

KATARZYNA KANIOWSKA
 Katedra Etnografii
 Uniwersytetu Łódzkiego

TRADYCJA METODOLOGICZNA POWOJENNEJ ETNOGRAFII POLSKIEJ A EWOLUCJONIZM

Poniższy tekst stanowi fragment przygotowanej przeze mnie pracy na temat ewolucjonistycznych i socjobiologicznych koncepcji kultury. Obydwa te nurty mieszczą się w innej niż przyjęta w polskiej etnografii tradycji myślenia o kulturze. Etnologia anglosaska, a szczególnie amerykańska lokuje sposoby interpretowania kultury także i w perspektywie doświadczeń nauk przyrodniczych. Odniesień takich w polskiej etnografii nie czyniono. O ile zrozumiały jest brak zainteresowania socjobiologią, dziedziną właściwie dopiero się kształtującą, o tyle ewolucjonizm znany był i komentowany od przełomu wieków. Nie znalazł on jednak w polskiej etnografii podatnego gruntu. W przedstawianym tekście staram się wskazać na pewne uwarunkowania, które zadecydowały o braku zainteresowania etnologią ewolucjonistyczną we współczesnej etnografii polskiej.

Ewolucjonizm we współczesnej etnologii polskiej nie był traktowany jako wartościowy czy pociągający sposób interpretowania kultury. W historii powojennej etnologii, poza pracami komentującymi, a ściślej — prezentującymi ewolucjonizm jako odrębną teoretyczną i metodologiczną perspektywę badania kultury¹, nie opublikowano żadnej próby badań czy rozważań, które deklarowałyby ewolucjonistyczną orientację ich autora.

Brak zainteresowania ewolucjonizmem, szczególnie zaś neoewolucjonizmem, miał co najmniej kilka przyczyn, które generalnie dotyczyły dwu obszarów: politycznych uwarunkowań nauk społecznych w powojennej rzeczywistości oraz określonej tradycji polskiej etnologii. Obydwa te obszary kształtowały, w pierwszym przypadku, brak zainteresowania ewolucjonizmem z konieczności, w drugim — brak zainteresowania z

¹ Np. J. Lutyński, *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskej a etnografia radziecka*, Łódź 1956.

wyboru. Trudno naturalnie wyliczyć wszystkie powody, ale niektóre z nich wydają się godne zwrócenia szczególnej uwagi.

Warto przypomnieć, że tezy klasycznego ewolucjonizmu znane były głównie z tłumaczeń prac E. Tylora i L. H. Morgana dokonanych w końcu XIX wieku i w pierwszych latach XX². Z pewnością jednak bardziej spopularyzowały ewolucjonizm nie tyle tłumaczenia dzieł oryginalnych, ile prace L. Krzywickiego. Miało to określone konsekwencje. Teoria ewolucji pojawiła się u Krzywickiego w kontekście prezentowania myśli marksistowskiej, stąd służy tam raczej jako argument dla poparcia pewnych tez marksizmu, niżli stanowi osobny obszar rozważań. Wprowadzenie ewolucjonizmu do nauk społecznych taką drogą teoretycznie dawało temu kierunkowi szansę bliższego zainteresowania się nim powojennej etnografii polskiej.

Charakteryzując sytuację etnografii w latach 40-tych i 50-tych w Polsce autorzy szerszego na ten temat opracowania³ piszą: „okres wyraźnych dążeń centralistycznych oraz presji metodologicznej w dziedzinie etnografii wytyczają daty dwóch konferencji: pierwszej zwołanej przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w 1951 roku w związku z przygotowywanym Kongresem Nauki Polskiej i drugiej organizowanej w 1956 roku przez IHKM PAN.

Pierwsza konferencja dokonała stereotypowego rozrachunku z dorobkiem przedwojennej etnografii «z punktu widzenia postępowej myśli społecznej oraz etnografii powojennej w dialektycznym procesie walki starych tendencji z nowymi» reprezentowanymi przez dążenie do powiązania nauki z życiem i oparcie jej o materializm historyczny i dialektyczny”⁴.

Postulaty formułowane na tej konferencji odnosiły się, zdaniem autorów, do podejmowania prac z zakresu etnografii historycznej, kultury tradycyjnej „ludu pracującego” oraz inicjowania badań przydatnych dla praktyki społecznej, uznając za takie przede wszystkim badania kultury ludowej jako istotnego elementu kultury narodowej. Konferencja określała więc przedmiot zainteresowań dziedziny, zakres badań a także perspektywę metodologiczną. Ta ostatnia deklarowana była najmniej precyzyjnie, co nie znaczy jednak, że nie można określić generalnej tendencji. Zarówno treści merytoryczne jak i specyficzny język, jakim owe treści

² Przekłady dzieł klasyków ewolucjonizmu ukazywały się kolejno: *Spółczeństwo pierwotne* L. H. Morgana w 1887 r., *Cywilizacja pierwotna* E. Tylora w 1896 r., a *Antropologia* E. Tylora w 1911.

³ J. Burszta, B. Kopczyńska-Jaworska, *Polska etnografia po II wojnie*, „Lud” 1982, t. 66, s. 2 - 18.

⁴ *ibidem*, s. 6.

były wyrażane wskazuje, iż etnografia nie była w tym okresie dziedziną bardziej uprzywilejowaną niż inne nauki społeczne. Tak jak np. w socjologii, uwaga badaczy miała skupić się na dwu kwestiach, krytycznej ocenie dorobku dziedziny i projekcie sposobu jej uprawiania. Ówczesna sytuacja nauk społecznych odsunięta była niejako na plan dalszy, podczas gdy stosunek do przeszłości i przyszłości wymagał niezwłocznego określenia.

Pierwsze oceny aktualnej działalności naukowej pojawiły się w dyskusji na drugiej konferencji środowiska etnografów zwołanej w 1956 roku przez IHKM PAN. Autorzy wspomnianego wyżej opracowania określili tę konferencję jako „otwierającą nowy okres rozwoju etnografii polskiej”, jednak analiza też dyskutowanych na konferencji pozwala wnioskować, że ów nowy okres rozwoju polskiej etnografii umożliwiły zmiany polityczno-społeczne jakie niósł ze sobą rok 1956 niż miałyby ów rozwój źródła w zmianie świadomości badawczej środowiska etnograficznego.

Referat prof K. Dobrowolskiego, organizujący dyskusję na konferencji, jak i sam przebieg dyskusji⁵ wykazują, moim zdaniem, szczególną ciągłość orientacji wyrażanych w postanowieniach poprzedniej konferencji. Tekst wystąpienia, opublikowany z resztą w fatalnej dla późniejszego czytelnika formie, operuje właściwie równoważnikami zdań, co utrudnia ustalenie ważności poszczególnych tez dla samego autora. Z części zatytułowanej *Rzut oka na drogi rozwoju etnografii polskiej* nie można wnioskować, czy wymienione cechy etnografii są rzeczywistym faktem, czy jedynie postulatem. Oto fragment tekstu:

„... Rozszerzenie tematyki. Rola towarzystw naukowych w rozwoju etnografii. Motywy zbierania materiałów. Włączanie elementów kultury ludowej do kultury narodowej. Dążenie do pozyskania chłopstwa dla programów polityczno-społecznych reprezentowanych przez klasy panujące. Opracowywania materiałów. Rola obcych teorii etnologicznych w rozwoju etnografii. Wpływy ewolucjonizmu. Pierwsze zainteresowania marksistowską koncepcją rozwoju społeczeństwa i kultury. Doniosłe zasługi etnografii polskiej przez ogromne wzbogacenie wiedzy o kulturze mas chłopskich, przez zgromadzenie bogatych materiałów rzucających światło zarówno na aktualny stan kultury ludowej, jak też na minione, odległe nieraz okresy rozwojowe. Drogi rozwoju etnografii polskiej w okresie międzywojennym. Rola ustroju kapitalistycznego w kształtowaniu się nauk społecznych. Jego wpływ na tendencje rozwojowe etnografii

⁵ K. Dobrowolski, *Drogi rozwoju etnografii polskiej, jej obecne zadania, metody i związki z innymi naukami (rozważania dyskusyjne)*, „Etnografia Polska” 1958, t. I, s. 72 - 82.

(wyróżniający się niejednokrotnie np. w doborze i w ujmowaniu tematów oraz w powiązaniu z ideologią klas panujących)"⁶.

Przytaczam ten fragment z wielu powodów. Przede wszystkim ilustruje on charakter wystąpienia i daje wyobrażenie o dyskusji, jaką miało ono sprowokować. Konferencja miała krytycznie ocenić stan ówczesny polskiej etnografii. Relacja dyskusji potwierdza częściowo, iż zamiar ten został spełniony. Przytoczyłam ów cytat także i po to, by zwrócić uwagę na język (pewne terminy, takie jak „chłopstwo”, „obce temy” („ogromne wzbogacenie wiedzy”, „bogate materiały”) oraz stopień ogólności twierdzeń.

Mówiąc o charakterze tego wystąpienia chcę podkreślić nie tylko wspomniane wyżej cechy formalne. Merytoryczna treść wypowiedzi Dobrowolskiego pozwala stwierdzić, iż zawierała szczególną ocenę dyscypliny. Jest to bowiem próba scharakteryzowania etnografii niejako z zewnątrz. Zasadniczym pytaniem wydaje się tu być pytanie o to, jak mieści się etnografia w preferowanej konwencji uprawiania nauki. Przytaczane argumenty przekonać mają o braku konieczności zweryfikowania celu i sposobów uprawiania tej dziedziny nauk społecznych. Nie jest natomiast przedmiotem wystąpienia i dyskusji konfrontacja stanowisk teoretycznych i metodologicznych. Wyraźne określenie charakteru dyscypliny z góry taką wewnętrzną analizę etnografii wykluczyło.

Mimo deklaracji, iż konferencja miała rozważyć także teoretyczno-metodologiczne podstawy etnografii⁷, żadna koncepcja kultury czy orientacja badawcza, a więc także i teoria ewolucjonistyczna, nie stała się przedmiotem refleksji.

Ewolucjonizm wymieniony został w wystąpieniu K. Dobrowolskiego jeden raz. W toku dyskusji (opieram się tu na wyczerpującej relacji E. Pietraszka) termin ten nie pada w ogóle, a nazwisko Morgana przywołane zostało jedynie raz przez referenta, gdy wypowiadając się o powiązaniach między etnografią a socjologią mówił: „z wielkim uznaniem i zaciekawieniem śledzimy zjawisko (...) narastania wielkiej przyjaźni między socjologią i etnografią. Dał temu początek jeszcze Morgan. Morgan bowiem z wyników własnych badań terenowych skonstruował zasadniczą koncepcję ewolucji, którą przejmował do swego systemu socjologicznego Engels”⁸.

Powodem tego pomijania zagadnień teoretycznych była, jak sądzę,

⁶ *ibidem*, s. 74.

⁷ *Etnograficzna Konferencja Metodologiczna* (Kraków 23.04.1956), „Etnografia Polska” 1958, t. I, s. 410 - 431.

⁸ *ibidem*, s. 430.

szczególna wizja etnografii, w myśl której miała być ona dziedziną historyczną, której charakter określony został przez K. Dobrowolskiego jako realistyczno-praktyczny w odróżnieniu od dogmatyzmu oznaczającego wszelką inną postawę teoretyczną. Uzasadniając ten pogląd autor referatu wypowiada swój sąd na temat dróg rozwojowych etnografii stwierdzając:

„Każda nauka, jako zjawisko historycznie uwarunkowane, zmienia się w zależności od trzech podstawowych czynników: a) przez gromadzenie wiedzy i doskonalenie środków poznawczych, b) przez zmianę warunków społeczno-gospodarczych, c) przez zmianę badanej rzeczywistości. Opierając się na takich założeniach (...) zawarte w referacie stwierdzenia nie mają charakteru tylko postulatywnego, są bowiem ujęciem i podsumowaniem aktualnego stanu rzeczy, aktualnych tendencji rozwojowych etnografii polskiej (...) w różnych krajach europejskich zainteresowania problematyką etnograficzną w ciągu XIX i XX wieku kształtowały się w niejednorodnych warunkach społeczno-gospodarczych i politycznych. Inną była geneza społeczna i polityczna zainteresowania się kulturami ludowymi narodów europejskich, inne zaś były w pewnej mierze motywy kształtujące zainteresowania dla kultur tzw. ludów prymitywnych. Stąd w dalszej konsekwencji powstawały powiązania etnografii ludów prymitywnych z geografią i antropologią, zaś etnografii narodów europejskich z historią i historią literatury, obu kierunków z językoznawstwem itd. Ostatnie dziesiątki lat przyniosły w etnografii różnych krajów szereg zasadniczych osiągnięć. Omawiając osiągnięcia etnografii radzieckiej (...) (należy podnieść — KK) jej konkretno-historyczną postawę w ujmowaniu rzeczywistości etnograficznej. Wartościowe wyniki przyniosły także badania nad współczesną wsią kołchozową oraz nad kulturą robotniczą. Znaczne osiągnięcia zdobyła etnografia radziecka również w badaniach nad problemami etnogenezy. Jeżeli chodzi o etnografię krajów kapitalistycznych, to mimo utrzymywania się w niej wielu różnych kierunków o różnych celach badawczych i różnych postawach politycznych, widzimy w niej coraz wyraźniejsze umacnianie się koncepcji etnografii jako nauki historycznej.

Wyraźniej stawiane są też przez czołowych etnografów postulaty objęcia badaniami etnograficznymi współczesnej, i to zarówno kultury wiejskiej, jak i miejskiej, w tym robotniczej”⁹.

Stanowisko autora wydaje się więc dość jasne. Etnografia, jak każda nauka, uwarunkowana jest historycznie. W zależności od zmieniających się warunków społeczno-gospodarczych zmienia się badana rzeczywistość, zatem przedmiot zainteresowań etnografii określony jest bezpo-

⁹ *ibidem*, s. 412 - 413 (za E. Pietraszkiem).

średnio przez socjo-ekonomiczne uwarunkowania. Pozostaje jednak nierozstrzygnięte pytanie, czy zmienność badanej rzeczywistości uznaje się za jej atrybut, czy stawia się tu tezę o nieustannym rozszerzaniu się przedmiotu badań etnograficznych.

Jest to, moim zdaniem, pytanie o zakres zainteresowań dziedziny i prościej nieco je ujmując dotyczy ono kwestii następującej: czy stwierdzając zmienność świata etnograf ma zdawać sobie sprawę z faktu, że tej samej zmienności podlega wszystko to, co bada, czy też zainteresowania etnografii mają być skierowane wciąż gdzie indziej, a zatem czy przedmiot etnograficznych badań jest zawsze ten sam, określony jako domena etnografii, czy też kształtuje się wciąż odmiennie, w zależności od potrzeb dyktowanych obiektywnymi uwarunkowaniami.

Referat zagadnienia tego nie rozstrzyga, ale kwestia ta dominuje wyraźnie w relacji z dyskusji, jaką prowadzono. Stosunkowo najwięcej poświęcono bowiem czasu na rozważania nad koniecznością włączenia do badań etnograficznych badań nad kulturą robotniczą. I choć nie wykroczone poza to konkretne pytanie uważam, że jest tu potwierdzenie, być może jedynie intuicyjnie odczuwanego, szerszego problemu. Dyskusja nad uznaniem, bądź nie, kultury robotniczej jako obszaru etnografii dotyka właśnie wspomnianej wyżej szerszej problematyki przedmiotu etnografii, nie odpowiada jednak na pytanie o jego zakres.

Nie wynika także ni z referatu ni z dyskusji sposób rozumienia owej „zmiany badanej rzeczywistości” wymienionej jako jeden z trzech podstawowych czynników przemian w nauce.

Brak rozważań w ogólniejszych kategoriach oraz nierozsądzenie tak podstawowych dla każdej nauki społecznej kwestii miały swoje określone i konkretne źródła. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w wymienianych przez Dobrowolskiego czynnikach, w zależności od których nauka jako historycznie uwarunkowana podlega zmianom — jako pierwszy warunek owej zmiany wymienione jest „gromadzenie wiedzy i doskonalenie środków poznawczych”. Pozostałe dwa odnoszą się do relacji między przedmiotem nauki a charakterem rzeczywistości, relacji obiektu zainteresowania a kontekstem ów obiekt otaczającym i warunkującym.

Opis wzajemnej zależności tych dwu elementów wymaga w każdej nauce specyficznego języka, którym jest język teorii i metody. Niezbędne jest więc bliższe zanalizowanie tegoż języka w takiej postaci, jaką nadano tej problematyce podczas omawianej konferencji. Podstawowe znaczenie miało stwierdzenie, iż etnografia jest nauką historyczną. Przytoczone w referacie liczne argumenty wskazywać miały na zasadność takiego rozumienia charakteru etnografii. Autor m.in. w cytowanym już przeze mnie fragmencie stara się wykazać, iż etnografia europejska powiązana jest tradycyjnie z historią literatury, podczas gdy etnografia

pozaeuropejska, nastawiona na badanie tzw. ludów prymitywnych, posiada silniejsze związki z geografią i antropologią. Etnografię radziecką uznaje za historyczną, bowiem przyjmuje ona „konkretno-historyczną postawę w ujmowaniu rzeczywistości etnograficznej”. Omawiając natomiast etnografię krajów kapitalistycznych (zachowując tu język referatu) twierdzi, iż „mimo utrzymywania się w niej wielu różnych kierunków o różnych celach badawczych i różnych postawach politycznych, widzimy w niej coraz wyraźniejsze umacnianie się etnografii jako nauki historycznej”¹⁰.

Jest rzeczą naturalną, iż każda argumentacja na poparcie wyrażonej uprzednio tezy podkreśla przede wszystkim te fakty, które zdają się mieć największą moc przekonania. W tym jednak wypadku argumenty (przytaczane przez Dobrowolskiego) tracą ową moc, są bowiem stwierdzeniami nadto ogólnymi, pobieżnymi lub po prostu błędnymi. O ile pobieżność ocen tłumaczyć można koniecznością operowania skrótami myślowymi z racji charakteru wystąpienia, o tyle błędne oceny osłabiają w sposób bardzo istotny tok rozumowania. Dużym uproszczeniem jest np. w moim odczuciu twierdzić, że etnografia europejska powiązana jest tradycyjnie z historią i historią literatury, pozaeuropejska zaś z geografią i antropologią, gdy jedynym wymienianym tu kryterium tej różnicy staje się badanie tzw. społeczeństw pierwotnych. Tradycje te, choć rzeczywiście różne, nie mają swych źródeł w innym przedmiocie badań, jakim jest dla Dobrowolskiego społeczeństwo pierwotne (jeśli w ogóle można twierdzić, że rzeczywistość społeczeństwa pierwotnego wymaga innego teoretyczno-metodologicznego aparatu badawczego niż rzeczywistość społeczności wiejskiej). Owa odmiennność tradycji europejskiej i pozaeuropejskiej etnografii ma swe korzenie bynajmniej nie w obszarze badań. Wywodzi się raczej z tradycji innego typu myślenia o kulturze oraz różnego postrzegania charakteru refleksji etnologicznej. W odniesieniu do etnografii radzieckiej argument o jej „konkretno-historycznej” postawie wobec rzeczywistości, pomijawszy małą precyzję samego określenia, jest argumentem nie na rzecz specyfiki nauki, ile raczej jedynie specyfiki metody. Najwięcej zastrzeżeń budzi jednak teza o umacnianiu się koncepcji etnografii jako nauki historycznej w odniesieniu do ówczesnych tendencji w etnografii na Zachodzie. Lata 40-te i 50-te były dla etnologii zachodnioeuropejskiej okresem umacniania się funkcjonalizmu-strukturalizmu i funkcjonalizmu, socjologizmu, a także strukturalizmu. W etnologii amerykańskiej natomiast w tym samym czasie etnopsychologiczna analiza kultury i neoewolucjonizm przyćmiewały historyzm koncepcji Boasa, a teorię kultury A. Kroebera, gdzie historia od-

¹⁰ *ibidem*, s. 412 - 413.

grywa w analizie istotną rolę, trudnooby nazwać etnografią w sensie nadawanym jej przez K. Dobrowolskiego. Wspomniany tu okres był w etnologii światowej szczególnie ważny Kształtowały się wtedy zdecydowanie różne tendencje badawcze i teorie. Stosunek do metody historycznej czy tzw. danych historycznych stawał się często przedmiotem dyskusji. nie można jednak w żaden sposób twierdzić, iż wówczas „umacniała się koncepcja etnografii jako nauki historycznej”. Wręcz odwrotnie.

Określenie etnografii jako dziedziny historycznej było nie tylko zaklasyfikowaniem jej w obręb nauk historycznych. Stwierdzenie takie miało przede wszystkim konsekwencje metodologiczne. Wyznaczało mianowicie sposób interpretowania zjawisk kulturowych, co więcej — stwarzało wyraźnie określony kanon rozumienia kultury. Warto poświęcić chwilę uwagi temu, jak określona została metoda historyczna przez Dobrowolskiego. Fragment wystąpienia, w którym referent wypowiada się na temat teoretycznych i metodologicznych podstaw etnografii rozpoczyna się rozważaniami nad etyką zawodową, wyznaczającą rzetelność badań i wniosków.

„Od sposobu (...) zebrania materiałów, od wierności, prawdziwości, od wszechstronności oświetlenia, od zobaczenia już w terenie właściwych współzależności, zależy wartość poznania etnograficznego. Dlatego badacz terenowy, obok wysokich kwalifikacji teoretycznych i technicznych, powinien odznaczać się wysokimi kwalifikacjami moralnymi. Zachodzi bowiem zawsze niebezpieczeństwo ułatwienia sobie zadania przez powierzchowne obserwacje, a nawet przeistaczanie faktów”¹¹.

Rzetelność osiągnana tak charakteryzowaną postawą umacniana była także kreśloną metodą postępowania badawczego. Jak w każdym przypadku łączyła się ona bezpośrednio ze sposobem postrzegania przedmiotu zainteresowań. Głównym ich obiektem miała być „żywa społeczność i jej kultura”. W swym wystąpieniu Dobrowolski stwierdzał:

„Zasadniczy postulat w badaniu żywej społeczności to tworzenie dynamicznego opisu, postępowanie zmierzające od rejestracji faktów do odtworzenia procesów i uchwycenia dynamiki rozwojowej. Rzeczywistość aktualna jest ogniwem rozwojowym rozległego w czasie procesu historycznego. Stanowi ją żywa społeczność wraz ze swą kulturą w całej swej dynamice i bogactwie zjawisk dokonujących się na naszych oczach. Badanie tej żywej społeczności i jej kultury to właśnie podstawowa domena etnografii. Wymaga ono od etnografa krzyżowania różnych metod (od obserwacji aż do eksperymentu, charakterystycznego dla nauk przyrodniczych) oraz historycznego, a zarazem socjologicznego ujmowania badanej rzeczywistości. Jeśli chodzi o rekonstrukcję rzeczywistości mi-

¹¹ *ibidem*, s. 415.

nionej, wymaga ona stosowania przez etnografa różnych metod badawczych, postępowania zarówno retrogresywnego jak i progresywnego, właściwego historii. Bardzo ważną rolę w postępowaniu retrogresywnym odgrywiają relikty zachowane we współcześnie badanej rzeczywistości, a oświetlające dawniejsze postacie kultury”¹².

Jest to w całym wystąpieniu jedyny fragment, w którym mowa o metodzie i nie przynosi on żadnej bliższej precyzacji rozumienia metody historycznej. Zakres tego ostatniego terminu rozrasta się, obejmując nie tylko kilka technik, jak obserwacja, eksperyment, ale de facto zawiera dyrektywy postępowania daleko szersze niżeli te, które tradycyjnie z wnioskowaniem metodą historyczną się łączą¹³. Ale nie brak precyzji w określeniu preferowanego sposobu postępowania badawczego jest tu szczególnie ważny. To, co warto tu, moim zdaniem, silnie podkreślić, to wyraźny rozróżnienie między deklarowaną wizją etnografii i niesprecyzowaniem (poza nazwą) metodologii. Jednoznaczne scharakteryzowanie etnografii jako nauki historycznej i niemożność przypisania jej jasno określonej metodologicznej orientacji jest konsekwencją ówczesnego stanu etnografii polskiej.

Jest rzeczą interesującą, że przegląd publikacji etnograficznych, jakie ukazały się w tamtych latach, poza nielicznymi zupełnie wyjątkami wykazuje, że wizja etnografii zarysowana na konferencji nie była bynajmniej uznana za obowiązującą. Jednak można stwierdzić, iż wykształcił się wówczas pewien kanon badań, gdzie określonego typu monografia wsi lub monografia wybranego tematu dominowały. W żadnej z prac z tego okresu nie znajdowały się jakiegokolwiek odniesienia do ewolucjonizmu zarówno w teoretycznym jak i metodologicznym wymiarze. Przegląd publikacji dowodzi również, że po 1956 roku w tematyce badań i charakterze badań nie zaszły szczególne zmiany, natomiast w sferze wiedzy teoretycznej (myślę tu o publikacjach prezentujących teorie kultury) przemiany te były ogromne. Mimo jednak nieporównywalnie szerszej dostępności literatury światowej, ewolucjonizm nie stał się dla polskiej etnografii interesującą perspektywą spojrzenia na kulturę. Przyczyny tej sytuacji były rozmaite. Niektóre z nich, ważniejsze w moim odczuciu, chciałabym omówić.

Gdzieś na wstępie pisałam o braku zainteresowania ewolucjonizmem z konieczności, mając na myśli głównie polityczne uwarunkowania ówczesnej nauki i braku zainteresowania tym kierunkiem niejako z wyboru. Trudno jest jednak nieraz całkowicie oddzielić te dwie sfery, a przy-

¹² *ibidem*, s. 416.

¹³ Por.: E. Nagel, *Struktura nauki*, Warszawa 1970; J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1973; J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.

padku percepcji ewolucjonizmu w naukach społecznych w Polsce uwarunkowania obu tych sfer przenikają się wzajem.

Presja, jakiej poddano nauki społeczne w różnym stopniu kształtowała sytuację poszczególnych dyscyplin. W etnografii, czego dowodem są rozważania snute na konferencji IHKM, presja ta odnosiła się głównie do preferencji określonej metody badania i interpretowania faktów, a także, choć w znacznie mniejszym stopniu, do zakresu badań.

W opublikowanym w 1947 roku w „Myśli Współczesnej” artykule S. Ossowski wyrażał pogląd, iż „w materializmie dialektycznym należy szukać nie dogmatu, lecz metody”¹⁴. W etnografii (patrz wystąpienie K. Dobrowolskiego) próbowano dokonać zabiegu o wręcz przeciwnej intencji — uczynić dogmat z metody. Ponieważ zaś metoda ta niejako wbrew deklaracjom nie była sprecyzowana zbyt ściśle i, jak próbowałam to wykazać wyżej, obejmowała elementy różnych metodologicznie orientacji, dogmat ów nie mógł być w pełni przestrzegany. Marksistowski kształt nauki, jaki próbowano wówczas narzucić etnografii, oparty był na dość powierzchownej adaptacji podstawowych tez marksizmu obiegowego. Problem pogodzenia czy utrzymania tej perspektywy pojawił się dopiero tam, gdzie konfrontacja wiedzy etnologicznej z marksistowską teorią rozwoju społecznego nakazywała przynajmniej rewizję zasadniczych założeń tej ostatniej. Problem ten jednak mógł pojawić się znacznie później niżeli w latach 40-tych, gdzie interpretacja taka nie miała szans na bycie dyskutowaną i publikowaną. Chociaż w 1948 roku S. Ossowski pisał iż „prawdziwy marksista wie, że marksizmowi rozumianemu w sensie dynamicznym nie zagraża ani nowoczesna logika, ani etnologia, ani socjologia”¹⁵, to w odniesieniu do sytuacji etnografii tamtego okresu brzmi to raczej jak uspokojenie. Etnografia nie mogła zagrażać Marksizmowi z dwu powodów. Można sądzić, iż żaden etnograf (a przynajmniej zdecydowanie niewielu) nie wyznawał marksizmu w sensie dynamicznym, cokolwiek by to oznaczało. Po drugie zaś zakres zainteresowań ówczesnej etnografii polskiej daleki był tematów i problemom mogącym poruszać czy podważać tezy marksistowskiej teorii rozwoju. Przegląd publikacji, który przede wszystkim jest dla mnie podstawą dla sformułowania tych, uwag, świadczy zarówno o braku szczególnego entuzjazmu dla światopoglądu marksistowskiego, jak i wykazuje absolutny brak deklarowania własnego stanowiska teoretycznego przez autorów. Co najwyżej wyrażany jest, zwykle zwięźle, stosunek do marksistowskiej interpretacji procesów społecznych. Przegląd publikacji wskazuje także

¹⁴ St. Ossowski, *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki*, „Myśl Współczesna” 1947, lub *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1970, s. 195.

¹⁵ St. Ossowski, *Teoretyczne zadania marksizmu*, „Myśl Współczesna” 1948, lub *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1970, s. 204.

na zakres tematyczny ówczesnych badań. Powtórzę tu, iż w wykształconym wtedy pewnym kanonie dominowały prace monograficzne.

Przyjęcie stanowiska charakteryzującego się powyższymi cechami stwarzało etnografii jako dyscyplinie pewien azyl i pozwoliło, w odróżnieniu od innych nauk społecznych (szczególnie socjologii), zachować ciągłość badań i nauczania. Stworzenie tego azylu odbyło się kosztem pewnych decyzji określających zarówno merytoryczny zakres działań badawczych jak i teoretyczno — metodologiczny charakter prac. Ówczesny wybór etnografii jako nauk uprawiającej przede wszystkim badania monograficzne, nie dbającej o deklaracje teoretyczne, miał swoje konsekwencje. Taka wizja etnografii wywarła dominujący, ogromny wpływ na późniejszy kształt dyscypliny. Zwrócenie się ku monografii utrwaliło bowiem sposób badań etnograficznych, w którym bada się kulturę poprzez rzeczy. Odsunięcie natomiast świadomości teoretycznej na plan dalszy spowodowało szczególną w etnografii polskiej niedbałość o uzasadnienia teoretyczno-metodologiczne. Miało to wszystko także, prócz utrwalenia określonego modelu etnografii, bezpośredni, moim zdaniem, wpływ na stosunkowo późną percepcję stanowisk teoretycznych etnologii światowej nawet wtedy, gdy dostęp do literatury obcej i wszelkie obiektywne bariery ową percepcję hamujące ustąpiły.

Uwarunkowania te tłumaczą w pewnym stopniu los zainteresowań ewolucjonizmem w powojennej etnografii w Polsce.

Pisząc o ewolucjonizmie w etnologii polskiej nie sposób oczywiście pominąć koncepcji K. Moszyńskiego, nazwanej zgodnie z sugestią samego autora ewolucjonizmem krytycznym. Istnieje jednak, w moim przekonaniu, co najmniej kilka powodów, dla których lokowanie poglądów Moszyńskiego w tradycji ewolucjonistycznej myśli etnologicznej stawia teorie tego autora w błędnym świetle. Chcę tu podkreślić pewne cechy charakterystyczne poglądów Moszyńskiego, a także te, na które powołują się komentatorzy jego prac, uznając owe cechy za wystarczające do określenia etnologii Moszyńskiego ewolucjonistyczną czy nawet neoewolucjonizmem¹⁶. Nie sposób przeprowadzić w tym miejscu pełniejszej analizy poglądów K. Moszyńskiego. Należy jednak zaznaczyć, iż sposób pojmowania kultury przez Moszyńskiego, a przede wszystkim metody analizy kultury, wykraczają znacznie poza sposoby interpretacji kultury przyjęte przez etnologię ewolucjonistyczną. Koncepcja Moszyńskiego łączy elementy ewolucjonizmu z dyfuzjonizmem i funkcjonalizmem, jest więc próbą łączenia wielu różnych perspektyw badawczych. Metodę ewolucjonizmu krytycznego charakteryzował sam autor następująco:

¹⁶ Czyni tak Zb. Biały w analizie twórczości K. Moszyńskiego: Zb. Biały, *Neoewolucjonizm w polskiej etnologii*, „Lud” 1980, t. 64, s. 67 - 103.

„metodę tę (...) charakteryzuje wystąpienie na samo czoło kombinacji metod prostych: analityczno-porównawczej, geograficznej i antropologicznej, z uzupełnieniem ich, o ile tylko materiał na to pozwala, metodą prostą językową. Do tego dochodzą jako podrzędne, ale mimo to bardzo ważne, metoda psychologiczna na pierwszym i socjologiczna (...) na ostatnim miejscu (co oczywiście nie znaczy, by funkcja wytworów nie miała być uwzględniana na miejscu czołowym)”¹⁷. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż w międzywojennej i powojennej etnografii polskiej łącznie wielu różnych opcji teoretyczno-metodologicznych występuje wyraźnie u wielu autorów, którzy stawiają sobie za cel stworzenie teorii kultury wykraczającej poza wymiar konkretnych badań, a więc teorii o większym stopniu ogólności¹⁸. Być może, właśnie ta cecha powoduje ów brak „czystości” koncepcji kultury w etnografii polskiej omawianego okresu.

Ta sama cecha wyklucza, moim zdaniem, zaklasyfikowanie teorii Moszyńskiego do neoewolucjonizmu. Sugestia Zb. Białego, iż Moszyński wyprzedza koncepcje klasyków tego kierunku — L. A. White'a i J. H. Stewarda, wydaje się niesłuszna, gdyż mimo niewątpliwego, pewnego elektyzmu teorii obydwu amerykańskich antropologów są oni w swych poglądach bardziej metodologicznie zdecydowani. Neoewolucjonizm amerykański nie zakłada tak szerokiego korzystania z różnych metod analizy kultury; pojmowanie kultury jest tam bardziej konsekwentnie połączone z określonymi propozycjami metodologicznymi, niż ma to miejsce u Moszyńskiego.

O tym, że ewolucjonizm krytyczny K. Moszyńskiego nie wprowadził, a tym bardziej — nie utrwał w polskiej etnologii wątków ewolucjonistycznej myśli niech świadczy znamieny fakt, iż uczniowie Moszyńskiego podejmowali inne niż ewolucjonistyczne wątki jego koncepcji. Badanie rozwoju czy zmiany nie jest bowiem tożsame z perspektywą ewolucjonistyczną. Potwierdza się tu, jak sądzę, przypuszczenie, że powody niejako zewnętrzne wynikające z sytuacji nauk społecznych mieszają się w powojennej etnografii polskiej z „wewnętrznymi”, a więc charakterystycznymi rysami etnografii jako dyscypliny. Niektóre z nich warte wydają się podkreślenia.

Ewolucjonizm na Zachodzie stanowił zawsze coś więcej niżeli określoną teorię etnologiczną. Był dla wielu tym typem nauki, której akceptacja zależy od wyznawanego światopoglądu. Od momentu pojawienia się koncepcji ewolucjonistycznej towarzyszą jej, szczególnie na gruncie

¹⁷ K. Moszyński, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław—Kraków—Warszawa 1958, s. 114.

¹⁸ Podobne dyrektywy łączenia metod wysuwał K. Dobrowolski.

amerykańskim, dyskusje światopoglądowe, które dziś, mimo istotnych zmian jakie niesie współczesny ewolucjonizm do klasycznych jego wersji, bynajmniej nie osłabły. W potocznej świadomości ewolucjonizm uznawany jest za podstawę światopoglądu świeckiego i jako taki przeciwstawiany jest wszelkim interpretacjom nie-świeckim. Znane są sprzeciwy, na jakie natrafiały argumenty formułowane przez klasyków ewolucjonizmu, ale i znacznie później ów światopoglądowy kontekst teorii ewolucji stwarzał różnorakie opory. O żywotności problemów związanych z przyjęciem ewolucjonistycznej teorii kultury może świadczyć fakt, iż od lat 20-tych naszego wieku teoria ta natrafiała na spektakularny nieraz, silny sprzeciw ze strony opozycjonistów jako niezgodna z literą przekazu biblijnego. Niewiele ponad dwa lata temu np. w stanie Arkansas weszła w życie ustawa (akt 590 z marca 1981 roku), nazwana Ustawą o Wyważonym Traktowaniu Nauk Kreacyjnych i Nauk Ewolucyjnych. Ustawa ta nakazuje, aby (w granicach stanu) w szkołach publicznych wykładano jako równouprawnione teorię ewolucji i teorie interpretujące rozwój człowieka w oparciu o Biblię. Akt ten napotkał żywy sprzeciw 5 stycznia 1982 roku wyrok wydany przez Sąd Okręgowy przyniósł pełną satysfakcję obrońcom teorii ewolucji. Uznał on, że akt 590 jest sprzeczny z Konstytucją USA, gdyż tzw. nauki kreacyjne nie mają charakteru teorii naukowej, ale są poglądem religijnym, a jako takie nie mogą być wykładane w szkołach państwowych.

W Polsce powojennej, choć ewolucjonizm jako „świecki” mógł być naukowym podparciem preferowanej postawy światopoglądowej, nie spełnił tej funkcji. W dyskusjach światopoglądowych używano w tamtym okresie innego języka, języka, którego powierzchowność i ogólnikowość nie stworzyły nigdy płaszczyzny do pełnej argumentacji do poparcia bądź odrzucenia któregoś z jasno sprecyzowanych stanowisk. Unikanie takich światopoglądowych konfrontacji spowodowane było zapewne racjami społeczno-politycznymi (stosunki z Kościołem), bądź racjami uwzględniającymi dość słabe tradycje świeckiego poglądu na świat w Polsce. Ale wpłynęła na to także dość pobieżna wiedza o ewolucjonizmie jako sposobie interpretacji kultury, spowodowane czynnikami o jakich już wspomniałam. Szerokie dyskusje światopoglądowe na gruncie powojennej etnografii nie miały racji bytu także i dlatego, że założono sztywny podział nauki i wyznania, światopogląd naukowy i religijny stały się płaszczyznami nie mającymi ze sobą nic wspólnego, niezależnymi od siebie. S. Ossowski szukał dla tego podziału uzasadnień w sferze odmienności stosunku do autorytetu jaki stanowią nauka i wyznanie. Pisał:

„Jest dziś przepaść pomiędzy zwolennikiem teorii naukowej i wyznawcą doktryny religijnej. Darwinista nie może się powoływać w wy-

padkach spornych na autorytet Darwina i nie czuje się w obowiązku uznać za prawdę wszystkiego, co głosił Darwin. Natomiast dla mahometanina twórca Koranu jest najwyższym i nienaruszalnym autorytetem we wszystkich sprawach, w których się tam wypowiedział. Prawdziwy mahometanin jest mahometaninem integralnym, jak integralnym katolikiem jest prawdziwy katolik, a integralnym kalwinistą prawdziwy kalwinista.

W sporach między darwinistami i lamarekistami od lat kilkudziesięciu nie ma na pewno ani jednego integralnego lamarcysty, ani jednego integralnego darwinisty”¹⁹.

Jeśli by nawet uznać, że zasadniej byłoby mówić o autorytecie, jaki stanowi dla przyjmującego doktrynę naukową czy religijną nie jej twórca, ale zbiór twierdzeń tę doktrynę stanowiących — kryterium takie teoretycznie utrzymuje podział nauki i religii. O ile bowiem prawdziwy wyznawca doktryny religijnej, to akceptujący wszelkie jej dogmaty i zakazy (choć zmieniające się wraz z nowymi, oficjalnymi interpretacjami doktryny), o tyle w nauce kryterium to ma raczej wolicjonalne zabarwienie. Sprowadzając rzecz na grunt nauk społecznych czy na grunt etnologii można wątpić, czy możliwe jest w ogóle bycie „integralnym” ewolucjonistą, funkcjonalistą czy strukturalistą. Wśród tych, którzy jasno deklarują swą teoretyczno-metodologiczną orientację (a jest takich przecież bardzo niewielu) nie znam nikogo (poza twórcami danych cepcji), kto mógłby zwać się integralnym, w sensie jaki nadał temu określeniu Ossowski. U niektórych autorów znaleźć można niekonsekwencje względem formułowanych założeń proponowanych przezeń teorii kultury, które mogłyby budzić wątpliwość odnośnie integralności poglądów, gdyby zechcieć stosować to kryterium nader ostro. Taki zarzut możnaby np. podnieść w stosunku do L. A. White’a, twórcy wspomnianego tu nowego ewolucjonizmu.

Sądzę, iż praktycznie w etnologii mamy częściej do czynienia z integralnym eklektyzmem, co nie wawsze musi brzmieć jak zarzut, jeśli uświadamiamy sobie źródła i konsekwencje takiego stanowiska. Sądzę także, że można wyrazić tu szerszą wątpliwość, a mianowicie, czy owa integralność w nowoczesnej nauce, szczególnie nauce o kulturze, jest w ogóle możliwa i pożądana.

Światopoglądowe uwikłania ewolucjonizmu dotyczyły nie tylko opozycji wobec kreacjonistycznych interpretacji świata. Ewolucjonizm w latach 40-tych i 50-tych zmuszał także do zrewidowania marksistowskiej teorii rozwoju społecznego. Był to niewątpliwie jeden z powodów, dla których zainteresowanie ewolucjonizmem w Polsce nie zaistniało. We

¹⁹ St. Ossowski, *Doktryna marksistowska...*, s. 195.

wspomnianym tu okresie ewolucjonistyczna teoria kultury w wersji L. A. White'a weryfikowała engelsowsko-morgenowski schemat rozwoju kultury. W artykule zatytułowanym *Teoretyczne zadania marksizmu*. S. Ossowski zwracał uwagę na potrzebę takiej weryfikacji:

... „dziedzina, w której unowocześnienie marksizmu wydaje się konieczne, jest etnologia. Podczas, gdy w sprawach kształtowania się typów osobowych marksiści wykazują tendencje antynaturalistyczne (antyryszm, antynatywizm) i skłonni są wyzyskiwać w pełni nowoczesną socjologię w uwydatnieniu roli czynników społecznych i kulturowych, to w poglądach na ewolucję społeczeństw ludzkich respektują w dalszym ciągu dziewiętnastowieczny morganowski naturalizm zakładający, że droga rozwoju społeczeństw jest jednorodna z bardzo wąskimi granicami odchyień; że społeczeństwo ludzkie przechodzić musi kolejne stadia rozwoju w określonym porządku, podobnie jak przechodzi je w określonym porządku każdy organizm zwierzęcy od chwili poczęcia.

Materiały zdobyte przez nowoczesną etnologię wykazują, że ewolucja społeczeństw ludzkich dokonuje się w sposób daleko bardziej skomplikowany. Fakty te marksizm musi wchłonąć. Nie można dziś poważnie dyskutować nad prawami rozwoju nie znając wyników badań prowadzonych w ciągu ostatnich 6 lat, nie znając argumentacji, którą na początku bieżącego stulecia wytoczyła przeciw dawnemu ewolucjonizmowi tzw. szkoła historyczna i argumentacji, którą później „funkcjonalisci” przeciwstawili obu tamtym kierunkom”²⁰.

Wskazanie konieczności reinterpretacji marksistowskiej teorii rozwoju społecznego łączy się w wypowiedzi Ossowskiego ze wskazaniem źródeł argumentów dla tego zabiegu. Zasadniczym źródłem owych argumentów mają być etnologiczne koncepcje rozwoju kultury. Fakt, że stwierdzenia te pozostały praktycznie w sferze postulatów, tłumaczyć może wspomniana już sytuacja ówczesnej etnografii polskiej stwarzająca zarówno niechęć ku ingerencji w problematykę wykraczającą poza przyjęty kanon dziedziny oraz nieznaną teorię kultury. Warto przypomnieć, iż tezy nowego ewolucjonizmu przedstawione zostały po raz pierwszy w polskich publikacjach w latach 51 - 56, podobnie jak inne kierunki etnologii.

Najbardziej interesująca jest kwestia nieprzyjęcia się ewolucjonizmu jako kierunku w etnografii polskiej, gdy sięgnąć do późniejszego okresu rozwoju dyscypliny, tj. od drugiej połowy lat 50-tych. Uwarunkowania jakie kształtowały profil etnografii do tego okresu uległy zasadniczej zmianie. Dostęp do literatury oraz osłabnięcie presji o charakterze ideologicznym umożliwiły przyswojenie obcych dotąd teorii. Brak prak-

²⁰ St. Ossowski, *Teoretyczne zadania...*, s. 214.

tycznego, poza teoretycznym, zainteresowania ewolucjonizmem należy, moim zdaniem, upatrywać w czymś, co nazwałabym tradycją polskiej etnografii. Pominąwszy bowiem uwarunkowania, jakie niesły ze sobą lata 40-te i 50-te, trzeba tu wziąć pod uwagę charakter polskiej etnografii, który wykształcił się przez całe lata badań etnograficznych. Przedwojenna etnografia stała się w Polsce osobną dyscypliną dopiero na przełomie lat 20-tych. Jakkolwiek nawet wtedy, gdy funkcjonują katedry etnografii, sama dyscyplina nosi jeszcze nadal charakter raczej ludoznawczy. Charakter ten odpowiadał z resztą określonym potrzebom społecznym, na które niejako od swych początków etnografia w Polsce odpowiadała. Nie jest moim zamiarem analiza początków polskiej etnografii, choć problem sam w sobie wymaga szerszego opracowania tym bardziej, że dysponujemy literaturą omawiającą fragmentarycznie to zagadnienie. Chciałabym jednak zwrócić uwagę na spuściznę teoretyczno-metodologiczną tego okresu, która wraz z nawarstwieniami powojennego piętnastolecia ukształtowała, w moim odczuciu, pewien szczególnie obraz naszej dyscypliny; obraz, który dopiero w końcu lat 70-tych zaczął być zmieniany.

Wspomniałam, że do połowy lat 50-tych w powojennej etnografii polskiej dominował pewien kanon analiz badawczych sprowadzający się do monografii różnego typu oraz odznaczający się, mającą różne źródła, niechęcią do deklaracji teoretyczno-metodologicznych. Otóż jestem zdania, iż cała przeszłość, tak przed jak i tuż powojenna polskiej etnografii, wykształciła i utrzymała pewien szczególnie sposób patrzenia na kulturę. Kultura badana jest poprzez rzeczy. Jest faktem dość paradoksalnym, że etnografia tego okresu spełniała niemal całkowicie postulaty durkheimowskie. Wyrażając je, dokonawszy naturalnie uproszczenia w najkrótszej formie, można je sprawadzić do czterech tez: a) fakty społeczne należy traktować jak rzeczy, b) wszystkie fakty społeczne są elementami systemu, pozostając ze sobą we wzajemnych związkach, c) badanie faktów społecznych winno być badaniem obiektywnym, wolnym od wartościowania, d) badaniu winno podlegać to, co powtarzalne, a nie jednostkowe²¹. Wspomniany jednak paradoks polega na tym, że uwzględniano przede wszystkim dwie pierwsze dyrektywy. Badanie faktów kulturowych jak rzeczy oraz śledzenie ich uwikłań kontekstowych stanowić mogłoby obiecującą metodę badań etnograficznych. W rzeczywistości etnografia tamtego okresu interpretuje tezy w specyficzny sposób. Fakty kulturowe wybrane do badania poddane są selekcji (np. w etnografii tuż powojennej przeważa zdecydowanie zainteresowanie kultu-

²¹ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, cz. I, s. 413-442.

ra materialną), zaś kontekst ich występowania czy wzajemne związki — śledzone są w wielu, a nie we wszelkich aspektach.

Paradoksalną sytuację naszej etnografii charakteryzuje także i to, że powyższe dyrektywy realizowane są także tam, gdzie deklaracje mniej lub bardziej wprost składane odnoszą się do zgoła innych niż durkheimowskie orientacji. Wydaje się, iż wspomniane tezy Durkheima przyjęto za oczywiste, za takie, z którymi wszyscy się zgodzą. Daje to w efekcie szczególne podejście do przedmiotu badań. Stwarza bowiem sytuację „urzeczownienia” obiektu zainteresowań niezależnie od tego, czym ów obiekt jest, w ramach jakiej rzeczywistości materialnej czy społecznej funkcjonuje. Oczywiście, słabość tego ostatniego podziału płynącego z tradycyjnego w etnografii rozróżnienia kultury materialnej, społecznej i duchowej nie tłumaczy dokładnie specyfikę wspomnianego wyżej zabiegu. Chcę jednak zwrócić uwagę na fakt jednakowego traktowania przedmiotu badań jakie przyjęto w pracach etnograficznych. Kanon badań monograficznych stworzył pewien schemat analiz w etnografii, schemat, który wykazuje wyjątkową trwałość. Traktowanie zjawisk jak rzeczy sprawiło, iż tak samo traktuje się obiekty materialne, jak instytucje (rodzinę, pomoc wzajemną), obrzędy. Wykształciła się pewna logika analizy, która nakazuje przedstawić genezę, stan współczesny i kontekst występowania badanego zjawiska, czyli tzw. sposób funkcjonowania.

Tak porządek postępowania badawczego dominuje w powojennych publikacjach etnograficznych i nie popełnię błędu stwierdziwszy, że utrzymuje się z całą mocą i dzisiaj. Co więcej, taki sposób analizy nie zmienia się bynajmniej w zależności od teoretyczno-metodologicznej orientacji autora, orientacji, która od lat 70-tych nieco wyraźniej się różnicuje. Naturalnie, zadać sobie można pytanie, czy badania etnograficzne w ogóle mogą być podporządkowane innej logice? Rozważenie takiego pytania dotyczyć musi zarówno kwestii przedmiotu badań, jak i ich metody. Jedno i drugie bowiem może modyfikować tryb postępowania badawczego. W ostateczności jednak pytanie to sprowadza się do wizji etnografii, do rozsądzenia celu jej uprawiania.

Przyjęło się twierdzić, iż etnografia polska tkwi w tradycji nauk historycznych. Taka pozycja etnografii przesądza nie tyle o metodzie (ta może być różna, bez naruszenia zasadniczego charakteru dyscypliny), ile o zadaniu jakie ma do spełnienia. Etnografia w Polsce przyjęła perspektywę rekonstrukcji i dokumentacji kultury za wiodącą. W języku etnografii operuje się często zwrotem „obraz kultury”. Określenie to wyraża, najpełniej w moim przekonaniu, przyjęty u nas sens dyscypliny. Badania etnograficzne mają być dokumentalną fotografią przeszłości

i współczesności kultury; fotografią, której dokładność i ostrość pozwala przyjrzeć się szczegółom i związkom między nimi. Na pytanie o to, czym jest kultura, etnografia odpowiada, jeśli można dalej trzymać się powyższej metafory — albumem fotografii. Taka wizja dyscypliny tłumaczy zapewne w etnografii polskiej pewne koncepcje, jak np. funkcjonalizm czy strukturalizm, choć posiadają swoisty „lokalny koloryt”, przyjęto o wiele chętniej niż ewolucjonizm, szczególnie zaś nowy ewolucjonizm²².

U źródeł ewolucjonizmu leży bowiem całkowicie odmienne pojmowanie nauki o kulturze. Wizja dyscypliny wiąże się w nim bardzo ściśle z wizją kultury. Współczesny ewolucjonizm jest refleksją o kulturze ludzkiej, o pozycji człowieka wobec kultury, o zależnościach kultury od świata przyrody. Przede wszystkim jednak, to co najistotniejsze — ewolucjonizm jest spojrzeniem na kulturę poprzez jej procesy a nie rzeczy, jej elementy składowe. Warto także zaznaczyć, że dzisiejszy ewolucjonizm odszedł już dość daleko od postulatu badań faz rozwojowych, postulatu, który jak się o tym przekonałam, najczęściej kojarzony jest w polskiej etnografii z interesującą mnie tutaj koncepcją kultury. Jeśli wyczerpywała by się ona głównie właśnie w dyrektywie śledzenia kolejnych form rozwojowych, nie byłaby niewątpliwie odrzucona przez polskich etnografów, bowiem mieściłaby się znakomicie w przyjętej perspektywie rekonstrukcji i dokumentacji kultury. Trzeba z resztą wspomnieć, iż w szeregu prac taki sposób badań uwzględniono zarówno w monografiach jak i badaniach innego typu, np. atlasowych. Zdać sobie należy jednak sprawę z faktu, iż klasyczny i współczesny ewolucjonizm — to niemal dwa różne kierunki, wywodzące się owszem z jednego pnia, żywać, iż fakt badania rozwoju czegośkolwiek świadczy o ewolucjonalnej reprezentującej inną refleksję o kulturze. Błędem byłoby zatem wskazywać na orientację badacza.

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia, zilustrowanie różnic, jakie zachodzą między przyjętym modelem etnografii polskiej a etnologią ewolucjonistyczną, przedstawić można zwięźle wyliczając cechy obu perspektyw widzenia kultury. Oczywiście, zabieg tak i kryje w sobie przewrotność, z której zdają sobie całkowicie sprawę; przewrotność polegającą na przeciwstawieniu ewolucjonizmowi „reszcie teoretyczno-metodologicznego świata etnologii”, ale ukazuje zapewne dobitniej różnice owych wizji dyscypliny:

²² Mówiąc o lokalnym kolorysie mam tu na myśli te różnice, jakie wyraźnie zaznaczają się w analizach klasyków — strukturalistów francuskich czy tartuskich i pracach naszych etnografów deklarujących tę orientację metodologiczną.

kultury poprzez rzeczy	kultura poprzez procesy
synchroniczne ujęcie kultury	diachroniczne ujęcie kultury
skala mikro	skala makro
społeczność lokalna, etniczna, narodowa	kultura ludzka
cechy kultury	prawa kultury

Zakres wymienionych kolejno cech analizy, jakie charakteryzują każde z podejść badawczych, częściowo ma siebie zachodzą, np. dwie pierwsze cechy w każdej z kolumn nie są rozłączne (badanie kultury poprzez rzeczy i obraz kultury oraz badanie kultury poprzez procesy i diachroniczne ujęcie). Chodzi mi jednak o wskazanie charakteru zainteresowania kulturą w obu przypadkach, a zatem o wykazanie, iż w każdym z tych dwu sposobów uprawiania nauki o kulturze inny wybiera się przedmiot zainteresowań i inną interpretację, pozostając przecież w tych samych granicach, w granicach refleksji o kulturze. Odmienność tej refleksji w ewolucjonizmie współczesnym stanowi, w mojej opinii, dodatkowy i szczególny argument, by dokonać głębszej analizy dzisiejszych wersji ewolucjonistycznej teorii kultury.

Katarzyna Kaniowska

METHODOLOGICAL TRADITION OF THE POST-WAR POLISH ETHNOGRAPHY AND EVOLUTIONISM

(Summary)

The article is a part of a more comprehensive text on evolutionistic and socio-biological concepts of culture. Both trends are situated within a different conceptions of culture than those common for Polish ethnography. Anglo-Saxon ethnology, especially American anthropology, places interpretations of culture also within the perspective of the achievements of natural sciences. Such references have not been made in Polish ethnography so far, but although the lack of interests in sociobiology is understandable, evolutionism has not been known and commented upon since the turn of the 19th century, for it has not found favourable conditions in Polish ethnography. There are various reasons for this phenomenon, mainly political conditions of the development of social sciences in the post-war Poland and certain traditions of Polish ethnology which resulted in the lack of interest in evolutionism.

The article attempts at presenting conditions which caused the above-mentioned lack of interest in evolutionistic ethnology within the domain of Polish ethnography.