

<http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl>

tytuł artykułu:

Złote runo

autor / autorzy:

Marek Pacukiewicz

źródło:

„Laboratorium Kultury” 2 (2013), s. 150–171

wersja pdf:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2013-6_pacukiewicz.pdf

afiliacja autora / autorów:

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Filologiczny, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych, Zakład Teorii i Historii Kultury

słowa kluczowe:

funkcja, struktura, historia antropologii kultury, Bronisław Malinowski

abstrakt:

(na końcu artykułu)

article title:

The Golden Fleece

author / authors:

Marek Pacukiewicz

source:

„Laboratorium Kultury” 2 (2013), pp. 150–171

pdf version:

http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/pdf/LK-2013-6_pacukiewicz.pdf

institutional affiliation:

University of Silesia, Faculty of Philology, Institute of Cultural Studies,
Department of Theory and History of Culture

keywords:

function, structure, history of cultural anthropology, Bronisław Malinowski

summary:

(at the end of the article)

Marek Pacukiewicz

Doktor, adiunkt w Zakładzie Teorii
i Historii Kultury UŚ. Autor książek:
*Dyskurs antropologiczny w pisarstwie
Josephha Conrada* (2008), *Grań kultury.
Transgresje alpinizmu* (2012).

Złote runo

Wyobraźmy sobie, że podążamy śladem
tej kiriwińskiej wyprawy *uvalaku*.

Bronisław Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku*¹

Zastanawiające, dlaczego Bronisław Malinowski, antropolog, który wielokrotnie przestrzegał badaczy przed ekstrapolacją zachodnioeuropejskich pojęć na partykularne zjawiska w obrębie kultur tubylczych, nawiązał tytułem swojej pierwszej trobriandzkiej monografii do jednego z klasycznych mitów śródziemnomorskich? Wskazywanie w tym przypadku (po raz już który?) na ukryty etnocentryzm Malinowskiego, jak również doszukiwanie się próby zdyskredytowania przez neurotyka o przerośniętym ego sukcesu słynnej *Złotej gałęzi* Jamesa George'a Frazera wydaje się naiwne, chociaż wpisuje się w dość szeroki nurt współczesnych krytycznych interpretacji wkładu Malinowskiego w rozwój antropologii kultury.

Grażyna Kubica traktuje tytuł monografii bardziej kontekstualnie i stwierdza, że

[...] bardzo dobrze oddaje zasadnicze cechy dominującej wówczas antropologii. Odwołuje się do zamierzchłych początków

¹ B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, przekł. opracował i posł. opatrzył A. Waliński, PWN, Warszawa 2005, s. 574.

europejskiej kultury i odnosi je do współczesnych dzikich. Jest to zatem sytuowanie tubylców na etapie, z którego my, Europejczycy, już dawno wyrosliśmy, ale co w pewien sposób nadal w nas trwa. Tytuł ten zatem odwołuje się do ewolucjonistycznej wyobraźni².

Jak wynika z korespondencji Malinowskiego prowadzonej z pierwszą żoną, Elsie Masson, antropolog planował pierwotnie zatytułować monografię *Kula*, jednakże William Swan Stallybrass, redaktor wydawnictwa „George Routledge and Sons” stwierdził, że „[...] tytuł w tubylczym języku spowodowałby zmniejszenie sprzedaży o 500 egzemplarzy”³. Zatem tytuł nie byłby tylko nawiązaniem do ewolucjonistycznej koncepcji kultury, lecz raczej próbą oddania trobriandzkiego idiomu kulturowego w ramach modelu europejskiego. Wydaje się więc, że intencją Malinowskiego było zwrócenie uwagi czytelnika na zjawisko kulturowe w całej jego rozciągłości.

Chociaż w tytule monografii pojawiają się „Argonauci”, współcześni krytycy zdają się pytać przede wszystkim o „złote runo”. Interpretacje przypominają szybkie rozliczenie efektów: co Malinowskiemu zawdzięczamy, a co badacz zrobił źle i dlaczego. Z podsumowań tych wyłania się obraz ojca totemicznego i toksycznego zarazem. Uderzające jest to, że Malinowski bardzo często traktowany jest jako rodzaj mitu⁴, na który składa się ambiwalencja „dzieła” i „życia”: „teoria funkcjonalna” i „badania terenowe”, „monografie terenowe” i „intymne dzienniki”. Długa i skomplikowana narracja ulega w tym przypadku bardzo często skróceniu i uproszczeniu: poszukiwanie „złotego runa” oznacza szybki podział łupów⁵. Tymczasem dla istoty całego mitu nie jest kluczowa interpretacja,

² G. Kubica, *Argonauci, Trobriandy i kula z perspektywy stulecia*, w: B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, przekł. opracował i pośl. opatrzył A. Waligórski, PWN, Warszawa 2005, s. XXI.

³ *Historia pewnego małżeństwa. Listy Bronisława Malinowskiego i Elsie Masson*, red. H. Wayne, przeł. A. Zielińska-Elliott, Muza SA, Warszawa 2012, s. 290–291.

⁴ Adam Kuper (A. Kuper, *Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, przeł. K. Kaniowska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, s. 19–20) określa kreowaną przez Malinowskiego autobiografię jako klasyczny mit o proroku z jego najważniejszymi elementami (zły początek, przemiana, okres izolacji, uczniowie...). Mnie nie chodzi jedynie o mit biograficzny. Wydaje mi się bowiem, że przywołując podstawowe kategorie z zakresu analizy mitu autorstwa Lévi-Straussa, takie jak układ opozycji w porządku synchroniczno-diachronicznym, można w tym przypadku mówić o narracji mitycznej obejmującej przede wszystkim dzieło Malinowskiego. Liczni interpretatorzy i komentatorzy, tworząc warianty mitu, eksponują lub dokonują transformacji poszczególnych jego składników.

⁵ Uważam za bardzo istotną i znaczącą, nie tylko w przypadku recepcji dzieła Malinowskiego, ale również w przypadku interpretacji tekstów kultury współczesnej (również, a może zwłaszcza naukowych!), tendencję do sprowadzania długich narracji do pojedynczych znaków. W tym przypadku również „mit” (w całej jego rozciągłości synchroniczno-diachronicznej)

czym „tak naprawdę” ono było⁶. Najważniejszym składnikiem tego mitu jest żegluga⁷. Właśnie ten strukturalny nośnik, a nie podobieństwo Argo do *masawy*, złotego runa do *vaygu’a*, syren do *mulukwausi* czy Scylli i Charybdy do „skaczących kamieni”, umożliwia pojawienie się poszczególnych elementów opowieści o kulturze, nie determinując ich przy tym i nie faworyzując żadnego z nich⁸.

W swoim klasycznym eseju *Struktura mitów* Claude Lévi-Strauss zdecydowanie rozlicza się z dotychczasowymi metodami badania mitów. Francuski badacz krytykuje przede wszystkim jednoznaczne interpretacje, które zatracają ich wewnętrzną strukturę i złożoność; nawet koncepcja archetypu ujednoznacznia związek znaczenia i tematu mitologicznego⁹. Aby zrozumieć mit, trzeba postrzegać go jako synchroniczno-diachroniczną kombinację mitemów. Kiedy zatem Clifford Geertz zarzuca Malinowskiemu przewagę empatii nad rozumieniem¹⁰ a sam Lévi-Strauss utrzymuje, że jednym z najmniejbezpiecznych pojęć pozostawionych nam w spadku przez funkcjonalizm jest pojęcie „ludów izolowanych”¹¹, wypada nie tylko zapytać, czy na kartach *Argonautów zachodniego Pacyfiku* jesteśmy w stanie wskazać właśnie tak sformułowane tezy, ale przede wszystkim zastanowić się nad strukturą narracji i procesu badawczego stojących u podstaw monografii. Czytając wyżej wspomnianych autorów można by odnieść wrażenie, że Malinowski reprezentuje jakiś wcześniejszy – w sensie ewolucjonistycznym – etap rozwoju antropologii, dajmy na to malowniczo odrębną, ale wewnętrznie niezróżnicowaną „umysłowość prelogiczną”¹². Pojawia

sproawdzany byłby do znaku – podobnie jak w koncepcji Rolanda Barthesa (por. R. Barthes, *Mit dzisiaj*, przeł. W. Błońska, w: Tenże, *Mit i znak. Eseje*, wybór i słowo wstępne J. Błońskiego, PIW, Warszawa 1970), która w tym aspekcie wyraźnie różni się od pojmowania przez Lévi-Straussa mitu jako „dyskursu” (por. C. Lévi-Strauss, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Aletheia, Warszawa 2010, s. 15).

⁶ Przykładowe interpretacje: R. Graves, *Mity greckie*, przeł. Henryk Krzeczowski, PIW, Warszawa 1974, s. 530.

⁷ Co ciekawe zresztą, możemy przyjąć, że właśnie żegluga dochodziła coraz bardziej do głosu w kolejnych wersjach mitu; oto, co pisze na temat *Argonautyk* Gajusza Waleriusza Flakkusa Stanisław Śnieżewski: „Poeta rzymski przesunął punkt ciężkości z motywu odzyskania złotego runa na motyw otwarcia mórz przed ludzkością” (Ś. Śnieżewski, *Waleriusz Flakkus i jego dzieło*, w: Gajusz Waleriusz Flakkus, *Argonautyki ksiąg osiem*, przekł., oprac. i wstęp Ś. Śnieżewski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 10).

⁸ Również w sensie ściśle strukturalnym: struktura podróży ma swoje odzwierciedlenie w innym porządku kulturowym, na przykład Zodiak odzwierciedla najważniejsze epizody podróży Argo (por. tamże, s. 562).

⁹ Por. C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, w: Tenże, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, KR, Warszawa 2000, s. 185–187.

¹⁰ Por. C. Geertz, „Z punktu widzenia tubylca”. *O naturze antropologicznego rozumienia*, w: Tenże, *Wiedza lokalna, Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

¹¹ Por. C. Lévi-Strauss, *Drogi masek*, przeł. M. Dobrowolska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985, s. 87.

¹² W tym miejscu należy przynajmniej zasygnalizować ugruntowaną w antropologii kulturowej zarówno przez funkcjonalizm, jak i strukturalizm upraszczającą interpretację koncepcji Luciene’a Lévy-Bruhla, którego bardzo często stawia się po prostu w jednym szeregu z ewolucjonistami. Klasycznym przykładem jest *Mysł nieoswojona* Lévi-Straussa, gdzie autor sprowadza koncepcję „umysłowości prelogicznej” jedynie do wymiaru emocjonalnego.

się on zresztą czasem jako mityczny potwór w sensie ścisłym, na przykład na kartach *Mysli nieoswojonej*, gdzie Lévi-Strauss przestrzega antropologów:

Zawsze w rozsądnej odległości między Scyllą a Charybdą: diachronii i synchronii, zdarzenia i struktury, estetyki i logiki – natura tych instytucji musiała się wymykać tym, którzy chcieli ją zdefiniować w jednym tylko aspekcie. Pomiędzy zasadniczą absurdalnością pierwotnych praktyk i wierzeń głoszoną przez Frazera, a ich pozorną ważnością na gruncie rzekomo zdrowego rozsądku, na co powoływał się Malinowski, jest miejsce dla wszelkiej nauki i dla wszelkiej filozofii¹³.

Oczywiście antropolog nie potrzebuje adwokatów, warto jednak zreflektować się, jak łatwo mityzujemy równoległe: jego dzieło i życie. Tak jak mitu o Argonautach nie można sprowadzić do motywu złotego runa czy Scylli i Charybdy, tak samo narracji mitycznej nie można sprowadzić do znaku: po zostaje ponownie czytać, ponownie żegłować.

Teza o „umysłowości prelogicznej”, choć ironiczna, nie jest całkiem nieuzasadniona. Zastanawia fakt, że w ocenach badań Malinowskiego bardzo mocno odzywa się klasyczny podział na doświadczenie i racjonalność, który skutkuje rozgraniczeniem badań terenowych i metod analitycznych. Z jednej strony, widoczny jest opór krytyków przeciwko rzekomemu „misterium” badań terenowych: „Z założeń funkcjonalizmu słusznie można wnosić, że tylko etnograf może być teoretykiem, a zatem znawcą tego społeczeństwa, które bada, ponieważ tylko on może zrozumieć »od wewnątrz«, jak rzeczywiście dany system działa”¹⁴. Z drugiej strony, wytyka się brak systemowego myślenia o kulturze w monografiach: „[...] Malinowski [...] nigdy nie przedstawił trobriandzkiej »kultury« jako całości. Być może nie mógł się na to zdobyć, gdyż pomimo ustawicznego podkreślania roli wielostronnych powiązań brakowało mu pojęcia systemu. Monografie Malinowskiego przypominają rozumowanie: »kość palca jest połączona z kością stopy, kość stopy jest połączona z kostką« itd. – a nie jakąś teorię anatomiczną”¹⁵. Tę opinię warto zestawić z przytomnym stwierdzeniem Andrzeja Waligórskiego: „Koncepcja kultury została wyraźnie

¹³ C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969, s. 115.

¹⁴ A. Kuper, *Między charyzmą...*, s. 254–255.

¹⁵ Tamże, s. 36. Kuper przyznaje, że był to w przypadku Malinowskiego świadomy wybór metodologiczny, niemniej sam nazbyt często przedstawia ten fakt w kategoriach braku.

zarysowana już we wczesnym okresie twórczości Malinowskiego. I tak znajdziemy ją w *Argonautach...*, choć Malinowski nie używa wówczas jeszcze samego terminu kultura. Ale samo pojęcie zawarte jest *implicite* w konstrukcji dzieła, gdy autor w sposób wszechstronny i wyczerpujący opisuje instytucję wymiany kula w obrębie szerszego kontekstu życia plemiennego¹⁶. Naiwna dosłowność może zatem cechować nie tylko Malinowskiego, ale i tych jego czytelników, którzy zamiast patrzeć na jego dzieło całościowo, dokonują punktowej analizy.

Inaczej ten problem ujął Raymond Firth: „[...] jeśli wszystko jest ze wszystkim powiązane, to gdzie się ma kończyć opis?”¹⁷. W tym kontekście warto zastanowić się, czy opis, analiza i interpretacja zawsze muszą tworzyć hierarchię wyraźnie oddzielonych elementów. Biorąc pod uwagę współczesne próby poststrukturalizmu, wydaje się, że nie. Można by zatem w zasadzie przyjąć, że pewien wyraźny rdzeń metodologiczny połączony z ogólną refleksją nad kulturą jest niejako zatopiony w treść *Argonautów...* i innych trobriandzkich monografii. Można zaryzykować twierdzenie, że propozycja Malinowskiego nie tyle jest kolejnym etapem rozwoju antropologii kultury, ale przede wszystkim: swoistym archiwum dyskursu antropologicznego¹⁸.

Większość historyków antropologii¹⁹ przedstawia ten etap jej rozwoju wykorzystując opozycję: genialny, językowo utalentowany badacz terenowy – Bronisław Malinowski kontra wybitny teoretyk, któremu nie wyszły badania terenowe – Alfred Reginald Radcliffe-Brown; mediatorem staje się – według klasycznego strukturalistycznego wzorca – Claude Lévi-Strauss²⁰. Swoistym

¹⁶ A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, PWN, Warszawa 1973, s. 337.

¹⁷ R. Firth, *History of modern social anthropology*, cyt. za: A. Kuper, *Między charyzmą...*, s. 99.

¹⁸ Używam oczywiście pojęć w znaczeniu ukutym przez Michela Foucaulta. Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.

¹⁹ Por. np. A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, wstęp J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2006, s. 100–120.

²⁰ Ten ostatni badacz wskazuje na fakt, że rezygnując z historii, funkcjonalści „wylali dziecko z kąpielą” wypaczając ideę antropologii przedstawioną przez Franza Boasa; w tym sensie funkcjonalizm lokuje się pomiędzy b a n a l e m a n i e m o ż l i w y m : „Albo funkcjonalści głoszą, że wszelkie poszukiwania etnologiczne muszą polegać na wnikliwym badaniu konkretnych społeczeństw, ich instytucji i stosunków, jakie zachodzą między nimi nawzajem oraz między nimi a obyczajami, wierzeniami i technikami, nadto zaś na badaniu stosunków między jednostką a grupą i między jednostkami w obrębie grupy; uprawiają wtedy to, co w tych samych słowach zalecał Boas w 1895 r. i czego równocześnie domagała się szkoła francuska z Durkheimem i Mausem: dobrą etnografię (Malinowski w swoich początkach uprawiał ją znakomicie, dotyczy to zwłaszcza *Argonautów zachodniego Pacyfiku*), ale wcale nie widać, na czym miałyby tu polegać przewyżczenie teoretycznego stanowiska Boasa. Albo spodziewają się oni, że znajdą zbawienie w ascetyce i że robiąc to, co każdy dobry etnograf musi robić i robi, nadto zaś przestrzegając, jako jedynego warunku dodatkowego, nakazu zdecydowanego zamykania oczu na wszelką informację historyczną, dotyczącą rozpatrywanego społeczeństwa, i na wszelkie dane porównawcze, zaczerpnięte od społeczeństw sąsiadujących z nimi lub odeń oddalonych – odnajdą zarazem we własnym wnętrzu, przez jakiś niesłychany cud, owe prawdy ogólne które Boas uważał za osiągalne, jakkolwiek widział w nich zwieńczenie przedsięwzięcia tak rozległego, że wszystkie społeczeństwa pierwotne znikną zapewne, nim zdola ono wyraźnie postąpić naprzód” (C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie: historia i etnologia*, w: Tenże, *Antropologia strukturalna...*, s. 19). Po raz kolejny dochodzi do głosu opozycja teoria – empiria.

„sezamie otwórz się” jest w tym przypadku pojęcie struktury, którego brak u Malinowskiego rekompensują jego naturalistyczne zawiązki u Radcliffe-Browna, by wreszcie mogło w pełni rozkwitnąć w teorii francuskiego antropologa. Nie chcąc bynajmniej czynić z Malinowskiego protostrukturalisty, chciałbym jednak spróbować zaaplikować narzędzia strukturalistyczne do propozycji badawczych Malinowskiego po to, aby wskazać pewne elementy, które powtarzają się niejako w porządku synchroniczno-diachronicznym antropologii²¹. Chciałbym zatem uwzględnić nie tyle podobieństwo pojedynczych mitemów w obrębie funkcjonalizmu i strukturalizmu, ale pewne regularności strukturalne.

Przywołując słowa francuskiego antropologa, istnieją dwa sposoby badania mitu (zakładając, że dorobek Malinowskiego jest jego rodzajem²²). Z jednej strony możemy traktować mity jako bardzo uogólnione, gotowe kategorie klasyfikacyjne: „Czyż nie jest właściwością mitów, zajmujących tak ważne miejsce w naszych badaniach, przywoływanie zamkniętej przeszłości i nakładanie jej, jak swego rodzaju siatki, na wymiary teraźniejszości, po to, aby odkryć w niej pewne znaczenie, przed którym stawia człowieka jego własna rzeczywistość i w którym łączą się dwa aspekty – historyczny i strukturalny?”²³ – pyta Lévi-Strauss na początku szkicu poświęconego historii antropologii; wydaje się, że bardzo często badania Malinowskiego są traktowane (dotyczy to zarówno poszczególnych badaczy – tendencja ta wyraźnie widoczna jest u francuskiego strukturalisty, jak też historyków antropologii, takich jak przywoływany już Barnard) jako swoiste oko siatki klasyfikacyjnej. Równocześnie jednak możemy bardziej wyeksponować aspekt strukturalny, ponieważ „[...] pozornie bardzo odmienne mity są wynikiem procesu transformacji, który podlega pewnym regułom symetrii i inwersji: mity odbijają się jedne w drugich wzdłuż osi, których listę można zbudować”²⁴. Zakładam, że w podobny sposób przeglądają się w sobie badania Malinowskiego i propozycje Lévi-Straussa.

²¹ Na swoistą wariantowość antropologii wskazuje Kamil Buchta w zamieszczonym w niniejszym tomie artykule *Funkcje i interpretacje. Analiza porównawcza założeń teoretycznych Malinowskiego i Geertz'a*.

²² Odwołuję się tu do dwóch aspektów mitologicznych w oparciu o wskazania Lévi-Straussa. Po pierwsze, mit jest rodzajem narzędzia logicznego (por. C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 195) mediującego pomiędzy opozycjami – zakładam, że analogiczne operacje mogą dotyczyć swoistej „dialektyki” pojęć naukowych (wskazuję przede wszystkim na relacje funkcja – struktura oraz empiria – teoria), która odbywa się zarówno w dziele Malinowskiego, jak i „poza” nim w tekstach krytyków (nieustanna, „zwierciadlana” referencja). Po drugie, bardzo często w nauce obserwujemy proces swoistego „przekodowywania” dyskursu abstrakcyjnego na swoistą mitologiczną „wiedzę konkretną” (por. C. Lévi-Strauss, *Opowieść o Rysiu*, przeł. E. Bekier, Opus, Łódź 1994, s. 7).

²³ C. Lévi-Strauss, *Pole antropologii*, w: Tenże, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, KR, Warszawa 2001, s. 7.

²⁴ Tenże, *Strukturalizm i ekologia*, przeł. J. Kordys, w: Tenże, *Spojrzenie z odłali*, PIW, Warszawa 1973, s. 184.

Przedmiotem swojej analizy chciałbym uczynić właśnie *Argonautów*..., monografię, która uważana jest powszechnie za najmniej przesiąkniętą teorią, a równocześnie wskazywaną jako klucz do propozycji Malinowskiego; na przykład sam Lévi-Strauss uznaje *Argonautów*... za arcydzieło właśnie z tego powodu²⁵. Zdaję sobie sprawę, że „teoria funkcjonalna” zmieniała się i jej ostatnie wersje można uznać za twór nieco sztuczny względem badań terenowych; interesuje mnie w tym momencie jednak przede wszystkim ogólna m e t o d o l o g i a²⁶ przenikająca badania Malinowskiego, a nie konkretna teoria traktowana jako ich produkt końcowy.

Oczywiście w momencie, gdy przystępujemy do refleksji nad funkcjonalizmem i strukturalizmem, wypada zwrócić się do propozycji, w której po raz pierwszy zestawione zostały na szeroką skalę pojęcia „struktury” i „funkcji”. Pamiętam oczywiście o sarkastycznej uwadze Lévi-Straussa, że osoba upominająca się w tym kontekście o rzekomo zapomnianego Herberta Spencera sama najwyraźniej musiała o nim zapomnieć, ponieważ nazwisko to zostało odpowiednio przepracowane przez całą rzeszę badaczy związanych ze strukturalizmem²⁷. Chciałbym zwrócić jednak w tym miejscu uwagę na zawiązek zasadniczej relacji pomiędzy strukturą a funkcją, jaki pojawia się w dziele angielskiego filozofa. Chodzi oczywiście o znaną zasadę, że „[...] w organizmie społecznym równowaga funkcjonalna pociąga za sobą równowagę strukturalną”²⁸. Równowaga nie wyklucza jednak złożoności, bowiem „[...] postępującemu różnicowaniu się struktury towarzyszy postępujące różnicowanie się funkcji”²⁹. Zasada ta jest podstawą ewolucyjnego myślenia o społeczeństwie, ale również traktowania go jako systemu: „Społeczeństwo znajduje się w stałym rozwoju. W miarę tego rozwoju jego części różnicują się między sobą, prowadząc do coraz większej złożoności struktury. Zróżnicowane części podejmują zróżnicowane funkcje. Funkcje te nie tylko różnią się między sobą, ale też wzajemnie się warunkują”³⁰. To synchroniczno-diachroniczne, rozpoczęte już przez

²⁵ C. Lévi-Strauss, *Pojęcie struktury w etnologii*, w: Tenże, *Antropologia strukturalna...*, s. 266.

²⁶ Z. Mach, Bronisław Malinowski i Claude Lévi-Strauss, czyli o naturze pewnej kontrowersji w antropologii społecznej, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 3, analizując koncepcje magii i religii u obydwu badaczy podkreśla, że różnice między nimi są przede wszystkim natury metodologicznej i ontologicznej. Mimo to można, zdaniem autora, doszukiwać się w tych propozycjach punktów wspólnych.

²⁷ C. Lévi-Strauss, *Posłowie do rozdziału XV*, w: Tenże, *Antropologia strukturalna...*, s. 285. Uwaga dotyczy Georgesa Gurvitcha.

²⁸ H. Spencer, *Równowaga i postęp* (fragment *First Principles*), w: L. Kasprzyk, *Spencer*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1967, s. 121.

²⁹ Tenże, *Społeczeństwo jest organizmem* (fragment *The Principles of Sociology*), w: L. Kasprzyk, *Spencer*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1967, s. 133.

³⁰ Tamże, s. 144.

Comte'a, podejście leży również u podstaw koncepcji „całościowego zjawiska społecznego” autorstwa Marcela Maussa. Warto podkreślić, że choć Malinowski eksponuje najmocniej pojęcie funkcji, nie jest ono całkowicie odseparowane od struktury. Przede wszystkim jednak służyć ma całościowemu zaprezentowaniu danego systemu kulturowego.

Krzysztof Jarosław Brozi stwierdza, że w przypadku Malinowskiego „[...] termin »funkcja« określa sytuację badanego przedmiotu w strukturze funkcjonalnej” i może być on równocześnie pojmowany „[...] jako skutek dawniej istniejącego stanu, jako korelacja różnych elementów danej kultury i wreszcie jako skala i sposób zaspokojenia potrzeb w obrębie danego standardu kulturowego określonego obowiązującym tu systemem wartości”; co ważne, Brozi zwraca również uwagę (za Józefem Szczepańskim) nie tylko na strukturalną właściwość funkcji, ale także jej praktyczny aspekt w sensie „korelacji zachodzących pomiędzy zjawiskami kulturowymi a ich przebiegiem”³¹. Z kolei Jan Kubik przypomina, że na długo przed znanym ze szkicu *Naukowa teoria kultury* stwierdzeniem, że funkcja to „całościowe zaspokojenie potrzeb”, pojęcie to pojawia się w doktoracie Malinowskiego *O zasadzie ekonomii myślenia*, równoległe do propozycji Emile’a Durkheima³². Potwierdza to również Andrzej K. Paluch: „Już w swojej pracy doktorskiej z zakresu filozofii Malinowski wypowiadał pogląd, że »najogólniejszym pojęciem« ujmującym zależności między elementami rzeczywistości [...] jest pojęcie funkcji”³³. W efekcie funkcja określona została już w pierwszej rozprawie naukowej Malinowskiego jako „najszersza forma” służąca do opisu „stosunków pomiędzy rzeczami i ich wzajemnych zależności”³⁴.

Wydaje się, że znaczenie tego pojęcia w metodologii Malinowskiego bardzo dobrze określa krytyczny głos Octavio Paza:

Malinowski twierdzi, że „faktów społecznych nie da się zredukować do rangi rozproszonych fragmentów, człowiek je przeżywa, realizuje i ta subiektywna świadomość – na równi z ich obiektywnymi warunkami – jest jedną z form ludzkiej rzeczywistości”. Wielką zasługą Malinowskiego jest d o ś w i a d c z a l n e

³¹ K.J. Brozi, *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1983, s. 80–81.

³² Por. J. Kubik, *O pojęciu funkcji w antropologii Malinowskiego*, w: *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis i A. K. Paluch, PWN, Warszawa 1985.

³³ Andrzej K. Paluch, *Bronisława Malinowskiego rozumienie kultury*, w: tamże, s. 119. Oznacza to również „sposób, w jaki [...] system jest powiązany z otoczeniem fizycznym” (artykuł Malinowskiego *Anthropology* z *Encyclopaedia Britannica*, cyt. w: J. Kubik, *O pojęciu...*, s. 148).

³⁴ B. Malinowski, *O zasadzie ekonomii myślenia*, w: Tenże, *Dziela*, t. 1, red. A.K. Paluch, PWN, Warszawa 1984, s. 365.

wykazanie, że wyobrażenia, jakie społeczeństwo ma o samym sobie, stanowią nieodłączną część tego społeczeństwa. W ten sposób Malinowski zrewaloryzował pojęcie znaczenia w fakcie społecznym, sprowadził je jednak do kategorii funkcji. Idea relacji – podstawowa u Maussa – rozmywa się w pojęciu funkcji: rzeczy i instytucje są znakami, ponieważ są funkcjami³⁵.

Wydaje mi się, że interpretacja Paza wskazuje nam zasadniczy charakter pracy badawczej Malinowskiego, który widoczny jest zwłaszcza w *Argonautach ...*: ukazać, w jaki sposób złożony strukturalnie konglomerat kultury w praktyce przeistacza się w pozornie niezróżnicowaną c a ł o ś ć .

W efekcie zatem mamy do czynienia z dążeniem do ukazania morfologii kultury w działaniu. Podkreśla to sam Malinowski na kartach ostatniego rozdziału *Argonautów...*, chociaż w tej monografii pojęcia „struktura” i „funkcja” pojawiają się sporadycznie: „Sądzę, że głębsza analiza oraz porównanie sposobu, w jaki dwa różne aspekty kultury są funkcjonalnie od siebie uzależnione, mogłyby dostarczyć interesującego materiału dla refleksji teoretycznej”³⁶. Jednakże, i na to zdaje się zwracać uwagę Malinowski w szczególności, morfologia nigdy nie funkcjonuje w praktyce społecznej jako struktura; widać to chociażby w znanej dyspozycji badawczej dotyczącej przedstawienia „anatomii kultury tubylców oraz struktury ich społeczeństwa”: „Wszystko to jednak, mimo że skryształizowane i ustalone, nie zostało nigdzie *sformułowane*. Nie ma tu spisane czy wyodrębnionego kodeksu praw, a cała plemienna tradycja, cała struktura społeczeństwa są ucieleśnione w najbardziej nieuchwytnym ze wszystkich materiale – w istocie ludzkiej”³⁷. W ten oto sposób Bronisław Malinowski wskazuje nie tylko na człowieka jako nośnik pewnej kulturowej wiedzy, ale również na wykonawcę i realizatora pewnych kulturowych norm (instytucji, struktur). Stąd, jak sądzę, uporczywe dążenie Malinowskiego do uchwycenia „[...] tubylczego punktu widzenia, stosunku krajowca do życia, zrozumienie jego poglądu na jego świat. Przedmiotem naszych studiów jest człowiek, musimy więc badać wszystko to, co jego dotyczy w sposób najbardziej bezpośredni, to znaczy wpływ, jaki wywiera na niego całokształt życia”³⁸. Słowa te nie są dla mnie dowodem naiwności poznawczej Malinowskiego lub jego ukrytego etnocentryzmu (a są to zarzuty

³⁵ O. Paz, *Lévi-Strauss albo nowa uczta Ezopa*, przeł. P. Fornelski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 12–13.

³⁶ B. Malinowski, *Argonautai...*, s. 616.

³⁷ Tamże, s. 22–23.

³⁸ Tamże, s. 39.

płynące często z różnych stron, np. ze strony przedstawicieli strukturalizmu, jak i antropologii refleksyjnej), ale głębokiej świadomości, że k u l t u r a j e s t f u n k c j ą ż y c i a , dlatego też czasem pogrąża się w jego pozornej niejasności, nieprzejrzystości, choć nie oznacza to, że przestaje być racjonalna czy celowa:

Analiza treści zakłęcz, badania nad sposobem, w jaki są wypowiedziane, a także nad sposobem wykonywania towarzyszących obrzędów, obserwacje zachowania krajowców, zarówno jako aktorów, jak i widzów, znajomość pozycji społecznej i społecznych funkcji specjalisty w zakresie magii – wszystko to odkrywa przed nami nie tylko samą strukturę ich wyobrażeń o magii, lecz także wiążące się z nimi uczucia, sentymenty i emocje oraz charakter magii jako siły społecznej³⁹.

Bardzo charakterystyczne jest stwierdzenie Malinowskiego, że celem *Argonautów...* jest przedstawienie „żywego obrazu wydarzeń”⁴⁰. Nie chodzi tu bynajmniej, jak sądzę, o impresyjny opis całości kulturowej, ale próbę przedstawienia sposobu jej f u n k c j o n o w a n i a .

Z podobnym nieco dookreśleniem pojęcia „funkcja” mamy do czynienia w napisanym dużo później esejku Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, w którym autor eksponuje przede wszystkim wkład Durkheima. Z tekstu tego dowiadujemy się, że „społeczne życie zbiorowości określamy [...] jako *funkcjonowanie* struktury społecznej”⁴¹. Z jeszcze prostszym wyjaśnieniem pojęcia mamy do czynienia w równoległe do *Argonautów...* wydanej monografii *Wyspiarze z Andamanów*, gdzie „funkcja społeczna” określona jest jako „działanie instytucji”⁴². Radcliffe-Brown wskazując na analogię między strukturą społeczną a organizmem podkreśla istnienie trzech problemów badawczych: morfologii i fizjologii społecznej oraz rozwoju społeczeństwa, przy czym jako zasadniczą różnicę pomiędzy organizmem zwierzęcym a społecznym wskazuje niemożność badania morfologii w oddzieleniu od fizjologii w tym drugim przypadku: „[...]

³⁹ Tamże, s. 477 (w oryginale, B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1966, p. 397: „[...] not only the bare structure”).

⁴⁰ Tamże, s. 617. Wydaje mi się, że mocniej wybrzmiewa to w oryginale: „[...] a vivid impression of the events” (B. Malinowski, *Argonauts...*, p. 516).

⁴¹ A.R. Radcliffe-Brown, *O pojęciu funkcji w naukach społecznych*, przeł. D. Niklas, w: *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, wybór i red. nauk. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, PWN, Warszawa 2007, s. 592.

⁴² Tenże, *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, przeł. A. Kościńska, M. Petryk, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 233.

w społeczeństwach ludzkich strukturę społecznie jako całość można obserwować tylko w jej funkcjonowaniu⁴³. Zasadniczą różnicą pomiędzy propozycjami Radcliffe-Browna i Malinowskiego jest fakt, że o ile dla tego pierwszego polem badań jest społeczeństwo, to Malinowski jako kategorię nadrzędną wskazuje kulturę w ogólności⁴⁴; inaczej zatem w obydwu przypadkach będzie prezentowało się „działanie” odpowiedniej „całości”⁴⁵.

W tym miejscu jeszcze raz chciałbym powrócić do tytułu monografii Malinowskiego. Zwróćmy uwagę, że określenie „Argonauci” wskazuje na zasadniczy rdzeń książki: jest nim żegluga. Z kolei w tytule monografii Radcliffe-Browna mamy „wyspiarzy” i można zaryzykować twierdzenie, że również analiza zaprezentowana w książce, choć niezwykle drobiazgowa, w pewien sposób zapowiadająca już procedury strukturalistyczne, jest dość statyczna, lokalna. Widać to nawet w spisie treści rozdziałów, które stanowią kolejne piętra morfologiczne⁴⁶. Oczywiście nie oznacza to braku fizjologii, ale w ten sposób zostaje ona przekodowana na plan synchronii. Malinowski dokonuje manewru w swej prostocie genialnego: chociaż przedmiotem monografii jest *s y s t e m k u l a*, to rastrem pozwalającym nam odtworzyć zarówno jego morfologię, jak i kontekst, jest *p o d r ó ż*, którą odbywamy na kartach książki równocześnie z antropologiem *i z tubylcami*. Jest to manewr istnie strukturalistyczny, by opisywać za pomocą siebie dwa porządki z tą jednak różnicą, że w przypadku Malinowskiego struktura powierzchniowa przyjmuje postać *w y d a r z e n i a*. Zaryzykuję stwierdzenie, że o ile strukturalizm wydobywa synchronię z diachronii, w propozycji funkcjonalnej Malinowskiego synchronia przedstawiona zostaje w ramach diachronii. Następstwo kolejnych rozdziałów *Argonautów*... podporządkowane jest diachronii rejsu *k u l a*. Zabieg ten postrzegam bardziej jako konsekwencję metodologiczną, niż jako sprawny chwyt narracyjny. Zwraca uwagę konsekwencja, z jaką Malinowski pilotuje nas w tym rejsie: rozpoczynamy od swoistej żeglugi „palcem po mapie” poznając obszar *k u l a* na terytorium

⁴³ Tenże, *O pojęciu...*, s. 593.

⁴⁴ Por. M. Flis, *Malinowski a Radcliffe-Brown: dwie wersje funkcjonalizmu*, w: *Antropologia społeczna...*

⁴⁵ W efekcie można zaryzykować stwierdzenie, że o ile Radcliffe-Brown, jak również badacze reprezentujący nurt strukturalistyczny, kładą nacisk na „strukturę funkcji”, Malinowskiego interesuje ostatecznie „funkcja struktury funkcji”. Za Piotrem Bogatyriewem można przyjąć, że ten drugi termin oznacza zarówno całościowy, kontekstualny konglomerat funkcji, ale też tożsamy jest poczuciem tożsamości, „naszości” przejawiającej się w działaniach reprezentantów konkretnej grupy kulturowej (por. Tenże, *Funkcja stroju ludowego na obszarze morawskosłowackim*, w: Tenże, *Semiotyka kultury ludowej*, przeł. Z. Saloni, wstęp, wybór i oprac. M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1979, s. 222–227).

⁴⁶ Por. A. Waliński, *Antropologiczna...*, s. 313: „[...] w dawniejszych opracowaniach etnograficznych poszczególne dziedziny działalności kulturowej [...] traktowane były jako odrębne działy, w ujęciu funkcjonalnym stają się one częściami powiązanych ze sobą całości”; zmianę tę, choć „w mniejszym stopniu”, autor przypisuje również monografii Radcliffe-Browna.

Massimów. Następnie wpływamy na Lagunę Kiriwina i udajemy się na spacer po wiosce. Dopiero po niezbędnych przygotowaniach możemy wybrać się w rejs w kierunku wysp Amphlett i Dobu.

Czytelnik *Argonautów*... cały czas pozostaje w ruchu; wynika stąd podwójna korzyść: widzi zarówno działanie tubylców, ale też i działanie antropologa starającego się zasygnalizować, w których miejscach tekstu pozwala sobie na impresję, gdzie udało mu się zebrać lepszy lub gorszy materiał. Struktura kulturowa bardzo często pokazana jest w ramach konkretnej sytuacji, poprzez pryzmat emocji i działań jednostki. Badacz pisze na przykład: „Przysłuchajmy się niektórym rozmowom i spróbujmy wczuć się w atmosferę otaczającą tę garstkę ludzi, wyrzuconych na wąską ławicę piaskową, z dala od domów, żeglarzy zmuszonych polegać jedynie na wątych czółnach w czasie całej długiej podróży, jaką jeszcze mają przed sobą”, po czym dodaje: „W takich właśnie okolicznościach miałem możliwość najlepszego wglądu w tę dziedzinę tubylczych wierzeń i psychologii”⁴⁷. Zresztą badacz nie jest tu aż tak naiwny, jak często przypisuje się to jego powierzchownie odczytywanym deklaracjom: nie tylko opisując podróż przedstawia fakty kulturowe, ale czyni z podróży pewien model teoretyczny. Z jednej strony podczas spaceru w drugim rozdziale pisze o trudności przekazania pierwszych wrażeń⁴⁸, ale równocześnie w innym miejscu podkreśla, że mamy w tym przypadku do czynienia z „wymyślaną pierwszą wizytą”⁴⁹. Również opisując poszczególne elementy kultury, antropolog starannie dobiera poszczególne warianty przynależące do serii⁵⁰. Oznacza to konieczność przedstawienia, jak tubylcy mierzą się z granicami kulturowymi, ostatecznie bowiem wymiana *kula* jest sposobem przekraczania granic, chociaż dzieje się to na stosunkowo małym obszarze: „Interesujące są obserwacje, jak tubylcy, żyjący na pograniczu dwóch kultur i dwóch typów wierzeń, odnoszą się do powstających na tym tle różnic”⁵¹ – stwierdza Malinowski w kontekście porównania mieszkańców wysp Boyowa i Dobu. Do listy nowatorskich rozwiązań zastosowanych na kartach

⁴⁷ B. Malinowski, *Argonautai...*, s. 290.

⁴⁸ Por. tamże, s. 69.

⁴⁹ Tamże, s. 75.

⁵⁰ Por. tamże, s. 146: „O dwóch pierwszych odmianach czółna wspominamy tylko dla porównania w kilku słowach, aby uczynić jaśniejszy opis typu trzeciego”; tamże, s. 206: „Wybrałem dwa konkretne przykłady, zaobserwowane w Kiriwina i Vakuta, to znaczy zarówno w okręgu, gdzie władza wodza jest największa, jak też na terenie, gdzie dystans między wodzem a zwykłym członkiem plemienia, jeśli chodzi o rangę i bogactwo, był zawsze i pozostał niezmienny. W obu wypadkach występuje zwyczaj zapłaty za wykonaną pracę, z tą tylko różnicą że w Kiriwina zapłata jest większa. W Vakuta oczywiście przybiera charakter raczej wymiany usług, podczas gdy w Kiriwina wódz daje swojemu budowniczemu zarówno utrzymanie, jak i wynagrodzenie. W obu wypadkach mamy do czynienia z wymianą fachowych usług za żywność”.

⁵¹ Tamże, s. 61.

Argonautów..., obok wyeksponowania metody badawczej, uwypuklenia znaczenia oryginalnych wypowiedzi tubylców, należy dopisać próbę przedstawienia kultury w konkretnym działaniu.

Oczywiście należy tu pamiętać o poważnym zastrzeżeniu autorstwa Claude'a Lévi-Straussa: „[...] twierdzenie, że społeczeństwo funkcjonuje – jest banałem; ale twierdzenie, że wszystko w danym społeczeństwie funkcjonuje – to absurd”⁵². Ujęcie funkcjonalne, którego zręby metodologiczne widzimy już w *Argonautach...* pozwala spojrzeć na kulturę nie tylko jako na strukturę, ale pewną domenę praktyki, doświadczenia i życia. Bardzo dobrze ten wkład Malinowskiego dookreślił Lévi-Strauss w innym swoim tekście:

W tym samym czasie – i niewątpliwie wzajemnie udzielając sobie pomocy – uczeni ci udowodnili (Mauss w teorii, Malinowski w praktyce), jakie znaczenie w naukach etnologicznych może mieć przeprowadzenie dowodu. Jako pierwsi zrozumieli, iż nie wystarczy dekompozycja i drobiazgowa analiza. Fakty społeczne nie sprowadzają się do rozproszonych fragmentów – są one przeżywane przez ludzi: zarówno subiektywna świadomość, jak i ich cechy obiektywne to jedna z form ich rzeczywistości.

Kiedy Malinowski bezkompromisowo wprowadzał warunek uczestniczenia przez etnografa w życiu i myśli tubylców, Mauss twierdził, że najważniejszy jest „ruch całości, jej aspekt żywy, przelotna chwila, gdy społeczeństwo zyskuje, gdy ludzie zyskują uczuciowo świadomość siebie samych i swej sytuacji względem innych”. Jedynie ta empiryczna i subiektywna synteza gwarantuje, iż wcześniejsza analiza, doprowadzona aż do kategorii nieświadomych, niczego nie pominię.

Cóż, z pewnością doświadczenie to będzie w dużej mierze iluzoryczne: nigdy się nie dowiemy, czy inny, z którym wszak nie możemy się utożsamić, z elementów swego bytu społecznego

⁵² C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie...*, s. 20. Należy w tym miejscu zauważyć, że poglądy Lévi-Straussa są w tym aspekcie zbliżone do stanowiska Alfreda Louisa Kroebera: „Wszyscy funkcjoniści kładą niezwykle nacisk na integrację. Polega to albo na formułowaniu *explicite* tego, co zawsze było uznane, albo w najbardziej skrajnej formie sprowadza się do podniesienia integracji do rangi ostatecznej zasady, co dusi w zarodku wszelkie dalsze badania”. Kroeber zwraca też uwagę, że funkcjoniści, zajmujący się „fizjologią kultury i społeczeństwa”, interesują się „wyodrębnieniem procesów, ujawnieniem dynamiki” (*Struktura, funkcja i wzór w biologii i antropologii*, w: Tenże, *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, PWN, Warszawa 2002, s. 113). Koncepcja „wzoru kulturowego” w antropologii amerykańskiej może być rozpatrywana w kontekście pojęć struktury i funkcji jako ich swego rodzaju wypadkowa.

tworzy syntezę dokładnie przystającą do tej, którą my stworzyliśmy. Nie trzeba jednak posuwać się aż tak daleko; trzeba jedynie – a do tego wystarczy poczucie wewnętrzne – by synteza choćby w przybliżeniu wychodziła od ludzkiego doświadczenia⁵³.

Zwróćmy uwagę na konstrukcję wywodu antropologa: przyznając wagę doświadczeniu, jednocześnie dokonuje on „klasycznego” przeciwstawienia Malinowskiego jako praktyka – teoretykowi (tym razem w tej roli występuje Marcel Mauss⁵⁴); dodatkowo doświadczenie Malinowskiego sprowadzone jest do „bezwartunkowej zasady uczestnictwa” z pominięciem drobiazgowo opisanej metody. Można w tym przypadku zaryzykować wręcz twierdzenie zgodne z diagnozą Aleksandra Piatigorskiego i Jurija Łotmana, że relacja tekst – funkcja powiązana jest pośrednio z zasadniczym rozróżnieniem tekst – nie-tekst⁵⁵. Strukturalizm, rzecz jasna, również nie odżegnuje się od praktyki i doświadczenia, funkcja musi być więc, rzecz jasna, weń wpisana: „Nawet jeżeli wszystkie sposoby funkcjonowania umysłu człowieka w różnych społeczeństwach – a w każdym z nich w odmiennych okresach jego historii – zakładają wspólne wyposażenie, ta umysłowa maszyna nie pracuje w próżni. Jedne tryby zająbiają się z innymi; obserwacja nigdy nie jest w stanie ujawnić przypadającego im udziału w pracy całości, stwierdzamy jedynie skutki ich współdziałania”⁵⁶. O ile jednak w swoich badaniach Lévi-Strauss czasem dochodzi w związku z tym do momentu, w którym spotkawszy „tylko” i „aż” dzikich nie potrafi wydobyć z tej kultury (jak najbardziej funkcjonalnej, zbyt funkcjonalnej, ponieważ kultura całkowicie utożsamiała się w niej w oczach antropologa z „życiem”) strukturalnych właściwości⁵⁷, o tyle strategia Malinowskiego jest inna.

⁵³ C. Lévi-Strauss, *Pole...*, s. 12.

⁵⁴ Oczywiście gdyby nie *Argonauci...*, być może nie powstała by koncepcja „całościowego zjawiska społecznego”. Warto przy tym podkreślić, że również w myśli Maussa jest miejsce zarówno na strukturę, jak i na funkcję: kiedy bada on przemiany sezonowe w kulturze Eskimosów, punktem wyjścia jest dlań „morfologia społeczna”, jednakże gdy przystępuje on do ujęcia całości w ruchu pomiędzy dwoma porami roku, posługuje się właśnie pojęciem funkcji: „[...] życie społeczne we wszystkich jego formach – moralnej, religijnej, prawnej itd. – jest funkcją swego podłoża materialnego, [...] zmienia się ono wraz z tym podłożem, tzn. wraz z masą, gęstością, formą i składem zgrupowań ludzkich” (M. Mauss, *Szkic o sezonowych przemianach społeczeństw Eskimosów. Studium z morfologii społecznej*, w: Tenże, *Socjologia i antropologia*, wstęp C. Lévi-Strauss, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, KR, Warszawa 2001, s. 509).

⁵⁵ Por. A. Piatigorski, J. Łotman, *Tekst i funkcja*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1975.

⁵⁶ C. Lévi-Strauss, *Strukturalizm...*, s. 179.

⁵⁷ Tenże, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1960, s. 356 o Indianach Munde pisze: „[...] byli oni zbyt dzicy!”, chociaż problemu upatruje on przede wszystkim w nieznanomości ich języka. Inaczej jednak w przypadku Nambikwara: „Poszukiwałem społeczeństwa sprowadzającego się do jego najprostszego wyrazu. Nambikwara było nim do tego stopnia, że znalazłem w nim tylko ludzi” (tamże, s. 340).

Zwróćmy uwagę, że już samo czółno jest dla Malinowskiego nie tylko przedmiotem, elementem strukturalnym, ale że wchodzi ono w warstwicowy układ systemów kultury. „Pełna etnograficzna rzeczywistość czółna” zakłada opis tych systemów, które umożliwiają jego zaistnienie, poczynając od struktury społecznej, przez magię, technikę wytworzenia, na zastosowaniu skończywszy⁵⁸. Efektem jest wskazanie ciągów transformacji pomiędzy poszczególnymi systemami⁵⁹: „Czytając dalsze opisy zobaczymy zupełnie wyraźnie, że magia wprowadza porządek i ustala kolejność różnych czynności i że to właśnie ona i związana z nią obrzędowość są podstawowymi środkami, które zapewniają współdziałanie społeczności oraz kierują organizacją pracy zespołowej”⁶⁰. Oprócz tego antropologa interesuje „historia życia” czółna oraz postawa emocjonalna tubylców względem niego⁶¹. W efekcie strukturą staje się, jak już wskazałem, podróż czółna, zarówno w rozumieniu dosłownym (rejs w celu wymiany *kula*), jak i bardziej ogólnym (sposób wykorzystania czółna jako funkcja określonego kontekstu).

To właśnie w trakcie podróży jesteśmy w stanie zaobserwować zarówno międzyplemienne warianty mitu, magii i technologii, jak również sposoby wzajemnego uwarunkowania poszczególnych systemów kulturowych⁶². Chociaż tak istotne z punktu widzenia strukturalisty, szczegółowe opozycje jak południe – północ w przypadku rozprzestrzenia się czółna⁶³ oraz góra – dół w sferze magii

⁵⁸ Sama budowa czółna, choć złożona, kształtowana przez rozliczne systemy kulturowe, musi być traktowana całościowo, na co zwraca uwagę Malinowski również w swych tekstach teoretycznych: „Forma i struktura czółna pozostaje w ścisłym związku z techniką i sposobem jego użycia” (B. Malinowski, *Kultura*, przeł. A. Waligórski, w: A.K. Paluch, *Malinowski*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1981, s. 144).

⁵⁹ Jest to ważny element w badaniach strukturalistycznych, por. C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Opus, Łódź 1994, s. 135.

⁶⁰ B. Malinowski, *Argonauci...*, s. 151.

⁶¹ Tamże, s. 138–139. W ten sposób Malinowski również realizuje wzorcową strategię antropologiczną wskazaną przez Claude’a Lévi-Straussa w twórczości Marcela Maussa: „Całościowy fakt społeczny ukazuje się [...] jako trójwymiarowy. Musi on łączyć wymiar ściśle socjologiczny z jego wieloma aspektami synchronicznymi, wymiar historyczny czy diachroniczny i, wreszcie, wymiar fizjo-psychologiczny” (*Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, s. XXIX).

⁶² Różnica pomiędzy Mausem a Malinowskim wynika, zdaniem Lévi-Straussa, z ich propozycji teoretycznych. Na tym poziomie bowiem Malinowski niejako „uwstecznił” swój system, ponieważ „[...] przekształcił pojęcie *funkcji* w duchu naiwnego empiryzmu tak, by określało ono jedynie faktyczny pożytek, jaki społeczeństwo odnosi ze swych zwyczajów i instytucji; Mauss natomiast rozumiał to pojęcie wzorując się na algebrze, tzn. zakładając, że jedne wartości społeczne są poznawalne *jako funkcje* drugich. Tam, gdzie Mauss rozpatrywał *stały stosunek* między zjawiskami i w nim szukał ich wytłumaczenia, Malinowski zapytuje tylko, *czemu one służą*, aby znaleźć racje ich istnienia. Takie postawienie problemu unicestwia wszystkie poprzednie osiągnięcia, gdyż wprowadza ponownie postulaty pozbawione wartości naukowej” (*Wprowadzenie...*, s. XLI). W kontekście powyższych analiz teza ta wydaje się nieco przesadzona. Również „teoria funkcjonalna” nie sprowadza się tylko do kwestii prostego zaspokojenia potrzeb, biorąc pod uwagę powiązania między potrzebami a także pomiędzy instytucjami oraz określenie funkcji (w stosunku do zasady naczelnej) jako zaspokojenia wprawdzie, ale całościowego.

⁶³ Por. B. Malinowski, *Argonauci...*, s. 355.

czółna⁶⁴ są jedynie zaznaczone w opisie i nie stają się podstawą analizy, widzimy wyraźnie w trakcie rejsu fizjologię relacji na linii mit – magia. Z jednej strony mamy do czynienia z „[...] normatywnym oddziaływaniem mitu na zwyczaj”⁶⁵; z drugiej strony magia stanowi rolę dynamicznego pomostu pomiędzy rzeczywistością mityczną a współczesną⁶⁶, tym samym pozwala badaczowi na wgląd w sferę praktyki kulturowej: „Ta sprawa – prawidłowe zrozumienie tego, co znaczy magia systemowa – posiada najwyższą doniosłość teoretyczną, ponieważ odsłania ona charakter związku pomiędzy działalnością magiczną i praktyczną oraz wskazuje jak bardzo są one ze sobą związane”⁶⁷. Równocześnie jednak system mityczny cały czas ma swój konkretny odpowiednik w diachronii krajobrazu: „[...] mit ożywia krajobraz i nadaje mu pewną indywidualność społeczną. [...] Świat mitu nabiera konkretności w skałach i wzgórzach, w zarysie wybrzeży czy mórz, których kształty uległy zmianie”⁶⁸. Rytm całości systemu nadaje natomiast diachronia podróży, bowiem odpowiednie mity opowiadane są przez tubylców i analizowane przez antropologa w odpowiednich miejscach podróży. Przede wszystkim Malinowskiego interesuje jednak nieustanne przekształcanie systemu w kontekst: „Musimy przeto tutaj spróbować odtworzyć wpływ mitu na ten rozległy krajobraz, zobaczyć, jak go on zabarwia, nadaje znaczenie i przekształca w coś żywego i znajomego”⁶⁹. Co więcej, Malinowski w pewnym momencie wspomina nawet o „geografii mitów o tematyce *kula*”⁷⁰, co tak naprawdę przeczy przypisywanemu mu izolacjonizmowi: dopiero bowiem w trakcie podróży dowiemy się, że Wyspy Trobrianda, Woodlark, Amphlett i Dobu, choć przynależą do grupy Massimów, kulturowo odróżniają się od siebie niczym seria podlegających przekształceniom wariantów.

Podróż wyznacza w *Argonautach...* również specyficzny rytm narracji. Wielokrotnie spotykamy na kartach monografii następujące deklaracje: „Musimy obecnie podać opis praktyk tej magii [*kaygau*], poczynając od momentu, gdy *toliwaga* wyrusza na zamorską wyprawę. Śledząc jej przebieg, musimy również wspomnieć o tym, jak tubylcy wyobrażają sobie przebieg katastrofy łodzi oraz jakie powinno być zachowanie się grupy rozbitków”⁷¹. Malinowski

⁶⁴ Por. tamże, s. 305–306.

⁶⁵ Tamże, s. 397.

⁶⁶ Por. tamże, s. 370–371.

⁶⁷ Tamże, s. 498.

⁶⁸ Tamże, s. 400.

⁶⁹ Tamże, s. 365.

⁷⁰ Tamże, s. 374.

⁷¹ Tamże, s. 308.

dąży przy tym bardzo często do przedstawienia w jednej narracji mieszaniny struktury i doświadczenia: „Tak więc relacja, którą tu przytaczamy, stanowi nie tylko podsumowanie tubylczych wierzeń; jest sama w sobie dokumentem etnograficznym, ilustruje bowiem sposób, w jaki tego typu historia byłaby opowiadana przy obozowym ognisku, gdzie ten sam temat powtarza w nieskończoność ten sam narrator, a słucha to samo audytorium, podobne dzieciom, które zawsze chętnie słuchają znanych opowieści czy baśni”⁷². W efekcie otrzymujemy narrację niezwykle dygresyjną: „Miejscowości spotkane po drodze nasuną nam nowy temat do dłuższej dygresji, tym razem na temat mitologii i legend związanych z *kula*”⁷³. Właśnie ta „dygresyjna” formuła jest nietypowa i nowatorska dla narracji antropologicznej zwłaszcza, że mamy do czynienia z monografią, a nie gatunkiem eklektycznym, jak w przypadku *Smutku tropików*. Monografia Malinowskiego właśnie dzięki dygresyjnej (choć niezwykle zdyscyplinowanej) narracji nie jest, jak wiele tego typu opracowań, tablicą taksonomiczną, lecz p o d r ó ż ą ⁷⁴.

Wydaje się więc, że jeżeli nie będziemy nakładać na propozycję Malinowskiego historycznie utrwalonych w humanistyce kategorii, takich jak „teoria” i „empiria”, będziemy mogli zauważyć pewne metodologiczne regularności i inwarianty wynikające z takich kategorii strukturalnych, jak opis i analiza. W gruncie rzeczy, gdy porównamy *Argonautów...*, funkcjonalizm i strukturalizm, tak naprawdę dostrzeżemy przede wszystkim różnice w rozmieszczeniu akcentów i proporcji pomiędzy poszczególnymi elementami, które „podróżują” w systemie przekształceń już od dawna. Można zaryzykować tezę, że „funkcja” i „struktura” to bazowe dla antropologii, dopełniające się opozycje, za którymi stoi problem objęcia badaniami naukowymi równocześnie działania i myślenia

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 355.

⁷⁴ Również „podróżą” w sensie nawiązania do gatunku. Według Wiktora Ostrowskiego „podróżę” to „[...] opisy podróży rzeczywistych i fikcyjnych [...] o rozmaitym zakresie i charakterze. [...] Jednym z podstawowych celów opisu podróży jest przedstawienie zmieniających się charakterystycznych rysów geograficznych miejscowości i krajów” (hasło *Podróż lub podróżę*, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda i S. Tynecka-Makowska, Universitas, Kraków 2006, s. 538). Z kolei Roman Krzywy charakteryzując „opis podróży” stwierdza, że nie ma on „[...] charakteru kategorii gatunkowej, ale stanowi konwencję tematyczno-strukturalną, realizowaną na poziomie różnych gatunków literatury stosowanej, literatury faktu i beletrystyki” (hasło *Opis podróży*, w: tamże, s. 491). Jako elementy tej konwencji Krzywy wskazuje: 1. autoptyczność; 2. ekspozycję warstwy podmiotowej; 3. ekspozycję warstwy deskryptywnej; 4. sekwencyjność relacji; 5. rozchwianie zależności przyczynowo-skutkowych; 6. dehierarchizację elementów świata przedstawionego. W przypadku monografii Malinowskiego inspiracją konwencją zapewnia dynamikę strukturalną, aczkolwiek sama konwencja ulega rzecz jasna przewartościowaniu w kierunku naukowego obiektywizmu. To, co wyjątkowe w *Argonautach...* wynika z faktu, że autor stylizuje pracę naukową częściowo na relację z podróży po to, aby całościowo ukazać odpowiedni kontekst kulturowy poprzez jego warstwę wydarzeniową.

w kulturze. Prowadzą nas one ku bazowym obszarom antropologii i nie da się ich rozdzielić po prostu pomiędzy „funkcjonalizm”⁷⁵ i „strukturalizm”.

Pozwolę sobie zakończyć moją opowieść o *Argonautach...* jeszcze jednym cytatem z Lévi-Straussa: „[...] Argonautom udaje się ich przedsięwzięcie, składają bowiem bogom umiarkowane obietnice i wypełniają je skrupulatnie”⁷⁶. Wyciągam ten cytat z kontekstu (choć francuski antropolog wskazuje tu między innymi, jak poszczególne etapy drogi zmieniają się w tym przypadku w fazy kalendarza, to znaczy jak mit łączy przestrzeń z trwaniem, co ilustruje również monografia Malinowskiego), wydaje mi się jednak, że zgadza się on ze skromnością i minimalizmem poznawczym *Argonautów...*, który deklaruje po wielokroć autor: „[Tubylec] [p]osługuje się terminami i wyrażeniami, które my, etnografowie, obowiązani jesteśmy rejestrować jako dokumentację wierzeń, powstrzymując się jednak od budowania na ich podstawie jakiejś zwartej teorii, teoria ta bowiem nie byłaby ani odbiciem stanu umysłu krajowca, ani też żadnej innej formy rzeczywistości”⁷⁷. W tym sensie, choć na innym poziomie, podobnie jak przywołany przez Lévi-Straussa wariant mitu o Argonautach stanowią *Argonauci zachodniego Pacyfiku* mediację pomiędzy zapomnieniem, nieporozumieniem a niedyskrecją w systemie komunikacyjnym⁷⁸, a w tym konkretnym przypadku – w systemie procedur interpretacyjnych antropologii kultury, w którym z podobnymi zakłóceniami mamy nieraz do czynienia. Znane mi wersje mitu o Argonautach nie wspominają, co stało się ze złotym runem po tym, jak Jazon powrócił z Kolchidy i przekazał je Peliasowi. Aplikując jednak metaforę złotego runa do *Argonautów...* i ich recepcji, możemy przyjąć, że w obrębie nauk o kulturze jest ono wartością wymienną upodabniającą je do instytucji *kula*⁷⁹, co obserwujemy na przykładzie nieustannego krążenia pojęć „funkcja” i „struktura”.

⁷⁵ W jakiegokolwiek jego wersji, również w ramach dzieła Malinowskiego. Niezależnie od naszej współczesnej oceny „naukowej teorii kultury” opartej na potrzebach, w pierwszej kolejności warto wziąć pod uwagę nie tyle dążenie Malinowskiego do swoistego „panracjonalizmu” (równolegle: w kulturze i jej teorii), ale przede wszystkim do ukazania kultury jako systemu działań i akcji o. K.J. Brozi, *Antropologia funkcjonalna...*, s. 101, stwierdza: „Kultura wywodzi się zatem z szeroko pojętej praktyki, jest jej przejawem i do praktyki ostatecznie się sprowadza”. Nie od rzeczy będzie przypomnieć w tym miejscu etymologię słowa „funkcja”: wywodzi się ono od łacińskiego *functio*, czyli „czynność”.

⁷⁶ C. Lévi-Strauss, *Mit i zapomnienie*, przeł. W. Grajewski, w: Tenże, *Spojrzenie...*, s. 314.

⁷⁷ B. Malinowski, *Argonauci...*, s. 297.

⁷⁸ C. Lévi-Strauss, *Mit...*, s. 307.

⁷⁹ Wypowiedź dr hab. Anny Gomóły na konferencji *Laboratorium Bronisława Malinowskiego*, Katowice, 10 kwietnia 2013 r.

Bibliografia:

- Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis i A.K. Paluch, PWN, Warszawa 1985.
- Barnard A.**, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, wstęp J. Tokarska-Bakir, PIW, Warszawa 2006.
- Barthes R.**, *Mit dzisiaj*, przeł. W. Błońska, w: Tenże, *Mit i znak. Eseje*, wybór i słowo wstępne J. Błońskiego, PIW, Warszawa 1970.
- Bogatyriew P.**, *Funkcja stroju ludowego na obszarze morawskosłowackim*, w: Tenże, *Semiotyka kultury ludowej*, przeł. Z. Saloni, wstęp, wybór i oprac. M.R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1979.
- Brozi K.J.**, *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1983.
- Gajusz Waleriusz Flakkus**, *Argonautyki ksiąg osiem*, przekł., oprac. i wstęp S. Śnieżewski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004.
- Foucault M.**, *Archeologia wiedzy*, przeł. J. Siemek, PIW, Warszawa 1977.
- Geertz C.**, „Z punktu widzenia tubylca”. *O naturze antropologicznego rozumienia*, w: Tenże, *Wiedza lokalna, Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Historia pewnego małżeństwa. Listy Bronisława Malinowskiego i Elsie Masson*, red. H. Wayne, przeł. A. Zielińska-Elliott, Muza SA, Warszawa 2012.
- Kasprzyk L.**, *Spencer*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1967.
- Kroeber A.L.**, *Struktura, funkcja i wzór w biologii i antropologii*, w: Tenże, *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, PWN, Warszawa 2002.
- Kuper A.**, *Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, przeł. K. Kaniowska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Lévi-Strauss C.**, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, KR, Warszawa 2000.
- Lévi-Strauss C.**, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, KR, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss C.**, *Drogi masek*, przeł. M. Dobrowolska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985.
- Lévi-Strauss C.**, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa 1969.
- Lévi-Strauss C.**, *Opowieść o Rysiu*, przeł. E. Bekier, Wydawnictwo Opus, Łódź 1994.
- Lévi-Strauss C.**, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1960.
- Lévi-Strauss C.**, *Spojrzenie z oddali*, przeł. W. Grajewski, L. Kolankiewicz, M. Kolankiewicz, J. Kordys, PIW, Warszawa 1973.
- Lévi-Strauss C.**, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Aletheia, Warszawa 2010.
- Lévi-Strauss C.**, *Eribon D., Z bliska i z oddali*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Opus, Łódź 1994.

- Mach Z.**, *Bronisław Malinowski i Claude Lévi-Strauss, czyli o naturze pewnej kontrowersji w antropologii społecznej*, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 3.
- Malinowski B.**, *Argonaucci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajozców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szykiewicz, przekł. opracował i posł. opatrzył A. Waligórski, PWN, Warszawa 2005.
- Malinowski B.**, *Kultura*, przeł. A. Waligórski, w: **A.K. Paluch**, *Malinowski*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1981.
- Malinowski B.**, *O zasadzie ekonomii myślenia*, w: Tenże, *Dzieła*, t. 1, red. **A.K. Paluch**, PWN, Warszawa 1984.
- Mauss M.**, *Szkic o sezonowych przemianach społeczeństw Eskimosów. Studium z morfologii społecznej*, w: Tenże, *Socjologia i antropologia*, wstęp C. Lévi-Strauss, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, KR, Warszawa 2001.
- Paz O.**, *Lévi-Strauss albo nowa ucztą Ezopa*, przeł. P. Fornelski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997.
- Piatigorski A., Łotman J.**, *Tekst i funkcja*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus, M. R. Mayenowa, PIW, Warszawa 1975.
- Radcliffe-Brown A.R.**, *O pojęciu funkcji w naukach społecznych*, przeł. D. Niklas, w: *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, wybór i red. nauk. **E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper**, PWN, Warszawa 2007.
- Radcliffe-Brown A.R.**, *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, przeł. A. Kościańska, M. Petryk, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. **G. Gazda i S. Tynecka-Makowska**, Universitas, Kraków 2006.
- Waligórski A.**, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, PWN, Warszawa 1973.



Streszczenie:

Złote runo

Artykuł stanowi próbę spojrzenia na historię antropologii kultury nie tylko diachronicznie, poprzez pryzmat rozpowszechnionej kategorii „rozwoju nauki”, która ma proveniencje ewolucjonistyczne, ale w sposób synchroniczny, pod kątem trwających w niej i poddawanych przekształceniom pojęć. Istnieje zatem możliwość uznania *Argonautów zachodniego Pacyfiku* nie tylko za pionierską „monografię terenową” lub załączek „teorii

funkcjonalnej”, ale również za pewien – analogiczny do wizji istnienia mitu w kulturze autorstwa Claude’a Lévi-Straussa – wariant antropologii kultury, ewentualnie jej archiwum (w rozumieniu Michela Foucaulta).

Przedmiotem analizy są w tym przypadku relacje pomiędzy pojęciami funkcji i struktury. Okazuje się, że propozycja Malinowskiego nie jest w gruncie rzeczy tak odległa od późniejszych koncepcji strukturalistycznych autorstwa Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna i Lévi-Straussa. Dominacja myślenia funkcjonalnego oznacza w tym przypadku położenie nacisku na sposoby wprowadzania w życie i odczuwania konstruktywów kulturowych przez tubylców. Dzięki temu *Argonauci...* stają się przede wszystkim opisem dynamicznej, żyjącej kultury; dlatego też rdzeniem książki – co nietypowe w przypadku prac naukowych z obszaru antropologii – jest podróż ukazująca kulturę w działaniu.

Summary:

The Golden Fleece

The article is an attempt to look upon the history of anthropology not only through the diachronic lenses, the popular “science development” category, which has evolutionistic provenience, but also synchronic, through the process of moulding and shifting concepts. Thus, it is possible, to claim *Argonauts of the Western Pacific* not only as a pioneering “field-work monograph” or an origin of the “functionalism theory”, but also as – analogous to Claude Lévi-Strauss’ concept on the place of myth in culture – an alternative of cultural anthropology, or, its archive (in the sense explained by Michel Foucault).

In this case the analysis is cast upon the relations between structure and function. It appears that in fact Malinowski’s conception is not as far away from the latter structuralist theories of Alfred Reginald Radcliffe-Brown and Lévi-Strauss. The domination of functionalistic thought in this case implies putting an emphasis onto the ways of realising and sensing the cultural constructs by the natives. As a result, the *Argonauts...* became primarily a description of a dynamic, living culture; for that reason, the core of the book – uncommonly for anthropological scientific works – is a journey showing the culture in action.



Słowa kluczowe: funkcja, struktura, historia antropologii kultury, Bronisław Malinowski
Keywords: function, structure, history of cultural anthropology, Bronislaw Malinowski