

PRZED LUSTREM

Zofia Sokolewicz
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

Rewolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń – zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej

Ostatnie lata upłynęły w etnografii polskiej pod znakiem zmiany paradygmatu. Jeżeli była to rewolucja, należałoby ją nazwać pełzającą. Zaczęła się już w latach 70. XX w. Potrzeba było więcej niż jednego pokolenia, aby jej skutki, dalekie zresztą od pierwotnych zamierzeń jej twórców, zaowocowały nowym kanonem, zmianą pytań i procedur badawczych oraz założeń poznawczych dotyczących charakteru badanej rzeczywistości. Etnograf, zapytany dziś, co w jego badaniach można by uznać za błąd w sztuce, odpowie zupełnie inaczej niż jego poprzednik sprzed 30, 40 lat.

Zastanówmy się więc, czy zmiana ta była rewolucyjna czy też wynikała ze stopniowej kumulacji wiedzy lub była efektem krytyki naukowej; jaką rolę odegrało tu następstwo pokoleń i jaka była rola jednostek.

Problematyka rewolucji naukowych i większej zmiany w nauce jest od kilku już dziesięcioleci tematem gorących dyskusji, przez wiele lat koncentrujących się wokół książki Thomasa Kuhna (1968). Michał Buchowski stawia taką tezę:

na tle innych środowisk uderza jednak to, że w etnografii proces formowania się grup dysydenckich wobec modelu modernistycznego zaczął się stosunkowo późno i przebiegał początkowo bardzo niemrawo. Wygląda na to, że etnografowie najdłużej opierali się nowinkom teoretycznym (Buchowski 1995, s. 42).

Zapewne jakąś rolę odegrały tu także różnice pokoleniowe, choć na pewno nie tylko one. Trudno choćby nie wspomnieć o konsekwencjach polityki naukowej partii komunistycznej dla rozwoju nauki w okresie PRL-u.

Pierwszym, który użył określenia „rewolucja w antropologii”, był w 1964 r. Ian Jarvie, absolwent London School of Economics and Political Science (LSE), uczestnik antropologicznego seminarium Raymonda Firtha (Jarvie 1964). Określenie to odnosiło się do zmian wprowadzonych do antropologii przez Bronisława Malinowskiego i było zgodne z odczuciami wielu jego uczniów. Było żywe w przekazie mię-

dzypokoleniowym. Mnie opowiadała o tym w 1958 r. Lucy Mair, jedna z najwierniejszych uczennic Malinowskiego, znana afrykanistka i znawczyni struktur politycznych Afryki. Z jej przekazu wynikało, że po powrocie Malinowskiego z Trobriandów i opublikowaniu *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* (1922) uważano go za tego, który zrewolucjonizował antropologię dzięki podejściu funkcjonalnemu do kultury. Podobno studenci gromadnie maszerowali z LSE przez Kings Road aż do Hyde Parku, gdzie Malinowski głosił swe główne tezy. Były jeszcze widocznie zbyt rewolucyjne, by wypowiadać je w samej LSE, w której wciąż jeszcze panował, skądinąd życzliwy Malinowskiemu, Charles G. Seligman.

Malinowski był niewątpliwie postacią charyzmatyczną, wywierającą przemożny wpływ na swoich uczniów. I proponował coś zgoła innego od tego, co proponował ewolucjonizm i, oparte na innym paradygmacie, różne rodzaje dyfuzjonizmu, w tym szkoła kulturowo-historyczna. Malinowski pragnął uczynić antropologię nauką w sensie ścisłym (*science*), proponował spojrzeć na kulturę wybranej grupy jako na pewną całość powiązaną wewnątrznie relacjami funkcjonalnymi i wyjaśniać ludzkie zachowania i rezultaty działań w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Kryła się w tym zapowiedź podejścia systemowego i przyszłej teorii potrzeb. Badane przez funkcjonalistów grupy ludzkie miały charakteryzować się równowagą i zdolnością powrotu do homeostazy po chwilowych zakłóceniach. O prawomocności wyników badań decydowała empiria.

W ten sposób Malinowski odchodził od teorii ewolucji kultur – stopniowego doskonalenia wytworów rąk ludzkich i instytucji oraz idei w skali Całego Świata. Pozostawało tylko wspólne z ewolucjonizmem założenie: człowiek jest jeden w swym gatunku, choć zaspokaja swoje potrzeby w różny sposób. Pogłębione, intensywne badania w jednym miejscu, bez względu na to, gdzie wykonywane, miały zapewnić antropologowi wgląd we wszędzie ten sam mechanizm funkcjonowania kultury, dać ogłęd człowieka i umożliwić sformułowanie praw ściśle ogólnych. Dzięki temu antropologia mogłaby zyskać pewne podstawy do zaliczania się do nauk w ścisłym znaczeniu tego słowa. Z tego punktu widzenia zmiany przeprowadzone przez Malinowskiego miały charakter fundamentalny, mimo że w praktyce antropologicznej ten model trudno było konsekwentnie stosować (Sokolewicz 1984, 1985)¹.

Ian Jarvie podważa rewolucyjność zmian w antropologii, analizując konkretny przypadek: kultury cargo. Zarzuca Malinowskiemu, że nie uporał się z problemem indukcji, że w istocie rzeczy nie był w stanie dojść do sformułowania praw ściśle ogólnych, a jedynie do tautologii lub zdań enumeratywnych, że funkcjonalna teoria kultury nie była zdolna wyjaśnić zjawiska zmiany, tak charakterystycznego dla okresu kolonialnego i postkolonialnego oraz zbliżającego się końca epoki przemysłowej. Krytyka Jarwiego, prowadzona z pozycji falsyfikacjonizmu Karla Raymunda Poppe-

¹ Sprawa nie jest oczywiście jednoznaczna. Kirsten Hastrup sugerowała np., że „antropologia zawsze była nienowoczesna” (2008, s. 63).

ra, dotyczyła wszystkich badaczy prowadzących badania empiryczne i mających ambicje, aby mówić nie tylko o prawdopodobieństwie, ale i o pewności, i w empirii upatrujących kryterium prawdy (Kłoska 1981, s. 29 i n.).

Krytyka ta została przyjęta przez jednych jako oczywista, przez innych z dystansem. Dla starych uczniów Malinowskiego obowiązek obserwacji uczestniczącej i długi, nieprzerwany pobyt w terenie były decydującym argumentem za rewolucją w antropologii. Jeszcze na sesji zorganizowanej w Krakowie z okazji nadania przez Uniwersytet Jagielloński doktoratu honoris causa w 1984 r. Raymundowi Firthowi podkreślano, że nieprzemijającą zasługą Malinowskiego było właśnie zwrócenie uwagi na pracę w terenie i obserwację uczestniczącą.

Powstaje pytanie: czy Malinowski zrobił rewolucję? I jaką miarą należy mierzyć rewolucję w nauce z antropologicznego punktu widzenia? Zdaniem Kuhna oznacza ona wprowadzenie nowego paradygmatu. Aby do tego doszło, konieczny jest jednak jakiś znaczący wstrząs: odkrycie kierujące uwagę badaczy na zupełnie nowe pytania, wobec których stare teorie są bezsilne. Konieczna też jest obecność autorytetu lub obdarzonej charyzmą osoby, która by przekazała właściwą informację o proponowanej nowości szerszemu środowisku i objęła w nim w jakimś zakresie przywództwo. Warunki te były spełnione w wypadku rozumienia zmiany proponowanej przez Malinowskiego. Jego charyzma działała jednak tylko do jego śmierci w 1942 r. I niewiele wskazywało na możliwość istotnych zmian w antropologii aż do końca lat 50. XX w., gdyż Alfred Reginald Radcliffe-Brown, który przeżył Malinowskiego o 14 lat, również dążył do uformowania antropologii jako nauki (*science*), choć nieco innymi drogami. Jednakże już w końcu lat 50. XX w. można było zauważyć symptomy nowych propozycji teoretycznych (Leach 1961)².

W Polsce aż do 1950 r. etnografii, etnologii, antropologii nie stawiano celu formułowania praw. Zaliczano te dziedziny do humanistyki i stosowano podobne procedury jak w naukach historycznych. Nie było w istocie rzeczy sporu o to, czy etnografia, etnologia są naukami (*science*) czy reprezentują humanistykę (*art*). Metodologiczne dyskusje na temat możliwości, lub wręcz obowiązku formułowania praw przez nauki społeczne, prowadzone z pozycji marksistowskich, niemalże ominęły etnografię. Czołowy metodolog etnografii tego okresu, Kazimierz Dobrowolski, sądził, że wynikiem pracy etnografa mogą być nie prawa, ale generalizacje historyczne. I tę propozycję bez dyskusji przyjęto.

Po II wojnie światowej stanowiska kierowników uniwersyteckich katedr etnografii i etnologii objęli w Polsce młodzi profesorowie, z przedwojennej generacji adiunktów. Wyjątkiem był Kraków, gdzie katedrę objął ponownie, po powrocie z Wilna,

² Tekst pierwszego eseju w zbiorze *Rethinking Anthropology* został wygłoszony w grudniu 1958 r. w LSE i spowodował tam burzliwą dyskusję, przynajmniej wśród studentów. Ku mojemu zdziwieniu o znaczeniu zbioru dla dyskusji o zmianie w antropologii nie wspomina Adam Kuper w swojej *Między charyzmą a rutyną*.

Kazimierz Moszyński. Było naturalne, że pragnęli kontynuować prace sprzed 1939 r. Niektórzy w czasie wojny usiłowali przecież pisać i opracowywać materiały terenowe, czego dowodem były np. kolejne po wojnie habilitacje: Józefa Obrębskiego (1945/1946) i Witolda Dynowskiego (1947), a także projekty Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego dotyczące m.in. wznowienia prac nad *Atlasem polskiej kultury ludowej* (Gajek 1946). Prezentowała więc powojenna etnografia polska wiele indywidualnych podejść do przedmiotu badań.

Najnowszym kierunkiem, którego zwiastuny pojawiły się w etnografii polskiej przed 1939 r., był funkcjonalizm. Po wojnie okazał się jednak kierunkiem „burżuazyjnej nauki”, potępionym przez oficjalnych ideologów marksizmu. Rewolucja funkcjonalna ominęła więc etnografię polską. Józef Obrębski, jeden z najbardziej zainteresowanych funkcjonalizmem, po uzyskaniu habilitacji na Uniwersytecie Warszawskim wyjechał do Stanów Zjednoczonych i tam pozostał, a Andrzej Waliński znalazł schronienie w Katedrze Socjologii i Etnologii Ogólnej Dobrowolskiego, gdzie wywierał niewątpliwie wpływ na studentów, ale nie prowadził już badań i stosunkowo niewiele publikował, choć jego *Antropologiczna teoria człowieka* cieszyła się wielkim zainteresowaniem. Na to jego wycofanie się i obawy Dobrowolskiego przed ewentualnymi represjami władz spowodowanymi wykładami na temat funkcjonalizmu wpłynęła niewątpliwie opinia etnografii radzieckiej na temat tej metody. Jej wyrazem była m.in. tłumaczona na język polski *Anglo-amerykańska etnografia w służbie imperializmu*, której autor co prawda nie znalazł uchybień w samej teorii, ale zadał zasadnicze pytanie: do czego służy funkcjonalizm? Odpowiedź, że jest to narzędzie kolonialnego imperializmu, dyskwalifikowała Malinowskiego i funkcjonalizm (Potiechin 1949). Oficjalnie potępiony w powojennej Polsce znalazł swój wyraz jedynie w pracy Marii Trawińskiej poświęconej domowi i gospodarstwu (1968) i do pewnego stopnia w *Rodzinie wiejskiej* Danuty Markowskiej (1964). Niewątpliwie też wpływy funkcjonalizmu, w tym znaczenie kontekstu i problematyka współdziałania na wsi, uwidoczniły się w badaniach ośrodka łódzkiego z inspiracji Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej.

Początek lat 50. XX w. przyniósł w etnografii polskiej dość istotną, wprowadzoną zasadniczo odgórnie, zmianę. Polegała ona na zastosowaniu w naukach społecznych pojęcia procesu historycznego i zbioru założeń i pojęć wywiedzionych z materializmu historycznego. Wiązała się też z dążeniem do ujednoczenia warsztatów naukowych. Była istotnym elementem polityki naukowej państwa. W etnografii autorytetem, który podjął się pogodzenia tych założeń z praktyką etnografów, był profesor UJ Kazimierz Dobrowolski. Jego propozycje (Dobrowolski 1958) stanowiły dość eklektyczne powiązanie założeń materializmu historycznego z wynikami jego własnych badań nad południową Małopolską i inspiracji teorią Jana Stanisława Bystronia. Była to, jak się wydaje, nieudana próba połączenia ujęcia diachronicznego (proces historyczny) z synchronicznym (wpływ Malinowskiego). Łączyła te dwa podejścia metoda integralna. Punktem wyjścia była zawsze konkretna społeczność

wiejska powstała w wyniku kolejnych fal osadniczych (proces historyczny) lub miejska, robotnicza opisywana zgodnie z wymaganiami metody integralnej i teorii formacji gospodarczo-społecznych, to jest poczynając od opisu sił wytwórczych, układu społecznego i nadbudowy ideologicznej właściwej danej formacji. To podejście do badań społeczności wiejskich znalazło swój najpełniejszy wyraz w tzw. syntezie etnografii polskiej, w artykule Dobrowolskiego i Woźniaka (1976). Podobne zasady stosowano do opisu kultury robotniczej (por. np. *Górników salinarnych Wieliczki* Danuty Dobrowolskiej czy *Wczasy w Polsce Ludowej* Edwarda Pietraszka).

O prezentację podejścia Dobrowolskiego zadbali raczej socjologowie. Rekonstrukcja jego teorii zaproponowana przez Katarzynę Kaniowską (1984, s. 51–69) nie zadowalała, gdyż opiera się jedynie na skrócie wystąpienia Dobrowolskiego publikowanym w „Etnografii Polskiej” (Dobrowolski 1958). Nie ulega jednak wątpliwości, że przedwojenna tradycja różnorodnego podejścia do badań etnograficznych prezentowana przez różne ośrodki w Polsce dała o sobie znać i nie wszyscy postępowali zgodnie z propozycjami Dobrowolskiego. Polityka naukowa państwa polskiego, zmierzająca do ujednoczenia warsztatu i wprowadzenia metodologii marksistowskiej, poniosła fiasko.

W różnych ośrodkach etnograficznych przed II wojną światową nieliczne autorytety tworzyły własne szkoły. Łączyło je, w opinii Anny Kutrzeba-Pojnarowej, podobne podejście do historyzmu, uwzględnianie historycznego kontekstu, silne wpływy romantycznego mitu kultury ludowej, tak charakterystycznego dla nauki tworzących się państw narodowych w Europie (Kutrzeba-Pojnarowa 1976). Koncepcja polskiej szkoły etnograficznej sformułowana przez Annę Kutrzebę-Pojnarową we wspomnianej syntezie od początku spotkała się ze sprzeciwem deklarowanym w licznych wypowiedziach, chociażby Marii Frankowskiej, która kładła nacisk na zróżnicowanie warsztatu i założeń metodologicznych w różnych ośrodkach etnograficznych. Tak więc różne manifesty i deklaracje istniały niejako sobie, a praktyka badawcza różniła się od nich istotnie. Sztandarowe prace różnych ośrodków, w tym monografie Siołkowic (Kraków), Puszczy Zielonej (Warszawa), Wielkopolski (Poznań), powstawały według odmiennych koncepcji. Miejscem zaś szczególnych sporów stał się Polski Atlas Etnograficzny (PAE). W pierwszym kwestionariuszu (1953 r.) widać wyraźnie wpływ Moszyńskiego, kładziono nacisk na rejestrowanie reliktyw, a gorące nieraz dyskusje między Kazimierzem Moszyńskim (etnografem), Janem Czekanowskim (antropologiem) i Kazimierzem Nitschem (językoznawcą) dotyczyły raczej rodzaju tych reliktyw i szczegółowości ich opisu. Jednakże do drugiego kwestionariusza (1954 r.) wprowadzono znaczne zmiany. Przede wszystkim przyjęto założenie, że PAE ma być inwentarzem kultury ludowej XIX i XX w., a nie tylko jej reliktyw. Rozszerzono znacznie tzw. wiadomości o informatorze, domagając się od badaczy uwzględnienia kontekstu wywiadu. Podobnie rozszerzono tzw. wiadomości o wsi, uwzględniając np. kwestie osadnicze, migracje, strukturę społeczności. Była to koncesja na rzecz zwolenników Dobrowolskiego, ale także Zawistowicz-Adamskiej

powołującej się na łódzkie badania nad współdziałaniem na wsi i domagającej się częstszego uwzględniania kontekstu społecznego badanych faktów. Tak więc w dyskusji nad PAE ścierały się co najmniej cztery różne podejścia do przedmiotu badań.

Dyskusja ta obrazowała trudności, które napotkali etnografowie, próbując zmierzyć się z badaniem zmian kultury polskiej, a w tym kultury ludowej w wyniku II wojny światowej, nowego ustroju polityczno-społeczno-gospodarczego, skutków drugiej industrializacji. Etnografowie stanęli wobec zagadnienia istotnych ruchów osadniczych, które wstrząsnęły strukturą sprzed 1939 r., nasilającego się odchodzenia od tradycyjnej kultury ludowej, powstawania nowych form kultury. Jednocześnie dostrzeżono wiele elementów łączących kulturę ludową z kulturą robotniczą i możliwość objęcia tej sfery badaniami z użyciem aparatu pojęciowego wypracowanego w pracy nad kulturą ludową. Na uwagę zasługują tu prace ośrodka krakowskiego (Mieczysław Gładysz), łódzkiego (Bronisława Kopczyńska-Jaworska), poznańskiego (Józef Burszta, Zbigniew Jasiewicz), a także warszawskiego (Anna Zadrożyńska). Badania te, choć niezmiernie cenne, zwłaszcza w warstwie opisowej, były też dowodem borykania się etnografów ze zjawiskiem zmiany, którą, z wyjątkiem Anny Zadrożyńskiej, ujmowano jako następstwo zdarzeń. Niemożliwe okazało się ukazanie zmian w układzie przyczynowo-skutkowym, wykazanie przyczynowego związku między kolejnymi fazami procesu historycznego.

Próba pogodzenia tych sprzeczności i ukazania zmienności kultury ludowej w procesie historycznym była wystawa poświęcona polskiej kulturze ludowej, otwarta w Łodzi w 1957 r. Autorką koncepcji była Kazimiera Zawistowicz-Adamska, wtedy kurator działu etnograficznego Muzeum Archeologiczno-Etnograficznego w Łodzi. W nowoczesnej, jak na owe czasy, oprawie plastycznej próbowano uwzględnić lokalne konteksty i dynamikę zmian, ukazać nie tylko żywą barwę kultury ludowej po uwłaszczeniu, będącą podstawą mitu ludowości, ale także jej biedną i szarą codzienność. Wystawa ta stała się wydarzeniem w środowisku etnograficznym. Organizowano nawet specjalne wycieczki studentów z Warszawy do Łodzi. Nie zmieniło to jednak faktu, że ten stan dyskusji metodologicznej musiał budzić sprzeciw niektórych przynajmniej przedstawicieli młodszego pokolenia. Po roku 1956 nieco zmniejszyła się indoktrynacja ideologiczna na uniwersytetach, pojawiła się możliwość pierwszych wyjazdów na stypendia zagraniczne (np. Zofia Sokolewicz, Jan Krzysztof Makulski), jednym z pierwszych zwiastunów nieco swobodniejszej dyskusji było np. powstanie Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych, powrót socjologii i psychologii na uniwersytety. Nie wydaje się jednak, by ta atmosfera w znaczący sposób wpłynęła na młode pokolenie etnografów. Tylko nieliczni zdecydowali się na zabranie głosu w sprawach ogólnych. Ich wystąpienia zostały jednak odnotowane w sprawozdaniach z konferencji i w przekazie międzypokoleniowym. Powstało kilka, świadczących o fermentie, prac magisterskich. W Warszawie do takich zaliczyłabym pracę Witolda Kowalskiego (1970) i Ryszarda Tomickiego (1972).

W końcu lat 60. zorganizowano trzy ważne konferencje metodologiczne. W Łodzi w 1967 r. odbyła się konferencja organizowana przez PTL. III ogólnopolska konferencja metodologiczna Instytutu Historii Kultury Materialnej i Zarządu Muzeów i Ochrony Zabytków Ministerstwa Kultury i Sztuki oraz uniwersyteckich katedr Etnografii, w Kielcach w listopadzie 1969 r., poświęcona była planowanej syntezie etnografii Polski. Trzecią konferencję, na temat zmiany (Kowalska-Lewicka 1971), zorganizowano w Arturówku w 1970 r. W drukowanych sprawozdaniach (Bolesław Januszkiewicz, Anna Kowalska-Lewicka, Mirosława Drozd) odnotowano cztery wystąpienia „młodych”, to jest dwóch studentów piątego roku (Jerzego Heymana z Poznania i Piotra Salwy z Krakowa) i dwóch doktorantów z Łodzi (Andrzeja Lipińskiego i Zbigniewa Marcina Kowalewskiego). W wystąpieniach tych dwóch ostatnich zaznaczyły się wyraźnie próby nawiązania do teorii marksistowskiej (Lipiński 1967b, s. 67 i n., Kowalewski 1967), studenci zaś podzielili etnografię na tradycyjną i współczesną oraz upomnieli się o stosowanie zasad funkcjonalizmu w badaniach etnograficznych. Stosunek „starszych” do propozycji Lipińskiego i Kowalewskiego był ambiwalentny. Obie propozycje były niejako obok praktyki badawczej etnografów. Czy mogły budzić żywy oddźwięk? Nie było przekonania, że ich propozycje warte są włączenia do warsztatu pracy etnografa na stałe. Nadto język wypowiedzi Lipińskiego uznano w dyskusji za zbyt hermetyczny. Nie uzyskali więc większego poparcia audytorium. Ich wypowiedzi komentowano jako polityczne (obaj byli członkami PZPR), jako wyraz polityki organizacji partyjnej IHKM PAN zmierzającej do objęcia swymi wpływami ośrodka łódzkiego, a to musiało budzić, jeżeli nie sprzeciw, to przynajmniej dystans niepartyjnego środowiska etnografów.

Nieco inaczej miała się sprawa z wystąpieniami studentów, którzy postulowali wprowadzenie założeń funkcjonalizmu-strukturalizmu i strukturalizmu do dydaktyki i praktyki badawczej katedr uniwersyteckich. Dyskusja ta znalazła zresztą swój wyraz w polemice prasowej wokół artykułu Józefa Burszty (Burszta 1965), podjętej przez Jerzego Heymana (1970), i koncyliacyjnej w tonie odpowiedzi Aleksandra Posern-Zielińskiego (1970). Jej istotną część stanowił spór wokół sensowności posługiwania się przez etnografów koncepcją procesu historycznego, skupiania się na badaniu zmiany społecznej oraz postulatu wprowadzenia do badań etnograficznych zasad funkcjonalizmu-strukturalizmu i strukturalizmu. O dyskusji tej zdaje się dziś nikt nie pamiętać. Pozostało wspomnienie o niej raczej w warstwie anegdotycznej i w pewnym sensie politycznej oraz wzmianka w sprawozdaniach z konferencji oraz w *Historii etnografii polskiej* (Frankowska 1973, s. 252). Z tych szczątkowych danych o dyskusji na konferencjach w Kielcach i Arturówku oraz przekazów ustnych wynika, że propozycje zmian w metodologii były rozstrzelone, formułowane nadto przez jednostki, za którymi nie stały znaczące środowiska. Nawet postulat Heymana w części dotyczącej strukturalizmu spotkał się z ripostą przedstawiciela młodszej generacji, Makulskiego, skądinąd autora referatu o strukturalizmie na tejże konferencji. Odpowiedź dotyczyła zarówno języka wypowiedzi Heymana, jak i wątpliwości

co do sensowności stosowania zasad analizy strukturalnej do zjawisk kultury współczesnej.

Tak więc w 1967, 1968 i 1970 r. pojawiły się głosy postulujące refleksję metodologiczną i zmiany w założeniach badawczych, jednak były one nie dość uporządkowane, niejednoznaczne i nie miały siły przebicia, co nie znaczyło, że nie budziły emocji. Brakowało też osób obdarzonych autorytetem lub charyzmą, które mogłyby takie rozwiązania forsować. I to mimo pewnej otwartości środowiska na zmiany, wyrażającej się m.in. w postulacie Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej, aby badania funkcjonalno-strukturalne prowadzić jednocześnie z badaniami nad procesem historycznym (Januszkiewicz 1970, s. 197), i mimo pozytywnego stosunku do „młodych”, co wyraziło się m.in. w opinii profesor Zawistowicz-Adamskiej, która oceniła referat Kowalewskiego jako „nowatorski” i „rewolucyjny” (Zawistowicz-Adamska 1968, s. 13, 14) – pozostaje pytanie, czy ocena ta nie wynikała z pozytywnego stosunku pani profesor do wszelkich prób samodzielnego myślenia ze strony jej młodych uczniów.

Koncepcja historii kultury materialnej, następnie powołanie w 1950 r. studium HKM i w 1953 r. instytutu HKM oraz ujęcie kultury narodowej jako socjalistycznej w treści, a ludowej w formie uchroniły etnografię lat 40. i 50. XX w. przed represjami, jakim zostały poddane socjologia, psychologia, a nawet bliskie etnografii antropologia fizyczna (oskarżana o rasizm!) i antropogeografia. Ta ostatnia zniknęła z uniwersytetów, antropologia fizyczna przetrwała niszowo jako nauka pomocnicza archeologii, dwie pierwsze wróciły na uniwersytety po 1956 r. Głównym kapitałem etnografii była kultura ludowa w swojej zmityzowanej postaci. Zewnętrznym tego wyrazem było postanowienie wydania dzieł wszystkich Oskara Kolberga (uchwała Rady Państwa z 13 lipca 1960 r. – Tarko 1970, s. 296). Nieśmiało podjęto też próbę wprowadzenia do programów szkolnych, w ślad za zaleceniem UNESCO o ochronie dziedzictwa kulturowego, pewnych elementów wiedzy o polskim dziedzictwie. Etnografię w komisji powołanej przez ministerstwo oświaty reprezentowała Bronisława Kopczyńska-Jaworska. Dyskusja ta nie zaowocowała praktycznymi zaleceniami (informację tę zawdzięczam Bronisławie Kopczyńskiej-Jaworskiej). Jednakże wychodzenie etnografii poza własne środowisko wzbudziło zainteresowanie prasy, która nie była skłonna uważać badań tej dyscypliny za poważne. Silny atak przypuszczono na etnografię z okazji obrony pracy doktorskiej o *Formach gry w pałanta na obszarze Polski* (Wrocław 1967; „Lud” LIV, 1970, s. 286), pracy związanej z planami naukowymi poznańskiej Akademii Wychowania Fizycznego. Dyskusja wzbudziła ogromne emocje i niemal uczucie zagrożenia. Środowisko etnografów, poza kilkoma listami do prasy (Józef Gajek), zamknęło się w sobie w obliczu krytyki zewnętrznej. I sądzę, że był to dodatkowy element w latach 1968–1969, który spowodował alergiczne wręcz reakcje starszego pokolenia na krytykę wewnętrzną.

W latach 60., a zwłaszcza w drugiej ich połowie, nauka polska nieco się otwiera na świat. Wyrazem tego są konferencje i wyjazdy zagraniczne badaczy na zachód Europy i do Stanów Zjednoczonych, tłumaczenia literatury pięknej, a przede wszyst-

kim klasycznych już w nauce prac Claude'a Lévi-Straussa, Rudolfa Otto i innych autorów szkoły utrechckiej w religioznawstwie, Ericha Fromma, Mircei Eliadego, Michaiła Bachtina, Carla Gustava Junga i semiotyków radzieckich. Studenci pierwszego roku etnografii pytani przeze mnie, co skłoniło ich do wyboru tego kierunku studiów, wskazywali na lektury jednego z tych autorów. Większość tych prac była zresztą równie nowa i inspirująca dla profesorów, co dla studentów. Jednakże różnili się w ich odbiorze. Dla starszego pokolenia było to fascynujące spotkanie z nowymi wręcz polami refleksji etnograficznej, ale nie było to wezwanie do zmiany warsztatu, pytań i procedur badawczych. Studentom lektury te wskazywały całkiem nowe pole dociekań, a nawet proponowały odpowiedzi na pytania egzystencjalne.

Trzeba powiedzieć, że w końcu lat 60. na uniwersytetach znalazła się młodzież inna w porównaniu z tą z lat 50., kiedy studenci albo entuzjastycznie odnosili się do socjalistycznych reform, albo byli wychowani w lęku i nie zamierzali się buntować, albo starannie ukrywali (rzadziej demonstrowali) swoją opozycyjność lub bezrefleksyjnie odnosili się do własnych studiów, przyjmując, że rzeczywistości nie da się zmienić. Tylko wyjątkowi wśród nich byli w stanie iść własną drogą, jak Anna Zadrożyńska lub Jacek Ołędzki, a z tych, którzy obrali potem drogę ekspresji artystycznej, Izabela Cywińska, Jerzy Skolimowski. Lata 60. przynoszą zmianę. Wśród studentów znajdzie się niewielki, ale znaczący procent osób odczytanych w zagranicznej literaturze, stawiających sobie pytania egzystencjalne, zainteresowanych filozofią, traktujących kulturę nie jako korelat struktury społecznej, ale jako autonomiczną sferę działania człowieka, sferę wartości ludzkich, wymagającą rozumienia i interpretacji we właściwych jej kategoriach. Studentów tych, poczynając od końca lat 60., było na uniwersytetach coraz więcej i stanowili dla kadry profesorskiej istotne wyzwanie.

W latach 60. XX w. było już jasne dla większości elit, że socjalizm nie spełnia oczekiwań społecznych i nie da się reformować, a ideologia marksistowska nie odpowiada na nurtujące myślącego człowieka pytania egzystencjalne. Ta sytuacja unoczniała gronu profesorskiemu z jeszcze większą niż dotychczas mocą, że spoczywa na niej odpowiedzialność za kształcenie ludzi zdolnych do refleksji nad swoją kondycją, nad kondycją społeczeństwa i narodu, do stawiania nowych pytań i poszukiwania odpowiedzi poza oficjalnym nurtem ideologii. Zdawano sobie już sprawę z tego, że nie tylko byt kształtuje świadomość, ale że odgrywa w tym wielką rolę sfera ducha, symbolika, emocje ludzkie, ekspresja artystyczna. Tym samym humanistyka, rozumiana w kategoriach symbolicznych jako sztuka (*art*), a nie nauka (*science*), stała się dla wielu nieświadomym, ale istotnym elementem postawy opozycyjnej w stosunku do oficjalnego nurtu lansującego tzw. naukowy światopogląd (tzn. odwołujący się również w sferze kultury do praw ogólnych formułowanych zgodnie z procedurami naukowymi).

Ci otwarci i myślący studenci pojawili się na wszystkich kierunkach wyższych uczelni, także na etnografii. W ośrodku warszawskim w 1967 r. rozpoczęli studia

m.in. Ryszard Tomicki i Tadeusz Maciej Ciołek, w 1968 r. m.in. Zbigniew Benedyktowicz, Ludwik Stomma, Jerzy S. Wasilewski, a po nich pojawiły się kolejne roczniki wspaniałych ludzi (*Historia...* 2007). Nadawali ton podczas ćwiczeń i seminariów, to głównie oni brali udział w badaniach prowadzonych przez kadre naukową, działali w kołach naukowych, wcześniej też rozpoczęli publikować swoje próby. Nad niektórymi z nich dyskutowano jeszcze przed drukiem (Tomicki 1973, 1975; Stomma 1975; Wasilewski 1975) i odegrały one znaczącą rolę w procesie zmiany paradygmatu (Jasiewicz 2006, s. 12). Propozycje te wpisywały się w tembr głosów domagających się odkrywania w kulturze ukrytych znaczeń, symboliki, i to zarówno w naszych zachowaniach codziennych, jak i w rytuale, głosów wychodzących z nauki, ale sięgających polityki i ideologii. Nie była to jeszcze do końca zmiana paradygmatu, choć niewątpliwie postawiono nowe pytania – przede wszystkim: co znaczy? – i zrezygnowano z empirii jako obowiązującego do tej pory kryterium prawdy, na rzecz kryterium spójności wywodu.

Rozpowszechnianiu się nowych idei sprzyjały *seminaria ethnologica* organizowane przez UAM i międzyuczelniane obozy etnograficzne, pomyślane przez profesora Witolda Dynowskiego i organizowane od 1953 r. Skupiały one corocznie w jednym miejscu na dwa tygodnie asystentów i studentów pierwszego, potem drugiego roku, wszystkich katedr uniwersyteckich w Polsce. Były więc formą wymiany myśli, zwłaszcza w kularach, nieformalnie, miejscem zadzierzgiwania przyjaźni i inicjowania współpracy, często równie nieformalnej. Na pewno dyskusje wśród studentów i asystentów toczyły się w znacznie gorętszym rytmie od tych w gronach profesorskich. Świadectwem tych ostatnich może być tzw. synteza (*Etnografia...* 1981), w której, poza artykułem Tomickiego, nie zawarto nowych, aktualnych propozycji. Jest ona podsumowaniem myślenia jakoś zbieżnego z wcześniej opisanymi propozycjami Dobrowolskiego, częściowo nawet Moszyńskiego, w pewnym stopniu Zawistowicz-Adamskiej. Nowe pomysły nie dotknęły „starej” kadry uniwersyteckiej. Najlepszym przykładem tej sytuacji może być to, że recenzenta pracy doktorskiej Jerzego S. Wasilewskiego (1977 r.) na temat uniwersum symbolicznego jurty mongolskiej musiano szukać poza środowiskiem etnograficznym, wśród literaturoznawców (Stefan Żółkiewski), którzy w odróżnieniu od etnografów od wielu już lat prowadzili studia semiotyczne i którym, podobnie jak i językoznawcom, nieobcy był strukturalizm.

Nowym pomysłem młodego pokolenia sprzyjał na Uniwersytecie Warszawskim program studiów. Wprowadzono w 1972 r. tzw. grupy laboratoryjne. Ich istotą była praca studentów z jednym asystentem przez cztery semestry nad jednym zagadnieniem. Zadaniem grupy było postawienie pytania badawczego, opracowanie stanu badań, przyjęcie określonej metodologii, przeprowadzenie badań w terenie i opracowanie końcowego raportu w formie gotowej do publikacji. Pierwsze dwie grupy prowadzili w Katedrze Etnografii UW Anna Zadrożyńska i Andrzej Woźniak. Obydwoje wypracowali odrębne warsztaty pracy odpowiadające ich zainteresowaniom,

choć, zwłaszcza w podejściu do źródeł, mające wiele wspólnych cech. Taka koncepcja laboratorium, która zachęcała badacza do indywidualnego podejścia, umożliwiała zapoznanie studentów z różnymi propozycjami badawczymi. Dzięki temu w późniejszych latach grupy mógł prowadzić strukturalista (Ludwik Stomma), semiotyk (Jerzy S. Wasilewski), fenomenolog (Zbigniew Benedyktowicz), a z czasem hermeneutka (Joanna Tokarska-Bakir). Łączyła te grupy teoria poznania. Pierwszą próbę takiego wspólnego metodologicznego programu dla tych grup opracował Ludwik Stomma³. Istnienie grup umożliwiło wprowadzenie do treści programu studiów etnograficznych nowych kierunków badawczych i lansowanych przez nie procedur w zakresie warsztatu pracy. I to było zasługą, trzeba przyznać, właśnie młodszej grupy kolegów, doktorantów i asystentów.

Trzeba jednak podkreślić, że grupa młodych kontestatorów była zgodna w zasadzie tylko co do jednego: konieczności postawienia nowych pytań i zmian metodologicznych. Mieli dość zajmowania się kwestią zmiany, w czym byli zgodni z nauką zachodnią. Nowe pytania wynikały z przyjęcia przez nich rozumienia kultury jako rzeczywistości myślowej umożliwiającej ludziom komunikowanie się. Główne pytanie, powtarzane za Lévi-Strausem, brzmiało więc: co znaczy? Różnili się zaś znacznie co do rozumienia tego, czym jest owa rzeczywistość myślowa i w jaki sposób poszukiwać odpowiedzi na pytanie, co znaczy. Wynikało to z różnic osobowościowych, doświadczenia życiowego i terenowego, znajomości literatury zagranicznej, wciąż skąpo napływającej do naszych bibliotek. Można zaryzykować twierdzenie, że każdy czytał coś innego, przeważnie przez przypadek. Jedynym pismem informującym o bieżących badaniach antropologicznych było „Current Anthropology”, wydawane przez Sol Taxa od 1963 r. i dostępne w pojedynczych egzemplarzach nie we wszystkich ośrodkach akademickich. O jego znaczeniu świadczą mogą np. artykuły Joanny Tokarskiej-Bakir, obficie cytującej to pismo (Tokarska-Bakir 1990). Nie było ono jednak powszechnie dostępne i czytane.

Przykładem ograniczeń w dostępie do literatury niech będzie to, że jeszcze w 1988 r. najnowszą książkę Jamesa Clifforda *The Predicament of Culture. Twentieth-century ethnography, literature and art* przywiozła z prywatnej podróży do Stanów Zjednoczonych Anna Kunczyńska-Iracka, a w rok później drugi egzemplarz dotarł do Warszawy dzięki wyjazdowi Zbigniewa Benedyktowicza na organizowaną przez Amerykanów szkołę letnią w Salzburgu. Te dwa egzemplarze były kserowane niekiedy, omawiane na seminarium Kunczyńskiej-Irackiej rozdział po rozdziale, wreszcie prezentowane w 1991 r. w piśmie „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”.

Ten stan rzeczy skutkowało odwoływaniem się młodszych pokoleń etnografów do różnych autorytetów i teorii z kręgu semiotyki, fenomenologii, hermeneutyki. Jest to widoczne zwłaszcza w treści „Kontekstów”, starannie relacjonujących nowe

³ Ludwik Stomma, *Projekt planu zajęć grup ćwiczeniowo-laboratoryjnych*, 1976, archiwum IEiAK UW.

prace. Czasopismo to, czekające na monograficzne opracowanie przez historyka etnografii, wydawane było pod światłym i życzliwym dla młodych kierownictwem Aleksandra Jackowskiego.

Gwoli prawdzie historycznej muszę nadmienić, że wprowadzanie nowych pytań i procedur w etnografii nie przebiegało wszędzie tak bezkonfliktowo, jak by wynikało to z mojego tekstu. W niektórych ośrodkach, jak np. w Krakowie, gdzie wciąż był silny autorytet Moszyńskiego i Dobrowolskiego, młodzi, przekonani o swoich racjach i nieznający kompromisów w dochodzeniu do prawdy, działali pod Frazerowskim hasłem „zabić ojca” i nie godzili się na pokojową koegzystencję, odsądzając od czci i wiary prace starszego pokolenia. Ono odpłacało się im, jak to określa Czesław Robotycki, kwaśnym przyjęciem, stosując wielokrotnie argumenty pozanaukowe (oskarżenia o alkoholizm i swobodę obyczajową). Problem w tym, że „starsi” i „młodzi” mówili różnymi językami, co uniemożliwiło porozumienie i stawiało dyskutantów przed alternatywą albo-albo. „Starszym” trudno też było przyjąć, że to, nad czym pracowali przez całe życie, było oceniane jako bezsensowne.

Charakteryzując zmiany metodologiczne w etnografii polskiej, trzeba też wskazać na ożywione dyskusje toczone wokół kwestii źródeł etnograficznych. W latach zarówno 60., jak i 70. prowadzono we wszystkich ośrodkach intensywne badania terenowe. Zaowocowały one wielką liczbą wywiadów i obserwacji gromadzonych w naszych archiwach oraz ich krytyką. Już w okresie pierwszych prac PAE, jak wspominałam, zastanawiano się nad kontekstem wywiadu i nad tym, w jakim stopniu wpływa on na uzyskane informacje. Słynna była dyskusja z 1954 r. między Józefem Gajkiem a Kazimierą Zawistowicz-Adamską (zwolenniczką uwzględniania kontekstu) na temat tego, co do danych o narzędziach rolniczych wnosi informacja, że informatorka w czasie udzielania wywiadu robiła pranie. Ten wątek pojawia się także na początku lat 70., gdy zwolennicy strukturalizmu zmierzający do ustalenia znaczeń domagają się od rozmówców jasnych odpowiedzi typu zero-jedynkowego, lekceważąc wielokrotnie osobę rozmówcy i nie wpisując danych o informatorze. Dotyczyło to też ośrodka warszawskiego. Przy okazji jakiejś konferencji Zawistowicz-Adamska zwróciła się do mnie z wyrzutami: jak ty możesz na to pozwolić!

Jednakże zwolennicy fenomenologii, semiotyki niesystemowej i hermeneutyki poszli w dyskusji nad materiałem terenowym jeszcze dalej. Upowszechnienie magnetofonów umożliwiło zapis nie tylko słów rozmówcy, ale także jego wahań, robionych przerw, śmiechu, ironii etc. Unaocznilo też rolę etnografa, obnażyło słabość tych, którzy narzucali informatorowi swoją siatkę pojęciową, ujawniło wszelkie dwuznaczności wypowiedzi. Ten nagromadzony materiał sprawiał, że byliśmy coraz mniej pewni własnego obiektywizmu i adekwatności materiału do tzw. rzeczywistości. W trakcie analizy materiału pojawiały się coraz to nowe wątpliwości skłaniające badaczy do pogłębiania wiedzy o informatorze jako współautorze wywiadu i znaczeniu kontekstu. W czasie jednej z dyskusji na ten temat w latach 80., w gronie pracowników Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Krzysztof Kubiak,

pod wpływem coraz liczniejszych pytań o informatora i o to, „co on miał na myśli”, zażartował, że potrzebna jest nam maszyna, z której po naciśnięciu guzika wyskakiwałby informator i pomagał rozproszyć wątpliwości.

To uznanie znaczenia informatora w tworzeniu treści wywiadu niejako przygotowało grunt pod akceptację tezy Clifforda Geertza o etnografii jako pisarzu. Nagromadzenie i różnorodność materiału (por. liczne materiałowe opracowania, jak np. „Łódzkie Studia Etnograficzne”) i słabość tradycyjnych metod ich analizy sprawiły, że środowisko etnograficzne było gotowe do przyjęcia propozycji jakościowych płynących do Polski, zwłaszcza po seminarium w Santa Fe (*Writing Culture*), z zachodniego świata i nie bronilo się przed nimi jak w wypadku strukturalizmu. Tu już marsz ku zmianom paradygmatu nabrał tempa. Według Kuhna kumulacja wiedzy nie jest warunkiem zmiany paradygmatu. Czy jednak presja informacji zawartych w źródłach przez nas wywołanych i niedających się zinterpretować nie stanowiła bodźca do postawienia nowych pytań i, w konsekwencji, zmiany paradygmatu?

Dzięki wymianie informacji i przyjaźniom zawartym na międzyuczelnianych obozach etnograficznych i wspomnianych seminariach międzyuczelnianych (Poznań i Łódź), a kontynuowanych na gruncie prywatnym, okazało się, że w innych, poza Warszawą, ośrodkach są młodzi ludzie podobnie myślący i pragnący uprawiać etnografię w inny niż dotychczas sposób. Dzięki temu w latach 80. pojawia się fala dyskusji i publikacji (Zbigniew Benedyktowicz, Wojciech J. Burszta, Michał Buchowski, Dariusz Czaja, Katarzyna Kaniowska, Krzysztof Piątkowski i Krystyna Piątkowska, Czesław Robotycki, Sławomir Sikora, Witold Stoczkowski, Ludwik Stomma, Joanna Tokarska-Bakir, Jerzy S. Wasilewski, Stanisław Węglarz), zapoczątkował ją tzw. manifest młodych, teksty publikowane w „Polskiej Sztuce Ludowej” (1981 r.). I zaczyna się historia zmiany paradygmatu bardzo udanie ujęta przez Robotyckiego (1995), co niejako zwalnia mnie z jej opisu. Dyskusji tej nie przerwał, a raczej ją zintensyfikował stan wojenny. Do grona kontestatorów dołączyli studenci z okresu strajków studenckich na uniwersytetach, co przydaje jej charakteru politycznego.

Od momentu pierwszych protestów wobec tradycyjnej etnografii (Kazimierz Moszyński) oraz etnografii ukierunkowanej na badanie zmiany kulturowej (Kazimierz Dobrowolski, Józef Burszta) do czasu „antropologii – projektu urzeczywistnionego” (według określenia Czesława Robotyckiego) minęło około 25, 30 lat. Można ten okres podzielić na co najmniej trzy podokresy. Pierwszy obejmuje sam koniec lat 60. XX w. i charakteryzują go nieliczne głosy studentów i doktorantów na wspomnianych konferencjach metodologicznych w Łodzi, Kielcach i Arturówku, poświęconych kwestiom badania zmiany kulturowej i projektowi syntezy etnografii Polski. Diagnozowano wówczas, że problem tkwi w przyjęciu przez starsze pokolenie takich teorii i metodologii badania zmiany, które jej w gruncie rzeczy nie wyjaśniały, z ogólnym wskazaniem na funkcjonalizm i strukturalizm jako skuteczniejsze sposoby badania kultury.

Drugi okres zaczyna się pracą magisterską Ryszarda Tomickiego (1972) oraz dyskusją poprzedzającą pojawienie się tekstów Ludwika Stommy poświęconych analizie strukturalnej pokładzin (1975) i magii Alkmeny (1976). W dyskusji zaznaczają się wyraźnie trzy nurty: strukturalny, semiotyczny i fenomenologiczny. Ich młodych przedstawicieli łączy lektura dzieł Paula Ricoeura, w tym proponowana przez niego zasada rozpoczęcia analizy od uporządkowania treści tekstu za pomocą metody strukturalnej, a następnie przejścia do analizy fenomenologicznej i hermeneutycznej. Za pośrednictwem Ricoeura budzi się w środowisku świadomość istnienia twórczości Hansa-Georga Gadamera, która dopiero w drugiej połowie lat 80. XX w., dzięki wydawnictwom podziemnym (*Prawda i metoda*), zostanie upowszechniona. Jego teoria do praktyki badawczej etnografów wejdzie dopiero za pośrednictwem pisarstwa Tokarskiej-Bakir (1991).

W latach 70. XX w. najdonioślej jednak brzmi głos strukturalizmu. Dzieje się tak zapewne z powodu przekładów kolejnych książek Lévi-Straussa. Po *Smutku tropików* ukazała się *Antropologia strukturalna*, *Mysł nieoswojona*, *Totemizm dzisiaj*. Drugą przyczyną, ważną dla środowiska etnograficznego, była niewątpliwie osobowość i temperament Ludwika Stommy, osoby budzącej wiele kontrowersji w środowisku. Dość powiedzieć, że jego publikacja analizy pokładzin była przez starsze pokolenie krytykowana ze względu nie tyle na metodę, ile na temat.

Strukturalizm, w odróżnieniu od funkcjonalizmu, nie był krytykowany przez partyjnych metodologów jako nauka burżuazyjna. W gruncie rzeczy krytyka strukturalizmu ze strony marksizmu i uczonych z kręgów katolickich miała wiele zbieżnych punktów. Zarzucano strukturalistom, że w ich naturalistycznym ujęciu człowiek „jest myślany”, traci w pewnym sensie swoją niezależność jako osoba. Ta krytyka nie zakazywała jednak zajmowania się strukturalizmem i stosowania tej metody. Dlaczego inaczej partia odniosła się do strukturalizmu niż do funkcjonalizmu, to już inna sprawa, którą pozostawiam historykom nauki.

Nie ma jednak wątpliwości, że właśnie strukturalizm stał się źródłem fermentu metodologicznego w etnologii polskiej lat 70. XX w. Nie stał się jednak podstawą nowej praktyki badawczej. Prace, których autorzy starali się kierować wskazaniem metody strukturalnej, jak *Drzewo życia* Joanny i Ryszarda Tomickich (1975), *Chleb w tradycji ludowej* Ireny i Krzysztofa Kubiaków (1981), spotkały się co prawda z wielkim zainteresowaniem czytelników, ale samokrytyczne podejście autorów nie pozwoliło im na wyrażenie zgody na drugie wydanie. W końcu drugiego okresu ujawniają się, istotniejsze już zresztą wcześniej, różnice w grupie młodych kontestatorów. Ich wyrazem może być tzw. gnoza ze Skawicy (*Szkice...* 1985), będąca rezultatem gorących, wewnętrznych, metodologicznych dyskusji, prezentująca nie tylko różne orientacje metodologiczne, ale także różne pokolenia. Od początku lat 70. do połowy lat 80. XX w. dojrzywało już kolejne pokolenie kontestatorów, którzy nie byli skorzy do naśladownictwa, lecz szukali własnych dróg, dążąc jednak konsekwentnie do zmiany paradygmatu (Kaniowska 1991 [1980], Czyżewski 1985, Czaja 1990,

Szpilka 1988, Sikora 1986, Sznajderman 1991, Węglarz 1983, 1987 i in.). Druga połowa lat 80. to także okres wyjazdów na stypendia do Stanów Zjednoczonych, skutkujące ciekawymi publikacjami przybliżającymi dyskusje toczące się w antropologii amerykańskiej, także na temat zmiany paradygmatu (Wojciech J. Burszta, Michał Buchowski).

Ten czas przygotowuje środowisko do trzeciego etapu, to jest do właściwej zmiany paradygmatu, która dokonuje się w drugiej połowie lat 80. i utrwała w latach 90. Przebiega ona znacznie spokojniej od wcześniejszych prób. Ważną rolę odgrywać tu zaczyna literatura amerykańska, przede wszystkim pisarstwo Clifforda Geertza, Jamesa Clifforda i wpływ seminarium w Santa Fe (1984 r.). Antropologia przechyla się w kierunku interpretatywnego modelu nauki, w stronę fenomenologii i hermeneutyki. Ważną rolę odegra w Polsce pisarstwo i osobowość Joanny Tokarskiej-Bakir.

Opisane tu zmiany, a zwłaszcza protesty „młodych” ciekawie interpretuje Zbigniew Jasiewicz jako proces tworzenia tożsamości zbiorowej etnografów (2006). Powstaje pytanie, jak na tym tle, w kontekście zmiany orientacji w etnologii polskiej sytuują się tacy badacze jak Jacek Olędzki i przede wszystkim Anna Zadrożyńska.

Jacka Olędzkiego i Annę Zadrożyńską trudno zaliczyć do konkretnego nurtu w etnologii polskiej. Popierali nowe propozycje swoich młodszych kolegów, chętnie im pomagali, ale zawsze szli swoją drogą. Lech Mróz nazwał Jacka Olędzkiego „badaczem osobnym”. Przypisywaliśmy go do nurtu fenomenologicznego, co nie było do końca ściśle (Sokolewicz, w druku). Anna Zadrożyńska wychowała dużą grupę samodzielnie myślących studentów (Tadeusz M. Ciołek, Anna Malewska-Szałygin), popierała każdą indywidualność. Sama zajęła się kulturą współczesną już w momencie pisania pracy magisterskiej na temat współczesnego ubioru na Podlasiu (1963). Kontynuowała zainteresowania współczesnością w pracy zarówno doktorskiej, jak i habilitacyjnej, skupiając się na wartościach i wartościowaniu. Przedmiotem jej badań była zarówno kultura robotników PCR-ów na północy Polski, jak i robotników FSO w Warszawie. Grupy te porównywała, budując modele odzwierciedlające ich stosunek do pracy, czasu wolnego, święta, do więzi wspólnotowych. Zmianę traktowała nie jako następstwo zdarzeń, ale jako zmianę relacji między wartościami. Z tej inspiracji powstało wiele cennych prac magisterskich, a jej książki o kulturze współczesnej weszły na stałe do kanonu lektur badaczy.

Obecność w środowisku polskich etnografów takich uczonych jak Olędzki i Zadrożyńska pozwalała pozostałym tradycjonalistom na uprzytomnienie sobie tego, że istnieją różne możliwości podejścia do przedmiotu badań. W pewnym sensie byli oni też forpocztą badań nad kulturą współczesną w ośrodku warszawskim.

Tak więc o zmianie paradygmatu decydowała jednak wola i przekonanie pewnej grupy zapaleńców. Ale obecność badaczy wybierających indywidualną drogę pełniła w środowisku funkcję nie do zastąpienia: była znakiem, że różne ujęcia są możliwe i płodne. Punktem wyjścia, tu musimy zgodzić się z Kuhnem, było wyczerpanie

możliwości wyjaśniających starej teorii i związanych z nią założeń. I był to temat wywołujący wielkie emocje, których w tym artykule nie udało się pokazać, a które niewątpliwie wzbudziła „rewolucja strukturalna”, ale paradoksalnie nie spowodowała ona, że strukturalizm zaczął być powszechnie stosowany w etnografii polskiej. Stała się jednak punktem zwrotnym w procesie zmiany paradygmatu i zróżnicowania postaw badawczych etnografów polskich.

Pozostaje zasadne pytanie: czy „nowy” paradygmat się nie starzeje?

Bibliografia

Benedyktowicz Z.

- 1981 *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 35, z. 2, s. 70–71
- 1991 *James Clifford, problemy kultury. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, R. XLV, nr 1, s. 10

Benedyktowicz Z., Robotycki C., Stomma L., Tomicki R., Wasilewski J.S.

- 1980a *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika)*, cz. I, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 34, z. 1, s. 47–60
- 1980b *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika)*, cz. II, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 34, z. 2, s. 117–125
- 1981 *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje (materiały do słownika)*, cz. III, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 35, z. 1, s. 58–60

Buchowski M.

- 1995 *Fratricie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce*, w: *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań, s. 37–59

Burszta J.

- 1965 *Czy kryzys w etnografii?*, „Studia Metodologiczne”, t. I, s. 91–104

Burszta W.

- 1992 *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań

Ciołek T.M., Olędzki J., Zadrożyńska A.

- 1976 *Wyrzeczysko*, Warszawa

Czaja D.

- 1990 *Spór o model etnologicznej interpretacji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, z. 27, s. 7–27

Czyżewski A.

- 1985 *Oszustwo i banał, czyli o grzechach interpretacji*, w: *Szkice i próby etnologiczne*.

Materiały z sesji naukowych studentów Katedry Etnologii Słowian UJ oraz Katedry Etnologii i Antropologii UW, red. Z. Benedyktowicz, C. Robotycki, „Studenckie Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego IV” z. 1, Kraków

Dobrowolski K.

1958 *Drogi rozwoju etnografii polskiej: jej obecne zadania, metody i związki z innymi naukami, rozważania dyskusyjne*, „Etnografia Polska”, t. I, s.72–82

Dobrowolski K., Woźniak A.

1976 *Historyczne podłoże polskiej kultury chłopskiej*, w: *Etnografia Polski: przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka i in., Wrocław-Warszawa, s. 59–90

Drozd M.C.

1972 *IV Ogólnopolska Konferencja Etnograficzna (13–14 listopada 1970)*, „Etnografia Polska”, R. XVI, z. 1, s. 295

Dynowski W.

1947 *Zagadnienie archaizmu Auksztoty (Z pogranicza geografii, prehistorii i etnografii)*, praca habilitacyjna, archiwum IEiAK UW

Etnografia...

1976 *Etnografia Polski: przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, t. I

1981 *Etnografia Polski: przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, t. II

Frankowska M.

1973 *Etnografia polska po II wojnie światowej (1945–1970)*, w: *Historia etnografii polskiej*, red. M. Terlecka, Wrocław–Warszawa, s. 193–270

Gajek J.

1946 *Polski Atlas Etnograficzny*, „Lud”, t. XXXVI, s. 408–412

Hastrup K.

2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, Kraków

Heyman J.

1970 *Etnografia na rozdrożu*, „Współczesność”, t. 7

Historia ...

2007 *Historia i współczesność warszawskiej etnologii. Zjazd absolwentów*, red. J. Jasionowska i in., Warszawa

Januskiewicz B.

1970 *III ogólnopolska konferencja metodologiczna poświęcona syntezie etnografii Polski, w Kielcach 14–16 XI 1969*, „Lud”, LIV, s. 27–284

- Jarvie I.
1964 *Revolution in Anthropology*, London
- Kaniowska K.
1984 *Tradycja metodologiczna powojennej etnografii polskiej a ewolucjonizm*, „Lud”, t. 68, s. 51–69
1991 *Surrealizm i etnografia*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” R. XLV, nr 1, s. 3–6
- Kloska G.
1981 *Falsyfikacjonizm K.R. Poppera a twierdzenia etnologii*, „Etnografia Polska”, t. XXVI, z. 1, s. 29–47
- Kowalska-Lewicka A.
1971 *IV Ogólnopolska Konferencja Etnograficzna poświęcona zagadnieniu zmian kulturowych*, „Lud”, T. LV, s. 223–235
- Kowalski W.
1970 *Zjawisko urbanizacji*, praca magisterska, archiwum IEiAK UW
- Kowalewski Z.M.
1967 *Wspólnoty rolne chłopów andyjskiego Altiplano*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. IX, s. 359–373, Łódź
1968 *Trzeci Świat: rola wojny rewolucyjnej w organizacji kultury*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. X, s. 117–139
- Kubiak I., Kubiak K.
1981 *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa
- Kuhn T.S.
1968 *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa
- Kutrzeba-Pojnarowa A.
1976 *Wprowadzenie*, w: *Etnografia...*, s. 13–17
1977 *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa
- Leach E.R.
1961 *Rethinking Anthropology*, London
- Lipiński A.
1967a *Dyspozycje badań nad kulturą robotniczą Łodzi*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. IX, s. 37–43
1967b *Kultura robotnicza, jej tradycje i współczesność*, tamże, s. 67–79
- Markowska D.
1964 *Rodzina w środowisku wiejskim. Studium wsi podkrakowskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków

Obreński J.

2007 *Polesie archaiczne 1945/46*, w: *Polesie*, Warszawa, s. 33–167

Olędzki J.

1962 *Rybołówstwo na terenie kurpiowskiej Puszczy Zielonej od k. XIX do połowy XX w.*, w: *Kurpie Puszcza Zielona*, red. A. Kutrzeba-Pojnarowa., Warszawa–Wrocław, s. 139–275

1971 *Kultura artystyczna ludności kurpiowskiej*, Wrocław

1991 „Murzynowo”. *Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII–XX w.*, Warszawa

Piątkowska K., Piątkowski K.

1982 *Antropologiczne pojęcie stylu a sztuka ludowa*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 24, s. 67–80

Piotrowska Z. (opr.)

1970 *Doktoraty i habilitacje*, „Lud”, t. LIV, s. 286–287

Posern-Zieliński A.

1970 *Optymistyczna wizja etnografii*, „Współczesność”, t. 13

Potiechin I.I.

1949 *Funkcjonalna szkoła etnografii w służbie brytyjskiego imperializmu*, Warszawa

Robotycki C.

1995 *Antropologia kultury w Polsce – projekt urzeczywistniony*, „Lud”, t. 78, s. 227–243

Robotycki C., Węglarz S.

1983 *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 37, nr 1–2, s. 3–8

1987 *Dzieło Lévi-Straussa – dzisiaj*, „Lud”, R. 71, s. 3–10

Sikora S.

1986 *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa” R. XL, nr 1–2, s. 57–68

Sokolewicz Z.

1984 *Podstawowe modele nauki a niektóre problemy teoretyczne etnologii w Polsce*, cz. I, „Etnografia Polska”, t. XXVIII, z. 2, s. 11–29

1985 *Podstawowe modele nauki a niektóre problemy teoretyczne etnologii w Polsce*, cz. II, „Etnografia Polska”, t. XXIX, z. 2, s. 11–24

(w druku) *Jacek Olędzki – jakim go pamiętam*, „Etnografia Nowa”

Stomma L.

1975 *Rytuał pokładzin w Polsce. Analiza strukturalna*, „Etnografia Polska”, t. 19, z. 1, s. 51–64

- 1976 *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska”, t. 20, z. 1, s. 99-110
- Szkice...
- 1985 *Szkice i próby etnologiczne. Materiały z sesji naukowych studentów Katedry Etnologii Słowian UJ oraz Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW*, red. Benedyktowicz Z., Robotycki C., „Studenckie Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, t. IV, z. 1, Kraków
- Sznajderman M.
- 1991 *O etnograficznym surrealizmie*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, R. XLV, nr 1, s. 7–9
- Szpilka W.
- 1988 *Poszukiwacze zaginionej Arki*, „Przekrój”, XLII, nr 4, s. 21–24
- Tarko M.
- 1970 *O Kolbergu w Belwederze po raz drugi*, „Lud”, R. LIV, s. 296–297
- Tokarska-Bakir J.
- 1990 *Interpretacja, czyli o sztuce antropologii*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 44, nr 1, s. 3–7
- Tomicka J., Tomicki R.
- 1975 *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa
- Tomicki R.
- 1972 *Wierzenia i obrzędy związane ze śmiercią w tradycji społeczności wiejskich*, praca magisterska, archiwum IEiAK UW, sygn. M 110
- 1973 *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „Etnografia Polska”, t. 17, z. 2, s. 41–58
- 1976 *Słowiański mit kosmologiczny*, „Etnografia Polska” t. 20, z. 1, s. 47–97
- 1981 *Religijność ludowa*, w: *Etnografia Polski: przemiany kultury ludowej*, red. M. Bieracka, i in., t. 2, Wrocław, s. 29–71
- Trawińska M.
- 1968 *Zagroda chłopska w Polsce na przełomie XIX i XX w.*, Wrocław
- Waligórski A.
- 1973 *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa
- Wasilewski J.S.
- 1975 *Kategoria przestrzeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzennej jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska”, t. 19, z. 1, s. 109–128
- Zadrożyńska A.
- 1963 *Warunki powodujące zanik tradycyjnego ubioru na Podlasiu w 2 poł. XIX w.*, praca magisterska, archiwum IEiAK UW
- 1974 *Zawarcie małżeństwa. Analiza systemu wartościowania*, Warszawa

- 1983 *Homo faber, homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa
- 2001 *Targowisko różności: spojrzenie na kulturę współczesną*, Warszawa
- 2004 *Damy i galanci. O polskich zwyczajach towarzyskich*, Warszawa
- Zawistowicz-Adamska K.
- 1968 *Sesja Naukowa Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego na temat współczesności*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. X, s. 5–22