

I. ARTYKUŁY

MICHAŁ BUCHOWSKI

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Uniwersytet Europejski Viadrina, Frankfurt n. Odrą

ETNOGRAFIA/ETNOLOGIA POLSKA W OKRESIE „REALNEGO SOCJALIZMU”. OD NIEMARKSISTOWSKIEJ ORTODOKSJI „ETNOGRAFIZMU” DO POSTETNOGRAFICZNEGO PLURALIZMU

Wprowadzenie

W artykule tym przedstawiam perypetie polskiej etnografii/etnologii/antropologii kulturowej i/lub społecznej w okresie panowania realnego socjalizmu, w tym – zwłaszcza jeśli chodzi o pierwsze dwie dekady powojenne – relację przedstawicieli tej dyscypliny do systemu władzy i forsowanego odgórnie kanonu myślowego. Ewolucja etnologii była wielowątkowa i jej przedstawienie wymaga oczywistych uogólnień. Na jej historii intelektualnej zaraz po II wojnie światowej odcisnął swe piętno pluralizm w zakresie teorii wyjaśniających zjawiska kulturowe, odziedziczony po okresie międzywojennym. Wkrótce został on zastąpiony swoistą ortodoksją, którą nazywam „etnografizmem”, sterowaną znanymi z przeszłości pozytywistycznymi zasadami postępowania badawczego, wypłukanego z teorii i prób interpretacji wykraczających dalece poza opis. Na co najmniej kilkanaście lat ten sposób postępowania, a właściwie metoda podniesiona do rangi teorii, stał się dyscyplinarną ortodoksją. Nie miała ona jednak w istocie nic wspólnego z narzucanym jako obowiązująca wykładnia teoretyczna materializmem dialektycznym. Była to więc swego rodzaju nieortodoksyjna politycznie ortodoksja dyscyplinarna. Choć w tej pierwszej fazie, którą określam tutaj jako „Wczesny Socjalizm”, trwały dyskusje na temat sposobów wyjaśniania i przedmiotu badań etnografii, nie doprowadziło to do zmiany paradygmatu dyscypliny. Doszło do tego w okresie „Późnego Socjalizmu”, kiedy to, w reakcji na

naiwny realizm i empiryzm etnografii, zaczęto poszukiwać sposobów interpretacji i teorii wykraczających poza schematy postrzegane jako zdroworozsądkowe i pozytywistyczne. Jeśli dekady lat 50. i 60. XX wieku szcharakteryzujemy jako zdominowane przez „etnografizm”, to *Drang und Sturm* z lat 70. i 80. określić można jako narodziny „postetnograficznego pluralizmu”.

Tło historyczne

Etnologia polska rodziła się w XIX wieku jako mieszanka romantycznych idei dotyczących zwyczajów ludowych, pozytywistycznych metod zbierania danych empirycznych i ewolucjonistycznego poglądu na temat rozwoju kultury od form najprostszych do bardziej skomplikowanych. Z jednej strony, pierwsi ludoznawcy byli romantykami, gdy twierdzili, że kultura ludu zachowuje nieskażone pierwiastki słowiańskie, a zarazem, w myśl teorii „opadu kulturowego” sformułowanej już przez Ryszarda Berwińskiego, osadza w sobie elementy kultury wyższej. Z drugiej strony, na pozytywistyczny sposób dokumentowali wszelkie możliwe przejawy kultury ludowej, czego najlepszym wyrazem pozostają tomy wydawane przez Oskara Kolberga. Etnografia, poza ambicjami poznawczymi, była bez wątpienia wprzęgnięta w dzieło budowy nowoczesnej świadomości narodowej. Miała szczególne znaczenie w kraju, którego elity, w przeważającej mierze wywodzące się ze szlachty, szczyły się wielowiekową tradycją istnienia pochodzącego jakoby od Sarmatów narodu szlacheckiego. W ramach typowego dla całego regionu szerzenia nowej wersji nacjonalizmu chodziło o wzbudzenie świadomości narodowej wśród chłopów, najliczniejszej grupy społecznej, i włączenie ich do walki politycznej o odzyskanie niepodległości (por. Stauter-Halsted 2001).

Po odrodzeniu państwa w 1918 roku, doceniając między innymi znaczenie etnografii dla pielęgnowania tradycji narodowej, utworzono szereg uniwersyteckich katedr etnologii: w Poznaniu (1919), w Krakowie (1925 i 1926), w Wilnie (1927) i w Warszawie (1936) (Jasiewicz 2006: 67). Zbieranie i interpretowanie materiałów dotyczących kultury ludowej było naczelnym zadaniem etnologii tego okresu, co nie wykluczało wszelako wielości teoretycznej. Badacze okresu międzywojennego reprezentowali orientacje takie, jak klasyczny ewolucjonizm (Ludwik Krzywicki, Stanisław Ciszewski, Eugeniusz Frankowski), tak zwany ewolucjonizm krytyczny (Kazimierz Moszyński), fenomenologia (Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa), szkoła kulturowo-historyczna (Stanisław Poniatowski, Adam Fischer), funkcjonalizm (Józef Obrębski), francuska szkoła socjologiczna i historyczna (Jan Stanisław Bystron i Stefan Czarnowski) (Sokolewicz 1973; Kutrzeba-Pojnarowa 1977). Jednoznaczne przypisanie osób do kierunków jest oczywiście upraszczające, albowiem badacze ci korzystali z inspiracji płynących z różnych stron i wypracowywali często oryginalne koncepcje metodologiczne.

„Wczesny Socjalizm”

Mimo strat personalnych i materialnych poniesionych w czasie II wojny światowej, zachowana została w jakiejś mierze ciągłość instytucjonalna, kadrowa i intelektualna. Wiele z postaci czynnych w nauce przed wojną pracowało dalej, a nawet kierowało placówkami uniwersyteckimi (np. Frankowski w Poznaniu). Wszelako nie oznaczało to, że sytuacja była idylliczna; niektórych etnologów spotkały represje¹. Po okresie usilnej odbudowy katedr, wkrótce zmierzyć się musieli z presją ideologiczną i zabiegami centralizującymi działalność badawczą. W okresie tym władze starały się, naśladując wzorce radzieckie, przedeterminować miejsce i rolę poszczególnych dyscyplin, i – na przykład – socjologia jako dyscyplina akademicka zniknęła zupełnie w 1951 roku, co nie znaczy, że nie pracowało dalej wielu wybitnych socjologów, którzy po odwilży w 1956 roku natychmiast, i to z dużym sukcesem, przystąpili do restaurowania instytucjonalnych zrębów swej nauki.

W odniesieniu do etnologii reforma sprowadzała się do kilku zasadniczych punktów. Po pierwsze, ujednolicono nazwę. Dotychczasowa polska tradycja uwzględniała podział na etnografię i etnologię. Mimo sporów semantycznych tę pierwszą rozumiano zazwyczaj jako naukę opisującą kulturę jednego ludu; była to „regionalna faktografia kulturowa, dostarczająca wyłącznie naukowo zebrany i zweryfikowany materiał dokumentacyjny” (Posern-Zieliński 1973: 95). Etnologia miała być nauką przekraczającą granice jednostkowych kultur i dokonywać porównań zjawisk kulturowych w skali regionalnej i światowej. „Stawała się komparatystyczną kulturologią, zestawiającą wytwory lub treści jednej kategorii w dowolne układy celem ustalenia generalizacji historycznych lub wykrycia uniwersalnych praw rozwoju kultury” (Posern-Zieliński 1973: 96). Innymi słowy, pierwsza miała charakter deskryptywny, druga syntetyzujący. Teraz uznano, w myśl materialistycznych zasad dialektycznej jedności materii i ducha, bazy i nadbudowy, empirii i teorii oraz praktyki i światopoglądu, że integralność procesu badawczego i twórczego należy podkreślić, stosując jeden, przyjęty w całym obozie socjalistycznym termin „etnografia”. Przesłanki skłaniające do uproszczenia nazwy miały też charakter filozoficzny i metodologiczny – etnografia miała

¹ Jak wychwytuje Z. Jasiewicz (2005: 161), Jan Stanisław Bystron, na przykład, narażony był na „ataki grup studenckich i prasy (1947), zarzucające mu m.in. szerzenie poglądów rasistowskich” (Bieńkowski 2002: 31). Andrzej Waligórski, który wrócił do kraju z Londynu w 1948 r., został adiunktem na Uniwersytecie Jagiellońskim, lecz „doświadczył w PRL szykan i upokorzeń policyjno-administracyjnych”, a jego doświadczenie jako reprezentanta funkcjonalizmu B. Malinowskiego było „ignorowane lub lekceważone” (Dzięgiel 2002: 299). Janowi Czekanowskiemu władze odebrały „prawo prowadzenia seminarium, wydawnictwa naukowe i prasa zaakceptowały praktyczny zakaz publikacji” (Bar, Czekanowska 2002: 55). „W 1950 roku Kazimiera Zawistowicz-Adamska została oskarżona przez profesora socjologii o uleganie wpływom funkcjonalizmu; za karę odebrano jej prawo do nauczania w jej instytucie na Uniwersytecie Łódzkim” (Jasiewicz 2005: 161).

być nauką historyczną wpisaną w ramy materializmu historycznego, badającą kulturę konkretnych grup uwikłanych w proces dziejowy, który należy rekonstruować (Sokolewicz 1981: 77). Zatem zabieg ten nie wzbudzał specjalnych sprzeciwów. W 1973 roku Aleksander Posern-Zieliński pisał, że przecież tak rozumiane etnografia i etnologia „to tylko dwa etapy poczynąń heurystycznych, sprzęgniętych ze sobą w sposób nierozzerwalny” (Posern-Zieliński 1973: 96). Z pewnością ma rację, choć nie ulega też wątpliwości, że wielu badaczy traktowało to jako manewr o podłożu ideologicznym². Już od początku lat 80. zaczęto w oficjalnej nomenklaturze instytucji uniwersyteckich powracać do nazwy „etnologia”, a w latach 90. dodawano do tej ostatniej nazwę „antropologia kulturowa”³. Dziś wszystkie instytuty i katedry tej dyscypliny w Polsce, podobnie jak i w niektórych innych krajach regionu, noszą nazwę „etnologia i antropologia kulturowa”.

Po drugie, również w myśl idei, że po Marksowsku rozumiana „baza” jest najważniejszą dziedziną życia, w okresie tym etnografię potraktowano jako część jednej dziedziny: „historii kultury materialnej”. W ramach zmian organizacyjnych etnografia wspólnie z archeologią utworzyła jeden instytut w Polskiej Akademii Nauk, zaś na uniwersytetach obydwie dyscypliny stanowiły specjalizację w ramach tejże nowej dyscypliny. Nie uważano tego za najszcześniejsze rozwiązanie, lecz w obliczu faktu, że każdej gałęzi wiedzy groził zadekretowany niebyt (*vide* socjologia), uznawano to za mniejsze zło. Nie kłóciło się to zresztą z pewnymi założeniami teoretycznymi, które widziały etnografię jako naukę rekonstruującą przeszłość, rozwój artefaktów i form kulturowych oraz ich genezę. Nie było to w sprzeczności ani z zasadniczymi założeniami szkoły kulturowo-historycznej, ani ewolucjonizmu krytycznego. Rozwiązanie takie łatwo wpisywało się także w idee forsowanego odgórnie dialektycznego materializmu, w którym rozważania o rzeczach gwarantować miały jakoby materialistyczny i empiryczny charakter nauki. Nawet po latach niektórych zabiegów centralnego zarządzania nauką również i tego faktu nie odbierano jako negatywnie wpływającego na poziom merytoryczny etnografii. „Ujednolicenie założeń metodologicznych oraz zasadniczego programu obowiązującego we wszystkich ośrodkach, jak również położenie dużego nacisku w doborze wykładów na wykłady z zakresu historii, zaliczyć należy do pozytywów” (Frankowska 1973: 198). Dodać można, że inercja rozwiązań instytucjonalnych bywa zadziwiająco silna. Do dziś w Polskiej Akademii Nauk istnieje Instytut Archeologii i Etnologii; ponadto dyscypliny te znajdują się w jednej puli przy rozdziale grantów badawczych w systemie ministerialnym. Jest tak wbrew powszechnemu przekonaniu i praktyce, że jakkolwiek rozumiane dyscypliny te poza wspólną przeszłością oraz nawiązywaniem

² Ideologiczne podłoże przyjęcia terminu „etnografia” nie ulega wątpliwości. W nauce radzieckiej termin „etnologia” odrzucono jako „zbędny wytwór burżuazyjnej nauki etnograficznej” (Frankowski 1952: 2). Etnologia kojarzyła się z zaciekłe krytykowaną szkołą kulturowo-historyczną, kreślącą schematy kręgów kulturowych (por. Wróblewski 1967: 33-34).

³ Np. w Poznaniu nastąpiło to odpowiednio w 1982 i 1992 r. (Posern-Zieliński, Kabat 2006: 16, 18).

do niektórych teorii w humanistyce niewiele dziś łączy, albowiem pierwsza jest nauką (pre-)historyczną, a druga społeczną. Co więcej, we wszystkich ośrodkach akademickich archeologia i „etnologia i antropologia kulturowa” ulokowane są na Wydziałach Historycznych lub Filozoficzno- względnie Pedagogiczno-Historycznych. Centralne sterowanie w zakresie nauczania, wynalezione w latach 50. XX wieku, i dziś podzielane jest przez wielu uczonych, organy rządowe i samorządowe nauki oraz ochoczo wprowadzane w życie: w myśl do niedawna (30.09.2011 r.) obowiązującej ustawy, każdy nominalnie istniejący kierunek studiów w szkołach wyższych, w tym etnologia, powinien realizować tak zwane standardy, czyli minimum programowe dla danej dyscypliny. Wprawdzie nie oznaczało to nigdy jednolitego programu realizowanego we wszystkich placówkach, albowiem standardy określone były bardzo ogólnikowo, niemniej stanowiły i, siłą inercji, stanowią pewien gorset administracyjny ograniczający próby indywidualnego kształtowania profilu badawczego i dydaktycznego danej placówki.

Po trzecie, przekształcenia etnografii usiłowano też wymóc przez określenie jej nowych funkcji. W ramach modelu radzieckiego przyznawano etnografii rolę nauki badającej z jednej strony „społeczeństwa pierwotne”, a ze strony drugiej „kultury ludowe” społeczeństw europejskich, najczęściej własnych społeczeństw narodowych. Warstwy chłopskie miano waloryzować jako cenny element tradycji ludu pracującego, kultury „zwykłych ludzi”. Należało też ukazać znaczenie ludu w tworzeniu kultury narodowej⁴. Ta funkcja odpowiadała w dużej mierze dotychczasowym romantycznym poglądom etnografów na temat mieszkańców wsi. W ten oto sposób stare poglądy współbrzmiały z nowymi zadaniami (Jasiewicz 2004: 7). Zbieżność celów władzy ludowej z powołaniem specjalistów od kultury ludowej zdaje się oczywista, choć nie zawsze była i jest uświadamiana (Buchowski 1995: 41-42). Dzięki niej etnografowie byli więc tolerowani, a nawet pożądanymi w dziele budowy społeczeństwa socjalistycznego. W ramach gigantycznego projektu modernizacji mieli nie tylko podkreślać unikatowe wartości zawierające się w sposobie życia i myśleniu prostego ludu, ale, w związku z wielkim dziełem unowocześniania życia, także dokumentować zanikające przejawy tej kultury. Z obydwu zadań wywiązywali się, jak umieli, co przychodziło im łatwo, albowiem nie przeczyło to podzielanej przez większość wizji etnografii jako nauki dokumentującej zjawiska kulturowe, które w dobie gwałtownych przemian należy ratować dla potomnych lub przynajmniej upamiętnić i zachować w skarbnicy kultury narodowej. Nie znaczy to bynajmniej, że etnografowie gremialnie i świadomie włączali się w działania, których oczekiwały od nich władze. Wiele wskazuje na to, że tak się nie działo. Jak pisze Zbigniew Jasiewicz: „Żaden z profesorów antropologii nie odegrał znaczącej roli politycznej w swoich kręgach

⁴ Tytuły prac pisanych jeszcze w latach 70. i 80. minionego stulecia dobitnie o tym świadczą (por. np. J. Burszta 1974, 1985).

uczonych, chociaż niektórzy próbowali podnieść swą pozycję przez otwarcie wyrażaną akceptację nowej ideologii”⁵ (Jasiewicz 2005: 162-163).

To ostatnie spostrzeżenie pozwala nam przejść do kolejnego punktu rozważań, dotyczącego teoretycznych, w dużej mierze właściwie ideologicznych, podstaw etnografii owego okresu. Już od końca lat 40. ubiegłego stulecia usiłowano przekonać badaczy kultury ludowej do materializmu dialektycznego. Tłumaczone na język polski prace radzieckich uczonych pokazywały marność burżuazyjnych teorii antropologicznych (Potiechin 1948; Tołstow i in. 1952; Nasz, red., 1954). Bronisław Malinowski, na przykład, był w nich opisywany jako „pies łańcuchowy imperializmu”. Konferencje programowe w roku 1951 i 1956 miały wytyczyć nowe horyzonty poznawcze. W ramach tej pierwszej, zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w Krakowie, etnografowie „czuli”, iż powinni ustosunkować się do założeń sławetnego *diamatu* (*dialektyczny materializm*). W ramach znanej z praktyki politycznej „samokrytyki” odniesiono się więc nieprzychylnie do uprawianych dotąd kierunków (*Ocena...* 1952). Założenia materializmu historycznego ze szczególną pasją prezentował już w 1949 roku Kazimierz Dobrowolski z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego wypowiedź Eugeniusz Frankowski z Uniwersytetu Poznańskiego miał ponoć skomentować: „To taki stary pierożek świeżo nadziany diamatem” (Armon 2001: 326). Celem tego rodzaju wysiłków było wypracowanie metod i interpretacji bliskich prawdziwemu życiu. Jak wspominałem, prowadziło to do uprzywilejowania tematów z dziedziny tak zwanej kultury materialnej. Współgrało również z projektem studiów z historii kultury materialnej. W ich ramach rozpatrywano dzieje obiektów takich, jak narzędzia, stroje czy urządzenia techniczne. Jak widać, przedmiot takich studiów stanowił wówczas rzeczywisty łącznik z archeologią i historią. Wszystko to nie musiało oznaczać ideologizacji bądź niskiej jakości badań. I tak na przykład, krótko po wojnie Józef Burszta opublikował książkę *Wieś i karczmą* (1950), której wartość po latach Kacper Pobłocki ocenia następująco:

Jego książka na temat roli wódki w tworzeniu stanu chłopskiego i stosunków folwarcznych (...) jawi się jako próba pokazania, jak wódka stała się integralną częścią codziennego życia i folkloru chłopów, oraz pokazuje różne sposoby, za pomocą których polska szlachta zmuszała chłopów do spożywania wódki w XVI wieku. Jest to idea równie innowacyjna i inspirująca, jak napisana trzy dekady później książka Sidneya Mintza *Sweetness and Power*, a jednocześnie przedstawiająca pomysły dające się łatwo wyłowić i sprzedać na akademickim rynku towarów (...). Burszta opisuje obszernie, jak szlachta i kościół katolicki używali nauczania moralnego próbując przekształcić chłopów pańszczyźnianych w posłusznych robotników i konsumentów (...) za pośrednictwem ich własnych działań, i w tym właśnie

⁵ Pytaniem pozostaje jednak, czy ci, którzy ewentualnie taką rolę chcieli odgrywać, mieli (mieliby) szansę przebić się na konkurencyjnym rynku uczonych adwokatów socjalizmu, sprzymierzeńców władzy bądź aspirujących do ówczesnego establishmentu.

widzi źródło słynnego „braku moralności” tychże chłopów. Pojęcie to przypomina częściowo koncepcję „gospodarki moralnej” Thompsona i mogło zrobić światową karierę (...). Zaslugą Burszty jest wyjaśnienie faktu wzrostu znaczenia produkcji i konsumpcji wódki dla gospodarki folwarcznej w Polsce (Pobłocki 2009: 242-243).

Jak widać, powstawać mogły solidne, nowatorskie w skali światowej, wyprzedzające swoją epokę studia z dziedziny antropologii historycznej i antropologii konsumpcji, i to napisane w mrocznej epoce stalinowskiej. Niestety, książka ta nie została wydana ani na Zachodzie, ani po angielsku. Szkoda, bo Mintz miałby się na czym wzorować.

Obraz etnografii polskiej lat 50. nie jest też jednoznaczny w odbiorze samych etnografów. Zofia Sokolewicz pisze, że do zerwania ciągłości tradycji naukowej przyczyniła się „również dyskusja na temat stosowania metod materializmu historycznego jako jedynie pewnych naukowo i zapewniających właściwe wyniki badań” (Sokolewicz 1984: 14). Pytaniem jest, czy akces do marksizmu nie był tylko czczą deklaracją. „Trzeba przyznać, że postulaty te pozostały w zasadzie deklaracjami politycznymi, bowiem twórczo i konsekwentnie nie zaadaptowano materializmu historycznego w pracach etnograficznych” (Piątkowski 1985: 42). Ponadto, jak zaznacza wielu badaczy, ze względu na wspomnianą na wstępie ciągłość personalną, przedwojenne sposoby myślenia były kultywowane. Aleksander Posern-Zieliński utrzymuje, że „polska antropologia, w wyraźnym odróżnieniu od innych nauk społecznych i dyscyplin humanistycznych, nie uległa silnym wpływom marksizmu-leninizmu lub radzieckich modeli antropologicznych” (Posern-Zieliński 2005: 110). Częścią strategii przetrwania, nawigowania pomiędzy przywiązaniem do tradycji a koniecznością wpisania się w nurt „postępowy” miało być skupianie się na „egzotycznych”, nieistotnych i politycznie neutralnych tematach (Posern-Zieliński 2005: 111). W rezultacie, „przez wiele lat była ona [etnografia – M.B.] traktowana jako dyscyplina pomocnicza o niewielkim znaczeniu, rodzaj historii kultury przemijającego świata ludu” (Posern-Zieliński 2005: 114). W tej ostatniej kwestii wspiera Poserna-Zielińskiego także Zofia Sokolewicz, która pisze, że „polskie władze okazywały zaskakująco mało uwagi w kwestii tego, jakie tematy badawcze wybierali antropolodzy” (Sokolewicz 2005: 299). Wygląda na to, że metoda szczegółowych badań etnograficznych i opisów marginalnych zjawisk kulturowych stała się elementem „strategii unikania”. Zagadką pozostaje, czy był to świadomy opór ideowy jednostek, który w sumie prowadził do spontanicznego i zakończonego powodzeniem działania kolektywnego, jak to wynika z sugestii cytowanych autorów, czy też mamy do czynienia z imputowaną wstecz waloryzacją nieskoordynowanych, acz płynących ze szlachetnych pobudek działań, które za Jamesem Scottem określić można mianem „oporu codziennego”. Z pewnością nie była to zaplanowana, skoordynowana i spektakularna zbiorowa akcja sprzeciwu. Opór nie mógł, zarówno z przyczyn politycznych, jak i poziomu uteoretycznienia dyscypliny (o czym

za chwilę), przybrać form wyrazistego buntu intelektualnego. Byli też przy tym uczeni, którzy długo pozostawali otwartymi zwolennikami ogólnych zasad materializmu historycznego.

Do tych ostatnich należał Kazimierz Dobrowolski. Już w okresie przedwojennym wypracował on podstawy metody, którą określał jako „integralną”. Polegała ona na wykorzystaniu źródeł historycznych, wypowiedzi ustnych, akt urzędowych, archiwów, statystyk, wywiadów i innych dostępnych etnografom danych w celu rekonstrukcji historii i pokazania funkcjonowania określonych społeczności lokalnych lub regionalnych. Socjologizujące podejście w połączeniu z rozumianym na swój sposób materializmem historycznym doprowadziło go do wypracowania koncepcji „podłoża historycznego” i historycznego socjologizmu. Badania miały na celu pokazanie współczesnych procesów, ze zwróceniem uwagi na ich genezę i rozwój (Dobrowolski 1958)⁶. Takie postulaty poniekąd w oczywisty sposób prowadziły do skupiania się na – jak to określał sam Dobrowolski – „rzeczywistościach minionych, historycznych”, a co za tym idzie do opracowywania monografii społeczności lokalnych. Ówczesna etnografia, nadążając za przemianami społecznymi i migracją ze wsi do miast, a także w myśl idei, że klasa robotnicza jest przodującą siłą narodu, miała też w odważny sposób zająć się, obok wiejskich, miejskimi środowiskami plebejskimi, zwłaszcza tak zwaną kulturą robotniczą. Było to z pewnością poszerzenie przedmiotu badań⁷, lecz bynajmniej nie zmiana orientacji teoretycznej. Efektem konferencji w 1956 roku, mającej rzekomo być przełomem metodologicznym, było przyjęcie owego „historycznego socjologizmu jako uniwersalnej metody badawczej, wykorzystywanej przy empirycznych opracowaniach monograficznych” (Piątkowski 1985: 44). Metoda ta skłaniała do żmudnego zbierania danych, które, tak jak czyniono już w okresie przedwojennym i zaraz po wojnie, klasyfikowano jako przynależne do dziedziny materialnej, społecznej i duchowej. Model takich monografii, często monumentalnych, trwał i w następnych dziesięcioleciach⁸. Nawiązanie do współczesności polegało nie tylko na rozszerzeniu przedmiotu badań, ale i śledzeniu rozpadu tradycyjnych struktur, a więc przemian kultury ludowej w modernizującym się społeczeństwie. Ukoronowaniem, o ile nie łąbędzim śpiewem tego rodzaju orientacji czy wręcz dorobku całego pokolenia badaczy było dzieło *Etnografia Polska. Przemiany kultury ludowej* (Biernacka, Paprocka, Frankowska, red., 1976-81).

Jak słusznie zauważa Katarzyna Kaniowska (1984: 60), Dobrowolski z metody uczynił dogmat. Tak rozumiana etnografia nie mogła zagrażać marksizmowi. Po pierwsze, w wydaniu polskim i środkowoeuropejskim przedstawiciele tej

⁶ Lektura tego tekstu, napisanego w formie haseł i postulatów, czy wręcz równoważników zdań, nie należy do przyjemności.

⁷ Choć postulaty takie pojawiały się już przed wojną, a Bystroni w monumentalnym dziele o obyczajach uwzględniał wszystkie warstwy społeczne: szlachtę, mieszczaństwo i chłopów (Bystroni 1933).

⁸ Przykładem takiego monumentalnego dzieła może być praca: J. Burszta, red., 1960-67.

dyscypliny nie zajmowali się podnoszonymi przez Morgana, a za nim Engelsa, prawami ewolucji człowieka i jego kultury. Marksisci w „poglądach na ewolucję społeczeństw ludzkich – pisał w 1948 roku Stanisław Ossowski – respektują w dalszym ciągu dziewiętnastowieczny Morganowski naturalizm, zakładając, że droga rozwoju społeczeństw jest jednorodna (...), że społeczeństwo ludzkie przechodzić musi kolejne stadia rozwoju (...)”. Nowoczesna etnologia dostarcza materiałów wskazujących na wielość dróg rozwojowych, które „marksizm musi wchłonąć” (Ossowski 1970: 214, za: Kaniowska 1984: 65). Marksizm radziecki niemal do końca swych dni przyjmować tego do wiadomości nie chciał, lecz doktrynę trzeba było podtrzymywać, więc nie dziwi, że Ossowskiego po prostu odsunięto od działalności dydaktycznej. Argument siły jest prostszy w zastosowaniu niż liczenie na niepewną moc przekonywania własnych argumentów. Po drugie, ucieczka w coś, co dziś określić można jako „etnografizm”, konglomerat historycznego socjologizmu, empiryzmu i modelu monografii wsi czy regionu bądź określonego tematu lub dziedziny, stanowiło bezpieczną ideologicznie niszę, daleką od „spekulacji” teoretycznych. W niszy tej uprawiano etnografię, która „bada kulturę poprzez rzeczy” (Kaniowska 1984: 61). Paradoksalnie spełniała ona w pewnej mierze Durkheima postulat badania „faktów społecznych”.

I tu dochodzimy do sedna sprawy. Pluralizm pierwszego okresu powojennej etnografii polskiej deklarowany był przez wielu cytowanych tu uczestników i analityków tych wydarzeń. Miał on tętnić podskórną, wbrew powierzchownej dominacji *diamatu*. Chodzi nie tylko o rzeczne zasadnicze teorie, które legły u podstaw powojennego „paradygmatu etnograficznego”, które Józef Burszta i Bronisława Kopczyńska-Jaworska opisywali następująco:

trzy dominujące kierunki były następujące: ewolucjonizm krytyczny, specyficzny historycyzm i (...) socjologizm (...). Przeważały tendencje eklektyczne wykorzystujące różne trendy. Historycyzm zajmował się problematyką etnogenetyczną i dążył do wykazania specyfiki danych kultur narodowych i regionalnych zarówno przez badanie określonych zjawisk kulturowych, jak i przez studia porównawcze. Socjologizm interesował się prawie wyłącznie współzależnościami i relacjami między różnymi zjawiskami kulturowymi oraz uwarunkowaniami, w których je znajdowano (J. Burszta, Kopczyńska-Jaworska 1982: 51).

Chodzić miało także – w szczególności po 1956 roku – o ponowne otwarcie na takie znane jeszcze przed II wojną światową kierunki, jak potępiany w okresie stalinowskim w czambuł funkcjonalizm⁹, na koncepcję „współczynnika humanistycznego” Floriana Znanieckiego, na Franciszka Bujaka koncepcję badania społeczności lokalnych z perspektywy determinant geograficznych i historycznych czy wreszcie na Stefana Czarnowskiego Durkheimowską koncepcję zwią-

⁹ Wybór studiów B. Malinowskiego ukazał się na fali odwilży w 1958 r.; por. Malinowski 1958.

ków kultury z życiem społecznym. Wraz z pierwszymi tłumaczeniami publikacji zachodnich (np. Raymonda Firtha, Ruth Benedict, Margaret Mead, Claude'a Lévi-Straussa, Talcotta Parsonsa, Mircei Eliadego, Jaquesa Le Goffa, Ferdinanda Braudela), prowadziło to, zdaniem Burszty i Kopczyńskiej-Jaworskiej, do ukształtowania „polskiej drogi” w etnografii (J. Burszta, Kopczyńska-Jaworska 1982: 54-58).

Jeśli jednak tak było, to dlaczego kilka stron dalej ci sami autorzy piszą, iż jeszcze na przełomie lat 60. i 70. ubiegłego wieku

wyraźny był brak kontaktu między etnografią i dyscyplinami pokrewnymi. Kolejne „punkty zwrotne” w humanistyce europejskiej i amerykańskiej – strukturalizm, hermeneutyka i semiotyka – prawie nie znalazły oddźwięku w etnografii polskiej, która skupiała swą uwagę wyłącznie na problemach lokalnych. Nie było także krytycznej analizy współczesnych osiągnięć antropologii kulturowej i społecznej (J. Burszta, Kopczyńska-Jaworska 1982: 59).

Józef Burszta pisał wprost o dyscyplinie w stanie kryzysu, która pozostaje nauką „przyczynkarską” i „ruralistyką”, i to wbrew apelom z konferencji programowych z lat 50., aby poszerzyła swój zakres przedmiotowy o żywe i dynamiczne aspekty kultury oraz środowiska miejskie. Ruch taki wymaga „kompleksowych badań (...) przy współpracy takich dyscyplin jak socjologia, demografia, ekonomia czy pedagogika zawodowa” (J. Burszta 1965: 97). Diagnoza kryzysu zdaje się trafna, recepta zbliżona jednak do postulatów Dobrowolskiego, choć podkreśla się tu z większą mocą konieczność interdyscyplinarności, zwłaszcza współpracy z socjologią, która doprowadzi do podnoszenia problemów aktualnych społecznie, a nie wyłącznie, jak je Burszta określał, „anachronicznych”.

„Polska droga” polegała raczej na tym, że uformował się model etnografii nazywany „integralnym eklektyzmem” (Kaniowska 1984: 64)¹⁰. Urzeczowieniu podlega w jego ramach przedmiot badań, niezależnie od tego, czy dotyczą one zjawisk materialnych, społecznych czy światopoglądowych. „Wykształciła się pewna logika analizy, która nakazuje przedstawić genezę, stan współczesny i kontekst występowania danego zjawiska, czyli tzw. sposobu funkcjonowania” (Kaniowska 1984: 67). Kanon ów, niezależnie od niuansów teoretycznych, stał się dominującym, o ile nie bezdyskusyjnym paradygmatem. W jego ramach kulturę bada się, jak się rzekło, przez rzeczy, ale stara się opisać i w udokumentowany sposób oddać „jak żywą”. Jednocześnie była to strategia badawcza prowadząca do fenomenalizmu, empiryzmu i ateoretyczności. Pragnienie przedstawienia „obrazu kultury” sprawiło, że etnografia stała się „dokumentalną fotografią przeszłości i współczesności kultury”, krótko mówiąc, „albumem fotografii” (Kaniowska 1984: 67-68). W opracowaniach dotyczących historii i teorii

¹⁰ Określenie to chyba w ironiczny sposób nawiązuje do postulatu „metody integralnej”.

polskiej etnografii okresu „Wczesnego Socjalizmu” ta diagnoza jest, moim zdaniem, najbardziej trafna.

Odwołując się do literatury angielskiej, powiedzieć można, że paradygmat etnograficzny zbliżał się do scharakteryzowanego przez Edmunda Leacha „kolekcjonowania motyli”, który w wydaniu brytyjskim polegał na obsesyjnym, wzorowanym na systemie Linneusza klasyfikowaniu (Leach 1961: 3-5). Jednak takie gromadzenie „obiektów etnograficznych” (narzędzi, obrzędów, wierzeń) nie mogło – wbrew tysiącom stron opisujących kulturę ludową i jej przemiany, jak też pochodzenie i historię tych „przedmiotów” oraz sposób ich funkcjonowania w życiu grupy – sprostać oczekiwaniom właściwym postulatom poznania filozofii marksistowskiej, i to zarówno uprawianej dogmatycznie, jak i rewizjonistycznie. Kolekcjonowanie przyszpilonych motyli wyklucza ich jednocześnie podziwianie w ruchu. Marksizm stara się bowiem, podobnie jak i ewolucjonizm, badać kulturę widzianą jako proces, w powiązaniu z systemem społecznym, który ją wytwarza. Procesualne spojrzenie na kulturę nie znajdowało miejsca w faktograficznej etnografii tego okresu. Odczytanie konkretności historycznej jako dziejów „obiektów” odkrywanych drogą empirycznych badań nie miało wiele wspólnego z dialektycznym marksizmem. Zaiste, w sensie teoretycznym polscy etnografowie nigdy marksistowskimi materialistami historycznymi nie byli. Powiedzieć można, że wbrew niektórym deklaracjom, byli wręcz antymarksistowscy. Nie wynikało to wszakże z ich świadomego wyboru orientacji teoretycznej, lecz z praktykowania owego integralnego eklektyzmu teoretycznego, który zakorzeniony był w pozytywistycznych ideałach poznania i empiryzmie, obecnych w etnologii od XIX wieku. Kanon ten nie wymagał specjalnej refleksji teoretycznej, albowiem ukształtował się w procesie historycznym i powielany był w codziennej praktyce badawczej. W tym względzie chodzi na przykład o aprobowane sposoby prowadzenia badań terenowych i opisu zebranych danych (sposoby przedstawiania), a także dopuszczanie do publikacji (polityka nauki) i odbiór prac naukowych (ustalenie hierarchii wiedzy). Jako taki, paradygmat ten osiągnął status pewnej wewnątrzdyscyplinarnej hegemonii kulturowej w rozumieniu Antoniego Gramsciego. Jego oczywistość powodowała, że dyskusje obracały się w ograniczonym kręgu zagadnień i dotyczyły głównie metody, a nie teorii kultury, która stała za tego rodzaju poczynaniami i otwarcie służyć mogłaby interpretowaniu zjawisk kulturowych i procesów społecznych. Na temat metody pojmowanej jako teoria oraz w kwestii przedmiotu badań wypowiadało się wiele autorytetów. Mimo to, jedna z uczestniczek tych dyskusji stwierdzała jeszcze na początku lat 80., że polska „etnologia nie cierpi na nadmiar teorii, a czasami wydaje się, że mamy do czynienia wręcz z ich brakiem” (Sokolewicz 1984: 12). Wynika z tego, że jednak odczuwano brak refleksji teoretycznej, nawet takiej, która objaśniałaby to, co właściwie powszechnie i na co dzień etnografia czyniła.

„Późny Socjalizm”

Zmiana była jednym z terminów kluczowych, którymi etnografia operowała. Odnieść można jednak wrażenie, że sama etnografia z trudem poddawała się zmianom. Niemniej już pod koniec lat 60. pojawiały się pierwsze prace zwiastujące nadchodzący ferment myślowy. Korzystająca z doświadczeń antropologicznych w Wielkiej Brytanii zdobytych jeszcze w latach 50. (Sokolewicz 2010: 16), co w owych czasach było ewenementem, i inspirowana osiągnięciami szkoły brytyjskiej Zofia Szyfelbejn-Sokolewicz (1967) opublikowała pracę odbiegającą od przyjętych standardów. Rok później pojawiła się próba wskazująca na odrodzenie się idei fenomenologicznych (Zadrożyńska-Barącz 1968). Z inspiracji socjologów i filozofów, a nie etnografów – co pośrednio potwierdza powyższe słowa Józefa Burszty i Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej o pozostawianiu dyscypliny na uboczu głównych nurtów intelektualnych – na język polski przełożono też wiele prac Claude’a Lévi-Straussa¹¹. W czynne życie akademickie wchodziło pokolenie kształcone w okresie powojennym. Na efekty znużenia „etnografizmem”, inspiracji fenomenologią, strukturalizmem, a także tartuską szkołą semiotyczną nie trzeba było długo czekać.

Od początku lat 70. i z narastającą intensywnością w połowie tej dekady ukazywać się zaczęły prace osób, które korzystały często z tradycyjnych materiałów (np. zebranych przez Oskara Kolberga w XIX w.), lecz ujmowały je w zupełnie nowy sposób. Są to zarówno pionierskie monografie (Tomicka, Tomicki 1975; Wasilewski 1976), jak i artykuły (por. np. Stomma 1975, 1976; Tomicki 1973; Wasilewski 1975). Pod koniec dekady grono tych badaczy z ośrodka warszawskiego i jednego przedstawiciela ośrodka krakowskiego ogłosiło swój manifest i określiło się jako „nowa etnologia polska”. Już samo używanie nazwy „etnologia” dzieliło to wstępujące wówczas na arenę dyscypliny pokolenie badaczy (*notabene*, byli to sami mężczyźni) od poprzedników. Użycie narzędzia „manifestu” okazało się niezwykle skutecznym propagandowo zabiegiem, który pozwolił całej grupie wpisać się do historii dyscypliny, przynajmniej w kraju. Co ciekawe, „nowi etnologowie” deklarowali w pierwszych słowach, że uprawiają „antropologię kultury”, a nie „etnologię” czy „antropologię kulturową”. Trzyczęściowa publikacja miała formę słownika, w którym autorzy przedstawiali dość obszernie podstawowe założenia kierunków i postaci będących dla nich źródłem inspiracji oraz pojęć ważnych w ich projekcie etnologii. Momentami „słownik”

¹¹ Dość powiedzieć, że do 1970 roku przetłumaczone zostały: *Tristes tropiques* z 1955 r. jako *Smutek tropików* (Lévi-Strauss 1960), *Le Totémisme aujourd’hui* z 1962 r. jako *Totemizm* (Lévi-Strauss 1968), *La pensée sauvage* z 1962 r. jako *Myśl nieoswojona* (Lévi-Strauss 1969) i *Anthropologie structurale* z 1958 r. jako *Antropologia strukturalna* (Lévi-Strauss 1970). Różnica w czasie między publikacją oryginałów i tłumaczeń była zaiste nieduża, zwłaszcza jeśli uwzględni się i czasy, i długość cyklu wydawniczego w tamtych latach.

robi wrażenie sprawozdania z przeczytanych lektur. Na liście haseł znaleźli się Roland Barthes, Jan Stanisław Bystroń, Georges Dumézil, Stefan Czarnowski i Marcel Mauss, Mircea Eliade i Rudolf Otto (jako twórcy fenomenologii), Edmund Leach, Claude Lévi-Strauss, Eleazar Mieletyński, Vladimir Propp, a także takie szkoły, jak *la nouvelle histoire*, Tartu i radziecka semiotyka kultury, czy też temat dotyczący Mitu Alkmeny (Benedyktowicz i in. 1980a, 1980b, 1981). Sam w sobie projekt w tej mini-serii artykułów tracił wyraźnie na impecie, widniejący jako współautorzy Czesław Robotycki i Ryszard Tomicki nie zdążyli w nim zamieścić żadnego „materiału”, zaś kompletny i zwarty słownik nie powstał nigdy. Zasygnalizowane na wstępie dwa kolejne jego działy, czyli przedstawienie założeń metodologicznych i bilansu dokonań nowej etnologii, nigdy się nie ukazały, nawet w formie zwiastuna w tymże czasopiśmie. I, jeśli nawet jest tak, jak pisze Robotycki (1995), że antropologia kultury stała się „projektem urzeczywistnionym”, to sam pomysł manifestu i słownika z pewnością takim nie były.

Założenia teoretyczne „szkoły” streszczone zostały we wstępie do całego przedsięwzięcia przez Ludwika Stommę. Człowiek traktowany jest jako „twórca znaczeń”. Jednak to za mało, by konkretnie określić zadania badawcze. Przeto „nowa etnologia” nie chce być ani socjologizująca (à la Isaac Chiva), ani ekonomizująca (à la Maurice Godelier). Bliżej jej do ujęć strukturalno-semiotycznych. Etnologia ma: 1. odejść od „pozytywistycznych i postpozytywistycznych (funkcjonalizm) kierunków (...) w stronę ujęć systemowych, wychodzących od kategorii właściwych badanej kulturze”; 2. stosować konsekwentnie aparat pojęciowy akcentujący „znaczeniową stronę kultury”; 3. koncentrować się na szeroko rozumianym „systemie tzw. kultury duchowej”; 4. odrzucić przypadkowe, oparte na arbitralnych klasyfikacjach, opisy zjawisk na rzecz interpretacji „mających na celu ujawnienie ukrytych struktur długiego trwania”; 5. praktykować interdyscyplinarność przez sięganie do najnowszych osiągnięć innych dyscyplin, „na czele z historią, semiologią, mitologią, religioznawstwem, językoznawstwem, biblistyką, historią sztuki i literaturoznawstwem” (Benedyktowicz i in. 1980a: 47).

Projekt zaiste zakreślony z rozmachem. Postulat interdyscyplinarności nie jest rzecz prosta nowy, lecz tu nabrać ma innego wymiaru, przez sięganie do „najnowszych” osiągnięć, w tym do ustaleń nauk niepojawiających się uprzednio na liście dyscyplin pokrewnych etnografii. Niemniej postulaty czerpania z nowych idei obecne były we wszystkich apelach tego typu w poprzednich dekadach. Odcieć się od socjologii, w postulatach Kazimierza Dobrowolskiego czy Józefa Burszty zawsze obecnej i stawianej na pierwszym miejscu, jest tutaj znamienne. Za to historia odgrywa prominentną rolę. Tym razem nie ma ona ani charakteru odtwarzania genezy i wędrówki wytworów, ani przedstawiania uwarunkowań historycznych ich funkcjonowania, lecz znaczenia w systemie, mającego ujawnić ich istnienie w perspektywie *longue durée*. Przedmiotem analizy stać się mają kategorie podmiotowe („właściwe badanej kulturze”), niemniej procedury badaw-

cze winny ujawniać struktury ukryte, nieznane i nieuświadamiane przez ludzi, a więc rekonstruowane „obiektywnie”. Syntetyczne interpretacje mają zastąpić dotychczasowe przypadkowe kolekcjonerstwo. Umiejętne łączenie wszystkich tradycji pozwolić ma ponoć na łączenie analizy diachronicznej z synchroniczną. Wszelako już na wstępie podkreśla się istnienie czterech odrębnych nurtów: ortodoksyjnie strukturalnego (radziecka szkoła semiotyczna), strukturalno-historycznego (strukturalizm wzbogacony o *nouvelle histoire*), strukturalno-mitoznawczego (Lévi-Strauss i szkoła z Tartu połączone z mitoznawstwem) oraz fenomenologicznego.

W tak szeroko zakrojonym programie metodologicznym trudno doszukać się spójności. Czyżbyśmy mieli do czynienia z kolejną wersją „integralnego eklektyzmu”? Wobec tak zarysowanego programu postawić można szereg pytań: Jak pogodzić historyzm z fenomenologią? Jak łączyć tę ostatnią ze strukturalizmem? Czy założenie obiektywnej rekonstrukcji ukrytych struktur rządzących myśleniem ludzi da się pogodzić z postulatem pozostawania przy pojęciach kultur badanych? Najwięcej zastrzeżeń wzbudza owo pojęcie „historyzmu”. Piszac o nim, autorzy zazwyczaj mają na myśli badanie „tekstów kultury” – albowiem kulturę często ujmowano w postaci tekstu – jako zapisanych form myślenia z przeszłości i teraźniejszości. Kontekst ich występowania ma znaczenie wtórne bądź nie ma go w ogóle. Wrodzone struktury bądź odwiecznie powtarzane schematy mityczne (np. wyobrażenie *axis mundi* czy mit wiecznego powrotu) i tak rządzą ludzkim myśleniem, a mit ze swoją żelazną logiką dryfuje przez historię niepomny na burze dziejowe i rewolucje, ponieważ jest „silniejszy od faktów”. „Wyobrażenia (...) przynależą do dyskursu mitycznego i nie muszą mieć żadnego odniesienia do rzeczywistości”, ale są „cennym materiałem dla analizy świadomości zbiorowej grupy” (Stomma 1986: 14). W myśl zadań stawianych przez strukturalizm odkryć trzeba logikę myślenia, która jest wewnętrznie spójna, choć z punktu widzenia „zdrowego rozsądku” może się wydawać chaotyczna i bezsensowna. W myśleniu „typu ludowego” (to kolejne pojęcie stosowane przez „nowych etnologów”) pracować trzeba nad rekonstrukcją jego gramatyki czy wręcz niewzruszonej i uniwersalnej „tablicy Mendelejewa”¹².

„Historyzm” zdaje się tu polegać jedynie na tym, że treści wierzeń, przekonań i wyobrażeń miały miejsce w przeszłości i trwają przez dzieje, często odtwarzane są nieświadomie także dziś. Uwarunkowania historyczne stanowią jedynie barwne tło dla odkrywania logiki i mocy myślenia mitycznego, niezważającego na to, co się dzieje. Jak pisze Leach, strukturalistów i zarazem racjonalistów interesuje

¹² Dążność do odnalezienia w terenie faktów potwierdzających swego rodzaju „tablicę Mendelejewa” skłoniła Stommę, zdaniem A. Lebeufa, M. Ziółkowskiego i R. Sadowskiego, którzy chcieli pewne tezy wysunięte przez Stommę potwierdzić danymi w terenie, do wymyślenia faktów zaświadczających funkcjonowanie niezwykle archaicznego ludowego kalendarza lunarne, czyli – krótko mówiąc – do fałszerstwa (patrz: Stomma 1981; Lebeuf, Ziółkowski, Sadowski 1991; Stomma 1992; Lebeuf, Ziółkowski, Sadowski 1993).

to, co ludzie myślą, i polscy semiotycy, strukturaliści i fenomenolodzy podążają tym szlakiem. Nie obchodzi ich, w przeciwieństwie do funkcjonalistów i empirystów, to, co ludzie robią (Leach 2010: 7-9). Tym bardziej nie interesowało ich, kto to robi, w jakich okolicznościach i co go do tego skłania. Niechęć do funkcjonalizmu i zajmowania się praktyką społeczną wynikała, poza uległością wobec racjonalistycznych pomysłów mistrzów intelektualnych, z oporu wobec socjologizmu oraz realizmu dominującego naówczas paradygmatu etnograficznego. Niemniej, co może zaskakiwać, jest kilka cech, które stanowią o powinowactwie pokolenia rebeliantów w stosunku do poprzedników. Przede wszystkim jest to pozostawanie w kręgu zagadnień historycznych, jak powiedziałby Józef Burszta „anachronicznych”, to znaczy ambicji tworzenia jakiegoś modelu tradycyjnej „kultury typu ludowego”.

Jednocześnie przyznać trzeba, że w zmutowanej wersji chodziło o „grasowanie po obrzeżach” ludzkiej świadomości, także współcześnie żyjących społeczeństw, które ujawniać mają „istotę całej kultury”, „mechanizmy mitologizacji i petryfikacji zjawisk”, poszukiwania „matryc strukturujących ludzkie myślenie” (Robotycki 1992: 7). Stykamy się więc ponownie, podobnie jak w poprzednim okresie, z ucieczką w tematy – przynajmniej z perspektywy zewnętrznego obserwatora – „marginalne”, wręcz „egzotyczne”. Etnologia jest „nauką poszukującą w analizach współczesnej kultury takich jej elementów, które w pobieżnych, potocznych ocenach, ale też w osądach płytkich racjonalistów – uchodzą za zabobony, przesady, myślenie magiczne i mityczne” (Robotycki 1992: 7). To prawda, tym razem przyświecają tym poczynaniom względnie nowe (względnie, ponieważ w momencie ogłaszania manifestu upłynęły dwie-trzy dekady od pojawienia się np. pierwszych idei antropologicznego strukturalizmu francuskiego) i otwarcie artykułowane przesłanki teoretyczne. Wyrażna jest jednak skłonność do analizy materiałów z tek archiwalnych etnografów oraz wysiłki mające na celu wierne oddanie, inaczej wprowadzić do definowania, ale wciąż „obrazu kultury”, jej inwariantnej, w gruncie rzeczy ahistorycznej formy. Olsnienie mitycznością i analizą semiotyczno-strukturalną oraz niechęć do „etnografizmu” i do jakkolwiek rozumianego marksizmu, wykluczyły uwzględnienie procesu historycznego i działających ludzi w analizach prowadzonych przez „nowych etnologów” i ich następców. Z pewnością kontekst społeczno-polityczny kraju, jakby nie było komunistycznego, tłumaczył niechęć do rozważań w rodzaju strukturalnego marksizmu charakterystycznego dla wspomnianego Godeliera (1973, 1984) czy też rozważań o zależnościach zewnętrznej struktury i działających podmiotów potrafiących te struktury interpretować i zmieniać, jak to czynił we wzorcowy sposób w swej również inspirowanej po części strukturalizmem teorii „mitopraktyki” i „strukturalnego splotu okoliczności” Marshall Sahlins (1981, 2006). Tego rodzaju antropologii nie interesują zależności między kulturą, społeczeństwem i uwikłaną w proces historyczny jednostką. Tutaj, tak jak postulują semiotycy radzieccy, „kulturę tłumaczy się przez kulturę”, a antropologia „to sztuka interpre-

tacji przejawów ludzkiej świadomości w kategoriach znaczenia, mitu, kultury”¹³ (Robotycki 1992: 7).

Zbigniew Jasiewicz i David Slattery twierdzą, że „nowa etnologia polska” nie odniosła sukcesu, choć nie stało się tak ze względu na jej niedociągnięcia intelektualne, lecz „brak jakiegokolwiek znaczącego i w pełni niezależnego kontekstu intelektualnego dla tego typu prac w tym czasie” (Jasiewicz, Slattery 1995: 195). Nie mogę się z tą diagnozą zgodzić, albowiem wielu badaczy poszło tym tropem i „nowa etnologia polska” rychło odcisnęła swe piętno na charakterze wielu prac prowadzonych przez następne lata. W paradygmatach semiotycznym, strukturalnym, fenomenologicznym i hermeneutycznym napisano wiele artykułów i książek. Marcina Brockiego skłania to nawet do sądu, że nowa etnologia polska „jest do dziś (...) najbardziej oryginalnym oraz inspirującym zjawiskiem w etnologii polskiej” (Brocki 2008: 202). Po niemal trzydziestu latach od ogłoszenia manifestu, stwierdzenie to dość bulwersujące, choć nie aż tak, jeśli uwzględnimy fakt, że sam jego autor identyfikuje się z podejściem semiotycznym i wciąż dla tego raczej epigońskiego nurtu widzi „świetlaną przyszłość”. Co więcej, uważam że jednostronność podejścia semiotycznego wykluczająca praktykę społeczną i proces historyczny z horyzontu poznawczego etnologii zablokowała jej perspektywy badań, na które światowa antropologia w tym czasie się orientowała (por. Ortner 1984), a mianowicie teorii praktyki w rozumieniu Pierre’a Bourdieu.

Jednakże w tym okresie etnologia polska przeżywała okres burzy i naporu na wielu frontach. W latach 70. w ośrodku poznańskim wypracowana została teoria kultury zwana społeczno-regulacyjną, której twórcą był filozof i kulturoznawca Jerzy Kmita. Nawiązywanie do przesłanek historyzmu zawartych w myśli Marksa, w połączeniu z inspiracjami Maxa Webera i ideami „współczynnika humanistycznego” Znanieckiego pozwoliło na wypracowanie oryginalnej, samorodnej i rodzimej koncepcji, która w swych zrębach zbliżała się z jednej strony do myśli Godeliera i Sahlinsa, a z drugiej do Bourdieu (patrz: Kmita 1982). Pojęciem podstawowym jest praktyka społeczna, która jest realizacją historycznie przeobrażanej rzeczywistości społecznej. Owa rzeczywistość społeczna jest bezustannie odtwarzana i przetwarzana. Stanowi ona „obiektywną” strukturę funkcjonalną dla działających w niej ludzi, ale jednocześnie przez nich właśnie jest praktykowana. W swych poczynaniach kierują się oni subiektywnymi przekonaniem. Inaczej mówiąc, to owe podmioty stanowią o kształcie praktyki społecznej, lecz zawsze działają w ramach określonych uwarunkowań funkcjonalnych praktyki (Kmita 1985: 10). Pojawia się tu więc próba wy tłumaczenia relacji między „strukturą” a „podmiotem” tworzącym historię, nad którą w tym samym czasie głowił się chociażby we wspomnianych powyżej pracach Sahlins. Kultura stanowi przy tym formę świadomości społecznej, a za kognitywistami określa

¹³ W takim właśnie kierunku poszło wielu młodych adeptów sztuki etnograficznej, czego wyrazem są np. teksty zawarte w pracy: Benedyktowicz, Robotycki, red., 1985.

się ją jako „rzeczywistość myślową”, „ideacyjną”. Składają się na nią sądy normatywne, wyznaczające cele do realizacji, i dyrektywne, instruujące, jak owe cele osiągnąć. Kultura funkcjonuje więc jako „subiektywno-racjonalny” regulator praktyki społecznej, lecz zarazem warunkowana jest także praktyką. Ma tu miejsce potraktowanie jej „jako ponadindywidualnej rzeczywistości myślowej, bowiem złożonej z przekonań normatywnych i dyrektywalnych, respektowanych indywidualnie w skali powszechnej, ale niekoniecznie indywidualnie uświadamianych” (Kmita 1985: 20). Ta wizja praktyki społecznej i kultury, w odróżnieniu od tego, co uważali „nowi etnolodzy”, mówiła wprost o wzajemnych zależnościach między społeczeństwem i kulturą, jak również między tym, co ludzie robią i myślą. Zgodnie z tym ujęciem nie można wyłącznie „kultury tłumaczyć przez kulturę”, albowiem wyklucza to teoretyczną perspektywę uwzględniającą działających w danym czasie i miejscu, w określonych historycznie okolicznościach ludzi. Antropologia winna badać podmioty uwikłane w proces dziejowy, a nie poszukiwać inwariantnych cech kultury pozbawionych sprawstwa jednostek. Praktyka i kultura to nie tylko narracja czy tekst. To także pole zmagania i bezustannych negocjacji sensów ludzi i grup społecznych, różnie usytuowanych w hierarchii oraz wyposażonych w odmienną moc sprawczą w kształtowaniu praktyki i społecznych o niej wyobrażeń.

Sama teoria miała charakter teoretyczny i nie wspierały ją treści etnograficzne, choć Kmita z rosnącą częstotliwością podejmował podnoszone przez antropologów problemy. W pracy *Kultura i poznanie*, na przykład, poza wspomnianym Goodenoughem pojawiają się nazwiska Della Hymesa, Edwarda Sapira, Radcliffe-Browna, Godeliera, oraz Lévi-Straussa i Leacha (dwóch ostatnich – przy okazji dyskusji o metaforze i metonimii). Urok dzieła Kmity leżał również w tym, że dyskutowane problemy potrafił on nowatorsko reinterpretować, ujmować w ramy swego niezwykle zwięzłego programu teoretycznego i krytycznie w nim wykorzystywać. Zastosowanie i etnologiczna egzemplifikacja tej teorii kultury sprowadzała się przede wszystkim do prac z dziedziny historii i teorii myśli antropologicznej.

Szkoła kierowała się kilkoma założeniami, dziś dla wielu dość oczywistymi, lecz w ówczesnych czasach wciąż nowatorskimi. Po pierwsze, nauka jest taką samą dziedziną kultury, jak język, sztuka czy obyczaj. Przeto historia idei, a zatem także poszczególne teorie antropologiczne, winny być rozpatrywane jako wytwór epoki i społeczeństwa, które je formułuje, bowiem – wyrażane wprawdzie przez jednostki – rodzą się one i funkcjonują w określonym kontekście kulturowym. Wyobrażenia naukowe nie odzwierciedlają rzeczywistości, jak chcieli tego pozytywiści i naiwni realiści, lecz są w całości „kulturowym wymiarem ludzkiego świata obiektywnego” (Pałubicka 1984). To ostatnie stwierdzenie zbiega się z tym, co twierdziła Sherry Ortner: „istnieje tylko jedna rzeczywistość, a ta konstytuowana jest przez kulturę od stóp do głów” (Ortner 1984: 153). Po drugie, zasada historyzmu ma tu podwójne znaczenie, ponieważ w wyniku proce-

su historycznego, kształtowanego przez ludzi uwikłanych w praktyki społeczne, zmieniają się nie tylko te kultury, ale także nasze wyobrażenia o nich, w tym również o kulturach historycznych i tych opisanych w relacjach etnograficznych. Dlatego monografie antropologiczne są zmieniającymi się konstruktami zakładanej „rzeczywistości” obiektywnej, z natury swej także zmiennej. Stąd też – na przykład – „magia” jest właściwie serią przedstawień na temat wierzeń i praktyk różnych społeczeństw historycznych (starożytnych Babilończyków, Hindusów, mieszkańców Trobriandów, Azande, Romów z Macedonii, ludu polskiego...), konceptualizowanych w ramach pojęć właściwych tradycji judeochrześcijańskiej, której nauka była usystematyzowaną i świecką kontynuatorką. Podobnie antypozytywistyczne i antyrealistyczne tezy dokumentowano, posługując się historyczno-metodologicznymi analizami teorii antropologicznych, dotyczących na przykład postrzegania języka, religii czy obyczaju. Idee te znajdowały swe odzwierciedlenie w serii monografii (Pałubicka 1984, 1990; Buchowski 1986; W. Burszta 1986a; Grad 1993) oraz artykułach (np. Jerzak-Gierszewska 1981, 1985; Pałubicka 1985; W. Burszta 1980, 1982, 1985, 1986b; Buchowski 1983, 1985a, 1985b; Buchowski, Burszta 1982, 1985, 1986).

Z perspektywy lat wydaje się, że mocną stroną tej orientacji była przede wszystkim wysoka świadomość teoretyczna jej przedstawicieli. Z pewnością zrywała ona jednoznacznie z sygnalizowaną przez wielu (*vide* opinia Sokolewicz) bolączką, jaką była ateoretyczność etnografii. Krytycy „szkoły poznańskiej” uznali wręcz, że „przechył” teoretyczny był zbyt mocny i nie jest to już antropologia interpretująca „teksty kultury”, lecz jedynie „teksty o tekstach kultury”, czyli o wypowiedziach antropologów na temat świata – przedstawianego przez nich jako rzeczywisty. Krytycy ci jednak w pewnym sensie przeczyli sobie, albowiem jedną z ich zasadniczych tez było przecież, iż wszystkie wypowiedzi podlegają analizie antropologicznej, ponieważ są tekstami kulturowymi. Zapytać więc należy, dlaczego przedmiotem takich studiów nie mogą być teksty antropologów? Zresztą ich przedstawiciele sami zajmowali się na przykład takim konstruktom badaczy, jak „lud ludoznawców” (Libera 1995). Z pewnością badacze inspirowani teorią Kmity długo wykazywali brak zainteresowania materiałami „pierwszego stopnia”, czyli pochodzącymi z własnej pracy terenowej oraz interpretacji nagromadzonych materiałów etnograficznych, co czynili przedstawiciele „nowej etnologii” lub później hermeneuci (Tokarska-Bakir 1990). Niemniej namysł nad statusem interpretacji antropologicznej zbliżał „metodologów” do samorefleksji analogicznej do tej uprawianej przez postmodernistów w rodzaju Jamesa Clifforda. Charakter i status badań i konstatacji antropologicznych długo pozostawał głównym przedmiotem badań. Część przedstawicieli „szkoły poznańskiej” w latach 90. dość entuzjastycznie zajęła się związkami z literaturą i filozofią (Wojciech Burszta). Inni podążyli tropem tkwiących w teorii kultury Kmity idei odnoszących się do praktyki społecznej, zawartych w niej relacji władzy i dominacji. Stało się to punktem wyjścia do uformowania się antropologii

wykorzystującej przesłanki krytyki kulturowej, w tym feministycznej i postkolonialnej, do badań rzeczywistości społecznej po upadku komunizmu (Buchowski), a więc transformacji politycznej i gospodarki neoliberalnej.

W międzyczasie rozwijała się coraz bardziej zaawansowana teoretycznie etnologia, która wyrastała z tradycyjnego paradygmatu etnografii. Uteoretycznienie poszukiwań dało się zauważyć chociażby w fakcie pojawienia się nowoczesnych, jak na owe czasy, podręczników do etnologii i antropologii pisanych w duchu antropologii brytyjskiej lub wzbogaconej perspektywą semiotyczną etnologii (Waligórski 1973; Sokolewicz 1974). W latach 80. zaczęto też wydawać książki metodyczne i opracowania słownikowe obszernie wykorzystujące dostępną literaturę zachodnią (Sokolewicz, red., 1981; Staszczak, red., 1987). Do tradycyjnych tematów etnograficznych podchodzić zaczęto w bardziej nowatorski sposób, wykorzystując przy tym poręczne, nadające się do analizy konkretnego tematu, nowsze teorie antropologiczne. Prace te dotyczyły mogły na przykład medycyny ludowej, tożsamości kulturowej, czasu i świętowania, migracji czy też gospodarki i rodziny społeczeństw pasterskich (np. Szyrkiewicz 1981; Zadroznyńska 1983; Posern-Zieliński 1984; Penkala-Gawęcka 1988; Vorbrich 1989). Przytoczone przykłady świadczą również o tym, że etnologia wyszła wtedy poza polskie opłotki i podejmowała coraz częściej badania terenowe w Ameryce Północnej, Afryce czy Azji Środkowej. Paradygmat etnograficzny systematycznie zmieniał się w etnologiczny. Etnografia nie była już jedynie socjalistyczną wersją *Volkskunde*, lecz i porównawczym *Völkerkunde*. Co więcej, coraz częściej teorie badaczy zachodnich stawały się integralnym elementem dyskursów tak uprawianej nauki.

Dla dopełnienia obrazu polskiej antropologii okresu schyłkowego socjalizmu wspomnieć należy o zainteresowaniach antropologią w środowisku socjologów. Z jednej strony były to poszukiwania modeli teoretycznych nawiązujących do antropologii społecznej. Andrzej Paluch, uczeń Waligórskiego, już w latach 70. opublikował pracę analizującą wnikliwie funkcjonalizm w naukach społecznych (Paluch 1976). W połowie następnej dekady, korzystając z nawrotu zainteresowania dziełem Bronisława Malinowskiego w Wielkiej Brytanii, związanego ze stuleciem jego urodzin przypadającym na 1984 rok, grupa socjologów zajęła się ponowną interpretacją oraz opracowaniem krakowskich korzeni intelektualnych tego badacza. Współpraca ta zaowocowała serią publikacji (np. Flis, Paluch 1985; Ellen i in., eds., 1988; Flis 1988), a później także pracami z dziedziny rytuału politycznego (Mach 1989). Jednocześnie zainteresowani metodami jakościowymi socjologowie zwracać zaczęli się ku metodom etnograficznym, tak na przykład, jak Aldona Jawłowska w pracy o alternatywnych, zaangażowanych politycznie teatrach w Polsce, w szczególności o Teatrze Ósmego Dnia z Poznania (Jawłowska 1988), zaś inni uwzględniać dorobek antropologów francuskich, brytyjskich i amerykańskich w dziedzinie ogólnej teorii społecznej (Kempny 1988).

Rozprawiając o wielości – którą w innym miejscu i bardziej obszernie starałem się oddać w postaci koncepcji fratrii i klanów antropologii polskiej (Buchowski 1995) – pamiętać należy, że fratria socjologiczna i etnologiczna długo wzajemnie się ignorowały. Socjologowie wciąż postrzegali etnologów, jakby byli etnografami z okresu „Wczesnego Socjalizmu” i tkwili w paradygmacie empirycystycznego i zdroworozsądkowego „etnografizmu”. Nie ulega wątpliwości, że część środowiska takim pozostawała, a być może pozostaje i do dziś. Z kolei etnolodzy patrzyli na antropologizujących socjologów jak na teoretyków, którzy nigdy nie rozumieją, na czym polegają badania małych społeczności lub interpretacja mitów i rytuałów. Także i w tym argumentie kryje się element prawdy, która polega na tym, że etykiety antropologii i rzekomego stosowania metod etnograficznych, w szczególności wywiadu i obserwacji uczestniczącej, niektórzy socjolodzy używają w sposób bardziej ornamentalny niż przemyślany. Wzajemna ignorancja nie sprzyjała krytycznej wymianie myśli. Podzielane zainteresowania teoriami antropologii społecznej i kulturowej sprawiły, że najłatwiej było z antropologizującymi socjologami rozmawiać etnologom poznańskim ze szkoły Kmity, co zresztą zaowocowało wspólnymi publikacjami. Projekt wypracowania spójnego programu dyscyplinarnego etnologii/antropologii społeczno-kulturowej zdaje się nadal *in statu nascendi* i być może pozostanie takim zawsze.

Jak można by podsumować fazę „Późnego Socjalizmu” w polskiej etnologii? Nie ulega wątpliwości, że po okresie dominacji statycznego paradygmatu etnograficznego, scharakteryzowanego w pierwszej części artykułu, nastąpiło ożywienie teoretyczne. Być może wynikało ono z zarysowanego przez Thomasa Kuhna cyklu rozwoju każdego paradygmatu naukowego, który ma swój czas narodzin, rozwoju, dominacji i upadku. Nie wystarczy jednak immanentna reguła ewolucji teorii bądź przekonanie o nieuchronnej logice rozwoju idei, by wyłumaczyć to, co się stało. Z jednej strony była to wewnątrzdiscyplinarna krytyka utartego sposobu działania powojennych autorytetów. Dostrzegano jego jałowość i poszukiwano dróg wyjścia z impasu. Początkowo powoływano się na podobne racje i apelowano o wyjście z zaścianka przez współpracę z innymi dyscyplinami oraz o podnoszenie bardziej ważkich społecznie tematów (Józef Burszta). Inną metodą było sięganie do zagranicznych i rodzimych inspiracji teoretycznych, wychodzących poza granice pozytywistycznej interpretacji i naiwnego realizmu. Śmiało proponowano więc zastosowanie unowocześnionego funkcjonalizmu (Waligórski, Sokolewicz) lub innych teorii. Fenomenologia (Zadrozżyńska, Benedyktowicz, Tomicki), hermeneutyka (Tokarska-Bakir), strukturalizm francuski (Stomma) i strukturalizm brytyjski (Wasilewski) czy rosyjska i francuska szkoła semiotyczna (Robotycki) stały się zaczynem do przeprowadzania analiz materiałów etnograficznych jakże dalekich od „zdroworozsądkowych”. Wkrótce głód teorii sprawił, że odnowę etnografii widziano właśnie w krytycznej rekapitulacji klasycznych i nowszych francuskich i anglo-amerykańskich teorii antropologicznych (Buchowski, Wojciech Burszta).

Wszystkie te manewry widzieć należy w szerszym kontekście otwarcia polskiej nauki na świat, czego przejawem były chociażby liczne tłumaczenia z języków obcych. Możliwe, że w jakiejś mierze pomógł w tym fakt postrzegania etnologii jako nauki zajmującej się sprawami egzotycznymi, a więc nieistotnymi z punktu widzenia stabilności władzy. Nie zapominajmy jednak, że w momentach krytycznych system kontroli jednak działał i na przykład artykuł Robotyckiego o strajkach z sierpnia 1980 roku, dwukrotnie wycofywany przez cenzurę, mógł się ukazać dopiero w 1990 roku (Robotycki 1990). By móc wydać moją książkę o magii, musiałem się zgodzić na modyfikację fragmentu, w którym przedstawiałem genealogię i transformacje semantyki kulturowej, ilustrując to pokrewieństwem chrześcijańskiego znaku nadziei („Kotwica”) ze znakiem niepodległościowym z okresu II wojny światowej („Polska Walczy”) i używanym w czasie stanu wojennego („Solidarność Walcząca”); oczywiście ten ostatni znak, zgodnie z zapisami cenzury, musiał być usunięty (por. Buchowski 1986: 105). Pomimo to, Polska na tle innych krajów socjalistycznych była krajem względnie liberalnej polityki naukowej, zaś nauki o kulturze i wkrótce także społeczne cieszyły się znaczną swobodą. Wydawnictwa oficjalne wspomagane były od końca lat 70. publikacjami wydawanymi w drugim obiegu¹⁴. Liberalizm ów pozwalał także na ożywienie socjologii, która poszukując teorii i tematów, ekspandowała na pole antropologii. Był to zewnętrzny wobec etnologii impuls badawczy, który dokonał się na innych, niż to postulowano w przeszłości (Dobrowolski, Józef Burszta) zasadach, niemniej przyczyniał się, przynajmniej częściowo, do realizacji postulatu współpracy obydwu dyscyplin. Co z pewnością łączyło wszystkie odmienne orientacje, a zarazem różniło od niektórych narracji okresu poprzedniego, to całkowity brak wzmianek o Marksie i marksizmie! Trzeba przyznać, że jak na naukę w krajach postrzeganych *en bloc* jako komunistyczne była to praktyka rewolucyjna i zarazem paradoks, którego do dziś wielu zachodnich historyków idei nie dostrzegło lub dostrzec nie chce w swym uproszczonym widzeniu „postępowego Zachodu” i „zacofanego Wschodu”.

Konkluzje

Zastosowany tutaj podział dziejów etnologii polskiej na „Wczesny Socjalizm” i „Późny Socjalizm” ma o tyle sens, że w funkcjonowaniu dyscypliny w tych dwóch okresach dostrzec można wiele istotnych różnic. Pamiętać jednak należy, że historia nauki przypomina opisaną przez Jamesa Frazera w *Złotej Gałęzi* tka-

¹⁴ W „drugim obiegu” z dziedziny myśli społecznej ukazywały się chociażby prace emigrantów z 1968 roku – L. Kołakowskiego czy K. Pomiana. Chodziło też o zakazane prace w rodzaju *Nędzy historyzmu* Poppera. Dotyczyć to mogło także prac badaczy pracujących w Polsce, a piszących z pozycji „zagrożających systemowi” (np. Nowak 1981; Staniszkis 1989). Z dziedziny etnologii wymienić można pracę: Cała 1988.

ninę, w której kolory przechodzą płynnie z jednych w drugie. O kształcie dyscypliny decydowały zarówno względy społeczne i polityczne, jak i przekształcenia wewnętrznych paradygmatów teoretycznych. Bez wątpienia kontekst polityczny, w jakim znalazła się Polska, zwłaszcza nauka polska po II wojnie światowej, miał ogromne znaczenie. Zniszczenia wojenne spowodowały, że w pierwszej fazie etnografowie zaabsorbowani byli odtwarzaniem warunków do funkcjonowania ich dyscypliny i jej uprawiania. W następnej fazie poddani zostali presji ideologicznej. Szły za tym brak dostępu do literatury zachodniej i odcięcie od myśli europejskiej. Uległość środowiska wobec zideologizowanego wulgarnego marksizmu była stosunkowo niewielka. W nowych warunkach robiono to, co uprzednio, choć niekiedy legitymizując to w nowy, dostosowany do realiów socjalistycznych sposób. W fakcie uprawiania etnografii w stylu znanym już w XIX wieku i kontynuowanym w okresie międzywojennym widzieć należy ciągłość polskiej tradycji etnograficznej. Wspomniane różnice w reprezentowanych orientacjach teoretycznych okazują się wtórne w stosunku do dominującego paradygmatu pozytywizmu i naiwnego realizmu, który określam jako „etnografizm”. Być może pragnienie uniknięcia ingerencji władz we własne poczynania sprawiała, iż etnografowie unikali tematów istotnych społecznie. Brak kontaktu z nauką światową przyczyniał się również do stagnacji teoretycznej, powielania przedwojennych wątków i propozycji. Nie wykluczało to powstawania interesujących, wręcz pionierskich z perspektywy czasu prac czy stosunkowo oryginalnych koncepcji badawczych.

Związek między przełomami społecznymi a naukowymi okazał się, przynajmniej w przypadku etnografii polskiej, bardzo pośredni albo – inaczej rzecz ujmując – na efekty tego pierwszego w tym drugim obszarze trzeba było czekać wiele lat. „Jeżeli była to rewolucja, należałoby ją nazwać pełzającą” (Sokolewicz 2010: 15). „Etnografizm” po 1956 roku był nadal uprawiany przez większość badaczy. Zwrot teoretyczny dokonał się *de facto* w latach 70. Być może, po latach względnej odwilży intelektualnej, widocznej chociażby w zestawie i liczbie tłumaczonych książek, i rosnącej swobody uprawiania nauki w tym okresie, dopiero wtedy pojawiły się okoliczności sprzyjające czemuś, co można śmiało określić przełomem antypozytywistycznym w etnografii. Dokonywał się on także w warstwie semantycznej, i młode pokolenie chętnie posługiwało się nazwą „etnologia” i „antropologia”. Był to symboliczny wyraz zerwania z przeszłością i opozycji wobec epigonów etnografizmu. Wpisywał się również w ogólny ferment, z jakim mieliśmy do czynienia w naukach społecznych i humanistycznych, w szczególności w filozofii, socjologii i kulturoznawstwie. To zerwanie z pozytywistycznym etnografizmem spowodowało, iż etnologia/antropologia polska już w okresie „Późnego Socjalizmu”, a w szczególności w okresie „Socjalizmu Schyłkowego” była dyscypliną pluralistyczną, także w sensie różnic dotyczących fundamentalnych założeń teoretycznych – przedmiotu badań, metod badawczych, inwariantnej (ahistorycznej) bądź procesualnej (historycznej) koncepcji

kultury, widzianej w pierwszym przypadku jako byt autonomiczny, a w drugim zależny od struktury społecznej. Nie sposób pominąć bardzo licznego i znaczącego intelektualnie grona etnologów hołdujących być może modernistycznemu modelowi nauki, lecz wzbogacających swe interpretacje teoriami antropologicznymi znanymi z literatury światowej. Było także grono osób określających się jako antropolodzy społeczni, których matecznikiem była socjologia. „Nowa etnologia polska” zajęła się, używając różnych metod, poszukiwaniem matryc kulturowych i rozszyfrowywaniem myślenia mitycznego w kategoriach kultury tłumaczonej przez kulturę. Inną perspektywę przyjęli zwolennicy społeczno-regulacyjnej teorii kultury, którzy przedmiotu antropologii poszukiwali w działaniach ludzi uwikłanych w proces dziejowy. W tym sensie ukształtowały się różne wizje antropologii, rodzaj dyscypliny *sans frontières*, „dyskursu niezdolnego do autorytatywnego ustanowienia swych własnych granic” (Kempny 1995: 96), dyskursu bez formacji, którego wspólnym mianownikiem był, poza nazwą, bunt wobec etnografizmu. Ze względu na te zasadnicze różnice mówić możemy o pluralizmie teorii i praktyki antropologii polskiej okresu „Późnego” i „Schyłkowego Socjalizmu”. Co ciekawe, jak staram się pokazać gdzie indziej (Buchowski 2002: 76-77), kolejny przełom polityczny w 1989 roku wprawdzie odcisnął swe piętno na lokalnej antropologii i spowodował jej dalszą dywersyfikację i unowocześnienie, lecz nie wywołał spektakularnego przełomu teoretycznego. Jak starałem się dowieść, takowy dokonywał się na długo przed upadkiem komunizmu¹⁵.

Słowa kluczowe: polska etnografia/etnologia, „etnografizm”, historia i teoria antropologii, wiedza i władza

LITERATURA

- Armon W.
2001 „Czytać samodzielnie i krytycznie dawne teksty”. *Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza*, „Lud” 85, s. 323-334.
- Bar J., Czekanowska A.
2002 Jan Czekanowski, w: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 52-56.
- Benedyktowicz Z., Robotycki C. (red.)
1985 *Szkice i próby etnologiczne. Materiały z sesji naukowych studentów Katedry Etnologii Słowian UJ oraz Katedry Etnologii i Antropologii Kul-*

¹⁵ Podobne do wyrażonych w tym tekście idee ukazały się równolegle po angielsku jako: Buchowski 2011. Artykuł niniejszy jest zmodyfikowany i dostosowany do większej w tej materii kompetencji polskiego czytelnika.

- turowej UW, Studenckie Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. 4, z. 1, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Benedyktowicz Z., Robotycki C., Stomma L., Tomicki R., Wasilewski J.
- 1980a *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika. Część I*, „Polska Sztuka Ludowa” 34: 1, s. 47-60.
- 1980b *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika. Część II*, „Polska Sztuka Ludowa” 34: 2, s. 117-125.
- 1981 *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika. Część III*, „Polska Sztuka Ludowa” 35: 1, s. 58-60.
- Bieńkowski W.
- 2002 *Jan Stanisław Bystron*, w: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 29-35.
- Biernacka M., Paprocka W., Frankowska M. (red.)
- 1976-81 *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, 2. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Brocki M.
- 2008 *Antropologia. Literatura – dialog – przekład*, Wrocław: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej.
- Buchowski M.
- 1983 *Spór o racjonalność magii*, „Lud” 67, s. 73-90.
- 1985a *Inspiracje Durkheimowskie w antropologicznych teoriach magii*, w: K. Zamiaty (red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 55-71.
- 1985b *Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia*, „Lud” 69: 1985, s. 63-73.
- 1986 *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- 1995 *Fratie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*. Poznań: Komitet Badań Etnologicznych PAN, s. 37-59.
- 2002 *Main Currents in Polish Anthropology: Continuity in Change before and after 1989*, w: K. Köstlin, P. Niedermüller, H. Nikitsch (Hrsg.), *Die Wende als Wende? Orientierungen Europäischer Ethnologien nach 1989*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 23, Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, s. 63-82.
- 2011 *Polish Ethnology in the Periods of „Early” and „Late” Socialism: From Non-Marxist Orthodoxy to Post-Ethnographical Pluralism*, w: U. Brunnbauer, C. Kraft, M. Schulze Wessel (eds.), *Sociology and Ethnography in East-Central and South-East Europe: Scientific Self-Description in State Socialist Countries*, München: Oldenbourg Verlag, s. 147-172.
- Buchowski M., Burszta W.
- 1982 *Teoretyczny aspekt etnograficznych badań nad kulturą*, „Lud” 66, s. 31-44.
- 1985 *Kultura symboliczna w badaniach etnologicznych*, „Etnografia Polska” 29: 1, s. 33-40.
- 1986 *Status języka w świadomości magicznej*, „Etnografia Polska” 30: 1, s. 31-42.

Burszta J.

- 1950 *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1965 *Czy kryzys w etnografii?*, „*Studia Metodologiczne*” 1, s. 91-104.
1974 *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1985 *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Burszta J. (red.)

- 1960-67 *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 1-3, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Burszta J., Kopczyńska-Jaworska B.

- 1982 *Polish Ethnography after World War II*, „*Ethnos*” 1-2, s. 50-63.

Burszta W.

- 1980 *Implikacje metodologiczne krytyki koncepcji Claude Lévi-Straussa dla badań etnograficznych*, „*Lud*” 64, s. 105-129.
1982 *W świecie ideacyjnych kodów – propozycje Warda Goodenougha*, „*Lud*” 66, s. 46-60.
1985 *Lingwistyka a etnologia*, w: K. Zamiara (red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 88-101.
1986a *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
1986b *„Piśmienność” jako czynnik rozwojowy systemów wiedzy kulturowej*, „*Lud*” 70, s. 85-98.

Bystron J.S.

- 1933 *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI-XVIII*, t. 1, 2. Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.

Cała A.

- 1988 *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa: Wydawnictwo In Plus.

Dobrowolski K.

- 1958 *Drogi rozwoju etnografii polskiej, jej obecne zadania, metody i związki z innymi naukami*, „*Etnografia Polska*” 1, s. 72-83.

Dzięgiel L.

- 2002 *Andrzej Waligórski*, w: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 298-302.

Ellen R., Gellner E., Kubica G., Mucha J. (eds.)

- 1988 *Malinowski Between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Flis M.

- 1988 *Teoria struktury społecznej w antropologii funkcjonalnej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Flis M., Paluch A. (red.)

- 1985 *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Frankowska M.

- 1973 *Etnografia polska po II wojnie światowej(1945-1970)*, w: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 193-270.

Frankowski E.

- 1952 *Etnografia radziecka*, „Lud” 39, s. 1-42.

Godelier M.

- 1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris: F. Maspero.
1984 *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris: Fayard.

Grad J.

- 1993 *Obyczaj i moralność*, Poznań, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Jasiewicz Z.

- 2004 *Etnologia polska przed rokiem 1956 i jej reakcja na wprowadzanie wzorów radzieckich*, „Etnografia Polska” 48: 1-2, s. 5-15.
2005 *The Adaptation of Soviet Models in Polish Anthropology before 1956*, w: C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.), *Studying People in People's Democracies: Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*, Münster: LiT Verlag, s. 159-169.
2006 *Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową*, „Nauka” 2, s. 65-80.

Jasiewicz Z., Slattery D.

- 1995 *Ethnography and Anthropology: The Case of Polish Ethnology*, w: H.F. Vermeulen, A.A. Roldán (eds.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, London: Routledge, s. 184-201.

Jawłowska A.

- 1988 *Więcej niż teatr*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Jerzak-Gierszewska T.

- 1981 *Magia a religia w rozumieniu Bronisława Malinowskiego*, „Studia Metodologiczne” 21, s. 137-156.
1985 *Rozwój sfery religijnej J. Lubbocka*, w: K. Zamiara (red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 41-54.

Kaniowska K.

- 1984 *Tradycja metodologiczna powojennej etnografii polskiej*, „Lud” 48, s. 51-69.

Kempny M.

- 1988 *Wymiana i społeczeństwo. Obraz rzeczywistości społecznej w ujęciu współczesnych socjologicznych i antropologicznych teorii wymiany*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
1995 *Koniec etnografii? Uwagi o tradycji i współczesności etnografii polskiej widzianej (nieco) z oddali*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska: między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, s. 95-101.

Kmita J.

- 1982 *O kulturze symbolicznej*, Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki i Upowszechniania Kultury.

- 1985 *Kultura i poznanie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.
- 1977 *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1977.
- Leach E.
- 1961 *Rethinking Anthropology*, Monographs on Social Anthropology, 22, London: Athlone Press.
- 2010 *Kultura i komunikowanie: logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii*, przeł. M. Buchowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lebeuf A., Ziółkowski M., Sadowski R.
- 1991 *13 grudnia, czyli rzecz o słońcu, Skordiiowie i Ludwiku Stommie*, „Etnografia Polska” 35: 1, s. 193-216.
- 1993 „13 grudnia”, albo „Co autor chciał powiedzieć?”, „Etnografia Polska” 37: 1, s. 167-178.
- Lévi-Strauss C.
- 1960 *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- 1968 *Totemizm*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- 1969 *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- 1970 *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Libera Z.
- 1995 *Lud ludoznawców: kilka rysów do opisanja fizjognomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, s. 137-152.
- Mach Z.
- 1989 *Symbols, Conflicts and Identity*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Malinowski B.
- 1958 *Szkice z teorii kultury*, tłum. zbiorowe, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nasz A. (red.)
- 1954 *Nowe drogi etnografii radzieckiej*, Archiwum Etnograficzne, 6, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Nowak L.
- 1981 *Wolność i władza. Przyczynek do nie-marksistowskiego materializmu historycznego*, Poznań: Niezależne Zrzeszenie Studentów.
- Ocena...
- 1952 *Ocena dorobku polskiej etnografii i etnologii z punktu widzenia postępowej myśli społecznej*, „Lud” 39, s. 626-629.
- Ortner S.
- 1984 *Theory in Anthropology in the Sixties*, „Comparative Studies in Society and History” 26, s. 126-166.

- Ossowski S.
1970 *Teoretyczne zadania marksizmu*, w: S. Ossowski, *O nauce*, w: *Dziela*, t. 4, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Paluch A.K.
1976 *Konflikt, modernizacja i zmiana społeczna. Analiza i krytyka teorii funkcjonalnej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pałubicka A.
1984 *Przedhistoryczne postaci historyzmu*, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
1985 *O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej*, „*Studia Metodologiczne*” 24, s. 51-76.
1990 *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Penkala-Gawęcka D.
1988 *Medycyna tradycyjna w Afganistanie i jej przeobrażenia*, *Studia Etnologiczne*, 12, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Piątkowski K.
1985 *Problematyka teoretyczna w powojennej etnografii polskiej*, „*Lud*” 49, s. 35-62.
- Pobłocki K.
2009 *Wither Anthropology without a Nation State? A Post-Socialist Perspective on „World Anthropologies”*, „*Critique of Anthropology*” 29: 2, s. 225-252.
- Posern-Zieliński A.
1973 *Kształtowanie się etnografii jako samodzielnej dyscypliny naukowej*, w: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 115-167.
1984 *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
2005 *Polish Anthropology under Socialism: Intellectual Traditions, the Limits of Freedom, and New Departures*, w: C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.), *Studying People in People's Democracies: Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*, Münster: LiT Verlag, s. 109-128.
- Posern-Zieliński A., Kabat I.
2006 *Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM*, w: *30 Rocznica utworzenia Wydziału Historycznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, Poznań: Wydział Historyczny UAM, s. 15-26.
- Potiechin I.I.
1948 *Funkcjonalna szkoła etnografii w służbie brytyjskiego imperializmu*, przeł. M.W., Biblioteczka Naukowa „Po Prostu”, 14, Warszawa (druk: Wyd.-Ośw. „Czytelnik”).
- Robotycki C.
1990 *Sztuka à vista. Folklor strajkowy*, „*Polska Sztuka Ludowa*” 44: 2, s. 44-49.
1992 *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
1995 *Antropologia kultury – projekt urzeczywistniony*, „*Lud*” 78, s. 227-243.

Sahlins M.

- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
2006 *Wyspy historii*, przeł. I. Kolbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sokolewicz Z.

- 1973 *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej (do 1939 r.)*, w: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 115-167.
1974 *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
1981 *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa” 35: 2, s. 77-79.
1984 *Podstawowe modele nauki a niektóre problemy teoretyczne etnologii w Polsce. Część 1*, „Etnografia Polska” 27: 2, s. 11-24.
2005 *Polish Expeditions Abroad, 1945-1989*, w: C. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (eds.), *Studying People in People's Democracies: Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*, Münster: LiT Verlag, s. 289-301.
2010 *Rewolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń – zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej*, w: A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, s. 15-35.

Sokolewicz Z. (red.)

- 1981 *Metody etnologii. Część 1*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Staniszkis J.

- 1989 *Ontologia socjalizmu*, Warszawa: Wydawnictwo In Plus.

Staszczak Z. (red.)

- 1987 *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Stauter-Halsted K.

- 2001 *The Nation in the Village: The Genesis of Peasant National Identity in Austrian Poland, 1848-1914*, Ithaca: Cornell University Press.

Stomma L.

- 1975 *Rytuał pokładzin w Polsce – analiza strukturalna*, „Etnografia Polska” 19: 1, s. 51-64.
1976 *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska” 20: 1, s. 99-110.
1981 *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
1992 *Odpowiedź na artykuł A. Lebeufa, M.S. Ziółkowskiego i R.M. Sadowskiego, „Lud” 75*, s. 223-225.

Szyfelbejn-Sokolewicz Z.

- 1967 *Plon, obrzęd i widowisko. Próba etnologicznego ujęcia obrzędów i zwyczajów rolniczych*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Szynekiewicz S.

- 1981 *Rodzina pasterska w Mongolii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Tokarska-Bakir J.

- 1990 *Interpretacja, czyli o sztuce antropologii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1, s. 3-7.

Tołstow S.P. i in.

- 1952 *Anglo-amerykańska etnografia w służbie imperializmu*, przeł. J. Guranowski, I. Lewandowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Tomicka J., Tomicki R.

- 1975 *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Tomicki R.

- 1973 *Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej*, „Etnografia Polska” 17: 2, s. 41-58.

Vorbrich R.

- 1989 *Daba – górale Północnego Kamerunu. Afrykańska gospodarka tradycyjna pod presją historii i warunków ekologicznych*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Waligórski A.

- 1973 *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Wasilewski J.S.

- 1975 *Kategoria przestrzeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzenna jurty mongolskiej*, „Etnografia Polska” 19: 1, s. 109-128.
- 1976 *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Wróblewski T.

- 1967 *Wstęp do etnografii. Etnografia, lud, kultura*, t.1, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Zadrożyńska A.

- 1983 *Homo faber i homo ludens*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Zadrożyńska-Barącz A.

- 1968 *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie w polskich badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska”: 12, s. 15-28.

Michał Buchowski

POLISH ETHNOGRAPHY/ETHNOLOGY IN THE PERIOD
OF „REAL SOCIALISM”.
FROM NON-MARXIST ORTHODOXY OF „ETHNOGRAPHISM”
TO POSTETHNOGRAPHIC PLURALISM

(Summary)

In this article I describe the convoluted history of Polish cultural and/or social ethnography/ethnology/anthropology in the period under the rule of „really existing” socialism. In the intellectual history of ethnology just after World War II, methodological pluralism, inherited from the interwar period, made its mark. Soon it was superseded by a specific orthodoxy, named here „ethnographism”, which was informed by positivist principles of research that did not require theoretical and interpretative analyses going beyond description. For at least two decades this methodology, or rather a method elevated to the status of theory, was accepted as an academic orthodoxy. However, it did not have much in common with the imposition of dialectical materialism as a normative theoretical explanation. It was thus a sort of politically unorthodox academic orthodoxy. Although in „Early Socialism” there were discussions about the methods of interpretation and the object of ethnographic research, they did not lead to changes in the paradigm of the discipline. This occurred in the period of „Late Socialism”, when the discipline, in reaction to the naive realism and empiricism of ethnography, began to search for methods of interpretation and of theory going beyond those perceived as commonsensical, positivist schemata. If we characterise the 1950s and 1960s as dominated by „ethnographism”, then the Sturm und Drang observed in the 1970s and 1980s can be seen as the birth of „postethnographic pluralism”.

Key words: Polish ethnography/ethnology, „ethnographism”, history and theory of anthropology, knowledge and power

