

ZOFIA SOKOLEWICZ

(Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa)

O POJĘCIU CAŁOŚCI I SYSTEMU  
W ETNOLOGICZNYCH BADANIACH NAD KULTURĄ

## Część I

Pod znakiem tych pojęć dokonały się w etnologii i antropologii kulturowej przynajmniej dwie rewolucje: funkcjonalna i strukturalna. Dyskutowano je nadto przy wielu innych okazjach. Każda z nowych orientacji w naukach etnologicznych i im pokrewnych, jak etnometodologia, ethnoscience, kognitywizm, tekstualizm, symboliczny interakcjonizm *etc.*, musiały się do nich w ten lub w inny sposób odnieść, musiały je zdefiniować czy nawet przyjąć bez definicji. Należą więc do arsenału pojęć podstawowych praktycznie każdej teorii wieku XX, choć też w języku każdej z nich znaczą coś innego lub przynajmniej coś nieco innego.

W etnografii polskiej pojęciom tym poświęcono, zda się, nieco mniej uwagi niż w nauce światowej. Były jednak przedmiotem, pośrednio lub bezpośrednio, wielu dyskusji metodologicznych, a zwłaszcza tych, które dotyczyły przemian chłopskiej kultury tradycyjnej, tradycji, rekonstrukcji historycznej i generalizacji historycznych *etc.* I choć w dyskusjach tych ustępowały miejsca pojęciom procesu historycznego, struktur myślenia, znaków i symboli, to jednak artykuły publikowane w „Etnografii Polskiej” od I tomu są dowodem ich obecności i ważności dla teorii, dla metodyki etnograficznych badań terenowych, dla całego warsztatu pracy etnografa. Ich pojawienie się w dyskusji nad etnografią okresu po II wojnie światowej można uznać za papierek lakmusowy świadczący o różnicy zdań, o refleksji metodologicznej, o tym, że coś się dzieje w środowisku naukowym.

Znalazły też miejsce w podręcznikach etnografii światowej wchodząc w ten sposób również do zbioru pojęć i twierdzeń niekwestionowanych. W jednym z nich — najbardziej znanych — czytamy „Aczkolwiek subdyscypliny antropologii posługują się różnymi metodami, to jednak ich rezultaty można z pożytkiem studiować łącznie. Wzorem idealnym jest studium holistyczne społeczeństw, to znaczy ujęcie ich jako całości [*wholes* — przyp. mój Z. S.], i ze wszystkich punktów widzenia” (*Anthro-*

pology *To-day*, 1971, s. 13). O tej samej sprawie autor innego głośnego podręcznika, Ph. K. Bock, pisze następująco:

„Oczywiście, nie wszyscy antropologowie (lub archeologowie) decydują się na opis całości jednej grupy. Często antropolog interesuje się szczególnym aspektem kultury lub dąży do przeglądu różnych społeczności tego samego regionu. Niemniej jednak większość etnografów próbuje uzyskać ogólną znajomość społeczeństwa, które studiuja, aby mogli lepiej określić znaczenie danych szczegółowych dzięki umieszczeniu ich w całościowym kontekście kulturowym” (Bock, 1969, s. 316).

I zgodnie ze swą zapowiedzią w dalszym ciągu książki Bock ukazuje, jak można „opisać kulturę w całości jako model pracy w terenie” (Bock, s. 316). Jak widać jednak z jego wywodów, w praktyce badawczej opisuje się zawsze wybrane sfery lub wręcz tylko jeden aspekt danej kultury. Z tą uwagą, że to co jest przedmiotem opisu odnosi się do całości; o znaczeniu szczegółów możemy bowiem wносить tylko dzięki określeniu ich miejsca w całokształcie badanej kultury.

Czym jednak jest ta całość? Co się na nią składa? Wiadomo, że definicji kultury i propozycji jej wewnętrznych podziałów jest niemal tyle, ilu jest badaczy. Odwołam się tu do kilku z nich, aby móc następnie podkreślić znaczenie samego pojęcia całości — bez względu na jego wewnętrzną treść. I tak, wspomniany Bock przyjmuje dwustopniowy podział kultury. Składa się ona przede wszystkim z języka (dzielonego dalej na semantykę, gramatykę i fonologię), społeczeństwa (z jego rolami, grupami, stosunkiem do czasu i przestrzeni), umiejętności technicznych z poddziałami narzędzi i technik i wreszcie sądów podzielonych na wartości i wierzenia. Podstawą zaś wszystkich twierdzeń o tak rozumianej kulturze miałyby być dokumentacja ludzkich zachowań.

Inny z klasyków, należący do starszego niż Bock pokolenia, C. Wissler, proponuje zakres kultury, na którą złożą się „mowa, cechy materialne, sztuka, mitologia, wiedza naukowa, praktyki religijne, rodzina i systemy społeczne, własność, władza i wojna” (Wissler, 1923, s. 73 i n.). Nie przytaczam przyjętych przez Wisslera szczegółowych podziałów każdego z przyjętych działów, ale ujęcie to nasuwa szereg podobieństw do propozycji polskiego badacza, Kazimierza Dobrowolskiego. Przyjmuje on podział na: a) kulturę gospodarczą jako podstawę bytu danej zbiorowości (zdobywanie środków utrzymania przez pracę, konsumpcję, wymianę m. in.); b) kulturę techniczną (wytwory materialne ruchome i nieruchome i ich technologia); c) kulturę społeczną (struktura i organizacja danej zbiorowości, normy prawne, władza, systemy aksjologiczne); d) kulturę poznawczą (od wiedzy do nauki); e) kulturę religijną (systemy wierzeń i kultu); f) kulturę artystyczną (literatura piękna, sztuki plastyczne, muzyka, taniec, teatr); g) kulturę fizyczną (higiena sport); h) kulturę rekreacyjną (formy odpoczynku) (Dobrowolski, 1972, s. 112).

Wszystkie jednak różnorodne klasyfikacje kultury (i oczywiście całą rodzinę definicji kultury) łączy to, że ich autorzy wychodzą od poję-

cia kultury jako pewnej całości. Jej wewnętrzne podziały są jakby sprawą drugorzędną — zależą od przesłanek filozoficznych i założeń o charakterze świata i badanej rzeczywistości, przyjętych w momencie określania owej całości, wyodrębniania jej z rzeczywistości i przypisywania jej określonych cech ontycznych (lub nie) oraz przyjęcia określonej epistemologii. Te zaażarte nieraz spory o to, czy kulturę należy podzielić na społeczną, duchową i materialną, są w zasadzie wtórne do sporu (nie zawsze ujawnionego) o jej charakter jako całości, a także do celu zamierzonego przez badacza. Sądzę, że spór między Dobrowolskim a K. Moszyńskim, sięgający jeszcze lat dwudziestych XX w., może być dobrą ilustracją mego twierdzenia.

Ze sprawozdania z posiedzenia Komisji Naukowej Oddziału PAN w Krakowie poznajemy zdanie Dobrowolskiego na ten temat:

„Odrzuca się jako nieadekwatny podział na kulturę materialną, duchową i społeczną, przyjmowany przede wszystkim przez etnografów. Jedyna adekwatna klasyfikacja to wyodrębnienie dwóch działów: materialnego i niematerialnego. Materialny obejmuje wszystkie przedmioty wytworzone przez zbiorowości ludzkie, zarówno ruchome, jak i nieruchome, utrwalone w krajobrazie w postaci różnorodnych budowli oraz przeobrażeń środowiska fizjograficznego (drogi i kanały, obwarowania, uprawy rolne itp.). Wytwory kultury niematerialnej wyrażone są w myśli jako produkcje materii (mózgu), w dźwiękach i ruchach. Do wytworów wyrażonych dźwiękiem należy mowa stopiona z myślą, śpiew i wszelkie formy muzyki. Istota wytworów ruchowych tkwi w znaczeniu społecznym przywiązaniem do określonej postaci ruchu w oparciu o społeczną konwencję (np. różne postacie ukłonów, powitań, tańca połączonego z muzyką itd.). Podział powyższy ma charakter często formalny, nie odsłania bogatej złożoności kultury. Ścisły podział na adekwatne jej działy jest niemożliwy” (Dobrowolski, 1972, s. 111).

Przytoczyłam ten dość długi i chyba mało znany fragment, aby uzmysłowić czytelnikowi, jak wielkie trudności zaczynają się wtedy, gdy próbujemy podzielić kulturę. To, co jest względnie jasne wtedy, gdy mówimy o niej jako o całości, znika w chwili, gdy próbujemy dokonać najprostszego podziału. Dobrowolski sformułował swą opinię w chęci przeciwstawienia jej Moszyńskiemu i jego szkole, w głębokim przekonaniu o słuszności swego poglądu — w jego słowach można je odczytać, wydaje się nawet, że były one zabarwione emocją, pasją człowieka przekonanego o swej słuszności i obowiązującego o niej mówić dla dobra sprawy. Ale, zastanówmy się, czy Moszyński głosił coś zupełnie innego?

W I tomie *Kultury ludowej Słowian* czytamy: „Nie należy jednak tego rozróżnienia [na kulturę materialną, społeczną i duchową — przyp. mój Z.S.] brać dosłownie. Wszystkie kultura jest w gruncie rzeczy duchową, wszystka jest społeczna; kultury niespołecznej i nieduchowej nie ma i być nie może” (Moszyński, 1929, s. 4). Wynika z tego, że Moszyński również traktował podział przyjęty za umowny i w pewnym sensie nieadekwatny do rzeczywistości. Przydział jednak każdego z wytworów do określonego działu musi być dokonany jako wstępny krok do prac systematyzacyjnych. Moszyński jest w pełni świadom tego, że

badacz musi podjąć tę trudną decyzję, dokonać operacji na żywym organizmie kultury i podzielić ją, gdyż nie może obserwować jej w całości.

Jednakże i Dobrowolski zmuszony jest do wyróżnienia małego pola badania. Pisze o tym: „Opisy niewielkich wycinków rzeczywistości społecznych i kulturowych mają nie tylko ogromne znaczenie dla budowania teorii, ale są też najważniejszym środkiem gruntownego opanowania warsztatu socjologicznego” (Dobrowolski, 1966, s. 61). Ale, aby im się przyjrzeć, należy je jednak odciąć od reszty za pomocą całego aparatu pojęciowego właściwego danej orientacji teoretycznej. Należy podzielić kulturę (zawsze w swoisty sposób rozumianą zależnie od teorii), wydzielić interesujący nas w danym momencie fragment.

Mamy w tym momencie już drugi, pozornie podobny fragment w teorii Dobrowolskiego i Moszyńskiego. Bo i Moszyński mówił podobnie. Ale to Moszyńskiemu, a nie Dobrowolskiemu zarzucano atomizowanie kultury (Sokolewicz, 1973, s. 159; Heyman, 1973, s. 60 n.). A więc, był za jej całościowym traktowaniem czy nie? Aby odpowiedzieć na to między innymi pytanie należy wrócić do tego, jak kształtowało się w etnologii pojęcie całości.

Nie towarzyszy ono etnografom od początku, od prac E. B. Tylora, G. Bastiana i L. H. Morgana. Może odpowiedź na nie jest dla nich oczywista? Kultura podlega prawom ewolucji, musi być wszak całością i jednością. Inaczej nie mogłaby im podlegać. To rozstrzygnięcie dokonuje się więc na poziomie założeń. I może nie byłoby warto dalej się nad tym zastanawiać, gdyby nie fakt, że nasze myślenie — a w tym i myślenie naukowe — do dziś zawiera wiele cech myślenia ewolucjonistycznego, a sam Moszyński przyjmował szereg jego zasad i pojęć świadomie.

Posłużę się tu wypowiedzią L. H. Morgana jako reprezentatywną dla ewolucyjnego myślenia w etnologii. Można sądzić, że całością, którą ma na uwadze, bez względu na to, czy pisze o rzymskim rodzie, rodzinie *punalua* czy długich domach Irokezów, jest „ród ludzki”. Jego celem jest odsłonięcie historii tego rodu, która „jedną jest w swym początku, jedną w doświadczeniu i jedną w postępie” (Morgan, 1887, s. II). To przeświadczenie o jedności jest jednakże nieco osłabione już parę wierszy dalej i zostawia furtkę do dzielenia ludzkości na mniejsze całości. Morgan jest przeświadczony, że dwa zasadnicze działy kultury człowieka mają nieco inny charakter. Wynalazki i odkrycia łączą się ze sobą bezpośrednio i układają w ciągi o charakterze postępowym, podczas gdy idee rządu, rodziny, własności rozwinęły się z kilku zarodków myśli i pozostają wobec siebie w stosunku rozwojowym. To rozróżnienie leży już u początku kultury. Czytamy bowiem dalej:

„wynalazki i odkrycia stoją w porządkowym związku z kolejami postępu ludzkiego i zaznaczają jego stopniowe stadia, podczas gdy instytucje społeczne i cywilne

jako związane z ciągłymi potrzebami ludzkimi rozwinęły się z niewielu pierwiastkowych zarodków myśli. Te instytucje, wynalazki i odkrycia wcieliły i zachowały główne fakty, które do dziś wyjaśniają przebyte doświadczenie. Gdy je zbierzemy i porównamy, wykażą nam jedność pochodzenia ludzkości, podobieństwo potrzeb ludzkich na jednym i tym samym stopniu rozwoju i zgodność działań umysłu ludzkiego w podobnych sobie warunkach społecznych” (Morgan, 1887, s. II).

Te twierdzenia Morgana upoważniają nas do wniosku, że zróżnicowanie struktury kultury (wynalazki i odkrycia a idee i instytucje) leży u samego początku kultury, jest jakby jej genetyczną cechą różnie się przejawiającą w różnych momentach historii ludzkości. Historia zaś ta jest jedna, gdyż zasadnicze cechy ludzkości są takie same i takie same są zasady myślenia ludzkiego. Zasady te można odsłonić analizując właśnie instytucje, wynalazki i odkrycia oraz opisując niejako przebytą przez człowieka drogę.

Morgan, a właściwie wszyscy klasycy ewolucjonizmu, zwracają naszą uwagę na sferę myśli ludzkiej. To ona, to jedność psychiki, kryje się za ludzkimi działaniami. Tak więc każdy wytwór kultury jest rezultatem myślenia ludzkiego, analizując go można dojść do zamierzeń i motywacji człowieka. Jest to niemal dokładnie to samo, co na temat wytworu kulturowego pisał Moszyński (1929, s. 12) przekonany, że nie tylko ludzkie zachowania, ale również i każdy wytwór będący rezultatem działania, a w ostatecznej instancji myślenia, jest źródłem dla historii kultury.

Ten właśnie sąd jako część poglądów na charakter wewnętrznych powiązań kultury został zakwestionowany przez B. Malinowskiego, a w Polsce przede wszystkim przez K. Dobrowolskiego i jego szkołę, przez K. Zawistowicz-Adamską i środowisko łódzkie, przez większą część etnografów okresu po II wojnie światowej. Dyskusje między zwolennikami obu opinii (Moszyńskiego i Dobrowolskiego) miały charakter dość zawity, spór nie został rozstrzygnięty, gdyż nie mógł być, właśnie z racji odmiennych, filozoficznych przesłanek.

O co jednak głównie chodziło Malinowskiemu, a następnie jego kontynuatorom czy ludziom o podobnych przekonaniach. Wystąpienie Malinowskiego było nie tylko opowiedzeniem się za czymś (tj. holistycznym badaniem kultury — przyp. mój Z.S.), ale także przeciwko czemuś, za kimś i przeciwko komuś. To „za” oznacza zasadniczo doktrynę durkheimowską, to „przeciw” orientację humanistyczną (art), historyczną, a zwłaszcza kulturowo-historyczną w etnologii. Skupię się chwilowo na kwestii związanej ze sprzeciwem Malinowskiego — zdaje się, że przy jego niesłuchanie emocjonalnej naturze to, przeciw komu się opowiadał i w stosunku do kogo. dokonywał swego samookreślenia, odgrywało ogromnie ważną rolę.

Wielkie znaczenie formy wytworów kulturowych oraz ich dyfuzji podkreślał w końcu XIX w. przede wszystkim Ratzel — można powie-

dzieć, że wokół tych spraw została zbudowana jego teoria. Dyfuzjonizm był zawsze obecny w etnologii i nawet w czasach największego triumfu ewolucjonizmu dyfuzjoniści też dokładali swoją cegiełkę do budowy teorii etnologicznej. Na przełomie XIX i XX w. dokonali jednak czegoś bardziej znaczącego. Mam tu na myśli twierdzenie, które przypisuje się szkole kulturowo-historycznej (co nie jest chyba właściwe, gdyż przyjęli je również przedstawiciele szerszej pojętego kierunku historycznego), że dyfuzja zachodzi nie dzięki rozprzestrzenianiu się izolowanych, konkretnych wytworów i zwyczajów, ale dzięki przenoszeniu całych grup wytworów. Zwolennicy tego poglądu twierdzili, że dopiero badanie naukowe może wykazać, w jaki sposób owe zbiory wytworów kulturowych są powiązane ze sobą — sprawą istotną, od której zaczynało się badanie, było, że wykazywały one tendencję do współwystępowania i do przenoszenia się razem lub (ściślej) były przenoszone razem przez właściwą grupę ludzką.

I właśnie to twierdzenie o przenoszeniu się kompleksów cech kulturowych (bez uprzedniej wiedzy o związkach między nimi), wnioskowanie o historii kultury (lub choćby tylko jej rozwoju) na podstawie pojedynczych cech (a przede wszystkim ich formy) wzbudziło zasadniczy sprzeciw Malinowskiego. Gwoli prawdzie historycznej należy tu dodać, że sprzeciw Malinowskiego budziły również teorie ewolucji kultury, choć nie doczekały się tak zawziętego ataku, jak szkoła kulturowo-historyczna. To przeciw ewolucjonistom pisał Malinowski:

„Szkoła ewolucyjna uważała rozwój kultury za serię spontanicznych metamorfoz następujących według określonych praw i tworzących określone sekwencje. Szkoła ta stała na stanowisku podziału kultury na proste elementy i traktowała te elementy jako jednostki tego samego rzędu; przedstawiła teorię ewolucji niecenia ognia obok tłumaczenia rozwoju religii, obok obrazu genezy i rozwoju małżeństwa i idei dotyczących rozwoju ceramiki” (Malinowski, 1931, s. 621a-645b).

Jednakże trzeba podkreślić, że sprzeciw Malinowskiego skierowany był nie tyle przeciw samej teorii ewolucji, nie przeciw twierdzeniom o diachronicznych związkach między elementami kultury, nie przeciw twierdzeniom o możliwości formułowania praw kultury, ale przeciw konkretnej metodzie wyróżniania ciągów rozwoju kulturowego i stadiów. Pisał: „Dopóki nie zrozumie się i nie opiszę dokładniej natury rozmaitych zjawisk kulturowych, ich funkcji i formy, przedwczesnym wydaje się spekulowanie na temat genezy stadiów rozwoju” (Malinowski, 1931, s. 625). Chodzi mu więc o prymat badania synchronicznego nad diachronicznym (analogicznie jak w językoznawstwie jego epoki) oraz o ograniczenie zaufania do wniosków płynących z analiz form, ich zasięgów i dyfuzji.

Zarówno w krytyce ewolucjonizmu, jak i kierunku historycznego Malinowski podkreślał potrzebę naukowego (science) badania kultury. Wszelkie rozważania na temat historycznych dróg rozprzestrzeniania się cech

kulturowych winny, jego zdaniem, być poprzedzone badaniami na temat istoty dyfuzji. Kierunek historyczny natomiast — bez względu na to, czy chodzi o osobę i teorię Elliot Smitha, F. Boasa, W. J. Perry'ego, O. W. Schmidta, C. Wisslera, F. Graebnera, L. Frobeniusa czy W. H. R. Riversa — operuje pojęciem cechy kulturowej. Z tego wynika, że bez względu na to, czy mowa jest o krzesaniu ognia, czy o złożonej instytucji dziedzictwa lub pochodzenia matrilinarnego, owalnej formy tale-rzy czy organizacji rodziny, wszystkie wytwory kultury — proste i złożone — traktowane są tak samo. Jest to błąd, gdyż wynaleziono je niewątpliwie w innych warunkach i to winno rzutować na sposób ich traktowania, a więc również ich rozprzestrzeniania się od populacji do populacji. Ten pogląd bliski jest temu, co uprzednio zostało napisane o Morganie, który w innym niejako zbiorze umieścił wynalazki i odkrycia oraz instytucje. Zdaje się, że dyfuzjonizm uprościł sprawę w porównaniu z ewolucjonizmem. Dzięki temu jednak zyskał możliwość zarówno operacji statystycznych, jak i ujęć kartograficznych.

Wspomniane hasło „culture” stanowi w gruncie rzeczy wielką i ostrą, metodologiczną polemikę Malinowskiego z orientacją historyczną. Credo funkcjonalne zostało tam wyraźnie sformułowane w opozycji do niej. To do niej są adresowane zda się gorące zdania:

„Podstawowy, dynamiczny charakter elementów kulturowych i ich związków pozwala przypuszczać, że zasadniczym zadaniem antropologii (nauk społecznych) jest badanie funkcji kultury [...] Atomizowanie czy oderwane rozpatrywanie cech kulturowych uważa się za bezpłodne, ponieważ znaczenie kultury polega na związku między jej elementami i istnienie przypadkowych kompleksów kulturowych nie jest możliwe” (Malinowski, 1931, s. 627). I dalej: „określenie identyczności kulturowej jakiegoś wytworu osiąga się jedynie przez umieszczenie go w kontekście kulturowym” (tamże, s. 629).

Każda forma w zależności od tego, jakie pełni funkcje, wiąże się z określoną organizacją ludzkich zachowań, wierzeniami, ideami *etc.*

Traktowanie kultury jako całości wzajemnie ze sobą powiązanych elementów, tak silnie podkreślane przez Malinowskiego, ma niewątpliwie swój rodowód w duchu epoki, w nauce Durkheima, w teoriach P. Kropotkina, P. Sorokina. Chyba najistotniejszą inspiracją okazała się tutaj analogia, po raz pierwszy sformułowana chyba przez Durkheima, między społeczeństwem a życiem organicznym, organizmem żywym. I tak, analogicznie do tego, jak życie organizmu powodowało funkcjonowanie struktury organicznej, tak życie społeczne powodowało funkcjonowanie struktury społecznej. Analogią tą Durkheim posługiwał się systematycznie w swojej pracy odróżniając dzięki niej m. in. typy społeczeństw oparte na solidarności mechanicznej (to znaczy takich, w których wszyscy członkowie społeczności wykonywali te same zadania; byli łowcami, zbieraczami, rolnikami *etc.*) od charakteryzujących się solidarnością organiczną, w których różne grupy ludzi wykonywały różne zadania stając

się w ten sposób wzajemnie zależnymi, podobnie do części w organizmie żywym.

Obydwaj twórcy funkcjonalizmu, A. R. Radcliffe-Brown i B. Malinowski, przyjęli te założenia Durkheima. Radcliffe-Brown interesował się, w jaki sposób współzależne i powiązane wzajemnie elementy społeczeństwa funkcjonują jako części większej całości — społecznego organizmu. Malinowski zaś zastanawiał się, w jaki sposób różne typy działalności ludzkiej: zbieractwo, łowienie ryb, rytualny kanibalizm, zaspokajają potrzeby człowieka, od jego biologicznych potrzeb poczynając, a przyczyniając się do istnienia całości — kultury. Według obrazowego porównania E. R. Leacha (1961, s. 12) Radcliffe-Brown był zainteresowany poszukiwaniem różnic między różnymi społecznymi strukturami funkcjonującymi jako całości, podczas gdy Malinowski interesował się ich wewnętrznymi mechanizmami — to tak, jakby ktoś interesował się rodzajami zegarów, a ktoś inny raczej ich wewnętrzną budową.

Wydaje się zresztą, że obydwoj przejęli od Durkheima jego naturalizm, który zaważył na rozumieniu kultury jako całości czy całościowo traktowanych kultur różnych ludzkich populacji. Był on zapewne silniej podkreślany przez Malinowskiego, choćby wskutek przyjęcia przezeń biologicznej podstawy w teorii potrzeb. Wydaje się jednak, że w rutynowej analizie konkretnej kultury był on mniej widoczny w pracach Malinowskiego niż u Radcliffe-Browna, czego dowodem może być choćby pojęcie funkcji (Sokolewicz).

Nie ulega jednak wątpliwości, że to, co proponuje Malinowski, nie jest prostą kontynuacją teorii Durkheima. Jakże często formułował on ostrą krytykę prac tego ostatniego, na co wskazuje choćby recenzja z *Les structures elementaires de la vie religieuse* (Malinowski, 1913, s. 525) jak i liczne, polemiczne uwagi rozsiane w różnych większych pracach. Za bardzo znaczące uważam te, które zostały wyrażone w *Zwyczaju i zbrodni* (Malinowski, 1958, s. 341), a odnoszące się do przeceniania „altruistycznej, bezosobistej i nieograniczonej lojalności grupowej”, aby z niej uczynić „kamień węgielny całego porządku społecznego w kulturach pierwotnych”. „Dziki nie jest ani skrajnym «kolektywistą», ani też bezkompromisowym «indywidualistą». Jest on — jak wszyscy ludzie — połączeniem obu” (tamże, s. 341). Malinowski chciał mówić o Człowieku, ale zawsze przez pryzmat konkretnego, żyjącego, indywidualnie reagującego, choć przestrzegającego pewnych reguł, człowieka. Na to, co Malinowski przejął z Durkheima, w jaki sposób przemyślał i przekształcił swe lektury *etc.* wpłynął fakt, w jaki się samookreślał, wobec kogo, z kim i przeciwko komu.

Wydanie *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* w 1922 r. oraz wcześniejsze prowadzenie badań terenowych na Trobriandach uważane jest we wszystkich podręcznikach etnografii za kamień milowy, za wydarzenie o znaczeniu rewolucyjnym dla etnologii i antropologii. Pisano o tym dużo. Traktowanie kultury jako wewnętrznie powiązanej całości ma właśnie

taki charakter. Drugim, rewolucyjnym krokiem był postulat prowadzenia badań synchronicznych przed historycznymi — podobnie twierdził C. Lévi-Strauss w 30 lat później.

Nie wykluczając możliwości prowadzenia badań typu historycznego w rozsądnym wymiarze i zakresie obejmujących sprawy, które ze względu na bazę źródłową mogą być tak badane, przedkłada jednak Malinowski nad nie badanie synchroniczne, uważa je za pierwotne w stosunku do historycznego, sądzi, że zanim zacznie się szukać wyjaśnień typu historycznego, należy odpowiedzieć na pytania typu funkcjonalnego. Ważne jest to, jego zdaniem, zwłaszcza w sytuacji, gdy brak jest źródeł mówiących bezpośrednio o przeszłości. „Tak więc zamiast grupować wywody na osi czasu pod nagłówkami przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w ciągu historycznym, musimy uporządkować fakty w kategorie, w których wszystkie współlistnieją i które można badać empirycznie i w terenie (Malinowski, 1958, s. 154).

Ze wszystkich wywodów Malinowskiego w różnych jego pracach, od pierwszych poczynając, wynika, że zadaniem badacza jest ustalenie powiązań między obserwowanymi faktami, celem jest wiedza o fakcie integralnym (Malinowski, 1958, s. 154), równie ważnym dla antropologa, jak i dla historyka. To ona pozwala na określenie istoty zależności między elementami kultury, na formułowanie praw, a ściślej praw procesu kulturowego, do których winien odwołać się historyk rekonstruujący proces historyczny. Tak więc najpierw badamy to, co jest stosunkowo pewne, formułujemy prawa ogólne, które możemy traktować jako wkład antropologów również w dziedzinę badań nad historią kultury.

W *Dynamice przemian kulturowych*, wydanej już pośmiertnie, Malinowski odwołuje się do zasady, którą wypracował w czasie badań od *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* poczynając, a dającej się sprowadzić do twierdzenia, że „tzw. elementy czy «cechy» kulturowe nie są mieszaniną słów, narzędzi, pojęć, wierzeń, zwyczajów, mitów i zasad prawnych — lecz składają się na wyraźnie określone jednostki, które nazwalibyśmy instytucjami” (Malinowski, 1958, s. 174). Przyjmuje on, że wszystkie dziedziny kultury są dziełem zorganizowanej pracy ludzi działających w sposób profesjonalny, systematyczny, nieprzypadkowy. I to właśnie ma odkryć etnograf — najpierw sposób, w jaki człowiek jest zorganizowany, następnie prawa, według których działa. W badaniach tych badacz ma pewne drogowskazy. Leżą one w dziedzinie teorii.

„Naukowa analiza kultury mogąc wskazywać różne systemy rzeczywistości podlegające prawom ogólnym staje się drogowskazem w pracach terenowych jako środek identyfikacji rzeczywistości kulturowych, a także podstawą inżynierii społecznej. Analiza [...], w której próbujemy określić stosunek między działalnością kulturową a ludzkimi potrzebami podstawowymi lub pochodnymi, może być nazwana funkcjonalną. Funkcja nie może być określona inaczej, niż jako zaspokojenie potrzeb przez działalność, w której ludzie jednoczą się, korzystają z wyborów i konsumują dobra” (Malinowski, 1958, s. 31).

Malinowski kładzie więc nacisk na celowy charakter każdego elementu kultury i jego organiczną więź z postaciami w obrębie jednej kultury — łączy je dążenia i działalność człowieka, a obserwowalnymi tego przejawami są zachowania człowieka. Poprzez te zachowania możemy wnosić o charakterze związku między elementami kultury. Dotykamy tu sprawy niezmiernie ważnej dla Malinowskiego. I podtrzymuję wypowiedziane kiedyś zdanie, że Malinowski nigdy nie dyskutował wprost żadnej z tez formułowanych przez szkołę kulturowo-historyczną. Jego własne badania odnosiły się wszak do układów synchronicznych; nie interesował się rekonstrukcją historii kultury (Sokolewicz, 1985), ale jednak metodologia orientacji historycznej w jej wydaniu europejskim jak i amerykańskim była wielokrotnie przedmiotem jego niezmiernie gorących protestów, przede wszystkim w *Naukowej teorii kultury* i w *Dynamice przemian kulturowych*. „Rozbicie się kultury na składowe «cechy» oraz zebranie tych ostatnich w «kompleksy cech» nie jest zgodne z naukową analizą kultury rozkładanej na rzeczywiste jednostki, jakimi są dążenia i działania” (Malinowski, 1958, s. 137). Przedmiotem protestów Malinowskiego było więc przede wszystkim widzenie kultury jako zbioru elementów. Podkreśla on jałowość takiego podejścia zarówno w odniesieniu do badania małych społeczności, których integralny charakter można odkryć w drodze badania funkcjonalnego, jak i społeczności będących w trakcie zmiany kulturowej, a stanowiących tak jak i afrykańska społeczność w okresie kolonizacji część większej i to nie jednej całości. Badana część miasta, wsi lub kopalni stanowiła tę całość, ale dla jej zrozumienia należało wziąć pod uwagę zaplecze, czyli społeczności, do których należeli czarni jej obywatele, oraz społeczność i kulturę europejską, która stanowiła zaplecze dla białej części badanej grupy. Odmienność związków łączących każdą z tych grup z szerszym światem nie zmieniała jednak faktu, że do tej złożonej społeczności (kopalni, miasta etc.) należało podchodzić również jako do zintegrowanej całości. Badanie cech kultury, takich jak rower lub biała koszula, nie mogło ograniczać się do stwierdzenia, skąd one się wywodzą. To nic albo niewiele mówiło o społeczności, która je zaakceptowała. W jaki jednak sposób zostały one z nią związane z zachowaniami ludzi, którzy włączyli tę cechę w swój sposób zaspokajania potrzeb — na to szuka odpowiedzi etnograf-funkcjonalista i leży ona w polu badań nad sposobem zorganizowania kultury, w którym każda część, a więc i rower, i koszula, przyczyniają się do istnienia całości.

Malinowski domaga się więc, aby to, co bada etnograf, było wyróżniane respektując prawa wewnętrznych powiązań kultury. Nie możemy więc, biorąc jakiś wycinek życia pod lupę pojęć naukowych, kroić preparatu, lekceważąc sobie jego budowę, jego wewnętrzne związki. Naukowa teoria kultury i funkcjonalna teoria badań terenowych miały nas przed tym błędem ustrzec. Mieliśmy zachować w polu widzenia insty-

tucje, zintegrowane społeczności lub części większych społeczności, powiązane w naturalny, organiczny sposób. Malinowski widział w tym prawo obowiązujące badacza i przestrzegał przed dowolnością.

Podejście Malinowskiego zdaje się przyjmować K. Dobrowolski wtedy, gdy zachęca nas do wyboru w badaniach małej społeczności trwającej od wielu pokoleń w tym samym środowisku fizyczno-społecznym (Dobrowolski, 1961, s. 9 i n.). Jednakże nie podzielał optymizmu Malinowskiego co do możliwości dochodzenia na tej podstawie do praw ogólnych i ograniczenie się do niewielkiego obszaru służyło mu do podjęcia nie tyle badań typu synchronicznego, co właśnie diachronicznego, których wynikiem miały być generalizacje historyczne, a nie prawa ogólne. Praca badacza zaczynała się, według niego, nie od opisu rzeczywistości synchronicznej, ale od ustalenia zasobów źródłowych dla jak najdłuższego czasu. Rzeczywistość badana empirycznie, współczesna badaczowi, była tylko ogniwem w procesie historycznym. Dopiero porównanie wielu takich syturekonstrukcji historycznych (włączając w to i współczesność) na podstawie zastanych i wywołanych źródeł, miało prowadzić do generalizacji historycznych. Usytuowanie więc badania typu historycznego ma w teorii Dobrowolskiego zupełnie inne miejsce w porównaniu z tym, jakie przypisuje mu w swojej Malinowski, i czemu innemu ma służyć. Podobieństwo więc ogranicza się do stwierdzenia, że kultura jest wewnętrznie powiązaną całością i że te wewnętrzne związki nie mają charakteru przypadkowego. Jednakże cel, do którego dążą obaj uczeni, jest inny i pozycja badania synchronicznego w każdym w obu tych teoriach różna. Co więcej, z interesującego nas punktu widzenia stosunku do całości i sposobu jej wyróżnienia można zauważyć duże różnice między Dobrowolskim i Malinowskim. Malinowski jest naturalistą i wyróżnia społeczności w sposób niejako naturalny; granicami badanego obiektu są granice społeczności, która tworzy kulturę zaspokajając swoje potrzeby. Każdy fragment badania wyróżnia się też w sposób naturalny, gdyż instytucje winny odpowiadać określonym potrzebom. Dobrowolski nie jest naturalistą. Jego społeczności, które ma zamiar badać, zostały ukształtowane w toku procesu historycznego, są jego owocem i ulegają dalszym, bezustannym przekształceniom, choćby tak małym, że niewidocznym w krótkim czasie.

Integracja kulturowa jest ostatecznie integracją w czasie, a opisu synchronicznego w praktyce nie można dokonać, gdyż każdy z elementów badanej społeczności zmienia się w nieco innym czasie. Społeczność, a tym samym i jej kultura, jest w bezustannym ruchu, gdyż jej elementy stale zmieniają się, a więc to, co realnie jest przedmiotem naszej obserwacji empirycznej i dostrzegane za pośrednictwem źródeł, to proces, to stawanie się. Co wobec tego może dostrzec etnograf dokładając się do badań typu integralnego i interdyscyplinarnego. Dobrowolski tak to określa:

„Podstawowym zadaniem etnograficznego spojrzenia na badane zjawisko, jest możliwie bezpośrednia długotrwała obserwacja żywej społeczności w jej zachowaniu się, w jej działaniach i dążeniach, w jej aktualnym myśleniu w dawnych przeżyciach, w jej pamięci przeszłości odziedziczonej po przodkach, w jej przejmowaniu i tworzeniu oraz przekazywaniu zasobu kulturowego. Spojrzenie takie, jakkolwiek ograniczone do wąskiego tylko ogniwa dziejowego procesu, daje możliwość poznania dużej pełni życia, której nie odzwierciedlają nigdy ślady działalności minionych generacji, jakie zachowały się w postaci źródeł historycznych” (Dobrowolski, 1961, s. 11-12).

Nacisk na dynamikę przemian kulturowych skłonił Dobrowolskiego do uzupełnienia teorii chłopskiej kultury tradycyjnej teorią dysharmonii kulturowej, teorią opadania wartości, a przede wszystkim teorią podłoża historycznego. W jego teorii i praktyce badawczej nie ma miejsca dla opisu synchronicznego *sensu stricto* — tak jak rozumiał go Malinowski. Można by to wyrazić w inny jeszcze sposób — żadna społeczność nigdy nie dawała się zatrzymać w bezruchu na tyle, by dokonać takiego opisu.

Wydaje się, że więcej cech wspólnych znajdziemy między teorią Malinowskiego a propozycjami K. Zawistowicz-Adamskiej i że podobieństwa te będą miały podobne źródła. Zapewne w badaniach Zawistowicz-Adamskiej Zaborów odegrał rolę analogiczną do Trobriand w życiu Malinowskiego. A nadto teoretyczne samookreślenie obojga dokonało się w przeciwstawieniu do szkoły kulturowo-historycznej. K. Zawistowicz-Adamska pisze, że po 1945 r.: „zrodziła się koncepcja pogłębionych badań stacjonarnych, poświęconych społecznościom lokalnym analizowanym w ich własnym wymiarze czasowo-przestrzennym, zawsze w kontekście wielorakich powiązań strukturalno-funkcjonalnych w ich obrębie” (Zawistowicz-Adamska, 1976, s. 12).

Nie jest chyba rzeczą przypadku, że właśnie Ona w swych rozważaniach na temat konkretnego i kontekstu podejmuje polemikę z tą samą orientacją, która budziła najżywsze emocje u Malinowskiego, to znaczy ze szkołą kulturowo-historyczną, ze szkołą arealów kulturowych, z orientacją Boasa *etc.* Czytamy: „Z konkretem jako zamierzonym obiektem badań zlokalizowanym czasowo i przestrzennie łączy się konsekwentnie i przekonywająco zasada kontekstu w pojmowaniu zjawisk kulturowych występujących w sposób spójny i współrzędny w określonej rzeczywistości społecznej” (Zawistowicz-Adamska, 1976, s. 117).

W rozumowaniu tym Zawistowicz-Adamska odwołuje się do linii prezentowanej przez Czarnowskiego, J. S. Bystronia, F. Boasa, by zatrzymać się na Durkheimie w celu podkreślenia, że dla rozumienia kontekstu i konkretnego wielkie znaczenia miało sformułowanie: „niesłychanie płodnej i twórczej dyrektywy interpretowania faktów społecznych zawsze przez ich społeczne uwarunkowania, co kojarzy się wszak nieodparcie z pełną konkretyzacją faktów, z umieszczeniem ich w kontekście zjawisk kulturowych składających się na określoną rzeczywistość społeczną” (Zawistowicz-Adamska, 1976, s. 121). Ten pogląd wyrażała zresztą

K. Zawistowicz-Adamska w praktyce badawczej, by wspomnieć tu tylko pierwszą większą pracę zespołową przygotowaną pod jej kierunkiem na temat pomocy wzajemnej i współdziałania w kulturach ludowych, będącej rezultatem prac Zakładu Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego w latach 1946-1948, a na *Systemach krewniaczych na Słowiańszczyźnie* kończąca. To samo dotyczy prac wielu uczniów Zawistowicz-Adamskiej, by wymienić tu tylko Bronisławę Kopczyńską-Jaworską, Marię Biernacką i Marię Wieruszewską-Adamczykową.

Trudno jest ocenić wpływ Malinowskiego na etnografię polską okresu powojennego. Wyraził się on zapewne w stosunku etnografów do stacjonarnych badań terenowych i ukształtował trend empiryczny w etnografii polskiej. Wzmocnił tę orientację zainteresowaną w badaniu rzeczywistych zachowań ludzkich, którą można by nazwać *quasi behavioralną*. Przyjmując teorię etnograficznych badań terenowych, nie przyjęli nigdy etnografowie polscy naukowej teorii kultury, nie przyjęli zresztą dyrektywy instytucjonalnego badania kultury. Wyjątkiem od tego mogą być prace B. Olszewskiej-Dyoniziakowej i Grażyny Ungeheuer-Ogorzałek.

Wynika to zapewne z faktu, że etnografowie polscy nigdy nie tracili z pola widzenia wymiaru historycznego badanych faktów i wymiar ten uwzględniali już w czasie prowadzenia badań empirycznych. Wydaje się to być związane ze skłonnością do historycznego wyjaśniania zjawisk, która — zdaniem Anny Kutrzeba-Pojnarowej — zaowocowała powstaniem historycznej szkoły polskiej (A. Kutrzeba-Pojnarowa, 1976, s. 20 n.), wyrażając jednocześnie swoistość etnografii polskiej. To ostatnie podkreśla, choć w nieco innych słowach, Józef Burszta (1969, s. 147 i n.). Do dziś zresztą, mimo wielkiego zainteresowania badaniami synchronicznymi, nie nastąpiło w etnografii polskiej oddzielenie ich od badań historycznych, które w innych dyscyplinach, jak np. w językoznawstwie, zaowocowało oddzieleniem językoznawstwa synchronicznego od historycznego.

Aby dopełnić tego przeglądu, należy wspomnieć jeszcze propozycje badawcze Burszty, nawiązujące zresztą bezpośrednio do Malinowskiego. W 1969 r. w sprawozdaniu z badań nad starym i nowym w kulturze wsi koszalińskiej powtarza on niemalże w ślad za Malinowskim: „Całość kultury jest więc istotnie spójnie zorganizowaną, wewnątrznie ustrukturalizowaną całością i w badaniach każdego jej pojedynczego aspektu trzeba tę całość mieć na oku” (Burszta, 1969, s. 158).

We wspomnianych wyżej badaniach koszalińskich Burszta i jego zespół wychodzą od instytucji społecznych. Stanowią je: gromada jako społeczna grupa lokalna, struktura i życie rodziny wiejskiej, gospodarka i technologia, współczesny folklor. Burszta podkreśla, że chęć opisu współczesnej kultury wsi koszalińskiej taką, jaką ona była w momencie badań, a nie tylko jej archaicznych elementów, takiej, jaką czynili ją ludzie

codziennie wnosząc coś nowego i przekształcając to, co zastane, spowodowała, że zrezygnowali ze starych wzorów monografii i związanych z nimi klasyfikacji kultury, którymi przecież posłużyli się jeszcze w monografii o kulturze ludowej Wielkopolski, a stworzyli klasyfikację kultury jakby „z marszu”, w trakcie prowadzenia badań, a to dlatego, by oddawała ona tworzące się życie i przede wszystkim działających ludzi. Potwierdza to Burszta: „Właśnie sam typ analizy wyznaczony jest strukturalistycznym pojmowaniem przedmiotu badań, których część trzeba zawsze odnosić do całości” (Burszta, 1969, s. 162). I dzięki takiej analizie uzyskujemy dynamiczne ujęcie kultury. „Z racji strukturalistycznego pojmowania przedmiotu badań i dostosowanej do tego analizy, poszczególne elementy życia społecznego i kultury społeczności lokalnej uzyskują różne znaczenie, różną rangę znaczeniową” (Burszta, 1969, s. 162).

Jak wynika z dotychczasowych wywodów, mamy przynajmniej kilka sposobów rozumienia i wyróżniania całości w badaniach nad kulturą. Wszystkie wymienione nawiązują do rozumienia całości przez Malinowskiego, choć nie wszystkie powstały pod jego bezpośrednim wpływem, a także kryją się za nimi dość różne nierzadko treści. Dla K. Dobrowolskiego całością jest kultura społeczności w granicach tego samego terytorium i w jak najszerszych ramach chronologicznych. Każde charakterystyczne dla niej zjawisko kulturowe winno być badane w powiązaniu z całością kontekstu historycznego. Dla Zawistowicz-Adamskiej całością jest również kultura społeczności, a choć uwzględnia ona potrzebę badania historycznej genezy zjawisk i ich zmienności, to jednak przyjęte przez nią pojęcie kontekstu oznacza przede wszystkim kontekst społeczny, ograniczony historycznie do stosunkowo krótkiego czasu. Trzecie rozumienie całości, wychodząc również od społeczności, prezentuje Burszta, który jednak w treści owej całości wyróżnia w praktyce nie tylko zorganizowane zachowania, ale i cechy, i kompleksy cech kulturowych.

Wszystkie te rozumienia pojęcia całości łączy założenie, że jest to całość stworzona przez pewną populację ludzką, społeczność — najczęściej, choć nie zawsze — lokalną. Wszystkie zjawiska kulturowe należy rozważać w kontekście. Rozumienie kontekstu nie jest jednak jednakowe u wszystkich badaczy: od kontekstu historycznego u K. Dobrowolskiego, do kontekstu społecznego, przede wszystkim u K. Zawistowicz-Adamskiej i J. Burszty. Jeżeli jednak wyodrębnienie całości dokonuje się na podstawie jednego lub podobnych kryteriów, to sposób, w jaki zostaje ona wypełniona treścią, nie jest jednakowy, co widać zresztą jasno z już przytoczonych fragmentów prac wspomnianych badaczy, a na pewno jest różny od propozycji instytucjonalnego traktowania kultury przez B. Malinowskiego.

O pojęcie całości toczyły się w środowisku polskich etnografów, również i na łamach „Etnografii Polskiej”, gorące spory. Zwolennicy trakto-

wania kultury jako całości powiązanej funkcjonalnie — a więc Dobrowolski, Zawistowicz-Adamska, Burszta i ich uczniowie, aby ograniczyć się tylko do badaczy biorących największy udział w dyskusji i wspomnianych już w artykule — występowali przeciw atomizowaniu kultury przez Moszyńskiego i jego uczniów, przez zwolenników kierunku historycznego (w rozumieniu szkoły niemieckiej), w Polsce przede wszystkim J. Czekanowskiego (Heyman, 1972, s. 73). Ale rzecz w tym, że zarzut zdaje się być chybiony, gdyż ani Moszyński, ani Czekanowski nigdzie nie twierdzili, że kultura jest zbiorem cech. Proponowali jedynie, a Moszyński uczynił to *expressis verbis* w wstępie do I tomu *Kultury ludowej Słowian* (1929, s. 7), aby traktować ją na początku jakby była zbiorem cech. Było to tylko wstępne założenie badawcze. Ułatwili sobie również zadanie krytycy przypisując Moszyńskiemu za cel: „Zapoznanie się z szeregiem poszczególnych wytworów będzie więc naszym głównym zadaniem; inne potraktujemy dodatkowo” (Heyman, 1972, s. 73). Cytowane zdanie jest po prostu wyrwane z kontekstu.

Ten stwierdzony cel dotyczy tylko *Kultury ludowej Słowian* pomyślanej jako pierwszy krok na drodze do wielkiej syntezy kultury ludowej. Realizacja tego celu i stworzenie systematyki wiąże się jedynie z dążeniem Moszyńskiego do stworzenia w pełni obiektywnych podstaw do dalszego wnioskowania, o czym już kiedyś pisałam (Sokolewicz, 1979, s. 83 n.). Dalszymi krokami miało zaś być:

„Wszystkie zasadnicze typy i główne odmiany wytworów kultury materialnej, duchowej i społecznej powinny być wyodrębnione, określone i podzielone na grupy; wszystkie ich zasięgi winny być z precyzją wyznaczone. Obok systematyki jako działy całkiem odrębne powinny się rozwijać: 1) dział specjalnie poświęcony geografii wytworów kultury ludowej, śledzącej zgodność zasięgów różnorodnych wytworów i ich grup oraz ruchy wytworów czy ich grup, na danym terytorium w związku z charakterem fizyczno-geograficznego podłoża i etnicznymi przesunięciami [...]; 2) dział traktujący o powstawaniu i zmienności czy rozwoju oraz zaniku opisywanych wytworów [...] wreszcie jako korona wieńcząca całość; 3) dział, poświęcony rekonstrukcji dziejów wszystkich opisanych wytworów oraz ich grup” (Moszyński, 1929, s. V).

Przytoczenie tak długiego cytatu miałoby służyć może unaocznieniu krytykom Moszyńskiego, że nie czytali go zbyt dokładnie i — jeżeli się uda — zakończyć dyskusję na ten temat. Nie miejsce tu na przytaczanie poglądów Czekanowskiego czy jego najwybitniejszego ucznia, S. Klimka, na ten temat (Czekanowski, 1927; Klimek, 1935). Również i w przypadku tych uczonych przedstawienie kultury jako sumy cech było krokiem wstępnym do przedstawienia ich rozkładów statystycznych w obrębie jednej grupy ludzkiej, porównać z innymi *etc.* i na tej podstawie tworzyć dopiero hipotezy o rozwoju kultury badanych grup, ich kontaktach, migracjach *etc.* Hipotezy te wymagały sprawdzenia za pomocą źródeł innego typu. Była to więc długa droga, na której opis wytworów był jedynie wstępnym krokiem. Odpowiednikiem postępowania sta-

tystycznego były u Moszyńskiego analizy zasięgów wytworów i ich grup, po czym dopiero można było przystąpić do formułowania hipotezy o charakterze historycznym. O sposobie stawiania hipotez tego rodzaju i ich sprawdzaniu Moszyński pisze dokładnie w rozprawie *O metodzie badania kultury materialnej Prastłowian*.

Tak więc o złożoności kultury, prawidłowościach jej rozwoju, zależności od środowiska, współzależności jej elementów wnioskowano w rezultacie długich badań, natomiast nie zakładano tego. Odmienność założeń jest jednak tylko pierwszą różnicą między zwolennikami traktowania jej jako zbioru cech czy jako wewnętrznie powiązanej całości. Druga zasadnicza różnica polega na odmienności pytań. Operowanie materiałem etnograficznym obszaru Słowiańszczyzny, Europy czy nawet całego świata, czyli — mówiąc innymi słowy — badania porównawcze odpowiadające dziś temu, co nazywa się *cross-cultural research*, wymagało innego pojęcia całości. Wiązało się zresztą z innymi pytaniami, które dotyczyły genezy wytworów rozumianych jako rezultat myślenia ludzkiego, ich rozwoju, ich przyjmowaniu przez różne grupy nie zawsze sąsiednie, dzięki kontaktom bezpośrednim lub pośrednim, ich zależności od środowiska geograficznego *etc.* Były to pytania dotyczące rekonstrukcji historycznych i zapewne Moszyńskiego dziwił zarzut ahistoryczności stawiany człowiekowi, który całe życie rekonstrukcji rozwoju kultury poświęcił. Dowodem tego nieporozumienia była dyskusja w Krakowie w 1956 r. organizowana przez IHKM PAN, w której zlekceważono fakt, że dyskutanci mają różne cele i posługują się językami różnych teorii.

Całością dla Moszyńskiego, a podobnie dla Czekanowskiego, była kultura Człowieka, a jednostką, do której odnosili zebrane dane etnograficzne, były grupy i rodziny językowe lub etniczne. Historia, która interesowała Moszyńskiego, obejmowała długi czas i rozgrywała się na dużych obszarach. I tylko w tej skali — dużego obszaru i długiego czasu, można ją było odkryć. Mało sensowne byłoby więc ograniczanie jej do II połowy XIX w., okresu, który tak wiele, ale i tak mało, znaczył w całym ciągu historycznym.

Odmiernym pytaniom odpowiadały odmienne metody. Oczywiście, należałoby się spytać, czy forma jest rzeczywiście tak bogata w informacje, że na jej podstawie możemy wnosić, kto ją stworzył, kiedy i którędy z nią wędrował, komu ją przekazał. Gdyby jednak odpowiedzieć na to pytanie negatywnie, to archeologowie nie mogliby prowadzić swoich badań, a jednak nikt im nie odmawia kredytu zaufania.

Powstaje pytanie, czy odkrywanie mechanizmów kultury metodą funkcjonalną — przy założeniu, że kultura jest wewnętrznie spójną całością — może przyczynić się do pogłębienia i uwiarygodnienia rekonstrukcji historycznych. Zapewne tak; takie propozycje zgłoszono przy okazji badań etnogenetycznych podjętych zespołowo w 1972 r. przez Komitet Słowianoznawstwa PAN (Sokolewicz, 1979, s. 61 n.). Na tym za-

łożeniu oparta jest cała, nowa gałąź archeologii, czyli tzw. etnoarcheologia. Zapewne będziemy wciąż poszukiwać coraz subtelniejszych metod uzyskiwania informacji z form kulturowych bardziej precyzyjnych od tych, którymi posługiwali się klasycy. Choć były to metody bardzo precyzyjne, by wspomnieć tylko, że diagram Czekanowskiego zarówno w antropologii, jak i etnologii uważany jest za metodę stosunkowo pewną i wszechstronną.

Te dwa zasadniczo odmienne rozumienia całości: pierwsze właściwe ewolucjonizmowi i orientacji historycznej i drugie proponowane przede wszystkim przez funkcjonalizm, a także historyków marksistowskich, wiążą się jednak z okresem w historii etnografii, etnologii i antropologii, który należy w pewnym sensie do przeszłości. Kolejna bowiem, po funkcjonalnej rewolucja, dokonała się pod sztandarami ujęć systemowych, a system to niezupełnie to samo, co całość.

#### LITERATURA

- Anthropology To-day*  
1971 *Anthropology To-day*, Del Mar, California.
- Bock Ph. K.  
1969 *Modern Cultural Anthropology, An Introduction*, New York.
- Burszta J.  
1969 *Dwa modele etnograficznej monografii wsi, „Lud”*, t. 53, s. 147-163.
- Czekanowski J.  
1927 *Wstęp do historii Słowian*, Lwów.  
1927b *Z badań nad zróżnicowaniem morfologicznym dialektów polskich*, [w:] *Prace polonistyczne ofiarowane prof. Janowi Łosiowi*, Warszawa.
- Dobrowolski K.  
1961 *Studia nad kulturą pasterską w Karpatach Północnych. Typologia wędrówek pasterskich od XIV-XX wieku*, „Wierchy”, R. 29: 1960, s. 7-51.  
1966 *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław—Warszawa—Kraków.  
1972 *Pojęcia i klasyfikacja kultury*, [w:] *Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowej Oddziału PAN w Krakowie*, t. XV/1: 1971, s. 112.
- Heymann J.  
1972 *Kultura tradycyjna i jej proces rozpadu a polska etnografia, „Lud”*, t. 56, s. 57-83.
- Klimek S.  
1935 *The structure of California Indian Cultures*, seria: *Culture Element Distribution*, Berkeley, California.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.  
1976 *Kultura ludowa w dotychczasowych polskich pracach etnograficznych*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. I, pod redakcją M. Biernackiej, B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, A. Kutrzeba-Pojnarowej, W. Paprockiej, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk, s. 19-59.
- Leach E. R.  
1961 *Rethinking Anthropology*, London.

- Malinowski B.  
 1913 rec. z E. Durkheim, *Les structures elementaires de la vie religieuse*, „Folk-lore”, t. 24, s. 525-531.  
 1931 *Culture, Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. IV, s. 621a-645b, Nowy York.  
 1958 *Szkice z teorii kultury*, Warszawa.
- Morgan L. H.  
 1887 *Spoleczeństwo pierwotne*, Warszawa.
- Moszyński K.  
 1929 *Kultura ludowa Słowian*, t. I: *Kultura materialna*, Kraków.  
 1962 *O sposobach badania kultury materialnej Prastowian*, Wrocław.
- Olszewska-Dyoniziak B.  
 1966 *Funkcjonalny model analizy kultury w świetle niektórych osiągnięć antropologii i socjologii*, „Etnografia Polska”, t. 10, s. 31-59.
- Piddington R.  
 1950 *An Introduction to social anthropology*, t. I i II, Edynburg, Londyn.
- Sokolewicz Z.  
 1973 *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej (do 1939 r.)*, [w:] *Historia etnografii polskiej*, pod redakcją M. Terleckiej, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk.  
 1979 *Teoria kultury Kazimierza Moszyńskiego jako punkt wyjścia dla badań etnogenetycznych*, „Etnografia Polska”, t. 23, z. 2, s. 83-110.  
 1979b *Kierunki badań etnograficznych nad etnogenezą Słowian*, „Etnografia Polska”, t. 23, z. 2, s. 61-70.  
 1984 *Podstawowe modele nauki a niektóre problemy teoretyczne etnologii w Polsce, cz. I*, „Etnografia Polska”, t. 28, z. 2, s. 11-29.
- Ungeheuer-Ogorzałek G.  
 1974 *Przemiany standardu kulturowego wsi*, Warszawa.
- Wissler C.  
 1923 *Man and culture*, Nowy York.
- Zawistowicz-Adamska K.  
 1958 *Spoleczeństwo wiejskie*, Warszawa.  
 1976 *Granice i horyzonty badań kultury wsi w Polsce*, Warszawa.

Zofia Sokolewicz

ON THE CONCEPT OF THE WHOLE AND THE SYSTEM  
 IN ETHNOLOGICAL STUDIES OF CULTURE

Part I

Summary

The discussions on the concept of cultural whole were closely connected with the “functional revolution” in ethnological thought. In Polish ethnology those discussions evidenced the influence of functionalism on it, as well as the development of the historical approach of Kazimierz Dobrowolski, the monographic community studies in rural sociology and the wide application of Marxian methodology.

These approaches were contrasted with the theory of Kazimierz Moszyński (neoevolutionism, analytic-comparative method). The aim of Moszyński's studies was to trace back the development of human culture in the widest scale, his studies concerned chosen linguistic groups (families of languages, “ethnoses”). To these

groups he assigned the results of his researches of the areas of extension of particular cultural traits and artifacts and their transformations. His studies were of comparative character based on the concepts of long periods of time and large-scale areas. They made also a whole, but distinguished on the different philosophic and methodological basis, serving other aims and structured in a different way than the idea of a whole suggested by functionalism and similar theories. Malinowski saw particular cultures as wholes-systems of interrelated elements. The units of his taxonomy were not cultural traits but institutions — the organized human behavior intended for satisfying the people's needs. According to Malinowski the synchronic study is in every case the first, indispensable step to the historical study following it.

The Malinowski's approach has been accepted by Polish ethnology first of all in the part concerning field research and the knowledge of integral cultural facts. Dobrowolski takes up the idea, but he comes to the conclusion, that a synchronic study is a kind of illusion since every contemporary reality is only a link in a historical process. Thus he suggests the studies of small areas and short periods of time documented in a very detailed way by historical sources.

The controversy seems impossible to be determined but we think to be able to explain its methodological background.

*Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek*