

Czy słońce rodzi się 13 grudnia? – czyli rzecz o pewnej „polemice”

Krystyna Piątkowska
Krzysztof Piątkowski

„Etnografia Polska” (1991, t. 35, z. 1) opublikowała w dziale „Polemiki i dyskusje” tekst A. Lebeufa, M.S. Ziółkowskiego R.M. Sadowskiego pt. *13 Grudnia, czyli rzecz o Słońcu, Jordowie i Ludwiku Stommy*.

Szczególne to polemika, osobiści dyskusja! Zdumiewa, że redakcja Pisma, które wykazywało dotąd purystyczną wręcz wierność o jednolitość gatunków tekstów naukowych, puszcza materiał będący składanką preliminariów astronomicznych, polemik z fragmentami pracy Stommy (powiedzmy od razu: determinowanych przyjętym przez autorów modelem nauki) i, co więcej, wielu pomówień i insynuacji. Czyżby nie spodziewano, że w taki sposób podana treść, takie „ujawnione rewelacje” wywołają pośród to wielokrotnie ciekawego grona naszych etnologów niezaskuszoną sensację, niepotrzebnie obudzą pewne sentymenty...

Zwłaszcza, że sprawa dotyczy wybitnego polskiego etnologa Ludwika Stommy, profesora Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne), człowieka nietuzinkowego i uważanego jeszcze przed wyjazdem z Polski za „kontrowersyjnego”.¹ *Notabene* autorzy tekstu z właściwą sobie klasą odmawiają tytułu profesorowi Stommy (ilu polskich etnologów miało swoje katedry w renomowanych światowych uniwersytetach?). Mało tego: odwołując tytuł doktora profesora Stommy, starając się na swój sposób zdyskredytować napisaną siedemnaście lat temu pracę, a także próbując postawić w kącie Osoby, które tę pracę przyjęły, zrecenzowały i pozytywnie oceniły (przynajmniej: nie robią tego jednak z tak brutalną otwartością, jaką wykazują w stosunku do L. Stommy). Czy można się dziwić, że zaproponowany poziom „polemiki” wywołuje niezdrowe zainteresowanie u jednych, a niesmak u innych znawców polskiej etnografii? Przyjmijmy, że ten pierwszy obszar należy do sfery polskiego życia naukowego i zostawmy go folklorystom... Spróbujmy natomiast powiedzieć o rozprawie Stommy nie... co każdy polski etnolog wiedzieć powinien, a nie każdy archeolog czy astronom wie.

Inkryminowana praca powstała w połowie lat siedemdziesiątych, kiedy to – przypominamy – w etnografii polskiej dominował nadal tzw. historyczny socjologizm. Formacja ta, kształtowana w połowie lat pięćdziesiątych przez Kazimierza Bobrowskiego, istotę etnografii określała w perspektywie dwóch teorii: rekonstrukcji historycznej i społecznej teorii współczesności, opartych na materializmie historycznym. Straciła badawca nakierowana była na problem zmian kulturowych i realizowana przeważnie w empirycznych opracowaniach etnograficznych (monografie regionalne czy problemowo-tematyczne). Dominowało zakresowe spojrzenie na przedmiot badań przez pryzmat tematyczno-problemowy. Anna Litkeńska-Pojnarowa określając jej formację pisała, że cechuje ją „żywe, emocjonalne zaangażowanie, reagowanie na aktualne problemy polityczne i społeczne, wynikające z sytuacji kraju, empiryzm i zespolowość prac terenowych. Jest to główny – rzecz jasna – nurt jej inspiracji, wysuwający konkretne pytania pod kątem obserwowanej i kształtowanej następnie rzeczywistości kulturowej kraju i jej historycznego uwarunkowania” (A. Litkeńska-Pojnarowa 1977: 17–18). Mieliliśmy zatem do czynienia z przykładem pozytywistycznej wizji ujednoliconej etnografii, sięgającej tradycjami do XIX w., a wspartej zasadniczo metodologicznymi dezyderatami historyzmu i socjologizmu,

w której to optyce następowało „zbliżenie postaw metodologicznych” badaczy (K. Piątkowski 1985).

Na takim tle intelektualnym powstały prace – na początku lat 70. – Ryszarda Tomickiego (wersja książkowa: J.R. Tomicki 1975) i – w połowie tej dekady – Ludwika Stommy (Stomma 1981). Można powiedzieć, że przeciwstawiły się one determinującemu paradygmatowi – proponując nowy. W następnych latach pojawiły się publikacje innych znakomitych badaczy z tego pokolenia: Jerzego S. Wasilewskiego, Zbigniewa Benedyktowicza czy Czesława Robotyckiego. Nastąpił w naszej etnografii proces – jak to by określił Thomas Kuhn – wymiany paradygmatu nauki. Został on jeszcze wzmocniony wraz z nadejściem nowych pokoleń badaczy. Dziś polska etnologia charakteryzuje się pluralizmem metodologicznym, mieści się w dyskursie nauki światowej. Duża w tym zasługa Ludwika Stommy. Wystarczy spojrzeć na sytuację tej dyscypliny w Czecho-Słowacji czy, powiedzmy, w Słowenii – aby się przekonać, jakie problemy badawcze i dydaktyczne ma dziś nauka, która była dotąd peryferyjna, zamknięta na świat.

Humanistyka współczesna (etnologia także) uwikłana jest we własny kontekst kulturowy. A zatem analiza etnologiczna musi spełniać i taki podstawowy warunek: tłumaczenia kultury przez kulturę – i to niezależnie od tego, czy badacz przyjmuje pozycję zewnętrznego obserwatora swego przedmiotu badań (etic), czy jego wewnętrznego interpretatora (emic). Naturalnie, etnologia w swoim rozwoju ewoluuje, wymieniając teorie, metody interpretacji. Wielu naszych etnologów odeszło już od ideału wyjaśniania odwołującego się do praw nauki i np. zwróciło się ku koncepcji konkretnego przypadku, ku koncepcji interpretacji tegoż. Wszak dzisiejsza etnologia, jak nigdy dotąd, może korzystać z wielu konwencji interpretacyjnych. I w takim kontekście możemy powiedzieć, że postawa etnologa, to postawa interpretatora; dodajmy od razu, iż zmiana kierunku teorii pociąga za sobą także zmianę wyobrażenia, poprzez które stara się ona wypowiedzieć (Geertz 1983).

Ale każda konwencja interpretacyjna ma swoje reguły, stawia pytania i daje odpowiedzi tylko w obranej przez siebie optyce. Stąd nie ma w takiej etnologii „czystych opisów”, jedynie obowiązujących sądów, etnolog nie jest niezależnym arbitrem, ideologiem jakiejś „boskiej prawdy”. Przeto nie ma również obowiązkowych podręczników, dających jedyną wykładnię jakiegos przypadku, będących czymś w rodzaju instruktażu etnograficznej mnemotechniki. Ot, *differentia specifica* humanistyki!

Stąd dzieło Stommy nigdy nie było traktowane jako obowiązkowy podręcznik, chociaż o jego drugiej książce *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku* (Stomma 1986) można powiedzieć, że weszła do kanonu polskiej literatury etnologicznej. Być może dziś, zarówno Tomicki jak i Stomma, inaczej napisaliby swe książki. Wszak każda praca humanistyczna zakotwiczona jest we własnym kontekście kulturowym i intelektualnym, który, jak mówiliśmy, się zmienia. Może ona służyć także jako podstawa reinterpretacji dokonanej przez innych badaczy. Na tym także polega urok humanistyki!

Książka *Słońce rodzi się 13 grudnia* napisana została z pozycji strukturalistycznych i dotyczy struktury czasowo-przestrzennej obrzędów w polskiej kulturze ludowej. Synchroniczna analiza strukturalna powiązana tutaj została z określonym rozumie-

niem historii (niewątpliwe inspiracje francuską szkołą „La nouvelle histoire”, gdzie dąży się do interpretacji „struktur długiego trwania” w perspektywie historyczno-strukturalnej).

Karty publikacji wypełnia obszerna warstwa faktograficzna, dotycząca polskiej kultury ludowej XIX i XX w., autor korzysta z bogatych źródeł etnograficznych, folklorystycznych i historycznych. Jednocześnie, jak to u strukturalisty, wywód prowadzony jest logicznie i elegancko. Warto dodać, że świetne pióro Stommy wymyka się z zaufków żargonu naukowego i tautologii.

Książkę rozpoczynają etnograficzne opisy zwyczajów praktykowanych w polskiej kulturze ludowej XIX w. w okresie Bożego Narodzenia, jakby autor sugerował czytelnikowi, że ten materiał domaga się współczesnej interpretacji. Następnie analizie poddane zostały praktyki magiczne nazwane przez Stommę „magią Alkmeny”, przy czym działania wykluczające i włączające badacz nałożył na klasyczny schemat obrzędów przejścia Arnolda Van Gennepa.

Pozwólmy sobie tutaj na dygresję i przypomnijmy, że przyjęta w etnologii teoria rytuałów przejścia wskazuje, iż dotyczą one przekraczania pewnych granic, pewnych barier kulturowych, przechodzenia z jednego statusu społecznego w drugi. Oznaczają zatem zmianę roli społecznej, jednocześnie same tę zmianę przeprowadzając. Człowiek poddany rytuałowi zostaje symbolicznie oddzielony od swej dawnej pozycji i roli, następnie po przejściu przez fazę środkową, graniczną (gdzie znajduje się w zawieszaniu między różnymi stanami), zostaje mu nadany nowy status. Taka psychosocjalna interpretacja została rozbudowana w brytyjskiej antropologii społecznej (tzw. szkoła z Manchester) i przyjęta w etnologii jako standard interpretacyjny. Nakładano na to teorię konfliktu społecznego związanego np. ze sprzecznością między zasadą matrylinearną a więzią rodzinną, czy podziałem ról między męczyzną a kobietą, lub różnymi osobami na tle władzy czy ekonomii. Warto tutaj przywołać wybitnego badacza tej szkoły Victora Turnera, który interesował się szczególnie kategorią graniczności w tego typu rytuałach, którą rozszerzył i wyprowadził z niej teorię zmiany społecznej. Moglibyśmy powiedzieć, że o ile w modelu Van Gennepa przechodzenie ludzi przez trzy fazy obrzędu przejścia powoduje zmiany w strukturze społecznej, o tyle w koncepcji Turnera same fazy dotyczą przeobrażeń społecznych powodując zmiany struktury.

Stomma spojrzał na ten schemat inaczej (to jeden z walorów jego koncepcji). Skonstatował, że czas i przestrzeń w świadomości mitycznej w kulturach typu ludowego rozpada się na wiele jakościowo różnych fragmentów. A zatem czas, przestrzeń i wymiar teognozyjnoskosmiczny — wyznaczają hierarchię bytów w tego typu kulturach, leżą więc u podstaw światopoglądu. „Pozostając w jakimś określonym czasie czy specyficznej przestrzeni, znajduje się człowiek w swoistym stanie, z trudem porównywalnym do innych stanów, a narzucającym normy i sposób patrzenia na świat” (s. 31). Analizując na bogatym materiale czasy przejścia, przestrzenie graniczne i związane z nimi demony, stwierdził Stomma zgodnie z obraną metodą analizy, że strukturalnie zjawiska te są tożsame. Doprowadziło go to do definicji obrzędu przejścia, któremu towarzyszą: „1. praktyki magii Alkmeny + i —, 2. praktyki obrzędowo-magiczne na granicach, 3. pojawianie się demonów” (s. 43). Widać wyraźnie, że ta koncepcja pozwala na wyjście w przypadku obrzędów przejścia z „ograniczenia społecznego”. Pozwala także na abstrahowanie od anachronicznych „przymiotnikowych” określeń obrzędów (dorocznych, rodzinnych, itp.). Przyjęta metodologia umożliwia wreszcie postawienie podstawowe dla tej pracy pytania: które obrzędy naprawdę organizowały mityczny czas, odzwierciedlały zapomnianą ludową koncepcję jego podziału?

W następnej części autor przedstawia historię świąt, poddał je analizie w kontekście przyjętej koncepcji. Stwierdził, że 17 spośród nich spełnia warunki obrzędu przejścia. Okazało się przy tym, że wybór dokonany przez kulturę typu ludowego niekoniecznie bywa adekwatny do hierarchii ważności świąt chrześcijańskich ani do czasu i miejsca ich narodzin. Pojawia się tutaj ślad praktyk przedchrześcijańskich, co Stomma wydobywa, ukazując jednocześnie historyczne tło chrystianizacji.

Wreszcie przechodzi do ludowego kalendarza, stawiając, że dni ludowych obrzędów przejścia są parami symetrycznymi względem zimowego i letniego przesilenia słonecznego. Stomma chce się zrozumieć istotę ludowego sposobu myślenia o kalendarzu, starając się jakby „wejść do głów” depozytaryusz kultury ludowej, Stomma wyraźnie zauważa różnicę między zmytyzowanym postrzeganiem, a scjentyistycznym badaniem astronomów. Píše: „Nieporozumienie zaś na tym się polega, gdy astronomowie podają nam precyzyjny termin przeszłości, opierają się na równie precyzyjnej, astromatematycznej planecie globu ziemskiego względem Słońca, zobiektywizowanej rzeczywistości kosmicznej. My natomiast — ułomni nie wtajemniczeni — możemy oglądać gołym okiem jedynie zjawiska spaczności na skutek refrakcji astronomicznej, (...) paralaksy i innych zaburzeń. (...) Nie wdając się więc w szczegóły uznajmy, że w naszych współczesnych astronomia, czym innym naszą niedoświadczoną empiria, na innych one przesłankach bazują i siłą rzeczy innych muszą dochodzić wniosków. Toteż co z perspektywy nowoczesnego obserwatorium astronomicznego wydawać się może i jest, nieistotne, dla pierwotnego badacza stanowi bezcenną i jedyną” (s. 72). Etnolog nie może zatem, w przeciwieństwie do uczonego astronoma, przykładać do ludowej praktyki przejścia Słońca „szkiełka i oka” w celu wykazywania jej błędów. Wtedy „zlekceważylibyśmy całą poetykę pierwotnej wyobraźni, zlekceważylibyśmy mit, nie zauważając, iż rozegrał on naszych oczach dramat walki nocy z dniem, ciemności z jasnością, śmierci z życiem...” (s. 74).

Aliści różni się etnolog od „ściśłego” astronoma! Różnica polega na punkcie widzenia na rzeczywistość, różna wrażliwość na serwowaniu nawet takich samych zjawisk. Ekspozuje to Stomma, cytując tylko fragment obszernego opisu zachodu Słońca autorstwa Claude’a Lévi-Straussa... No cóż, sztuka postrzegania świata, przeżywania go, sztuka niemal artystycznej interpretacji zjawisk... niewiele to ma wspólnego z matematycznymi obliczeniami i precyzyjnymi (za pomocą technicznych przyrządów) pomiarami... Każdy etnolog przecie wie, że do kultury nie czerpały z nowoczesnej nauki, ale też nie uciekały do wyjaśniania nawet złożonych zjawisk, o ile te były konieczne do uzasadnienia spójności ich wizji świata. A że tę z kolei nie minował mit, iż praktyki ludowe odrzucały te procedury przekonania, które ten mit podważały... Każda kultura „przekazywała” swoją wiedzę (i środki do jej osiągnięcia), także w astronomię adekwatną do zmytyzowanej wizji świata. Ktoś, kto student etnologii słyszał o Trobriandczykach, których wizja np. o rozmnażaniu się człowieka nie odpowiadała rzeczywistości, „postrzeganej zmysłami rzeczywistości”, i, powiedzmy, „znaną” teorii biologicznej. Etnolodzy znają np. prace A. Guriewicza, w których opowiada on m.in. o tekstach w których sprzecznych przecież „ze zmysłowo badanym” światem. Przykłady można by mnożyć... Aby etnolog mógł sensownie zjawisk zrozumieć, musi zawsze odwołać się do kultury postrzegającej je.

Stomma może zatem wysnuć hipotezę, że „polska kultura ludowa dokonała spośród świąt chrześcijańskich doboru tych, które zgodne były z przełomowymi, ‘przejściowymi’ momentami roku mierzonego i datowanego na podstawie ludowej obserwacji wschodów i zachodów Słońca na horyzoncie” (s. 77—78).

Podaje przy tym bogaty materiał etnograficzny i folklorystyczny, potwierdzający interpretację w kategoriach ludowego „azymutowego kalendarza solarne”. Uzupełnia go wymiarem współczesnych autorskich badań etnograficznych i ankietowych. Odwołuje się do europejskiego materiału porównawczego (warto tu zwłaszcza sięgnąć po rosyjskie tomy z cyklu: „Kalendarze obyczajów i obrządków w stranach zarubieźnej Europy”).

I wreszcie odnajduje, jak twierdzi, we wsi Skordów w Wielkopolsce, służące do azymutowej obserwacji wschodów i zachodów Słońca. Przywołuje jednocześnie opinie informatorów z innych wsi (Do „sprawy palików” jeszcze wrócimy w tym tekście). W tym miejscu należy zaznaczyć, że rudymenty materialne są niewątpliwie „empirycznym uwarunkowaniem” przedstawionej analizy, stąd zapewne taki nacisk na ten fakt polemiki-materialiści (jednakowoż błędnie rozumiejący prezentowaną analizę). Powiedzmy wprost: to

badacz taki archaizm znalazł czy nie, w żadnym wypadku nie decyduje o prawomocności strukturalistycznej analizy. Jak żartują strukturaliści: jeśli prawidłowa analiza struktury np. kompleksu wierzeń wykazuje, że ważnym jej elementem powinien być krasnoludek, a nie znaleźliśmy na ten temat informacji w terenie, znaczy, że... wierzenia o nim zostały po prostu zapomniane. Ot, urok interpretacji — szukamy więc w innych źródłach, często pośrednich.

W dalszej części książki przedstawione są spory o termin Wielkanocy i tzw. świąt ruchomych. Kreśląc historię tych świąt, jednocześnie autor wychwytyje (co zgodne jest z jego koncepcją) próby ich „zatrzymania” czy „odwrócenia” w kulturze typu ludowego. Wreszcie przedstawia historię kalendarza, akcentując ciągle, że niektóre święta kościelne zaakceptowane zostały przez kulturę ludową na skutek ich zbieżności z określonymi, obserwowalnymi zjawiskami astronomicznymi. Powiada, że wzajemne dopasowanie się liturgicznego kalendarza świąt kościelnych i ludowego cyklu obrzędów przejścia mogło nastąpić w Polsce dopiero po realnym wprowadzeniu porządku gregoriańskiego (XVI/XVII w.). A zatem znów ciekawa hipoteza do weryfikacji przez historyków, mówiąca, że decydujące procesy chrystianizacji polskiej kultury ludowej odbyły się na przełomie tych wieków.

Na koniec Stomma przeprowadza krytykę kierunku astralistycznego w mitoznawstwie, który odegrał pewną rolę w historii etnografii.

Tak w skrócie można streścić to, co autor tej bogatej intelektualnie i faktograficznie książki „miał na myśli”. Książki, której polemici odmawiają rangi naukowej (ileż u nas pisze się oryginalnych, twórczych i autorskich rozpraw doktorskich?).

Jak to jednak przełożyć na język krytyków, którym duch etnologicznego myślenia obcym jest, którzy okopali się na pozycjach scentystycznego modelu nauki i z okopów św. Trójcy (św. Trójca pozytywizmu: nauka = racjonalność = empiryzm) nie dostrzegają innego sposobu myślenia, przykładając własną miarę do wszystkiego?

Można mówić o astronomii jako nauce, ale z punktu widzenia etnologa i jego przedmiotu badań — także o „kulturowej astronomii”. Wkracza się wtedy w sferę kultury i ma się wówczas do czynienia z sytuacją jakby kulturowego transponowania wiedzy astronomicznej. Mówiąc prostymi żołnierskimi słowami: wiedzieć i wiedzieć a przekładać na teksty kultury — to dwie różne sprawy.

Stąd też podstawowe założenia koncepcji Stommy, jakie imputują polemici są źle odczytane, dlatego inkryminowana koncepcja nie rozpada się jak domek z kart. Autorzy polemiki popisuują się znajomością wiedzy astronomicznej, godne to pochwały, tylko że... te wywody biegają jakby obok istoty interpretacji Stommy. Zupełnie niesmacznie brzmią w tym kontekście uwagi związane z wybitnym astronomem Włodzimierzem Zonem, wieloletnim przyjacielem domu Stommów... Nie widzimy sensu dyskusowania na takim poziomie.

Krytycy uważają, że koronnym argumentem dla potwierdzenia koncepcji Stommy były znalezienie przez niego w Skordowie paliki, czyli „odkrycie funkcjonującego jeszcze współcześnie na wsi polskiej systemu obserwacji azymutalnych Słońca”. Zarzucają zresztą Stommie fałszerstwo, co starają się na swój sposób uzasadnić. Nie zgadzamy się z tezą o „koronnym argumentie” i o „funkcjonowaniu jeszcze współcześnie”: takich upożyczeń Stomma nie stawia. Sprawa fałszerstwa natomiast przywołuje bardzo istotny dla współczesnej etnologii problem

reprezentacji tzw. badań empirycznych. Na ile prawomocne i w jakim zakresie są reprezentatywne dane zebrane przez badacza w terenie, ile przesądów ukształtowanych przez lata praktyki terenowej etnograf musi dziś odrzucić? Swoista relacja badacz — informator wywołuje dzisiaj poważne kwestie teoretyczne, związane np. z tzw. etnograficznym bruchomówstwem (badacz jako medium), etnograficznym realizmem (badacz zna przedstawiony świat z „pierwszej ręki”), czy własną stronniczością etnografa (odpowiedzialność autorska za badania i ich efekt). Te problemy, dawniej nie zauważane, znajdują teraz wyraz w najważniejszych książkach antropologicznych (zob. np. Geertz 1988, Clifford 1988).

Jeśli zaś chodzi o metodykę badań terenowych, praktykuje się obecnie pogłębione, kierowane przez badacza rozmowy z informatorem nagrywane na taśmę, wykorzystuje się aparat fotograficzny, kamerę wideo... Natomiast w okresie, kiedy badania prowadził Stomma, wystarczał kwestionariusz bądź ankieta i przysłowiowy notes z ołówkiem; potwierdzały taką praktykę organizowane wówczas dla studentów szkoleniowe Międzyuczelniane Obozy Etnograficzne.

Należy żałować, że Stomma nie sfotografował swego znaleziska, może okazałoby się wtedy, że nie są to przyrządy „funkcjonujące jeszcze współcześnie”, a rudymenty systemu palików (co byłoby dość oczywiste). A tak — jego krytycy udali się do Skordowa, przeszuchali sołtysa, obejrżeli plany wsi i zdewastowane już „miejsce akcji”. Wreszcie pełni podejrzeń — od szukali 82-letniego informatora w drugim krańcu Polski. Został on przesłuchany (rozmowę nagrano) i powiedział, że nie wie o czym jego interlokutorzy mówią. Tak śledztwo nt. fałszerstwa zostało zakończzone. Trudno się oprzeć wrażeniu, że przypomina ono postępowanie prokuratorskie z ponurych czasów... Jeden nieprzekonujący świadek (sołtys), jeden wiekowy informator, który nic nie pamięta (sądzimy zresztą, że rozmowa spisana z taśmy byłaby świetnym materiałem do analizy dla znawcy nt. braku wzajemnego zrozumienia w rozmowie, stawiana pytań sugerujących odpowiedź itp.), wreszcie niewiarygodna wizja lokalna. A jeśli ma być śledztwo, to trzeba zebrać cały materiał dowodowy: Stomma wspomina o innych wsiach, gdzie spotkał ś l a d y praktyk obserwacyjnych, żyją niewątpliwie inni uczestnicy ekspedycji badawczej. Ale jeśli się występuje z wcześniej przyjętą tezą, która spotyka się z życliwym posłuchem. Zdumiewać musi fakt, że w Katedrze Etnologii i Antropologii Kultury UW nie można znaleźć śladu z badań prowadzonych pod auspicjami tej placówki. Pewnie dlatego stosuje się tam teraz hiperrzetelność archiwistyczną, księgując nawet kopię taśmy z przesłuchania wiekowego informatora...

Polemici utyskują, że Stomma nie chciał podjąć z nimi rzeczowej dyskusji i doradzał im, aby pisali, co chcą. O ile znamy profesora Stommę, to nie ma on misjonarskiego przekonania o konieczności zjednywania do swoich racji ludzi, którzy — jak to się mówi — odbierają na innych falach, niżli on nadaje. Cóż, taki temperament, taki dowcip...

Na koniec uwagi najsmutniejsze. Wiemy od profesora Stommy, że zmienił on tytuł leżącej w wydawnictwie książki po wprowadzeniu stanu wojennego. Pamięamy doskonale jakie wrażenie na byłalcach księgarń tytuł ów robił w tym nieciekawym okresie: Słońce rodzi się 13 grudnia, św. Łucja patronką ślepców... Był to czas — jak pamiętamy — osobliwych „polemik”, szkalowań, insynuacji. Paradoksalna wydaje się sytuacja, że po dziesięciu latach, autora kalamburu spotyka cień tamtych praktyk. Czy Słońce rodzi się 13 grudnia?

PRZYPISY

- ¹ Chcemy wyraźnie podkreślić, że motywy jakie nas skłoniły do napisania tego tekstu miały charakter przede wszystkim moralny i merytoryczny.

BIBLIOGRAFIA

- Clifford J.
1988 *The Predicament of Culture. Twentiethcentury Ethnography, Literature and Art*, Harvard Univ. Press
Geertz C.
1983 *Local Knowledge. Furthers Essays in Interpretative Anthropology*, New York
1988 *Works and Lives*, Stanford Univ. Press
Kutrzeba-Pojnarowa A.
1977 *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa

- Piątkowski K.
1985 *Problematyka teoretyczna w powojennej etnografii polskiej*, „Lud”, t. 65, s. 35—61.
Stomma L.
1981 *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa
Tomiczy J. R.
1975 *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa