokłada się do odpowiedzi.

Z okazjonalnym, potłaczowym charakterem współczesnego życia naukowego wymownie kontrastuje nadwrażliwość, z jaką część jego uczestników reaguje na próby odhermetyzowania nauki. Dyskusje o granicach *art/science* (etnologia/antropologia/etnografia/literaturoznawstwo/sztuka) są przedmiotem pierwszego Geertzowskiego eseju, *Blurred Genres*. Wszystkie te podziały — pisze — są z pewnością przydatne w redagowaniu curriculumów i doraźnym grupowaniu badaczy w „koterie i społeczności zawodowe”⁷⁵, ale gdy bierze się je zbyt dosłownie (gdy, jak powiedziałby A. Korzybski, mapę myśli się z terytorium), przesłaniają one tylko prawdziwy obraz tego, co dzieje się tam, „gdzie ludzie myślą o świecie i piszą czym jest to, o czym myślą”⁷⁶. Geertz nie wydaje się zmartwiony zachwianiem linii tradycyjnych podziałów, zacieraniem się gatunków naukowego pisarstwa. Przeciwnie, uważa, że najwyższy czas uznać te zaburzenia za normę, przestać wspominać niegdysiejsze śniegi. Następuje bowiem zasadnicza dekompozycja *art* i *science*: „nie tylko dlatego, że nie wiadomo jak daleko się to wszystko posunie, ale dlatego, że zmienia się sam idiom społecznego wyjaśniania, zmienia się jego oddźwięk i jego wyobrażenie, zmienia się nasze poczucie, na czym ma polegać takie wyjaśnienie, do czego jest nam ono potrzebne i jak się wiąże z wyznawanymi przez nas wartościami. Nie chodzi o zmianę jednej teorii czy też dziedziny przedmiotowej, ale o zmianę założeń całego badawczego przedsięwzięcia”⁷⁷.

Prezentując następne eseje Geertz zwraca uwagę na kwestię przekładu, kolejne słowo-klucz w rozważaniach hermeneutycznych: „przekład to nie tylko przerabianie obcego sposobu

wyrażania świata 'na nasze' (bo wówczas dużo tracimy), ale odsłanianie logiki obcego sposobu wyrażania świata za pomocą naszych własnych sformułowań”. Taki przekład przybliży nas raczej ku temu, co krytyk literatury robi z wierszem, niż ku temu jak astronom postępuje z gwiazdą, którą chce zbadać.⁷⁸

Ta utrata pewności siebie, jaką można obserwować w naukach społecznych jest wyrazem intelektualnej uciążliwości: zakwestionowania rozmaitych poznawczych absolutyzmów. Relatywizacja ta, jak wynika z Geertzowskiego eseju *Common Sense as a Cultural System*, objęła nawet przyczółek, który przez tyle lat wydawał się niezdołany — zdrowy rozsądek, oczko w głowie anglosaskich analityków i empirystów. Czy korpus naszej wiedzy został uszczuplony przez to, że mamy dziś świadomość tej lokalności? — to i inne pytania stawia Geertz w swych czterech dalszych esejach.⁷⁹

W zapowiedzi przedostatniego tekstu, być może najważniejszego, *The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought*, Geertz daje nam poznać swe teoretyczne sympatie i zawodowe antypatie. Kontynuując linię myślową zapoczątkowaną przez *Blurred Genres* zaostrza jednocześnie ton polemik. Jako bezpośrednią tego przyczynę wskazuje „upióry ('subiektywizm', 'idealizm', 'relatywizm'), wywoływane przez niektórych badaczy akademickich po to, by napędziwszy nam stracha odwieść nas od zamiaru etnograficznego zbadania ich własnych dzieł”⁸⁰. Świat jest jeden, nie może być w nim terenów zastrzeżonych, niezależnie od tego, jakie retoryki użyje się, by takie badanie wyperswadować. „Znacznie łatwiej obnażać cudze plemiona niż swoje własne” — kupił niegdyś ze strukturalistów Manuel de Dieguez.⁸¹ Być może to także ma na myśli Geertz, gdy krytykuje „ateński model edukacji” występujący dziś w przeobrażeniu któregoś z cambridge'owskich koledżów. Absolutyzm poznawczy, przybiera różne formy. Jedną z nich, choć bardzo *moderne*, jest frazeologia „przyzwoitej” nauki, „mocno stojącej na ziemi”, „głęboko osadzonej w realiach”, choć w rzeczywistości są to realia te same, co w czasach wiktoriańskich.⁸² Dopóki „przedmiot” będzie uparcie mylony z „narzędziem” badania, a faktyczny jego „podmiot” przebywać będzie na wygnaniu, realia te pozostaną nieuchronnie wiktoriańskie.

„Ujrzeć się tak jak widzą nas inni — to może być olśnienie. Dojrzeć w innych wspólną nam wszystkim naturę — to podstawowy wymóg przyzwoitości. Ale szerokość horyzontów, bez której obiektywizm jest samochwalstwem, a tolerancja błagą, to rezultat czegoś znacznie trudniejszego: chodzi o to, by zobaczyć nas jako lokalny przykład, jedną z form, które przybiera ludzkie życie, jako przypadek jeden z wielu, świat w morzu innych światów. Jeśli antropologia interpretacji ma jakąś misję w tym świecie, to polega ona na ciągłym przypominaniu tej ulotnej prawdy” — kończy Clifford Geertz.⁸³

PRZYPISY

¹ Niniejszy artykuł jest zmienioną nieco wersją referatu wygłoszonego na posiedzeniu Komisji Metodologicznej Komitetu Nauk Etnologicznych, na sesji pt. „Przesunięcie w polu badawczym etnologii” w Warszawie, 30.11.1988

² Wszystkie te zagadnienia poruszane były wielokrotnie w pracach etnografów polskich, najważniejsze w moim przekonaniu są tu dwa teksty Cz. Robotycki, S. Węglarz, *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 37, nr 1—2, 1983, s. 3—8, W. Burszta, M. Buchowski, *Teoretyczny aspekt etnograficznych badań nad kulturą*, „Lud”, t. t. 37, 1982, s. 31—44, a także książka L. Stommy, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986

³ Pisałam o tym w dwóch tekstach: *Antropologia i myślenie potoczne: przyczynek do badania zjawisk o trudnej ontologii*, „Literatura na Świecie” (w druku), *W stronę antropologii dyskursu*, cz. 1 (maszynopis niedrukowany)

⁴ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949, s. 119

⁵ Wypowiedź na seminarium doc. E. Mokrzyckiego, Warszawa, 16.02.1988

⁶ Por. np. Paul Shankman, *The Thic and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz*, „Current Anthropology”, June 1984, vol. 25, nr 3, s. 261 nn.

⁷ Tamże, s. 270

⁸ M. Winkelmann, *Magic: A Theoretical Reassessment*, „Current Anthropology”, February 1982, vol. 23, nr 1, s. 37—44

⁹ New York 1967, a także co najmniej kilka podobnych rewelacji m.in. K. C. Chang, *Rethinking Anthropology*, New York 1968, czy też *Reinventing Anthropology*, pod redakcją Della Hymesa, New York 1969 etc.

¹⁰ D. Nash, R. Wintrob, *The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography*, „Current Anthropology” (dalej CA), December 1972, vol. 15, s. 527—532

¹¹ Zabierali w niej głos H. Russell Bernard, Morris Freilich, Frances Henry, Michel Panoff, Murray and Rosalie Wax i inni.

¹² Są to: *Epistemic Paradigm: Some problems in Cross-Cultural Research on Social Anthropological History and Theory*, „American Anthropologist” 1966, vol. 68, s. 1192—1201, porównująca organizację wypowiedzi w obrębie dwóch kontrastowych paradygmatów: anglo-amerykańskiego i francuskiego, a także artykuł w pracy pod redakcją Stanleya Diamonda, *The Nature and Functions of Anthropological Traditions*, pod tytułem *On Defining Anthropological Traditions: An Exercise in the Ethnology of Ethnology* (wówczas w druku, później zaś pod zmienionymi tytułami jako: tegoż, *Anthropological Traditions: Their Definitions*, (w:) S. Diamond (oprac.), *Anthropology: Ancestors and Heirs*, The Hague 1980, s. 53—87).

- ¹³ Por. przypis 6
- ¹⁴ W tym miejscu arbitralnie kończę ów przegląd wydarzeń prasowych w „Current Anthropology”.
- ¹⁵ Przykład zaczerpnięty z *Archeologii wiedzy* Michela Foucault, Warszawa 1977, s. 135. Na s. 179 czytamy: „Można spotkać realizacje werbalne identyczne z punktu widzenia gramatyki (słownictwa, składni i ogólnie — języka), identyczne także z punktu widzenia logiki zdaniowej lub systemu dedukcyjnego, w którym się ona plasuje, które jednak są wypowiedziom różno”.
- ¹⁶ Por. w *Prawdzie i metodzie* pierwszego (*Wahrheit und Methode* Tübingen 1962) i *Stu zabobonach*, Paryż 1987, drugiego.
- ¹⁷ Patrz przypis 6
- ¹⁸ By wymienić tu dwa najważniejsze takie odwroty: pisarstwo Witolda Gombrowicza i strukturalizm. Rzecz jasna w obu przypadkach ta Forma, którą rozmyślnie pozostawiam w metaforycznym niedopowiedzeniu, różni się znacznie, choć w obu nie ma nic wspólnego z powierzchnią i powierzchownością (z którą wiąże się już prędzej — Treść). Wielokrotnie na temat tego pokrewieństwa myślowego wypowiedział się Gombrowicz, por. choćby: D. de Roux, *Rozmowy z Gombrowiczem*, Warszawa 1981, s. 126—127
- ¹⁹ „American Anthropologist” 68:1966, s. 346—354
- ²⁰ New York 1969, s. 430—457
- ²¹ *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, New York 1968, s. 90—109
- ²² *Local Knowledge*, op. cit., s. 153
- ²³ *Anthropological Traditions: Their Definition*, op. cit., s. 53—87
- ²⁴ Tamże, s. 76
- ²⁵ *Comments on Marshall Sahlins' Culture and Practical Reason*, (w:) Arie de Ruijter (oprac.), *Beginnselen in botsing*, Utrecht 1981, s. 91—97, za: B. Scholte, CA, April 1985, vol. 26, nr 2, s. 177
- ²⁶ *Cultural Anthropology and the Paradigm Concept*, L. Graham, W. Lepenies, P. Weingart (oprac.), *The Sociology of Science Yearbook*, vol. 7, Dordrecht 1983, s. 229—278
- ²⁷ M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1988, s. 105
- ²⁸ Za: P. Veyne, *Ostatni Foucault i jego moralność*, „Literatura na Świecie”, nr 6, 1988, s. 323
- ²⁹ *Symbolic Domination, Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago 1975, i tegoż, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley 1977
- ³⁰ *Under the Rainbow: Nature and Supernature Among the Panare Indians*, Austin 1976, i tegoż, *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin 1978
- ³¹ G. E. Marcus, *Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research*, op. cit., s. 508
- ³² Tamże.
- ³³ Tamże.
- ³⁴ Autor *Space, Time and Culture Among the Iraqw of Tanzania*, New York 1980 oraz *Narrative Ethnography in Africa, 1850—1920*, „Man”, vol. 18:1983, s. 502—520
- ³⁵ *Chapters and Verses: Classification as Rhetorical Trope in Ethnographic Writing*.
- ³⁶ *Anthropology or Field-Work in Common Places* — tytuł jest trudny do przełożenia i aluzyjny gdyż „common place,” stanowić tu może zarówno „banal”, jak i „wspólne miejsca” motywów i wątków folklorystycznych, por. choćby u A. Guriewicza, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, patrz indeks.
- ³⁷ *From the Door of His Tent: Author/Ethnographer/Inquisitor*.
- ³⁸ *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley 1982
- ³⁹ *On Ethnographic Allegory*.
- ⁴⁰ *Tuhami: Portrait of Moroccan*, Chicago 1980
- ⁴¹ *Hermes Dilemma: Rhetorical Masking of Subversion in Ethnographic Description*.
- ⁴² *The Said and the Unsaid*, New York 1978
- ⁴³ *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*.
- ⁴⁴ *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge 1980, (wraz z G. E. Marcusem) *An Experimental Moment: Toward Ethnography as Cultural Criticism*, New York b.d. (w druku).
- ⁴⁵ *Ethnicity and the Art of Memory*.
- ⁴⁶ *Some Contemporary Problems of Ethnographic Writing in the Modern World System*.
- ⁴⁷ (Oprac.) *Anthropology and Colonial Encounter*, London 1973
- ⁴⁸ *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*.
- ⁴⁹ Kevin Dwyer, *Moroccan Dialogues*, Baltimore 1982
- ⁵⁰ James Boon, *Bali: An Anthropological Romance*, New York 1977, tegoż, *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge 1982
- ⁵¹ Johannes Fabian, (oprac.) *Beyond Charisma: Religious Movement as Discourse*, „Social Research”, Spring 1979
- ⁵² Dennis Tedlock, *The Spoken Word and The Work of Interpretation*, Philadelphia 1983
- ⁵³ Próbę bibliograficznego omówienia tego nurtu podjęli G. E. Marcus i D. Cushman *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology”, nr 11, 1982, s. 25—69
- ⁵⁴ Głos w dyskusji, CA June 1984, vol. 25, nr 3, s. 273
- ⁵⁵ Por. C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York 1973, s. 5
- ⁵⁶ Gdzie „język” nie ogranicza się do języka naturalnego, ale oznacza wszelkie przesądzenia, „złożenia semantyki” (wśród których między innymi można wymienić założenia formalno-językowe), które stoją za każdą wypowiedzią.
- ⁵⁷ Op. cit., cytuję tu przekład angielski, *Truth and Method*, New York 1976
- ⁵⁸ *Maly słownik terminów i pojęć filozoficznych*, pod red. A. Podsiada i Z. Więckowskiego, Warszawa 1983, s. 77
- ⁵⁹ *Interpretation of Culture*, op. cit.
- ⁶⁰ Por. przyp. 6
- ⁶¹ J. Habermas, *Zür Logik der Sozialwissenschaften*, specjalne wydanie „Philosophische Rundschau” 1967, D. Hymes, *Introduction: Toward Ethnographies as Communication*, (w:) J. J. Gumperz, D. Hymes (oprac.), *The Ethnography of Communication*, specjalne wydanie „American Anthropologist” 1964, s. 1—34
- ⁶² Fabian, op. cit.
- ⁶³ *Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983
- ⁶⁴ Są to: *Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought* (1982), *Found in Translation: On the Social History of the Moral Imagination* (1977), „From the Native Point of View”: *On the Nature of the Anthropological Understanding* (1974) *Common Sense as a Cultural System* (1975), *Art as a Cultural System* (1976), *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power* (1977), *The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought* (1982), *Local Knowledge*, wykłady dotąd nie publikowane.
- ⁶⁵ C. Geertz, *Local Knowledge*, op. cit., s. 3
- ⁶⁶ Tamże.
- ⁶⁷ Tamże.
- ⁶⁸ Tamże, s. 4
- ⁶⁹ Tamże.
- ⁷⁰ B. Scholte, *Anthropological Traditions: Their Definition*, (w:) S. Diamond (oprac.) *Anthropology: Ancestors and Heirs*, The Hague 1980, s. 53—87
- ⁷¹ C. Geertz, *Local Knowledge*, op. cit., s. 5
- ⁷² Tamże, s. 5—6
- ⁷³ Powtarzająca w gruncie rzeczy Heideggerowskie myśli o *Holzwege*, przecinkach leśnych, które nie prowadzą do żadnego celu, tylko w głąb lasu.
- ⁷⁴ Tamże, s. 7
- ⁷⁵ Tamże.
- ⁷⁶ Tamże.
- ⁷⁷ Tamże, s. 9
- ⁷⁸ Tamże, s. 10
- ⁷⁹ *Common Sense as a Cultural System, Art as a Cultural System, The Way We Think Now i Local Knowledge*.
- ⁸⁰ Tamże, s. 13—14
- ⁸¹ C. Rowiński, *Przestrzeń logosu i czas historii*, Warszawa 1984, s. 284
- ⁸² Por. na ten sam temat: A. Kuper, *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922—1982*, Łódź 1987, s. 264 nn.
- ⁸³ Tamże, s. 16