

TEORETYCZNY ASPEKT ETNOGRAFICZNYCH BADAŃ
NAD KULTURĄ *

Przed wszystkim wypada rozpocząć od kilku uwag odnośnie do charakteru prezentowanego tutaj tekstu. Powstał on jako próba zapisu wspólnej refleksji nad rzeczywistością badawczą w ramach współczesnej etnografii polskiej, refleksji, która za swój kontekst miała obszar współczesnej humanistyki; jak się zdaje, takie ustawienie płaszczyzny naszych rozważań pozwala nieco inaczej spojrzeć na zjawiska, z którymi stykamy się na gruncie etnograficznych badań nad kulturą.

Świadomie nadaliliśmy również prezentowanemu tutaj tekstowi charakter na poły eseistyczny, stąd nie zawsze być może pełna weryfikowalność twierdzeń i dbałość o „logiczność” konsekwencji — ale tak właśnie być miało; — nic nie uprawnia nas do występowania w roli „jaśnie oświeconych”, którzy wskazują „jedynie słuszny” punkt widzenia i model rozwiązań. W sumie więc jest to rodzaj propozycji i też do dyskusji.

I

Nauka, a w jej obrębie dyscypliny szczegółowe i ich kompleksy, przechodzi różne okresy swego rozwoju — powstaje i rozwija się w określonym czasie, pełniąc przy tym wyznaczone jej obiektywnie funkcje wobec całokształtu życia społecznego (całokształtu praktyki społecznej). W miarę rozwoju historycznego rola danej gałęzi wiedzy również odpowiadać musi nowym wymogom, musi „dopasować się” do nowych warunków, by funkcjonować w nich w sposób efektywny (jej zbyteczność musi prowadzić do obumarcia).

Równolegle z tymi zewnętrznymi (obiektywnymi) determinantami rozwoju nauki, mamy do czynienia z wewnętrznymi procesami w jej obrębie — ciągle następuje w niej doskonalenie, dojrzewanie i precyzowanie metod, weryfikacja wyników badawczych, formowanie się nowych współczynników teoretyczno-metodologicznych itp.

Całokształt nauk zwykło się dzielić na nauki przyrodnicze i humanistyczne — zagadnienie istoty tego podziału do dziś skupia uwagę filozofów nauki, metodologów i przedstawicieli poszczególnych dyscyplin

* Wiele wątków niniejszego tekstu inspirowanych było koncepcją kultury wypracowywaną w poznańskim środowisku kulturoznawczym.

szczegółowych¹. Pomijając tutaj różnice w metodach badawczych i przedmiocie badań (a więc wewnętrzne niejako), można podział ten uzasadnić wspomnianymi już funkcjami nauki wobec hierarchicznie ustrukturyzowanego całokształtu praktyki społecznej. Jak poucza nas materializm historyczny, podstawowym typem praktyki społecznej jest zawsze praktyka materialna (produkcji, wymiany i konsumpcji) — na jej to właśnie zapotrzebowanie bezpośrednio odpowiadają nauki przyrodnicze, dostarczając przesłanek dla efektywnego działania w jej obrębie. Przyrodoznawstwo pełni więc funkcję praktyczno-poznawczą — ta właśnie funkcja jest dla nauki jako takiej specyficzna i powoduje, że możemy w ogóle mówić o odrębnym typie praktyki społecznej — nauce właśnie. Przedstawiciele „teorii krytycznej” mówią o przyrodoznawstwie, że realizuje interes władania przyrodą i społeczeństwem².

Z bardziej złożoną sytuacją mamy do czynienia w przypadku humanistyki. Również i tutaj spotykamy się, rzecz jasna, z funkcją praktyczno-poznawczą (każdy humanista tak określi cel swoich działań), ale istnieje coś, co nie pozwala np. Anglosasom mówić o humanistyce jako „science”, a określać ją mianem „knowledge”. Często bywa bowiem tak, że funkcja czysto poznawcza wcale nie jest naczelna — szczególnie uwidacznia się to w przypadkach słabiej zaawansowanych teoretycznie dyscyplin. Obok więc funkcji (1) praktyczno-poznawczej, można wymienić specyficznie humanistyczne funkcje: (2) światopoglądową oraz (3) kulturowo-dydaktyczną.

Spróbujmy funkcje te omówić na przykładzie etnografii, będzie to jednocześnie wygodne wprowadzenie w sedno niniejszych rozważań — dzień dzisiejszy tej dyscypliny i problemy jakie się z tym wiążą.

II

W momencie swoich narodzin etnografia polska sterowana była przesłankami natury światopoglądowej. Mówiąc inaczej — działalność etnograficzna pełniła funkcję specyficznej waloryzacji światopoglądowej określonych fragmentów rzeczywistości, rozpoznawanych jako „chłopskie”, „ludowe”, „typowo polskie”. Wiąże się to bezpośrednio z powstaniem nurtu „socjologicznego romantyzmu”, w przeświadczeniu którego przyszłość wyrasta z korzeni przeszłości, co sprawia, że należy szukać tradycji własnego narodu tam, gdzie posiada ona jeszcze nieskażoną po-

¹ Zob. np. K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977; J. Such, *Wstęp do metodologii ogólnej nauki*, Poznań 1973.

² J. Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia”*, W: *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa 1977, ss. 342 - 395.

stać — wśród społeczności chłopskiej. W związku z utratą niepodległego bytu państwowego zaistniała potrzeba dostarczenia przekonań, które mogłyby rewaloryzować autentyczność polskiej kultury narodowej. Klasę chłopską starano się włączyć w nurt spraw narodowych, a jedną z dziedzin tego działania było rozpoznanie i wkomponowanie jej kultury w całokształt spraw polskich.

W ślad za postępującymi coraz szybciej zmianami cywilizacyjnymi związanymi z rozwojem kapitalizmu sądzono, że nastąpił ostatni moment uchwycenia tej czystej polskiej kultury, jaka zachowała się na wsi. Stąd wśród badaczy XIX-wiecznych tak wielka pasja zbierania starożytności słowiańskich, zapisu i rejestracji całej niemal uchwytnej rzeczywistości naszej wsi. Najlepszym wyrazem tego rodzaju dążeń jest oczywiście tytaniczna wręcz działalność O. Kolberga.

Ta funkcja rewaloryzacyjna konstituowała etnografię jako naukę (etnografia dostarczała przesłanek wykorzystywanych głównie przez dziedzinę prawną-polityczną tego okresu). W płaszczyźnie czysto badawczej doszło jednocześnie do wypracowania metod, których zadaniem było skodyfikować i uściślić postrzeganą rzeczywistość empiryczną, oddzielić to, co za kulturę ludową się uważa od tego, co nią nie jest. W ten sposób krystalizował się z wolna zakres przedmiotowy etnografii.

Okres międzywojenny przyniósł już więcej dociekań ściśle poznawczych. Fakt istnienia w miarę spójnych teorii etnologicznych w Europie miał tutaj znaczenie podstawowe. Wątek waloryzacji światopoglądowej przewijał się jednak niemal cały czas, długo jeszcze dominując, a i dzisiaj odgrywa niebagatelną rolę. Swoją drogą owa waloryzacja nie opierała się na całkowicie nieuzasadnionych przesłankach. Wiadomo bowiem, że nurt kultury chłopskiej znalazł duże odzwierciedlenie w ramach kultury polskiej; nie chodzi przy tym tylko o tzw. inspiracje ludowe w twórczości artystycznej, czy wąsko rozumianej kulturze, ale o świadomość społeczną i jej genezę (choć wydaje się, że jest ona w tym względzie bardziej pluralistyczna niżli kultura ościennych narodów — zawiera wątki ludowe, szlacheckie i mieszczańskie). Przy tym wszystkim doszło jednakże do znacznej „mitologizacji” kultury ludowej, o czym będzie jeszcze mowa.

Okres po II wojnie światowej ma niezwykle istotne znaczenie dla sytuacji etnografii w naszym kraju. Oto bowiem zmienia się ostatecznie badana rzeczywistość, a odmienne warunki gospodarczo-społeczne sprawiają, że praktyka społeczna (poszczególne jej typy) nie występuje już z dotychczasowym rodzajem zapotrzebowania na przesłanki światopoglądowe i poznawczo-praktyczne w dotychczasowym kształcie. Okres odrodzenia słowiańskiego już minął, nasza kultura narodowa ma własną samoświadomość i usilnie waloryzować przeszłości nikt nie musi. Je-

dnocześnie zmieniona rzeczywistość badawcza (zanik tzw. kultury ludowej) sprawia, że etnografia nie jest w stanie pełnić swej funkcji poznawczej.

W konsekwencji doszło więc (i stan ten utrzymuje się) do sytuacji, że naczelną funkcją, jaką pełni obecnie etnografia, jest funkcja edukacyjno-kulturowa. W czym się to przejawia? Otóż chodzi o to, iż ustalenia etnograficzne wykorzystuje się w działalności dydaktycznej lub artystycznej przy wdrażaniu do partycypacji w „ludowości”. Np. z etnograficznych analiz tradycyjnych wesel chłopskich w różnych regionach kraju wydobywa się te elementy, które wykorzystuje się później w folkloryzacyjnej już działalności różnych zespołów regionalnych, odtwarzających na scenie wesela ludowe. Etnografów powołuje się w charakterze ekspertów do oceny stopnia autentyczności wytworów „ludowych” (np. na targach sztuki). Jednym słowem etnografowie perswadują niejako społeczeństwu co to znaczy „ludowość”, jak w niej partycypować, „uczą” emocjonalnej identyfikacji z określonymi obszarami kultury, które rozpoznaje się jako ludowe.

Nikt tu oczywiście nie twierdzi, że owa funkcja edukacyjno-kulturowa sama w sobie jest czymś złym lub nienormalnym. Rzecz jednak w tym, że idzie ona w parze z niedowładem poznawczej penetracji etnograficznej, co doprowadziło do rzeczzonej „mitologizacji” ludowości w życiu społecznym współczesnej Polski. Przejdźmy więc teraz do zagadnień związanych z teoretycznymi podstawami etnografii. Powinno dać to nam odpowiedź na pytanie: dlaczego doszło do owych edukacyjno-kulturowych nadużyć względem tej nauki?

III

Okres niepokoju etnografów o przyszłość ich nauki uwidocznił się dość ostro w latach 60-tych. Doszło do postawienia kwestii wprost: czy kryzys etnografii? Z czasem jednak sprawa ucichła i tylko akcydentalnie wraca na łamy czasopism etnograficznych, w dyskusjach i na zjazdach³. A przecież w zasadzie zniknęło to, co uważano za kulturę ludową. Podczas gdy uprzednio nie miano wątpliwości, że przedmiotem badań etnografii jest względnie izolowana kultura warstwy chłopskiej, teraz takie rozróżnienie byłoby zbyt jaskrawym schematyzmem. Gdzie więc znaleźć kryterium ludowości, na czym miałyby ona polegać, co

³ W latach 60-tych zapoczątkował ten nurt refleksji m.in. J. Burszta artykułem *Czy kryzys w etnografii?*, „*Studia Metologiczne*” nr 1, 1965, ss. 91 - 103. W tej kwestii zob. też J. Heymann, *Etnografia na rozdrożach*, „*Współczesność*” 1970, nr 7; A. Posern-Zieliński, *Optymistyczna wizja etnografii*, „*Współczesność*” 1970, nr 13.

w niej badać itd., itp? Pogniły już ostatnie radła, cepy zawędrowały na strych, każdy oglądał telewizor, jechał na rowerze i nie ucieka na widok samolotu; dury i gajdy są natomiast równie egzotyczne dla młodego mieszkańca wsi, co dla mieszczucha. Jeśli zaś natykamy się dziś na elementy kultury materialnej typowe dla ubiegłowiecznej wsi, lub pewne fragmenty kultury symbolicznej (np. z zakresu świadomości magicznej), nikt nie będzie oponował, że nie są już one składnikami „tradycyjnych struktur”. Podsumowując — nie można od dawna mówić o zwartej kulturze ludowej rozumianej w jej tradycyjnym sensie. W dużej mierze całe społeczeństwo partycypuje w kulturze ogólnonarodowej, pracuje w przemyśle, podróżuje itp. A więc etnografowie zostają bez pracy? Wcale nie! Owo zaprzeczenie nie odnosi się jednak w naszym mniemaniu do dotychczasowych poczyną — nie chodzi o to, by wykpić się badaniami nad rozpadem tradycyjnej kultury chłopskiej, przemianami zwyczajów ludowych, kulturą robotniczą itp. Chodzi o to, by spróbować na nowo rozważyć kwestię roli teorii w kształtowaniu przedmiotu badań danej nauki — w naszym przypadku — etnografii. Spróbujmy pójść tropem A. Asnyka, który pouczał: „Trzeba z żywymi naprzód iść /Po życie sięgać nowe/ a nie w uwiedłych laurów liść/ Z uporem stroić głowę”⁴.

Zasadniczym problemem, jaki się w tej sprawie rysuje, jest sposób traktowania i ujmowania kultury. Generalnie rzecz biorąc, dotychczasowe jej definicje formułowane na gruncie etnologii (antropologii kulturowej) mają charakter nominalistyczny lub psychologizyczny. Pierwszy z rodzajów definicji określa kulturę jako zbiór wytworów (przedmiotów), zarówno o charakterze materialnym, jak i pozamaterialnym.

Takimi klasycznymi definicjami są definicje stworzone przez Tylora, Czarnowskiego, czy Moszyńskiego. Natomiast definicje drugiego rodzaju nakazują ujmować kulturę jako zespół zachowań i ich wytworów, będących rezultatem procesów o charakterze psychologicznym⁵. Zostawiając na później kwestię, o ile teoretyczne deklaracje pokrywają się zwykle z praktyką badawczą, wskażmy tylko na pewne konsekwencje, jakie pociąga za sobą określone pojmowanie kultury (nieistotny jest przy tym fakt, że jeśli pozostaje się na gruncie jakiejś definicji kultury, trudno jest zauważyć jej słabości „od wewnątrz”). Gdybyśmy dosłownie traktowali kulturę ako zbiór wytworów, to np. rozprzestrzenienie się danego typu obyczaju lub zespołu narzędzi byłoby wynikiem oddziaływania na siebie obyczajów i przedmiotów (traktor wyparł konia), co jest

⁴ A. Asnyk. *Daremne żale*.

⁵ Zob. A. Pałubicka, *O dwóch pojęciach kultury*, W: *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, J. Kmita (red.), Warszawa 1975, ss. 60-61.

oczywistym Absurdem, gdy wziąć to dosłownie. Jeśli natomiast ujmuję się kulturę jako zespół zachowań, także dojść może do wielu nieścisłości i nieporozumień. Jednostki wykonywać bowiem mogą te same czynności, lecz uczestniczyć w odmiennych dziedzinach kultury. Przykładowo, obchodzący Boże Narodzenie głęboko wierzący chrześcijanie oraz ateiści: — pierwsi z nich partycypują w praktyce religijnej (i najwyżej wtórnie obyczajowej), drudzy tylko w obyczajowej. Mamy więc te same zachowania, inne jednak przyświecają jednostkom cele, realizowane są inne wartości, towarzyszą więc im odmienne stany świadomości. I odwrotnie. Bywa i tak, że w trakcie wykonywania różnych czynności badane podmioty uczestniczyć mogą w tej samej sferze kultury, lub inaczej: aktualizować te same stany świadomości. Np. czytający książkę i rozmyślający nad jej treścią osobnik, który akurat rąbie drzewo. Poza tym istnieją zawsze rozbieżności między czynnościami „pomyślanymi” (zamierzonymi), a ich wykonaniem.

Uwzględniając wszystkie powyższe uwagi, z konieczności tylko zasygnalizowane, postulować można odmienny sposób patrzenia na kulturę — jako pewną „rzeczywistość myślową”. Z tendencją do takiego jej ujmowania spotykamy się coraz częściej na gruncie współczesnej humanistyki. Taki zdecydowanie charakter posiadają badania nad językiem prowadzone przez N. Chomsky’ego, jego właśnie koncepcję kompetencji lingwistycznej próbuje uogólnić na całość kultury R. Keesing i inni przedstawiciele współczesnej antropologii amerykańskiej (mowa jest tam o kompetencji kulturowej)⁶. „Strukturalizm” Lévi-Straussa również stanowi swoistą odmianę takiego sposobu patrzenia na kulturę, przy czym w przypadku tego badacza występuje jeszcze dodatkowe „wzmocnienie” teorii kultury przez ustanowienie wrodzonych struktur myślowych, które służyć mają w tej koncepcji stworzeniu uniwersalnej, ogólnie ważnej teorii człowieka. W. Goodenough, jeden z twórców etnosemantyki, prezentuje jeszcze inną z kolei wersję teorii tego typu, która zawęża pojęcie kultury do ideacyjnych kodów immanentnie przynależnych poszczególnym jednostkom partycypującym w życiu społecznym swoich wspólnot⁷.

W sygnalizowanym przez nas ujęciu kultura byłaby określonym zespołem form świadomości społecznej, zespołem powszechnie respekto-

⁶ R. M. Keesing, *Toward a Model of Role Analysis*, in: *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, R. Naroll and R. Cohen (eds), New York 1973, ss. 423 - 353.

⁷ W. H. Goodenough, *Cultural Anthropology and Linguistics*, in: *Language in Culture and Society*, D. Hymes (ed), New York 1964, ss. 36 - 39. Tegoż *Culture, Language and Society*, Massachusetts 1971.

wanych przekonań regulujących w trybie subiektywno-społecznym czynności podejmowane w ramach różnych praktyk społecznych — religijnej, obyczajowej, językowej itd. Nie jest celem tego artykułu prezentować szczegółowo możliwości, jakie rysują się przed takim pojmowaniem kultury (wymagałoby to wprowadzenia szeregu ustaleń wstępnych, określenia podstawowych pojęć w rodzaju praktyki społecznej, społeczno-subiektywnego regulatora praktyki, przekonań normatywnych i dyrektywnych itp.). Nadmienimy więc jedynie, że umożliwia ono odmienne spojrzenie zarówno na (1) tradycyjną kulturę ludową, jak i (2) współczesny stan „ludowości”.

Jeśli chodzi o kwestię (1), wymaga ona oczywiście starannych analiz historyczno-teoretycznych, które musiałyby ustalić w pierwszym rzędzie zakres występujących w obrębie tradycyjnych wspólnot wiejskich praktyk i związków determinacji funkcjonalnej między nimi. Równocześnie byłoby niezbędne określenie procesu wyodrębniania się poszczególnych sfer świadomości „ludowej” (poszczególnych dziedzin kultury właśnie), które regulowały we wspomnianym trybie subiektywno-społecznym dany typ praktyki. Wydaje się, że można zasadnie twierdzić, iż brak było w kulturze chłopskiej wyraźnie wyodrębnionej praktyki artystycznej, tzn. na pewno nie pełniła ona funkcji podobnych „oświeceniowej” sztuce — była ściśle powiązana z religią i obyczajem i w tym sensie nieautonomiczna⁸. Zwrócić warto też uwagę na wyjątkową pozycję języka, spełniającego szczególnie wyraźnie integrująco-różnicującą funkcję w społeczności wiejskiej. Funkcja komunikacyjna języka, zawsze podstawowa, także posiadała swoisty charakter (np. zrytualizowanie pewnych komunikatów o treści obyczajowej lub religijnej).

Pojęcie tradycyjnej kultury ludowej można przy tym rozpatrywać w znaczeniu szerszym, tj. uwzględniającym techniczno-użytkową sferę kultury (potoczne doświadczenie regulujące działalność materialną), lub skupić się jedynie na kulturze symbolicznej, tj. na zespole sądów normatywnych odpowiadających poszczególnym dziedzinom kultury symbolicznej, czy to o charakterze komunikacyjnym (obyczaj, język), czy też światopoglądowym (religia z elementami magii, kosmologia).

Jeśli chodzi o symboliczną kulturę społeczności wiejskiej, to przeciwnie niżli dzieje się to obecnie w kulturze ogólnonarodowej, nikła była rola jednostki w rozwoju poszczególnych dziedzin kultury. Fakt powszechnej akceptacji danego zespołu przekonań nie wymagał zwykle uprzedniej indywidualnej ich artykulacji. Rola jednostek, tzw. autorytetów wiejskich w rodzaju księdza, polegała jedynie na „wzmacnianiu” już wy-

⁸ J. Górecki, *Nowe perspektywy etnologii w świetle problemu tzw. „sztuk pozaelitarnych (maszynopis).*

kształconych sądów, na podkreślaniu ich zasadności i niezbędności akceptacji i respektowania.

Podsumowując ten fragment rozważań powiedzieć należy, że sygnalizowane powyżej ujęcie tradycyjnej kultury ludowej uwzględniać musi na równi składnik genetyczny (proces wyodrębniania się poszczególnych praktyk i odpowiadających im form świadomości), jak i funkcjonalny (wzajemna determinacja poszczególnych dziedzin kultury w każdym okresie historycznym). Jak łatwo zauważyć, dopiero po szczegółowej analizie genetyczno-funkcjonalnej można będzie zasadnie ustalić znaczenie terminów „ludowy” (co decydowało o „ludowości” przekonań), „tradycyjny” („tradycyjny” wcale nie musi oznaczać „statyczny”, „niezmienny” itp. — a takie właśnie rozumienie tego terminu zakłada się zwykle w etnografii i przeciwstawia „współczesnemu”).

Co się zaś tyczy punktu (2) — współczesnego stanu „ludowości”, wydaje się on być konsekwencją punktu poprzedniego. Mając scharakteryzowaną „rzeczywistość myślową” tradycyjnej kultury ludowej, można poszukiwać we współczesnym społeczeństwie polskim elementów przekonań (bo chyba nie są to już zwarte ich zespoły) właśnie o takim „ludowym” charakterze. Nie jest przy tym absolutnie istotne, czy badać się będzie wieś, miasteczko, czy wielkie miasto przemysłowe; pytanie może bowiem mieć postać następującą: czy współczesnym typom praktyk społecznych w globalnej skali społeczeństwa odpowiadają typy przekonań, znajdujących kiedyś w tradycyjnej kulturze chłopskiej, jaka jest ich rola w regulowaniu np. praktyki religijnej „cywilizowanego” mieszczaucha?

Proponowane ujęcie badań nad kulturą rozwiązuje także problem wielu zachowań „stylizowanych”, pomaga zawsze je rozpoznawać. W tym kierunku poszli już zresztą etnografowie wprowadzając rozróżnienie folkloru od folkloryzmu. Uczestnicy autentycznego wesela łowickiego, uczestniczący w kulturze religijnej i obyczajowej, realizują niby ten sam zakres kultury co członkowie zespołu regionalnego, — ale przecież ci drudzy partycypują tylko w kulturze artystycznej!

Jak już podkreślaliśmy, nie jest naszym celem bliżej wchodzić w prezentację wszystkich możliwości, jakie rysują się przed badaniami kultury w powyższym ujęciu. To, że akurat zawarliśmy tutaj szereg uwag odnośnie tej teorii kultury, miało służyć nieco innemu celowi niż wyznaczenie zakresu badań, uzasadnieniu sensowności takiej a nie innej koncepcji, ukazaniu stopnia jej prawomocności, odmienności spojrzenia itp. Chodziło nam bowiem o rzecz w naszym mniemaniu generalniejszą — o rolę teorii w wyznaczaniu możliwego pola penetracji poznawczej etnografii.

IV

Mówiliśmy już o tym, że bardzo często dzieje się tak, że zauważyć można nikły (lub żaden) stopień pokrywania się deklaracji teoretycznych poszczególnych badaczy (werbalizowanych w postaci odpowiednich tez dotyczących kultury jako przedmiotu badań) z realizacją praktyczną tych założeń, tj. w rzeczywistym postępowaniu badawczym. Wystarczy sięgnąć do wielu opracowań, aby upewnić się w tym względzie. Oto bowiem z jednej strony częstuje się czytelnika teoretycznym wywodem, który ustala, co należy rozumieć pod określonymi pojęciami, jaki przyjęto model rozumienia badanych zjawisk, jaki jest ich charakter, w czym zasadza się istota problemu itd., po czym następuje empiryczna część pracy, w której zawiesza się jak gdyby pierwotne ustalenia i rejestruje w zwykłym opisie postrzeganą naocznie rzeczywistość. Jest to najczęściej prosta indukcja faktów, które poddane potem uogólnieniu prezentuje się w ostatniej części pracy jako końcowy rezultat analizy, jako charakterystykę i wyjaśnienie procesów składających się na obraz danego zjawiska (danej dziedziny kultury lub jej fragmentu).

Na czym zasadza się podobny sposób postępowania? Rzecz chyba głównie w ciągle pokutującym przekonaniu o fenomenalistycznej naturze świata kultury, danej bezpośrednio każdemu śmiertelnikowi; każdy może jedynie wyciągnąć rękę, poobserwować, dokonać pewnej systematyzacji i uporządkowania, po czym poklasyfikować obserwacje na różne typy i już mamy „obiektywny”, naukowo widziany stan rzeczy. Sądzi się (najczęściej w sposób nieuświadomiany, tak jak nikt nie zastanawia się w rozmowie nad regułami gramatycznymi), że fakty istnieją w sposób naturalny, że są zawsze dane, wystarczy posiadać odpowiednie narzędzia (w postaci procedur badawczych), aby je ogarnąć i poznać. Teoria nie pełni więc właściwie roli eksplanacyjnej, przywołuje się ją dla jej heurystyczno-erudycyjnych wartości. Sprzeciw budzą poczynania, które nie są zgodne z takim zdroworozsądkowym obrazem świata (a tym samym badającej go nauki).

Nie trzeba zbyt wyrafinowanych rozważań, by ukazać bezzasadność obstawania przy przekonaniu o „niewzruszalności nagich faktów”. Historia nauki ciągle dostarcza przykładów na to, że określony fakt w ramach jednej teorii jest zupełnie innym faktem, gdy stanie się na gruncie teorii odmiennie charakteryzującej rzeczywistość. Weźmy chociażby antropologię kulturową. Znana jest powszechnie rozbieżność poglądów na temat istoty rozmaitych zakazów społecznych. Wszyscy, którzy wychodzą z potoczno-doświadczalnego punktu widzenia, odróżniają starannie egzogamiczne stosunki seksualne od stosunków seksualnych o cha-

rakterze niekaziroduczym (inne efekty dają zakaz kaziroduztwa odnoszący się do seksu, inne zakaz endogamii, regulujący sprawy małżeństwa). A więc np. dla Malinowskiego były to różne pojęcia, denotujące różne fakty z życia społecznego. Już jednak dla Lévi-Straussa, którego interesują nie zachowania, ale ustrukturyzowane systemy reguł, które leżą u podstaw zachowań, stosunki egzo- i endogamiczne są przejawami tego samego inwariantu strukturalnego. Mamy więc klasyczny przykład impregnacji faktów przez przyjmowany zespół też odnośnie kultury. Przykład ten dotyczył interpretacji faktów uprzednio już rozpoznanych, jest jednak kwestia inna, dużo istotniejsza w rozwoju nauki.

Przyjęcie odpowiednich założeń względem charakteru badanej rzeczywistości, zachodzących w niej relacji — tzn. w pewnym sensie powołanie jej, umożliwia rozpoznanie wielu nowych problemów, postawienie hipotez, które na gruncie wcześniejszych zapatrywań eliminowało się jako co najmniej nieuzasadnione lub wręcz nieistniejące. I znowu odwołajmy się do najbliższej nam dyscypliny — tym razem w amerykańskim wydaniu.

Bardzo dynamicznie rozwijają się tam badania nad związkami determinacyjnymi między językiem (traktowanym jako integralna część kultury — inaczej jej dziedzina), a całokształtem kultury (sumą jej poszczególnych dziedzin). Reprezentanci tak ukierunkowanych badań powołują się zwykle na F. Boasa, który miał dokonać w tym względzie pierwszych rozpoznań. Jak się wydaje, rola Boasa zawiera się przede wszystkim w uwydatnieniu potrzeby partykularystycznego spojrzenia na kulturę, a to ze względu na stwierdzone w ramach długoletnich badań terenowych, trzy charakterystyczne cechy zjawisk kulturowych: (1) ich etniczną partykularność, (2) kontekstowy charakter i (3) znamiona systemowości. Te stwierdzenia, dziś już oczywiste, miały decydujący wpływ na możliwość postawienia pytania o wzajemną relację języka i kultury (a było to niemożliwe na gruncie uniwersalistycznych dociekań ewolucjonistów i szkoły kulturowo-historycznej). Sam Boas jednak, mimo podkreślania wagi, jaką mają badania językowe dla „psychologii ludów świata”, nie zrobił w tym względzie nic więcej; reprezentowany przez niego zespół założeń odnośnie kultury, ściśle zresztą respektowany, kazał mu za jedynie słuszne uznać twierdzenie, że: „... Nie wydaje mi się więc prawdopodobne, by istniał jakiś bezpośredni związek między kulturą plemienia a jego językiem, poza tym, że forma języka kształtuje stan kultury; natomiast określonego stanu kultury nie warunkują bynajmniej morfologiczne cechy języka”⁹.

Już jednak E. Sapir, mając za podłoże dorobek empiryczny Boasa,

⁹ F. Boas, *Introduction to Handbook of American Indian Languages*, Washington 1911, s. 67.

dokonał zdecydowanego przełomu w dotychczasowym sposobie ujmowania owej relacji «język a kultura». Skłonił się on, po pierwsze, do pewnego zawężenia dotychczasowego pojęcia kultury i skoncentrował się na kulturze symbolicznej, identyfikując ją ze wzorami i sposobami myślenia społeczności badanych kultur. Z drugiej strony, jako czołowy lingwista strukturalny, posiadał odpowiedni zespół narzędzi badawczych, pozwalający mu precyzyjnie ogarniać zjawiska językowe. Stąd bierze się fakt, że mógł Sapir postawić problem aktywnego wpływu struktury językowej (składnia, semantyka, ale także fonologia) na sposoby percypowania rzeczywistości przez daną grupę kulturową będącą „na iasce” swego języka. Tak narodziła się etnolingwistyka; rozważania Sapira kontynuował w zradikalizowanej postaci B. L. Whorf, jego z kolei śladem (ale już w umiarkowanej formie) poszli H. Hoijer, D. Lee, C. Kluckhohn i in.¹⁰ W ramach etnolingwistyki język traktowany był jako jeden z systemów kulturowych, szczególnie istotny ze względu na możliwość „przenikania” za jego pomocą w pozajęzykowe dziedziny kultury symbolicznej, których taką a nie inną postać dodatkowo on właśnie warunkuje. „Z antropologicznego punktu widzenia istnieje tak wiele różnych światów na ziemi, ile jest języków” — powiada C. Kluckhohn¹¹.

Przedstawiciele najnowszych trendów w amerykańskiej antropologii kulturowej, nawiązując do osiągnięć etnolingwistycznych i adaptując pewne tezy dotyczące języka i kultury wypracowane w ramach tamtych badań, zawężają z kolei pojęcie kultury do poznawczych systemów stanowiących jej zawartość „myślową”. „Kultura — pisze W. Goodenough — nie jest zjawiskiem materialnym, nie składa się z rzeczy, ludzi, zachowań albo uczuć. Jest raczej organizacją tych rzeczy. Jest formą tego, co ludzie mają w umysłach, ich modeli postrzegania, kojarzenia i interpretowania tych rzeczy”¹². W podobnie ideacyjnym duchu definiują etnosemantycy język — jako składający się z tego, co jednostka musi wiedzieć w celu odpowiedniego komunikowania się. Z epistemologicznego więc punktu widzenia, język należy do tej samej dziedziny, co kultura — jest bowiem zespołem ideacyjnych kodów, niedostępnych bezpośredniemu oglądowi i interpretacji. Etnosemantycy zakładają jednocześnie, iż ideacyjnie pojęty język ma fundamentalne znaczenie dla kultury, jego badanie pozwala odkryć semantyczny świat, w którym ży-

¹⁰ Np. H. Hoijer, *The Relation of Language to Culture*, in: *Anthropology Today*, A. L. Kroeber (ed), Chicago 1953, ss. 554-73; D. Lee, *Being and Value in a Primitive Culture*, in: *Readings in Anthropology*, E. A. Hoebel, J. D. Jennings, E. R. Smith (eds), New York 1955, ss. 283-295; C. Kluckhohn, *Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern Life*, New York 1949 oraz inne.

¹¹ C. Kluckhohn, op. cit., s. 160.

¹² W. H. Goodenough, *Cultural Anthropology and Linguistics...*, s. 36.

ją jej członkowie. Systemy semantyczne są implicite zawarte w języku, stanowią jedne z najbardziej znaczących cech ludzkiej komunikacji. Ich odkrywanie i opisu dokonuje się za pomocą najrozmaitszych procedur, z których najbardziej rozwinięta jest, stworzona przez Goodenougha i Lounsbury'ego, analiza składnikowa (*componential analysis*)¹³. Praktyka badawcza etnosemantyków sprowadza się *de facto* do analiz poszczególnych systemów terminologicznych kultury — z nich to wnioskuje się o poznawczym świecie jej uczestników.

Tak więc, podczas gdy etnolingwistyka lat 30 i 40-tych traktowała język jako modelujący obraz kultury, etnosemantyka koncentruje się na analizach języka jako źródła informacji o tym, jak społeczność myśli.

Poświęciliśmy nieco uwagi jednemu z nurtów antropologii amerykańskiej po to, by wskazać na pewien hierarchiczny układ zależności wyznaczenia pola badań i możliwości formułowania twierdzeń, z jakim spotykamy się w poznaniu nakowym. Chodzi o to, że odpowiednie przesłanki, dotyczące teorii kultury, wyznaczają zakres możliwych ujęć szczegółowych problemów. W omawianych przypadkach umożliwiły one badania powiązań determinacyjnych między językiem a resztą kultury. W konsekwencji zaś ustaliły rolę badań nad językiem w poznaniu istoty zjawisk kulturowych.

Oczywiście, pomijamy tutaj absolutnie kwestię prawomocności takiego akurat ukierunkowania badań, zasadności przesłanek i sprawdzalności ostatecznych wniosków. Powiedzmy tyle tylko, że nie jest to oczywiście dominujące stanowisko, nawet w ramach antropologii amerykańskiej. Nadal przeważa traktowanie języka jako zespołu zjawisk odrębnego od innych faktów kulturowych; rezygnuje się zarówno z dociekań genetycznych, jak i stawiania hipotez co do charakteru stosunku zjawisk z zakresu kultury symbolicznej (w tym języka w szczególności) do zjawisk z technologiczno-użytkowej („materialnej”) sfery kultury. Jak mówią Ziółkowski i Piotrowski: „Symboliczne aspekty kultury oraz te zjawiska, które nie są związane z tworzeniem i przekazywaniem znaków, traktuje się wtedy jako równorzędne i odrębne podzbiory ogólnego terminu «kultura»”¹⁴. Obojętnie jednak jak definiuje się kulturę, potwierdza się wspomniana impregnacyjna właściwość twierdzeń o charakterze teoretycznym względem „nagich faktów”, względem postrzeganej rzeczywistości. I tutaj właśnie docieramy do sedna naszych rozważań.

¹³ Przykładem zastosowania tej analizy jest artykuł W. Goodenough'a *Componential Analysis of Koonkama Lapp Kinship Terminology*, in: *Explorations in Cultural Anthropology*, W. H. Goodenough (ed), Chicago 1964, ss. 221-238.

¹⁴ A. Piotrowski, M. Ziółkowski, *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*, Warszawa 1976, s. 27.

V

Mając w pamięci powyższe uwagi, raz jeszcze zwróćmy się w kierunku rodzimej etnografii. Mammy tutaj do czynienia z sytuacją na pewno kryzysową (obojętnie jakie byłyby deklaracje samych etnografów), ale czy pies pogrzebany jest jedynie w zmienionej rzeczywistości, w zaniku tradycyjnego przedmiotu badań?

Otóż sytuacja jest nieco bardziej złożona. Rzecz w tym, że zmieniająca się rzeczywistość (proces postrzegalny dla każdego, nie tylko etnografa) unaoczniała tylko poznawczą słabość dotychczasowego modelu uprawiania etnografii. Uparte obstawanie przy dotychczasowym metodologiczno-teoretycznym współczynniku humanistycznym (które sprawia, że ciągle widzi się rzeczywistość przez pryzmat przeszłości, że konfrontuje się „tradycyjność” ze „współczesnością” nie mając narzędzi ujęcia w nowy sposób tej ostatniej) spycha etnografię na peryferyjne pozycje, pozostawia jej zajmowanie się przeżytkami (w klasycznym, nie strukturalistycznym sensie) i zmusza do rejestracji niewiele znaczących zjawisk — niewiele znaczących w porównaniu z problemami ogólnokulturowymi, w których partycypują wszyscy. Niezmienny bowiem zespół założeń odnośnie do przedmiotu badań sprawia, że ciągle patrzy się tak samo na wszelkie zdarzenia, że nie wydobywa się istotnie nowych zjawisk, albo też nie ma się odmiennego spojrzenia na dotychczasowy dorobek.

Etnografia, jeśli chce się naprawdę wyzwolić ze sposobu XIX-wiecznego traktowania i siebie, i zjawisk, którymi się zajmuje, musi przede wszystkim pogłębić refleksję nad swoimi podstawami teoretycznymi (mówiąc zaś ściślej — nad prawomocnością dotychczasowego sposobu uprawiania etnografii). Trzeba zarzucić dotychczasowe podziały, które dokładnie wyodrębniały gdzie zaczyna się, a gdzie kończy pole działania etnografów. Nie jest bowiem żadnym wyjściem koncentrowanie się na doskonaleniu poszczególnych technik badawczych. Dobrze ujmuje tę sprawę jeden z naukowców amerykańskich twierdząc, że „koncentrowanie się na technikach, zarówno w nauce, jak i miłości, prowadzi nieuchronnie do impotencji”¹⁵.

Nie jest też wyjściem wprowadzanie nowinek terminologicznych; co da nazywanie naszej nauki etnologią (zgodnie z tradycją podziału nauk — dyscypliną nomotetyczną) — miast etnografią? A ku temu zdają się zmierzać wysiłki pewnych osób.

Jest naszą tezą tego wystąpienia, że tylko teoretycznie odmiennie rozpoznanie badanej rzeczywistości i roli etnografii w jej ogarnianiu, może zmienić sytuację naszej nauki w dobie współczesnej. A więc: naj-

¹⁵ P. L. Berger, *Invitation to Sociology*, Chicago 1962.

pierw własne samookreślenie, potem spory o prawomocność danych koncepcji, osiągnąć etc. W innym bowiem wypadku ciągle stać będziemy „na poboczu wielkiej polityki” w tym sensie, że z możliwości jakie tworzy proces dziejowy sami wybierzemy uboczne miejsce.

MICHAŁ BUCHOWSKI, WOJCIECH BURSZTA

THEORETICAL ASPECTS OF ETHNOGRAPHIC RESEARCH ON CULTURE

(Summary)

The present article aims at analysing a paradigm hitherto existing in Polish ethnography. According to the authors this paradigm had met the requirements of the social reality of the 19th century. Nowadays, however, it is impossible to carry on an ethnographic research following the assumptions of those days, for various fundamental changes have occurred in the social practice of present-day Poland. The continuation of that scientific model would lead inevitably to a degradation of cognitive function of ethnography in favor of its didactic and cultural functions. Thus, the present article aims at presenting indispensability of theoretical and methodological reflection on present ethnography.

The authors' comments and remarks regard mainly the role of theory in appointing a possible scope of scientific research of our discipline. The examples drawn from world anthropology are to demonstrate an impregnatory role of theoretical assumptions in relation to an observed reality. In conclusion, it is clear that only an elaboration of new theoretical principles of ethnography will enable our discipline to play a cognitive function in new circumstances.