

## IV. ROZMOWY I WSPOMNIENIA

ZOFIA SOKOLEWICZ

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

„MOJE ŻYCIE NAUKOWE MOŻNA SPROWADZIĆ DO  
PRÓBOWANIA KOLEJNEGO KLUCZA Z WIELKIEGO PEKU,  
KTÓRY DAŁA MI TEORIA POZNANIA”.  
ODPOWIEDZI NA PYTANIA ZBIGNIEWA JASIEWICZA

*Prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz: Rozpocznę od zapytania o wydarzenie, które zadecydowało o tym, że możliwa jest prośba o wypowiedź o etnologii i uczestnictwie w niej Pani Profesor. Co zadecydowało, że dziewczyna (mówiąc ówczesnym językiem panna), z zasiedziałej, profesorskiej rodziny warszawskiej, mająca przed sobą wiele możliwości wyboru kształcenia się, zgłosiła się na studia z historii kultury materialnej?*

Prof. dr hab. Zofia Sokolewicz: Gdybym miała odpowiedzieć spontanicznie, bez namysłu, to wybór kierunku moich studiów był przypadkiem. Ale patrząc wstecz, z dzisiejszej perspektywy, suma przypadków, które się na ten wybór złożyły, wyrażała pewną prawidłowość. Były one rezultatem sytuacji historycznej, w jakiej znalazło się społeczeństwo polskie i kraj po 1945 roku, w tym moja rodzina, w momencie głębokiej reformy szkolnictwa wyższego (1949-1950), toczącej się walki klas (tak!), represji wobec inicjatyw i własności prywatnej i ruchów demokratycznych. Ani pozycja mojego ojca, ani prywatna szkoła Sióstr Zmartwychwstańek na Żoliborzu, gdzie zrobiłam maturę w 1950 roku, nie ułatwiały mi dostania się na studia. Z drugiej jednak strony, z tych właśnie powodów mogłam liczyć na nieformalną pomoc ze strony tak zwanych „elementów reakcyjnych” wciąż obecnych w środowiskach inteligenckich i próbujących ukrycie działać na rzecz otwartych i cichych przeciwników ustroju. Była to swoista solidarność!

Rok 1950, w którym zrobiłam maturę (nb. dopiero po południu, na dzień przed maturą, dowiedziałyśmy się – to była żeńska szkoła – że szkole przyznano prawa szkoły publicznej i nie musimy zdawać specjalnej matury w kuratorium!), obfitował w brzemienne w skutkach dla środowiska akademickiego wydarzenia, sygnalizujące zmianę polityki państwa wobec środowisk inteligenckich i istotną ideologizację nauki. Wcielenie w życie postanowień Biura Politycznego PZPR manifestowało się w życiu społeczności akademickiej drobnymi, zda się, zdarzeniami. Podam tylko kilka przykładów. W 1950 roku skazano na karę więzienia Adama Stanowskiego, przewodniczącego organizacji młodzieży katolickiej na Uniwersytecie Warszawskim, za „próbę obalenia ustroju za pomocą fałszywych argumentów” – wyszedł po zmianach w 1956 roku (nb. to samo oskarżenie wysunięto wobec mojego starszego syna w roku 1982!); zlikwidowano też Academic Women Association, czyli Stowarzyszenie Pań z Wyższym Wykształceniem, któremu prezesowała pani profesor Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa (reaktywowane w 1992 r. przez dr Hannę Machińską z Centrum Europejskiego UW). Stowarzyszenie to jeszcze w 1947 roku przyznało stypendium zagraniczne Annie Kutrzebiance, późniejszej profesor etnologii na UW (Anna Kutrzeba-Pojnarowa), którego nie udało się już jednak wykorzystać. W 1951 roku zlikwidowano socjologię, a wokół wielu profesorów (Władysław Tatarkiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Stefan Czarnowski, Stanisław Ossowski) zbierały się czarne chmury politycznej krytyki; części z nich odebrano prawo wykładania na Uniwersytecie. Ale wtedy z większości tych zdarzeń nie zdawałam sobie sprawy lub o nich nie wiedziałam. Moi rodzice przestrzegali zasady „dziecinnego pokoju”, zapewne dlatego, by chronić mnie przed zbytnim zaangażowaniem w sprawy społeczne, podobnie jak ja sama, w latach 80., starałam się (nadaremnie!) chronić moich synów.

Nie wiem, czy to będzie pedagogiczne z mojej strony wobec młodego pokolenia etnografów, czytelników „Ludu”, przyznać się, że w tymże roku 1950 nie miałam zbyt wiele czasu, by zastanowić się nad wyborem kierunku studiów. Sam fakt przyszłych studiów był dla mnie i mojej rodziny oczywisty! Ale byłam wtedy aktywną harcerką, czytałam Oskara Kolberga, organizowałam obóz letni, wczesną jesienią rozliczałam go finansowo, byłam niezmiernie zapracowana i zmęczona. Tak naprawdę, to chciałam być po prostu nauczycielką i wybierałam się na polonistykę. Harcerstwo wzbudziło mój szacunek dla zawodu nauczyciela i lubiłam literaturę. Jednak już w czerwcu znany warszawski laryngolog, dr Mroczek, oświadczył autorytatywnie, że z moim gardłem nie mam co myśleć o zawodzie pedagoga. Nie wiedział, jak bardzo się mylił. Jeszcze dziś jestem w stanie opanować głosem 100-osobową salę. Od tej chwili było mi wszystko jedno, co będę studiowała. To nie znaczy, żebym się wcześniej, jeszcze zimą, przed maturą, nad tym nie zastanawiała. Ale wtedy siostra dyrektorka, Angelina Kakietek CR, powiedziała: „moja biedna Zosiu, ty powinnaś studiować filozofię, a teraz filozofii praktycznie nie ma”. Była filozofia marksistowska (Adam Schaff, Emil Adler) i trochę historii filozofii.

Skoro nie filozofia i nie polonistyka, to mogło być cokolwiek. Lubiłam się uczyć i poznawać świat. Pojechałam na obóz harcerski i zapomniałam o sprawie. To był dla mnie trudny czas, bo harcerstwo było reformowane, zmieniano ideologię, uzależniano od nowej władzy. *Bandiera rossa* miała nam zastąpić *Czerwone maki* i *Pierwszą brygadę*. Ciężko to przeżywałam. Nie pochwalałam wprowadzonych zmian, usuwania starych instruktorów, ale byłam bardzo związana z drużyną, w której byłam najstarszą, drużynową, i za którą czułam się odpowiedzialna. Rozważałam odejście i wciąż się wahałam.

Jesienią trzeba było złożyć papiery (a może zrobiłam to już w czerwcu, po maturze, nie pamiętam) i przystąpić we wrześniu do egzaminu. Wybrałam temat na podstawie *Matki* Maksyma Gorkiego. Dopuszczono mnie do ustnego. Przewodniczył Stefan Żółkiewski – już wtedy prominentny działacz aparatu PZPR, w komisji była piękna Krystyna Kersten (wtedy jeszcze Jasińska), późniejsza aktywna opozycjonistka, w czerwonym krawacie reprezentowała ZMP. Egzamin był klapą. Zapytano mnie o to, jakie formacje wojskowe walczyły w powstaniu warszawskim. Głupio, szczerze odpowiedziałam, że ja widziałam tylko AK.

I tu słuszne jest wspomnienie przez profesora Zbigniewa Jasiewicza mojej rodziny. Otóż w komisji był przyjaciel mojego ojca, profesor Emil Kipa, historyk. On już wcześniej, będąc u nas w domu, dowodził, że polonistyka nie jest kierunkiem dla inteligentnych ludzi, że przecież nie mogą być nauczycielką etc., i że powstała na uniwersytecie wspaniała nowy, interdyscyplinarny kierunek – historia kultury materialnej. Rekrutacja jest wciąż otwarta. Radził mi, abym w czasie egzaminu poprosiła o przeniesienie z polonistyki na historię kultury materialnej. Zrobiłam to w ostatnim przeblysku przytomności, świadoma wpadki z powstaniem warszawskim. I tak zostałam studentką historii kultury materialnej, gdzie początkowo zainteresowała mnie archeologia pradziejowa. Wykłady prowadził złotousty profesor Włodzimierz Antoniewicz, który dał mi, na ćwiczenia, temat referatu o prawie pierwotnym. I to zapoczątkowało moją drogę ku etnografii.

Zapewne powinnam też odnieść się do określenia przez profesora Jasiewicza mojej rodziny jako „zasiedziałej, profesorskiej rodziny warszawskiej”. Nie wiem, od ilu pokoleń liczy się „zasiedziałość”, na pewno dotyczy to moich dzieci, ja sama też urodziłam się w Warszawie. Ale losy mojej rodziny są dobrą ilustracją procesów modernizacyjnych Polski XIX i XX wieku, mobilności jej obywateli i walk o niepodległość, co w sumie zdecydowało o jej wielokulturowości. Otóż rodzina mego ojca ze strony matki, Zofii Użarowskiej, pochodziła z drobnej szlachty sejneńskiej i za udział w powstaniu styczniowym została skazana na Syberię, a potem na osiedlenie w głębi Imperium Rosyjskiego. Babcia urodziła się w Lubotyni pod Charkowem, gdzie skupiła się dość znaczna grupa Polonii. Ojciec mojego ojca, Władysław Szyfelbejn urodził się w Toporowicach, starej wsi powiatu będzińskiego. Według tradycji, ta gałąź rodziny wywodzi się z północnych Niemiec. Byli tkaczami i skusił ich rozwój przemysłu tekstylnego w Częstochowie. Już jako „mieszczanin częstochowski”, mój dziadek postano-

wił szukać szczęścia w Rosji, gdzie ten przemysł rozwijał się jeszcze silniej. Tak znalazł się w Charkowie, gdzie poznał babcię i – przechodząc z protestantyzmu na katolicyzm (bo jak mówił mój ojciec, „inaczej nie daliby mu babci”) – ożenił się. Mój ojciec urodził się w Charkowie. Plany dziadka dorobienia się spełzły na niczym. Gdy wydawało się, że dysponuje już wystarczającą sumą na założenie własnego interesu w Polsce, wybuchła I wojna światowa, a potem rewolucja październikowa, czyli, jak mawiał ojciec, „bolszewia”. Dziadkowie wrócili do Polski w 1921 roku, ubodzy jak myszy kościelne, ale z samowarem, który mam do dziś.

Rodzina mojej matki pochodzi z Miechowa koło Krakowa. Małżeństwo moich dziadków w tej linii to też ciekawy fakt etnograficzny. Pradziadkowie, którzy pochodzili z Górnego Śląska, szukali dla jednego ze swoich synów miejsca na założenie warsztatu powroźniczego. Ich wybór padł na Miechów, z wolna podnoszący się po spaleniu w czasie bitwy miechowskiej w 1863 roku. Aby synowi, Ignacemu Figłowi, zapewnić dobry start, postanowili go wzenieć do zasiedziałej rodziny mieszczańskiej, Kwapińskich. I tak rodzice ustalili między sobą małżeństwo moich dziadków, które dochowało się siedmiorga dzieci, w tym mojej matki, Natalii. Rodzina miechowska była bardzo ważna w moim życiu. Byli biedni (w czasie I wojny światowej spłonął warsztat dziadka), ale w ich życiu wszystko było uporządkowane, normy zachowań jasne, obowiązki zarówno towarzyskie, jak i patriotyczne klarownie wyrażane. Mimo biedy, dali wyższe wykształcenie trzem synom i dwóm córkom. Zawsze marzyłam o opisie tej, już dziś nie istniejącej, społeczności lokalnej, w której wszystko było skodyfikowane, życie toczyło się jak na Trobriandach Bronisława Malinowskiego, każdy znał swoje miejsce w społeczności i codziennie walczył, swoim zachowaniem, o jego utrzymanie. Może dlatego do dziś mam mocne przekonanie o tym, co komu przysługuje, co jest naturalne, a co nie. Może dlatego nie mogę wykrzesać z siebie głębszego zainteresowania problematyką genderową lub orientacji seksualnych.

Ojciec po powrocie do Polski zrobił w Częstochowie polską maturę i ukończył weterynarię na Uniwersytecie Warszawskim, był początkowo asystentem, potem adiunktem u profesora Weigla. To nie dawało mu możliwości utrzymania rodziny, więc otworzył praktykę prywatną i leczył psy wielkich tego świata (m.in. Józefa Becka, ambasadora USA Anthony’ego Biddle’a, a po wojnie Bolesława Bieruta i Konstantego Rokossowskiego). W 1939 roku, wiosną, kupił dom na warszawskim Żoliborzu i zaczęło się to, co można określić zasiedzeniem. Po II wojnie światowej, gdy prywatną praktykę zniszczyły mu tak zwane „domiary podatkowe” (w ramach – jak powiedziano mu w Urzędzie Skarbowym – walki klasowej), habilitował się i uzyskał profesurę na SGGW (bo tam przeniesiono z Uniwersytetu weterynarię), gdzie stworzył nowy wydział i kierunek zoohigieny.

Ta historia rodziny, a także zainteresowania mego ojca, miały wielki wpływ na moje podejście do kultury. W rodzinie nawiązywano do różnych tradycji kulturowych: i tych polskich, regionalnych, i rosyjskich, a raczej ukraińskich, a na-

wet niemieckich. Jako dziecko szukałam pisanek, które zajacek na Wielkanoc ukrywał w różnych miejscach w domu i w ogrodzie dziadków, na wigilię był utarty, słodki mak z mlekiem i obwarzankami obok kutii i łamańców z makiem. Z tym łączyły się opowieści patriotyczne o 1863 roku, działalności charkowskiej Polonii, Legionach (dwóch braci mojej matki było w Legionach, trzeci ukończył szkołę kadetów, był oficerem, zginął w Katyniu), ucieczkach moich stryjecznych dziadków przed branką do rosyjskiego wojska, emigracji do USA, „Cudzie nad Wisłą”. Moja ojczyzna nie była tylko ojczyzną lokalną, ale obejmowała Kresy, ziemie różnych zaborów, Miechów i Częstochowę, praktycznie całą Polskę. Sądzę, że byłam „wielokulturowa”, choć mówiłam i nadal mówię z akcentem warszawskim. Ale jednocześnie losy rodziny, nawet widziane przez pryzmat losów jednostek, to były dzieje grupy, której jednostka była całkowicie podporządkowana. Może dlatego dziś trudno mi przyjąć w etnologii perspektywę widzenia jednostek, a nie grup. W moim doświadczeniu grupy istnieją realnie: rodzina, grupy wieku, interesu, sąsiedztwa, lokalności... Obowiązują w nich normy istotne w procesie socjalizacji jednostek, regulujące zachowania w ciągu całego życia. To zwłaszcza te miechowskie normy mieszczańskie określiły moje zachowania. Do dziś wzdrygam się, gdy ktoś obcy, w szpitalu, przychodni lub w firmie zorganizowanej na zasadach wspólnoty, kładzie mi rękę na ramieniu w rutynowo przyjaznym geście. Odbieram to jak przekroczenie granicy, koniecznego dystansu, naruszenie mojej integralności. Podobnie denerwuje mnie zwracanie się po imieniu, choćby z dodatkiem „pani”. Pani Zofio – to brzmi jak spoufalenie się, czyli, jak mawiała moja miechowska ciotka, *plus znajomans que connaissance!* Toteż w terenie, gdy zrzucałam z siebie te konwenanse (część?!), czułam się niezupełnie sobą, grałam przeciw inną rolę, nieraz bardzo udatnie, jeżeli mogę ocenić z perspektywy czasu.

Na moją wizję kultury na pewno wpłynął też mój ojciec. Tworząc zoohigienę jako odrębną dyscyplinę naukową, zakładał, że na dobrostan zwierząt (które cenił wyżej niż ludzi) ma wpływ całe otoczenie, to jest środowisko naturalne (wielkość otworów okiennych, kolor ścian w oborze, czystość – tak zależna od poziomu kultury hodowców, etc.). Była to taka całościowa wizja tego, co nas otacza. Zapewne dlatego było mi łatwo przyjąć koncepcję integralności Kazimierza Dobrowolskiego, w odróżnieniu od propozycji Kazimierza Moszyńskiego, a potem zachwycić się funkcjonalizmem, a zachować dystans wobec strukturalizmu. Myślę, że wiele z moich późniejszych wyborów było wynikiem mego wychowania i fascynacji zarówno uporządkowanym (pozornie!) życiem małego miasteczka, jak i osobowością mego ojca.

*Specjalizację magisterską z etnografii, w ramach drugiego stopnia studium historii kultury materialnej, zorganizowano w Krakowie pod kierunkiem prof. Kazimierza Moszyńskiego. Jak wypadło porównanie, w oczach studentki, dwóch ośrodków etnograficznych: warszawskiego i krakowskiego? Co odróżniało i co upodabniało profesorów i innych etnografów tam spotkanych?*

W latach 50. XX wieku Warszawa i Kraków jawiły mi się jak dwa różne światy, różne uniwersytety i różne etnografie. A trudność ich porównania wynika zarówno z tego, że lata 1950-1953 (czas moich warszawskich studiów) i 1953-1955 (czas krakowskich) to były dwa różne okresy w historii Polski, jak i z tego, że różne było znaczenie Warszawy i Krakowa w procesie wprowadzania tak zwanej demokracji ludowej i socjalizmu. Ponadto, ja w tych różnych okresach pełniłam różne role.

Warszawa w latach 1950-1953 była wciąż w długim procesie odbudowywania. Uniwersytet od mego Żoliborza oddzielało wielokilometrowe pole gruzów. Aby bezpiecznie wrócić do domu, musiałam po wykładach przejść kilka przystanków w przeciwną stronę, by dojść do pętli autobusowej przy Placu Trzech Krzyży – też zresztą zrujnowanym – i tam, po odstaniu w długiej kolejce, wreszcie wsiąść w piąty lub szósty autobus i dojechać przez kolejne gruzowiska do domu. Rano było lepiej, bo pętla autobusowa znajdowała się blisko domu, na Placu Wilsona, wtedy Komuny Paryskiej. A Kraków był nietknięty, nawet marmurowe blaty stolików u Maurizia w Rynku były przedwojenne. Czasami pozwalałam sobie tam na kawę z rogalikiem, wdychając atmosferę innego, niezniszczonego świata.

Do tego Warszawa była stolicą, i pierwszy impet zmian politycznych skierowano na nią. W latach 1950-1953 przeprowadzono reformę szkolnictwa wyższego pod czujnym okiem wiceminister szkolnictwa Eugenii Krassowskiej (nb. z Wilna). W 1952 roku w Otwocku odbyła się ważna politycznie konferencja metodologiczna historyków, zdominowana przez historyków ruchu robotniczego (Tadeusza Daniszewskiego, Żannę Kormanową, Natalię Gąsiorowską), ze sterowanym udziałem młodzieży. Wśród profesorów Uniwersytetu znalazł się Stefan Żółkiewski, literaturoznawca, późniejszy sekretarz I Wydziału PAN i członek KC PZPR, muzykologią rządziła Zofia Lissa, która dzięki moskiewskim koneksjom rozpięła nad nią parasol ochronny, filozofią sterował Adam Schaff. Na każdym wydziale był ktoś zaufany reżimu. I byli aktywni młodzi: Tadeusz Łepkowski, Paweł Beylin, Alina Osiadacz, Aleksandra Jasińska, Albin Kania, Adam Sikora, Jerzy Wiatr, Zygmunt Bauman, Bronisław Baczko, Roman Zimand, Leszek Kołakowski, Henryk Jankowski. W rok po mnie rozpoczęli studia Jurek Holzer, Bronisław Geremek, Janusz Żarnowski, Janek Molenda. Odbywały się zebrania, narady, akcje, rozwijano tak zwaną propagandę wizualną (transparenty, afisze), organizowano akcje przeciw profesorom, donoszono. Byłam tego świadkiem, a nieraz uczestnikiem. Zgubiło mnie gadulstwo i wybrano mnie starością roku. Jako „aktyw” brałam udział w akcjach uświadamiających, zebraniach i szkoleniach. Na Wydziale Historycznym prowadził je najczęściej Tadeusz Łepkowski, na szczęście niezwykle inteligentny człowiek.

Myślę, że wielu studentów dało się wtedy porwać ideologii komunistycznej. Prawie wszyscy wymienieni wyżej znaleźli się później w opozycji. Ale – przynajmniej do śmierci Józefa Stalina w marcu 1953 roku – na Uniwersytecie dominował nastrój euforii i... lęku. Nie zapomnę chwili, gdy na zebraniu ZMP

oskarżono mnie o to, że swoimi imieninami uniemożliwiłam innym wyjazd na wieś w celu agitacji za spółdzielniami rolniczymi. Koledzy po prostu przyszli na imieniny! Uratował mnie przed wyrzuceniem z uczelni Ryszard Kapuściński, wtedy sekretarz organizacji młodzieżowej na Wydziale Historycznym, zrzucając winę na moich „mieszkańskich” rodziców, celebrujących imieniny. To brzmi jak farsa, ale wtedy było śmiertelnie poważne. Na profesora Witolda Dynowskiego ktoś doniósł, że skraca wykłady, bo musi wyprowadzić psa na spacer! Biedny profesor padł ofiarą swojej dumy, bo do końca życia nie chciał się przyznać, że gardło nie pozwala mu na mówienie przez pełne 90 minut, i skracając wykład powoływał się na konieczność spaceru z psem. Złapał mnie wtedy na korytarzu profesor Kazimierz Majewski, stary PPS-owiec ze Lwowa, wtedy sekretarz organizacji partyjnej i prosił: pani Zosiu, niech pani przemówi Witoldowi do rozsądku, by tak nie mówił, przecież oni nie mają poczucia humoru!

Ale mimo takich ewidentnych głupot i lęku, część z nas, w tym ja sama, wierzyło w społeczny program partii. Moja matka patrzyła na mnie z przerażeniem, gdy dowodziłam, że dzieci są lepiej wychowywane przez fachowy personel w domach dziecka niż w domu!

Śmierć Stalina zdjęła z nas nieco lęku i wydawało się, że to, co do inteligencji należy, to kształcenie młodzieży na ludzi z wyobraźnią, otwartych na świat. Teatrzyk Bim-Bom ogłosił: „Myślenie ma kolosalną przyszłość”. I wtedy pojechałam do Krakowa na studia uzupełniające. Skończyły się zebrania, szkolenia, byłam poza strukturami politycznymi. Profesorowie mieli autorytet, biblioteki przytłaczały zawartością niezniszczonych księgozbiorów. Zamiast 48 godzin tygodniowo obowiązkowych wykładów (i 17 egzaminów i kolokwium na pierwszym roku!), mieliśmy 10 godzin. I najważniejsze były seminaria. W Krakowie trwały co prawda dyskusje na temat budowy Nowej Huty, ale to wtedy chyba nie dotyczyło etnografii. Przemek Burchard i Leszek Dzięgiel chodzili w glorii tere-nowców, wyróżnianych przez Kazimierza Moszyńskiego. Nikt z nas nie należał do partii, a czasy, gdy – według sensacyjnych opowieści – Zbyszek Biały miał biegać po wydziale z pistoletem, miały dopiero nadejść.

Ponadto, w Krakowie traktowano mnie już jako asystentkę profesora Witolda Dynowskiego (pracowałam od 1 marca 1953 r.), Tuptuś, czyli Kazimierz Dobrowolski, dołączył mnie do grupy, zresztą dość licznej, wybrańców częstowanych herbatą z ogromnego czajnika, woźny Kęcik na Straszewskiego tytułował mnie panią Zosią, zamiast po prostu „tykać”, mieszkałam u profesorstwa Gładyszów i byłam po prostu wybranką losu. Naprawdę to doceniałam. Patrzyłam na etnografię jako na sposób dotarcia do młodzieży. A może było to po prostu samousprawiedliwienie, że nie starczyło mi odwagi, aby protestować w sposób otwarty przeciw socjalizmowi w naszym życiu? Ale wtedy naprawdę tak myślałam.

Etnografia warszawska była całkowicie odmienna od krakowskiej. Różniła je tradycja, konsekwencje wojny, sytuacja polityczna Warszawy i Krakowa i wreszcie osobowość profesorów. Historię etnografii krakowskiej liczymy od wykładu

uniwersyteckiego Wincentego Pola w roku akademickim 1851/1852, a potem od powołania Komisji Etnograficznej PAN w 1874 roku pod przewodnictwem Oskara Kolberga. W Warszawie zaczyna się ona od wydania pierwszego tomu „Wisły”, a następnie zainstalowania zbiorów etnograficznych przy warszawskim ZOO w 1888 roku. Etnografia była obecna w środowisku warszawskim dzięki wykładom Ludwika Krzywickiego na Wolnej Wszechnicy Polskiej, a potem badaniom prowadzonym przez Instytut Nauk Antropologicznych i Etnologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego (Stanisław Poniatowski, Kazimierz Moszyński, Kazimiera Zawistowicz-Adamska). Uniwersytecka kariera etnografii jako akademickiej dyscypliny rozpoczęła się w Warszawie dopiero z ustanowieniem w 1933 roku przez Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dwóch Katedr: Etnografii Polski oraz Etnologii i Etnografii Ogólnej i powołania na nie w 1934 roku Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej z Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i Stanisława Poniatowskiego z Instytutu Nauk Antropologicznych i Etnologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

Profesor Cezaria Jędrzejewiczowa była pierwszą kobietą kierującą katedrą etnografii w Polsce. Wokół tego powołania rozpełtała się burza plotek. Pomijano w ocenach intelektualne dokonania Pani Profesor, wysuwając na plan pierwszy jej małżeństwo z Januszem Jędrzejewiczem, premierem rządu II RP. Nominacji Poniatowskiego nikt nie kwestionował, choć prezentował on nieco już przebrzmiały w etnografii i, jak wynika z historii, stanowiący zaułek, kierunek: szkołę kulturowo-historyczną, czego dobitnym dowodem była jego *Etnografia Polski* (Poniatowski 1932).

Do wojny 1939 roku zdołano na Uniwersytecie skompletować niewielką bibliotekę etnograficzną, stworzyć mały zespół badaczy-terenowców, którego mózgiem była Pani Profesor, skupić wokół Katedry niewielkie grono studentów. W 1939 roku wszystko to się rozpadło. Pani Profesor znalazła się, po przejściu szlaku wojennego przez Bliski Wschód (tam została zainspirowana postacią św. Jerzego), w Londynie, gdzie wykładała do śmierci na University in Exile. Stanisław Poniatowski zmarł, wracając do Polski z obozu w Mauthausen. Po wojnie trwały więc gorączkowe narady w gremiach uniwersyteckich, jak reaktywować etnografię. O dyskusjach na ten temat pisze ciekawie Anna Engelking (2006). Ostatecznie zadanie to podjął Witold Dynowski, asystent i adiunkt Pani Profesor jeszcze z Uniwersytetu Wileńskiego. Gdy rozpoczęłam studia w 1950 roku, Profesor był praktycznie jedynym wykładowcą etnografii na historii kultury materialnej. Prowadził też wykład i seminarium dla studentów historii sztuki, socjologii, historii oraz geografii, kończących studia w starym systemie, którzy wybrali etnografię jako przedmiot poboczny. Profesor był więc jedynym wykładowcą, sam prowadził ćwiczenia i seminarium. Może dlatego mieliśmy spójny obraz etnografii jako nauki obejmującej cały świat, bez przyjętego w wielu krajach zachodnich Europy podziału na *Volkskunde* i *Völkerkunde*, świat, w którym przy-

szłość łączyła się harmonijnie z teraźniejszością dzięki oświeceniowym teoriom postępu, XIX-wiecznej teorii ewolucji, a nawet monistycznemu ujmowaniu historii przez marksistów (Georgij Plechanow). Profesor rysował nam fantastyczne obrazy rozwijającego się świata, świata zróżnicowanego, ale stanowiącego też jedną całość. Jego wykłady były niezmiernie sugestywne, malował przed nami porywające obrazy, oddziaływające na wyobraźnię. Biblioteka była skromna, zaczęto ją przecież budować w 1935 roku. Profesor uratował część książek, przenosząc je do kamienicy przy Hożej 74, gdzie Niemcy umieścili swoją agendę Buchhandlung, a Profesor zadbał o dobre stosunki z prowadzącym ją oficerem. Ten ostatni miał się zakochać w rosyjskiej Żydówce, którą – wraz z matką – udało mu się przeszmuglować z Rosji do Polski, gdzie, przez jakiś czas, mieszkała u Profesora. Wiem, że Niemiec ten przeżył wojnę i systematycznie przysyłał Profesorowi kartki z życzeniami.

Mimo tych wszystkich starań, z biblioteki pozostało ledwie kilkaset książek. Gdy, już jako asystentka, obchodziłam antykwariaty szukając etnograficznej klasyki, napotykałam książki z księgozbioru Katedry. U Trzaski, Everta i Michalskiego oddano mi te egzemplarze bezpłatnie. Tu liczył się księgarski honor.

Po 1948 roku Katedra mieściła się na Hożej 74. Były tam piece węglowe, układ, jak to w starych kamienicach, amfiladowy. W piecach palił woźny – Wiktorowicz – z nowej klasy chłoporobotników spod Mińska Mazowieckiego. A w sali wykładowej był piec stałopalny, który osobiście regulował Profesor. I było ciepło.

Atmosfera była rodzinna. Profesor do dziewcząt mówił: córeczko, córuczno, chłopców nazywał szympanami. Był zawsze gotów do rozmowy i do pomocy, obdarzał nas uśmiechem, czasem zdobywał potrzebną receptę, interesował się naszym zdrowiem i finansami. W lokalu Katedry przez jakiś czas mieszkał wygnaniec z Lwowa, profesor Jerzy Kulczycki (razem z cudem uratowaną kolekcją perskich dywanów) – mieszkał za kotarą z dywanów, a po drugiej stronie ja miałam przez jakiś czas swój sekretariat: biurko i kosz na śmieci. Zdaniem Profesora, to kosz był właściwym sekretariatem.

I jeszcze była woźna, Genowefa Buśko, pochodząca ze wsi żona warszawskiego tramwajarza. Pogodna, ciepła, strofująca studentów, w miarę potrzeby im pomocna, o mocnych zasadach moralnych i poczuciu godności. Takie, ważne kiedyś dla uczelni osoby zastąpiły dziś zamki elektroniczne i karty zbliżeniowe.

Pracę w Katedrze rozpoczęłam 1 marca 1953 roku, w lipcu odbył się I Międzyuczelniany Obóz Etnograficzny w Ostrołęce, a w październiku zameldowałam się na Uniwersytecie Jagiellońskim jako studentka studiów magisterskich. Tu wszystko było inne. Było dwóch profesorów o niepodważalnym autorytecie: Kazimierz Moszyński i Kazimierz Dobrowolski, było liczne grono adiunktów i asystentów, wspaniałe biblioteki, aktywny oddział PTL. Świetnie zorganizowany dziekanat, który kontrolował nasze postępy, wbijając w indeksie odpowiednią pieczęć co semestr. Były niezniszczone mieszkania profesorskie z bogatymi

bibliotekami. Były żywe dyskusje i jakoś nie baliśmy się siebie wzajemnie, że ktoś doniesie władzom o naszych nieprawomyślnych poglądach.

W Krakowie zetknęłam się z innymi etnografiami. Nagle spostrzegłam, że są różne języki teoretyczne i różne cele badań. Cele te określali przede wszystkim Kazimierz Moszyński i Kazimierz Dobrowolski, a nieco odrębne stanowiska zajmowali Andrzej Waligórski, Roman Reinfuss i Mieczysław Gładysz. Łączył ich stosunek do terenu jako źródła wiedzy, choć wiedzę tę każdy z nich traktował w nieco inny sposób, zależnie od stawianego w badaniach celu.

Kazimierz Moszyński sądził, że uda mu się określić prawidłowość rozchodzenia się w przestrzeni wytworów kulturowych. To wytwór kultury, definiowany jako rozwiązanie zadania, które kiedyś stanęło przed człowiekiem, był podstawową jednostką taksonomiczną jego teorii. Badanie zasięgów wytworów, precyzyjnie określanych dzięki analizie typologicznej, miało być podstawą hipotez o ruchach ludności, nosicieli tych wytworów. Hipotezy te miały być weryfikowane za pomocą innych źródeł: pisanych, językowych, archeologicznych etc. Moszyński operował więc pojęciem przestrzeni w dużej skali (należało poznać cały zasięg danego wytworu), a także – choć tak przez niego nie nazywanym, pojęciem czasu długiego. Opiswane procesy rozchodzenia się wytworów kulturowych liczono bardziej w setkach niż dziesiątkach, a nawet w tysiącach lat. Punkt wyjścia w tych rozważaniach stanowił fakt empiryczny, czyli wytwór kultury. Precyzyjnie określona procedura analityczna zapewniała ścisłość rozumowania.

Kazimierz Moszyński zaakceptował przyjęte przez historię kultury materialnej połączenie rozważań nad tak zwanymi ludami pierwotnymi i kulturą ludową. Jest przecież autorem skryptów o ludach zbieracko-łowieckich i pasterskich, z których jeszcze na początku lat 90. XX wieku uczyli się studenci etnografii w niektórych ośrodkach uniwersyteckich. Myślę, że odpowiadało to jego ewolucjonistycznemu widzeniu kultury. Chciał, także w *Człowieku* (Moszyński 1958), ująć całościowo zróżnicowanie kulturowe ludzkości i ukazać jego komponenty geograficzne, językowe, antropologiczne, psychologiczne. Ale, gdy profesor Witold Dynowski sugerował mu przyjęcie teorii monistycznego rozumienia historii, odmówił. Jak opowiadał mi profesor Dynowski, miał powiedzieć: „Panie kolego, ja buduję swoją teorię od podstaw, fakt po fakcie i jestem już za stary, by przerywać to teraz i zaczynać od nowa”. Rozumiałam to wtedy jako przekonanie, że teorię buduje się od pojedynczych faktów, będących fundamentem, a procedury analityczne i ostateczna interpretacja stanowią kolejne pietra tej budowli. W moim rozumieniu Kazimierz Moszyński w naszym środowisku w sposób najbardziej konsekwentny stosował zasady nauki (*science*) zgodnie z klasycznym, XIX-wiecznym jej rozumieniem. Z żalem twierdzę, że nie rozumiała tego większość jego uczniów, którzy mechanicznie stosowali jego metodę, w tym zwłaszcza badanie zasięgów, do celów, do których nie była stworzona. W ten sposób gubiono całą oryginalność jego myśli, tak charakterystycznej dla XIX- i XX-wiecznej nauki. Sama, przyznając samokrytycznie, zrozumiałam sens jego

teorii już po latach. Pamiętam, jak na seminarium magisterskim referowałam część pracy magisterskiej o pługach i płużycy w Polsce. Wybrałam rozdział dotyczący narzędzi do czyszczenia odkładnicy pługa z ziemi, to jest łopatki lub zastrzonego kija – *otki, istyka* etc. Skonstruowałam przemyślną typologię tego prostego przecież narzędzia. I byłam z tego bardzo dumna. W duchu uważałam pracę za bezsensowną, ale wydawało mi się, że dostosowałam się do zaleceń Profesora. Moszyński wysłuchał mnie spokojnie do końca i dobił słowami: „Pani Zosiu, a po co to pani zrobiła, czemu ta typologia ma służyć?”. Pamiętam jego słowa do dziś! I powtarzałam je wielokrotnie studentom: każda z przyjętych przez nas procedur badawczych ma czemuś służyć. Nie ma automatycznego powtarzania cudzego postępowania.

Kazimierz Dobrowolski proponował badanie kultury jako procesu historycznego, rozumiejąc historię zdecydowanie inaczej niż Kazimierz Moszyński – użycie tych słów przez obu badaczy niosło całkowicie odmienne znaczenie. Moszyński rozumiał historię jako serię wydarzeń przede wszystkim w czasie długim. Interesowały go zasięgi wytworów najstarszych. Badał zasięgi pługów drewnianych, ale dopiero w drugim kwestionariuszu *Polskiego atlasu etnograficznego* zgodził się na umieszczenie pytań dotyczących pługów żelaznych produkcji krajowej. Gdy referowałam mu projekt pracy doktorskiej na temat właśnie pługów żelaznych jako wskaźnika procesów modernizacji i industrializacji, uwzględniając obok zasięgów, jakie tworzyły rynki zbytu poszczególnych fabryk narzędzi rolniczych, także indywidualną myśl wynalazczą wiejskich kowali, powiedział bez ogródek: „Pani Zosiu, to na pewno nie jest etnografia *sensu stricto*, ale to nawet nie jest etnografia *sensu largo*, to w ogóle nie jest etnografia!”. Interesowała go przecież w gruncie rzeczy tylko kultura przedindustrialna, przekaz ustny, naśladowanie. A wszystkie zjawiska tego typu zmieniały się wolniej, bardziej podlegały wpływom lokalnym i w tej sytuacji szczególnie interesującymi wydawały się wytwory kulturowe o zasięgu światowym lub których zasięgi były wynikiem przebiegu wielkich szlaków komunikacyjnych o wielowiekowej historii. Do tej tematyki wróciłam po latach, nawiązując do koncepcji Moszyńskiego zasięgu bałtycko-adriatyckiego, porównując kulturę obszarów północnej i południowej Słowiańszczyzny (Sokolewicz 1977). Jednak, mimo mojej wielkiej admiracji dla klarowności teorii Moszyńskiego, nie poszłam jego śladem, choć na pewno przyjęta przez niego perspektywa porównawcza wywarła na mnie wielki wpływ i prawdopodobnie była powodem, że właśnie w Warszawie, w sytuacji ostrej krytyki strukturalnej skierowanej przeciw jego teorii, w 1977 roku została zorganizowana konferencja poświęcona jego koncepcjom (Sokolewicz 1979).

Wspomniany już Kazimierz Dobrowolski traktował tworzenie i rozwój kultury jako proces historyczny, a współczesność jako jego kolejne ogniwo. Jednakże, w odróżnieniu od Moszyńskiego, punkt wyjścia w badaniach stanowiła dla niego konkretna grupa osadnicza, której osiedlenie było poświadczone dokumentami historycznymi, a jej ciągłość była gwarantem ciągłości kultury. Dobrowolski pro-

ponował użycie w badaniach metody integralnej, umożliwiającej wykorzystanie różnych rodzajów źródeł, nie tylko etnograficznych. Źródła te były przedmiotem weryfikacji stosowanej w naukach historycznych. Sądził bowiem, że źródła wywołane, to znaczy etnograficzne, winny być weryfikowane w analogiczny sposób do pisanych, tak by można było odpowiedzieć na pytanie o ich autentyczność, wiarygodność i reprezentatywność. Dobrowolski sądził, że przedmiotem badania jest chłopska kultura tradycyjna, która pojawiła się wraz z powstaniem warstwy chłopskiej we wczesnym średniowieczu. To tradycja, przekaz ustny, dystans wobec innych warstw społecznych, decydowały o jej odrębności i trwaniu. Swoją teorię Kazimierz Dobrowolski budował na podstawie badań południowej Małopolski, silnie podkreślając, że ma ona formę generalizacji historycznej, a nie prawa ogólnego. Zaznaczał też odmiennność swojej teorii od teorii kultury ludowej Jana Stanisława Bystronia, mimo oczywistego wpływu, jaki ten ostatni wywarł na niego. Z biegiem lat próbował wprowadzić do swojej teorii elementy materializmu historycznego Karola Marksa, co było najbardziej widoczne w artykule napisanym razem z Andrzejem Woźniakiem w tak zwanej syntezie (Dobrowolski, Woźniak 1976). Myślę, że swoim twierdzeniem o wpływie rozwoju sił wytwórczych, w tym narzędzi produkcji, na rozwój kultury, przekonał mnie o podjęciu w pracy magisterskiej tematyki narzędzi rolniczych. Praca, pisana oczywiście pod kierunkiem Kazimierza Moszyńskiego – tu nikt nie miał wyboru, ale też nie miał wątpliwości – stanowiła opracowanie materiałów *Polskiego atlasu etnograficznego* z 1953 i 1954 roku na temat pługów i płużycy. Składała się z dwóch części. Pierwsza zawierała typologię i zasięgi poszczególnych typów pługów oraz ich interpretację (35 map). Druga sytuowała pługi w systemie organizacji pracy w gospodarstwie chłopskim. Próbowałam pokazać, jak na przykład przejście od sochy i płużycy do pługa bezkoleśnego lub zmiana typu pługa koleśnego wiązały się ze zmianą organizacji pracy, nakładem sił, efektywnością etc. Korzystałam w tej części przede wszystkim z lepiej mi znanego materiału kurpiowskiego i szerzej – mazowieckiego. W tej części starałam się wykorzystać wskazówki Dobrowolskiego. Na egzaminie magisterskim Moszyński z pobłażliwym uśmiechem powiedział: „Po co pani napisała tę drugą część, pani Zosiu?”. A Dobrowolski z zakłopotaniem stwierdził, że to pierwsza część nie była potrzebna. Nie miałam wątpliwości, że nie było wspólnego mianownika do dyskusji między tymi dwoma, niewątpliwymi autorytetami.

Był jeszcze w Krakowie wspaniały Andrzej Waligórski, skutecznie, choć po cichu, zarażający nas swoim funkcjonalizmem. Pracował wtedy nad *Antropologiczną koncepcją człowieka* (Waligórski 1973). Na jego seminarium referowałam Jeana de Condorceta *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (Condorcet 1957). I bezustannie nawiązywałam, w tej teorii postępu, do ewolucjonizmu i materializmu Fryderyka Engelsa. Waligórski cierpliwie wskazywał mi jednak na dzielące te koncepcje różnice. Niezmiernie wrażliwy na myśl

filozoficzną, pierwsze miejsce przyznawał jednak terenowi. „Co się pani martwi o teorię, pani Zosiu. Najważniejszy jest teren, z faktów terenowych wyniknie teoria”.

Byłam jednak oporna w tej kwestii, przyznając intuicyjnie prymat teorii, choć nie miałam jeszcze wtedy argumentów. Moje przygotowanie filozoficzne po roku warszawskich wykładów Adama Schaffa o filozofii marksistowskiej i ćwiczeń z Adamem Sikorą (to był pierwszy rok jego asystentury) było praktycznie zerowe, a posługiwanie się niezmiernie esencjonalnym tekstem *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza (Tatarkiewicz 1931-1950) przychodziło mi wciąż z pewnym trudem.

Z Romanem Reinfussem jako wykładowcą nie spotkałam się, a koncepcji jego akcji inwentaryzacji sztuki ludowej dla Państwowego Instytutu Sztuki nie rozumiałam. Mieczysława Gładysza wielbiłam za uwzględnienie w zdobnictwie w drewnie, a także zdobnictwie w metalu, emocji twórców, ich indywidualności. Ale bardziej na mnie wpłynął swoimi dyskusjami na temat monografii wsi Siołkowice (Gładysz, red., 1963-1966), dyskusjami toczonymi równoległe do warszawskich na temat monografii *Kurpie. Puszcza Zielona* (Kutrzeba-Pojnarowa, red., 1962-1965). Dzisiejszemu pokoleniu może trudno zrozumieć, że były to obiekty gorących sporów. Pytanie – czy lepiej objąć badaniem region, czy tylko społeczność lokalną? Co można w każdym z tych przypadków uzyskać? Te sprawy nie zostały uwzględnione w druku. Szkoda. Szkoda też, że nie da się odtworzyć gorących sporów między Janem Czekanowskim, Kazimierzem Moszyńskim, Kazimierzem Nitschem, Adolfem Naszem i Józefem Gajkiem, a także Kazimierą Zawistowicz-Adamską i Witoldem Dynowskim nad kształtem i celem *Polskiego atlasu etnograficznego*. Ta część historii ustnej bezpowrotnie zniknęła!

W krakowskim seminarium uczestniczyli też Anna Zambrzycka-Kunachowicz-Steczkowska, Teresa Karwicka, Leszek Dzięgiel, Przemysław Burchard. Zawsze była obecna asystentka Profesora Małgosia Matuskówna i zazwyczaj pani docent Jadwiga Klimaszewska. Wszystkie te nazwiska znane są z historii etnografii polskiej i było to wielkie dla mnie szczęście, że mogłam z nimi studiować.

Tak więc Kraków zburzył moją wizję jednej etnografii, ale nie pomógł mi dokonać wyboru. Zasiał wątpliwości, które miały mi towarzyszyć do dziś.

*Od roku 1950 jako studentka, i od roku 1953 jako zastępca asystenta w Katedrze Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego, nadal zresztą studiując, pracowała Pani Profesor pod kierunkiem prof. Witolda Dynowskiego. Spotkałam Profesora jako student na jednym z Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych, później był recenzentem mojej pracy habilitacyjnej. Odnoszę wrażenie, że pamięć o Profesorze przetrwała bardziej trwale w anegdotach, opartych na wspomnieniach z bezpośrednich z nim kontaktów i opowieściach o wyjątkowej atmosferze w Katedrze, mieszczącej się w Jego kamienicy przy ulicy Hożej, niż na stronicach pisanych dzisiaj prac. Na czym polegały szczególne cechy osobowości Profesora?*

Myślę, że to, co najważniejsze, napisałam w pośmiertnym wspomnieniu o Profesorze (Sokolewicz 1987), rozszerzonym tekście tego, co powiedziałam nad Jego grobem w dniu pogrzebu. Profesor Aleksander Gieysztor powiedział mi wtedy, że dzięki mnie zrozumiał, że nauka była dla Profesora nie zbiorem czynności badawczych, ale sposobem życia. Ja tego wtedy tak nie umiałam nazwać, wszyscy bardzo boleśnie przeżyliśmy Jego odejście, a ja do dziś nie wiem, jak udało mi się wygłosić to pożegnanie.

Profesor odkrywał świat na własny rachunek i nie był zainteresowany publikacją tych odkryć. Pisał niechętnie, z trudnością. Był znakomitym gawędziarzem i obserwatorem życia. I miał swój, jak mawiał – „oliwny ogródek”, w którym chronił się, gdy życie mu doskwierało. Każdemu z nas radził, by stworzył sobie taki zakątek. I nigdy nie zdradził, co się na ten jego własny składało. Sądziłam, że może były to wspomnienia z młodzieńczych połowów nad Amurem, zapachu stepu, walki ze stepową przyrodą. Wskazywałyby na to Jego wyprawy do Mongolii i rzucane tam słówka i półsłówka. Profesor, urodzony w Charbinie, syn inżyniera kolei syberyjskiej i radnego (prezydenta?) Charbina, nasiąkał tą północno-wschodnią atmosferą od dziecka. Znamy go jako pana z fajką, konesera kawy, wożącego ze sobą wszędzie różnego rozmiaru ekspresy do kawy, i trudno było go sobie wyobrazić jako rybaka lub myśliwego w tajdze. Po powrocie do Europy w 1922 roku niełatwo mu było zaaklimatyzować się na prawie, na które skierował go stryj, znany profesor prawa, Konrad Dynowski. I zapewne dlatego przyjął propozycję Stefana Ehrenkreutza, który w 1928 roku szukał asystenta, który by jego żonie, Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz, świeżo mianowanej profesorem na Katedrze Etnografii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, zorganizował Zakład. Wybrał z grona swoich studentów prawa Witolda Dynowskiego, który wtedy prowadził aktywne życie studenckie, poznając różne polityczne frakcje, ale nie angażując się po żadnej ze stron. Jego wileńskie znajomości z Eugenią Krassowską, Henrykiem i Zofią Dembińskimi, Stefanem Jędrychowskim, Henrykiem Jabłońskim i wieloma innymi, później prominentnymi członkami politycznego establishmentu PRL, pomogły mu na pewno w przeprowadzeniu etnografii przez burzliwe fale reform po 1945 roku. Ale najpierw, w końcu lat 20. XX wieku, Profesor kupił Harleya Davidsona i rozpoczął badania Wileńszczyzny, które wydały mu się znacznie bardziej interesujące od studiów prawniczych. Podjął pracę terenową, której owocem była zdecydowanie nowatorska, jak na swój czas, praca o kufkach wileńskich (Dynowski 1934).

Występował niewątpliwie przeciwko romantycznemu wyobrażeniu kultury ludowej jako zjawiska pradawnego i samorodnego. Dlatego podkreśla rolę małomiasteczkowego rzemiosła i ludności żydowskiej w tworzeniu stylu tych wyrobów, podkreśla ich historyczny charakter. Ma wizję świata poprzecinanego szlakami komunikacyjnymi, wzdłuż których rozwija się wymiana kulturowa, powstają ośrodki twórcze. Gdzieś, w głębi, za nimi, leżą obszary „zakapsulowane”, jak mawiał, żyjące swoim naturalnym, spowolnionym rytmem. To był właśnie

problem różnic między Żmudzią i Auksztotą, który stał się przedmiotem jego pracy habilitacyjnej (1947). Nie została ona wydana z przyczyn oczywistych, podobnie jak praca Józefa Obrębskiego o Polesiu archaicznym, opublikowana dopiero w 2007 roku (Obrębski 2007). Ale Profesor opowiadał o niej na wykładach, a część rozważań wydrukowała „Polska Sztuka Ludowa” (Dynowski 1949).

Te poglądy na kulturę ludową zbliżały Profesora do Jana S. Bystronia. To *Etnografia Polski, Kultura ludowa i Wstęp do ludoznawstwa polskiego* Bystronia (1947, 1936, 1926) stanowiły obowiązkowe podręczniki w Warszawie. *Kultura ludowa Słowian* Moszyńskiego (1967) stała się nim, gdy wykłady w Warszawie prowadzili Mieczysław Gładysz i, zwłaszcza, Jadwiga Klimaszewska. Rutynowo obowiązkowy był cały pierwszy tom, z drugiej i trzeciej części (te kilkaset stron oficjalnie nazywało się zeszytem!) wyjątki. Ja tego się uczyłam do magisterium w Krakowie. Profesor Dynowski miał jednak do tej lektury dystans. Przecież w *Sztuce ludowej Wileńszczyzny i Nowogródzkiej* pisał, że to nie zasięgi się spotykają, lecz ludzie (Dynowski 1935).

Profesor nie pisał grubych książek, ale miał pomysły. Jego pomysłem i jego koncepcją były badania na Kurpiach. Ich początek stanowiło usytuowanie tam pierwszego Międzyuczelnianego Obozu Etnograficznego. Kurpie to był przecież taki „zakapsulowany” obszar, podobnie jak część Podlasia.

Profesor nie lubił zajmować się ponad konieczność pracami organizacyjnymi. Dlatego powierzył realizację swego pomysłu pani Haneczce, czyli pani doktor, docent, profesor Annie Kutrzebie-Pojnarowej, co spowodowało, że monografia Kurpiów przybrała bardziej formę opisu regionu niż takiego „zakapsulowanego” obszaru z wizji Profesora. Taka była cena rezygnacji z pełnego kierownictwa badaniami kurpiowskimi. Choć może ta rezygnacja i kompromis z poglądami Pani Anny nie były całkowite. Przecież Profesor w ciągu tych paru lat badań bezustannie przypominał nam potrzebę zastanowienia się nad kwestią izolacji Kurpiowszczyzny od sąsiednich terenów, nad rolą szlaków komunikacyjnych i małych miasteczek. I choć tego nie cytowaliśmy w swoich pracach, koncepcje Profesora tkwiły w naszym myśleniu: Jacka i Haliny Olędzkich, Magdaleny Piłatówny-Parnowskiej, Wandy Paprockiej i wielu innych Jego uczniów, także moim. Przetrwały nie tylko anegdoty, ale sposób myślenia o kulturze.

Zapewne nie bez przyczyny interesowała go Australia i niskorosłe ludy Azji południowo-wschodniej. Wiele o tym czytał i wykladał. To, co mówił nam, było dla niego ważniejsze od tego, co pisał. Rzucił nam pomysły jak perły... i nie dbał dalej o to, czy je podniesiemy. Zostawiał to naszej intuicji.

Sam nigdy nie naśladował Pani Profesor Cezarii Jędrzejewiczowej. I nam też zostawiał wolny wybór. Kształcił naszą wyobraźnię, ale także – swoim przykładem – zmysł praktyczny. To jemu zawdzięczamy, że w okresie centralizacji kontroli nad uniwersytetami wszedł do zespołu profesorów tworzących historię kultury materialnej, czym uratował etnografię jako samodzielny dyscyplinę przed zepchnięciem jej do roli specjalizacji historycznej (co miało miejsce np. w Buł-

garii) lub przed całkowitą likwidacją aż do 1956 roku, jakiej przecież w 1951 roku uległy socjologia i psychologia.

Właśnie pod hasłem historii kultury materialnej, co w interpretacji politycznej oznaczało akceptację (jakże faktycznie pozorną) marksowskiej tezy, że byt określa świadomość, etnografia przeszła w miarę spokojnie okres najbardziej restrykcyjnej polityki wobec nauki w latach 1950-1956. I na ironię losu zakrawa to, że w czasie takiego instytucjonalnego zbliżenia nie wykształcono pola problemów, które mogły być rozwiązywane przez archeologów i etnologów wspólnie. Etnografia wręcz oddalała się od archeologii. Uwidoczniło się to już po 1956 roku, roku znaczącym pewnie rozluźnienie w polityce centralizacji kontroli nad szkolnictwem wyższym i nauką, w tym, że powstały jednolite studia etnograficzne, początkowo czteroletnie, z bardzo ograniczoną liczbą godzin archeologii i nauk pomocniczych, jak na przykład numizmatyka. Etnografia próbowała zbliżenia z naukami społecznymi, w tym z odradzającą się socjologią. Był to kierunek ważny zwłaszcza dla młodej kadry, ale popierany także przez profesorów. Odchodziliśmy przecież wtedy wszyscy od problematyki proponowanej przez Moszyńskiego na rzecz koncepcji Dobrowolskiego, na rzecz badania zmiany kulturowej.

Drugim ważnym, organizacyjnym pomysłem Profesora były Międzyuczelniane Obozy Etnograficzne, które przetrwały od 1953 do 1988 roku. Skupiały one na okres dwóch tygodni wszystkich studentów najpierw trzeciego, a potem drugiego roku studiów wszystkich ośrodków, wraz z ich kadrami. To tu następowała nieformalna wymiana myśli, powstawały międzykatedralne przyjaźnie. Obecni kierownicy instytutów to wychowankowie obozów, sytuowanych głównie na Kurpiach i też „zakapsulowanym” Podlasiu. To MOE stały się instrumentem przekazu „rewolucyjnych”, na przykład strukturalistycznych idei, często źródłem fermentu, załączkiem frakcji głoszących zmiany w metodologii (jak np. frakcja strukturalna pod wodzą Ludwika Stommy), mających nierzadko swoje kontynuacje *quasi*-instytucjonalne, jak spotkania w Skawicy<sup>1</sup> i pośrednio wpływających na zmiany w polityce wydawniczej, na przykład artykuły „młodych” w „Etnografii Polskiej” lub zasadnicza zmiana profilu czasopisma „Polska Sztuka Ludowa”, do dziś chyba (pod nazwą „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”) najlepszego pisma etnograficznego w Polsce.

Za niezbyt udany pomysł Profesora uważam Jego poparcie dla projektu *Polskiego atlasu etnograficznego* jako jednoczącego wysiłki wszystkich etnografów polskich. Ta koncepcja wywodziła się sprzed wojny 1939 roku, czego dobitnie dowodzi pierwszy kwestionariusz PAE z 1953 roku. Spory między Czekanowskim a Moszyńskim i Nitschem, mimo że wszyscy oni widzieli PAE jako dokumentację archaizmów świadczących o istnieniu w Polsce warstw i fal migra-

---

<sup>1</sup> Nieformalne spotkania tak zwanej młodej kadry i bardziej aktywnych studentów odbywały się w latach 80. XX w. w Skawicy. Por. Benedyktowicz, Robotycki 1985.

cyjnych w różnych okresach historycznych, zaważyły jednak na ostatecznej, odmiennej koncepcji PAE jako inwentarza polskiej kultury ludowej, który miał służyć opisowi stanu tej kultury w XIX i XX wieku. Historyczne znaczenie PAE osłabiał znacznie fakt, że typologia i zasięgi wytworów kulturowych ograniczały się do aktualnych granic Polski, co z natury rzeczy uniemożliwiło szersze wnioski, a łączne wykorzystanie go z innymi europejskimi atlasami było utrudnione lub wręcz niemożliwe ze względu na użyte w nich inne metodologie, rzutujące na wyniki.

Etnografia jednakże w momencie powstania PAN (1952 r.) i IHKM potrzebowała takiego jednoczącego wszystkich projektu. Dla archeologów stały się nim początki państwa polskiego, dla etnografów inwentarz polskiej kultury ludowej, co, w moim przekonaniu, było pomysłem chybionym, na którym zaważyły przedwojenne projekty i autorytety Moszyńskiego i Czekanowskiego. Świadczy o tym między innymi brak cytowań PAE w pracach etnografów.

I wreszcie koronny pomysł Profesora, wieloletnie ekspedycje terenowe, najpierw do Bułgarii (tu Jego rola ograniczała się do pomysłu i poparcia instytucjonalnego) i Mongolii, oczka w głowie przez wiele lat. Mongolia zapewne łączyła się z Jego syberyjskimi wspomnieniami, ale nie tylko. Tu wracał myślą do dużych przestrzeni, które człowiek pokonywał, organizował, pokrywał licznymi szlakami komunikacyjnymi i wędrując zmieniał, tak jak Mongołowie, bieg historii. Badanie tych bezkresnych szlaków nie wchodziło w rachubę. Granica mongolsko-chińska była pilnie strzeżona, a radziecka, choć wielokrotnie przekraczana przez lokalną ludność, była zaporą dla cudzoziemców. Co więcej, badanie tej historycznej roli Mongołów było źle widziane. Prezes Mongolskiej Akademii Nauk, Szjrendyby, poświęcił swoje wczesne zainteresowania średniowieczną Mongolią i, oczywiście, Czyngis-CHANEM, na ołtarzu kariery i zajął się historią najnowszej Mongolii radzieckiej. Władze obawiały się tworzenia mitów o historii Mongołów. To miał być kraj, który zgodnie z treścią swego herbu, na którym jeździec na koniu przeskakiwał z czerwonego pola feudalizmu przez czarne pole kapitalizmu na zielone pole socjalizmu, rozwija się zgodnie z nauką marksistowską pod światłym kierownictwem partii i Związku Radzieckiego. Co więc należało badać? Właśnie przemiany, które zachodzą w kraju, jego industrializację i urbanizację.

Mongolia stanowiła dla nas dokonujący się na naszych oczach eksperyment przeprowadzony w imię ideologii socjalistycznej i imperialnej polityki ZSRR. I o tym jest książka Profesora (Dynowski 1968). Ale nasze badania ukazały nadto całe pokłady lamaistycznej, a nawet przedlamaistycznej filozofii, które przetrwały w myśleniu ludzi. Sławoj Szynkiewicz tam napisał studium pokrewieństwa, jedyne w Polsce studium jakiegokolwiek pokrewieństwa, Jacek Olędzki dociekał stosunku Mongołów do śmierci, do przyrody, ja zastanawiałam się nad możliwościami indywidualnej ekspresji w ubogiej, zdawało się, kulturze, Danką Markowska wgłębiała się w procesy urbanizacji stepu, Lech Mróz pisał o Torgutach, a Jerzy S. Wasilewski, pisząc o uniwersum symbolicznym jurty mongolskiej,

stawiał pierwsze słowa swojego, tak ważnego w naszej literaturze, *Tabu* (Wasiński 1989). Te nasze zainteresowania nie budziły zachwyty władz Mongolskiej Akademii Nauk. W pewnym momencie Szyrendyb powiedział: „nie chcemy być badani jak Kafrowie!”. Zażądał statystyk i programów komputerowych. Wtedy, w sytuacji polskiej informatyki i amerykańskiego embarga na wysokie technologie, było to niemożliwe. Ponadto, myśmy czuli się antropologami i zależało nam na innego typu badaniach. Ten dystans udało się załatać i współpraca z Mongolią, choć ograniczona, przerywana, trwa do dziś.

Interesujące były jej początki, stanowiące przykład sposobu działania Profesora. Ekspedycje tego rodzaju były zazwyczaj rezultatem umów międzynarodowych. Projekty do planów zgłaszały instytucje przez specjalne komisje. Otóż Profesor, pewnego roku, na przyjęciu w Ambasadzie Francji z okazji święta 14 lipca, został przedstawiony premierowi Piotrowi Jaroszewiczowi przez zaprzyjaźnioną profesor medycyny, leczącą premiera. Rozmowa potoczyła się tak miło, że pieniądze na ekspedycję Profesor uzyskał z rezerwy premiera, pomijając wszelkie komisje. Gdy w 1976 roku byt ekspedycji został zagrożony z powodu niechęci jednego z wysokich urzędników PAN do Profesora, to nie mogłam, mimo wielu starań, odnaleźć podstawy prawnej, na której ufundowano ekspedycję. Wizyty w ministerstwie, a nawet w PKPG (Państwowa Komisja Planowania Gospodarczego) nie dały rezultatów. Ekspedycja nie istniała. Z biegiem lat jednak udało się to naprawić.

Profesor zwykł załatwiać większość ważnych spraw w sposób nieformalny. To życzliwi urzędnicy niższego szczebla przekazywali jego pisma wyżej. Może to nie było moralne, ale w systemie partyjnym PRL sprawdzało się znakomicie. To uzmysławia obiegowy dowcip z tamtych czasów: Jaki jest najwyższy wymiar kary? – Przeżyć dwa lata bez znajomości.

Profesora fascynowała duża przestrzeń, zdolności adaptacyjne człowieka, jego ruchliwość (nie tylko w sensie migracji) i jego zdolności twórcze, w każdych warunkach. Nie odmawiał ich nawet krawcom żydowskim dyktującym formę czepków kobiecych w łowickim stroju lub wspomnianych kufrów, pośrednio tworzących mody w kulturze ludowej. Gdy charakteryzował kultury lasów północy Europy i Polski, to mówił o „rozpasaniu drzewa, wszechobecnego w każdej dziedzinie kultury”. Gdy mówił o Mongolii, to najważniejszy dla niego był pasterz na koniu, wyznaczający szlaki wędrowki pasterskiej, zdolny do tropienia zagubionego konia przez kilkaset kilometrów, zdolny do wyroju i najazdu na azjatyckie imperia, na Europę. I o tym wszystkim nam mówił, rozpalając wyobraźnię, zmuszając niejako do obejmowania wzrokiem całego świata, przystając czasami na chwilę, by przyjrzeć się jakiemuś szczegółowi: *czurindze*, ciöße lub toporkowi, *śparogom* u szczytu dachu kurpiowskiego, dłubance, do której kobieta australijska zbierała korzonki lub mitowi *djangaawul*, odtwarzanemu przez Murnginów w rytualnej, parotygodniowej wędrowce od wybrzeży Arnhem Landu. Tak, jak w kulturze tradycyjnej, jego domeną było słowo mówione, nie pi-

sane. Sądzę jednak, że naszym obowiązkiem jest zebrać jego rozproszone i zaczytane publikacje i wydać. Jestem pewna, że przemówiłyby do wyobraźni współczesnych! Jednakże Pańskie pytanie, Profesorze, zwraca uwagę na to, że przyjmując inspiracje profesora Dynowskiego tak, jak wdycha się powietrze, jak coś naturalnego, nieuświadomionego, nie dokładamy należytej staranności, by spłacając wobec niego dług, wymienić jego prace jako źródło pobudzające nasze myślenie.

*Spotkania z wieloma wybitnymi etnologami stanowiły inspirację do pisania o ich twórczości naukowej. Pisała Pani Profesor o etnologach/antropologach francuskich i anglosaskich, ale także o polskich. Wśród tych ostatnich znalazł się Jan Stanisław Bystron, który z powodu choroby, ale także ideologicznych ataków studentów i prasy, wycofał się z pracy na Uniwersytecie już w roku akademickim 1948/1949, a więc na długo przed śmiercią. Czy Pani Profesor spotkała prof. Jana Stanisława Bystronia? Jaki był, w latach powojennych, stosunek do niego środowiska etnologicznego?*

Trochę mi przykro, a może i wstyd, że tak niewiele wiem o Janie S. Bystroniu. Wycofał się z życia uniwersyteckiego przed moim wstąpieniem na Uniwersytet. Profesor Dynowski opowiadał o nim wiele, o tym wspominam w charakterystyce jego sylwetki naukowej. Na pewno miał wielki wpływ na etnologię przed wojną. Na pewno ciężko przeżył ataki endeckiej prasy na *Megalomanię narodową* (Bystron 1935), choć jego *Komizm* (Bystron 1939) cieszył się powodzeniem w salonach. Moja matka położyła go z dumą na widocznym miejscu, na stole. Po wojnie, w 1947 roku, Bystron wydał po raz wtóry *Kulturę ludową* (wyd. I 1936) oraz pisaną w czasie wojny *Etnografię Polski*. Miał już jednak zapaści twórcze i wydany w ramach Wiedzy Powszechnej z cyklu „Kultura ludowa” zeszyt o ludoznawstwie w Polsce zawierał co prawda jego teorię, ale praktycznie napisał go profesor Dynowski (Bystron, Dynowski 1948). Jego książki były dla nas obowiązkowymi podręcznikami, jednak on sam jakby już należał do świata umarłych. Wrócił go nam, wyrzucając nam słusznie pogrzebanie go za życia, Ludwik Stomma, wydając *Tematy, które mi odradzano* (Bystron 1980) i znajdując w nim polskiego zwiastuna nauki o znaczeniach. Bezpośrednio po wojnie, w 1945 roku, Bystron został kuratorem Katedry Etnologii po zmarłym w tymże roku Stanisławie Poniatowskim. Był też zaangażowany w dalszy proces reaktywowania tej Katedry. Był członkiem Komisji Wydziału Humanistycznego powołanej do spraw habilitacji Józefa Obrębskiego. Powierzono mu też referat na temat dorobku naukowego Obrębskiego z chwilą, gdy rozważano jego kandydaturę na objęcie Katedry Etnologii. Wiemy jednak, że do reaktywowania tej Katedry nie doszło, a problematykę etnologii włączono do zadań Katedry Etnografii (dziś Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej). Od 1948 roku nie ma też na uniwersyteckiej etnologii śladu działalności Bystronia. Został w pamięci profesora Dynowskiego i jego wykładach. Na pewno wywarł silny wpływ na kolejne poko-

lenia studentów i pracowników ośrodka warszawskiego. Jego koncepcja kultury ludowej (nie Dobrowolskiego!) na wiele lat określiła kształt naszych wykładów z etnografii Polski. Uwzględniała ją profesor Anna Kutrzeba-Pojnarowa, obok swoich, autorskich pomysłów.

*Dzięki pobytom w London School of Economics and Political Science oraz l'École Pratique des Hautes Études w Paryżu dotarła Pani Profesor, już pod koniec lat 50. i na początku 60., do ważnych ośrodków etnologii/antropologii światowej. Jak wypadło porównanie prac prowadzonych w Polsce z tymi na Zachodzie? W jaki sposób wyjazdy te wpłynęły na sposób myślenia o etnologii i prowadzenie własnych prac?*

Pytanie – dlaczego na moje pierwsze stypendium zagraniczne wybrałam London School of Economics i Raymonda Firtha? Otóż przez przypadek (znowu) byłam z nim w kontakcie. Mój ojciec (znowu!) przyjaźnił się z małżeństwem, Kazimierzem (prawnik) i Krystyną (znana tłumaczka literatury angielskiej) Tarnowskimi. Ona była z domu Horko. Jej brat był w czasie wojny pilotem w Wielkiej Brytanii i tam pozostał po wojnie, ożenił się z Angielką, Sheilą Patterson, znaną antropolożką. W 1957 roku Raymond Firth przygotował wydanie książki o Bronisławie Malinowskim *Man and Culture...* (Firth, ed., 1957). Potrzebny był mu zapis bibliograficzny wczesnych polskich prac Malinowskiego, referowanych w PAU. Zwrócił się o to do Sheili, ta do swojej szwagierki, a ta do mnie, bo od mego ojca wiedziała, że jestem etnografem. Wysłałam dane, dostałam w zamian książkę i rozpoczęłam korespondencję. Gdy powstała możliwość wykorzystania stypendium Forda nie w USA, ale w Europie, Firth wyraził zgodę na „supervisorstwo”.

Stypendium Fundacji Forda, o które mocno zabiegał dla mnie profesor Dynowski, który postanowił mnie dobrze wykształcić, dało mi możliwość poznania tego, czym są studia. Jak wspomniałam, na pierwszym roku historii kultury materialnej na UW miałam 48 godzin zajęć obowiązkowych tygodniowo, a 17 egzaminów i kolokwium w sesji letniej. Co tu można było mówić o studiach! Te dodatkowe godziny ćwiczeń u guru (już w 1951 roku!) studenckiej młodzieży, antropologa Andrzeja Wiercińskiego, który wtedy wtajemniczał nas w pomiary czaszek i kryteria klasyfikacji ras, to był niezmierny wysiłek! Marzyłam też o wykładach u Rafała Taubenschlaga (prawo antyczne) i Karola Koranyiego, ale to było niemożliwe. Niemożliwe było przeczytanie dodatkowej książki poza tym, co było konieczne do ćwiczeń.

A w Londynie był pełen luz! Sześć godzin tygodniowo. Wykłady trwały godzinę zegarową, ściślej 50 minut. Angielscy koledzy patrzyli w moje notatki i szturchali mnie karcąco, gdy zobaczyli w nich jakieś polskie słowo. Była cudowna biblioteka, szafki dla studentów, toalety z prysznicami! Fantastyczna stołówka. Można było przyjść na cały dzień! I czytać, i gadać o skandalizującym wykładzie

Edmunda R. Leacha w LSE (*Rethinking Anthropology*, grudzień 1958), dyskusji między Ernestem Gellnerem a Joe Agassim (luty 1959), czy antropologia jest nauką (*science*), czy nie i dlaczego, i o wielu innych sprawach.

Byłam egzotycznym przybyszem zza żelaznej kurtyny (*are you from behind the iron curtain, really?*). I ciekawym nabytkiem towarzyskim. Wciągnięto mnie do studenckiego kółka dyskusyjnego, któremu patronował wspomniany już asystent Karla Raimunda Poppera, Joe Agassi. Nauczyłam się dyskutować, jeść nieznanne mi oliwki i pić piwo. I odpowiadać na nużąco dociekliwe pytania Joe Agassiego: „Malinowski, Morgan, dobrze, ale jak oni formułowali problem, który mieli rozwiązać? Nie streszczaj ich myśli, podaj problem!”. Ten „problem” prześladował mnie i moich kolegów. Muszę dodać, że zostałam adoptowana na te dyskusje przez tak zwanych *undergraduates*, czyli studentów młodszych, nie mających stopnia magistra, z tej racji, że w swojej pasji uczenia się zaczęłam chodzić z nimi na ćwiczenia z antropologii. Chciałam zobaczyć, jak się prowadzi ćwiczenia, bo w tej materii byłam absolutnym samoukiem. Prowadził je Paul Stirling, badacz Turcji i Bliskiego Wschodu. Zaczynał ćwiczenia od etnografii, czyli opisu faktów, a po jakimś czasie oznajmiał: teraz przechodzimy do antropologii. Nie zastosowałam tego schematu w Warszawie, mając głęboką wątpliwość co do tego, czy istnieją czyste fakty. Ale nauczyłam się dużo. Chodziłam też na seminarium prowadzone przez Raymonda Firtha, który był moim *supervisorem* (po jego wyjeździe do Palo Alto został nim afrykanista, Isaac Schapera), miałam napisać pracę roczną. Wybrałam plemię Tiv, opracowane przez Paula i Laurę Bohannanów, lud żyjący u ujścia Katsina Ala do Nigru.

W seminarium Firtha brali udział także Maurice Freeman, David MacRae i okazjonalni goście, między innymi Fredrik Barth, Percy Cohen i Jeremy Bois-servain. Aby zrozumieć, wpatrywałam się w ich usta, gdy mówili! Zwłaszcza szkocka wymowa MacRae dawała mi się we znaki.

Chodziłam też na międzyuniwersyteckie seminarium w Commonwealth Institute prowadzone przez Darylla Forde’a, gdzie pojawiali się praktycznie wszyscy profesorowie antropologii z University College i School of African and Oriental Studies. W Instytucie była wspaniała biblioteka, wszystkie wydawnictwa tak ważnego dla kolonii Home Office. I tam, o 11.00 i o 15.00, zapraszano mnie na herbatę z herbatnikami.

Chodziłam również na wykłady Lucy Mair z historii antropologii i systemów politycznych Afryki, a także na seminarium Maurice’a Freemana o *filial piety*, na którym odważyłam się na wygłoszenie referatu o autorytecie ojca w rodzinie u Górali Beskidowych. Było to możliwe dzięki „Pracom i Materiałom Etnograficznym” w British Library. Swoją afrykanistyczną wtedy pasję uzupełniałam seminarium ekonomicznym u dr. Raeburna, na które uczęszczali Pakistańczycy i studenci z Izraela. Ci ostatni nie byli w stanie przedstawić żadnego referatu, by nie wspomnieć, że rolnictwo, a więc i cywilizacja w Izraelu zaczęło się 8000 lat temu. To wprowadziło mnie w kwestie mitologii narodowej. Nadto, po wyjeździe

Jerzego Giedymina (z UAM), zaakceptowała mnie grupa filozofów osierocona przez niego. Sądzili, że jako Polka, podobnie jak on, jestem biegła w filozofii, co nie było do końca prawdą, ale było dla mnie ważnym doświadczeniem. Dzięki nim przeczytałam *Open Society...* Karla R. Poppera (Popper 1945), wydane w Polsce w wydawnictwie podziemnym dopiero w latach 80. XX wieku. Wyliczyłam te zajęcia, by pokazać, że miałam wtedy kontakty naprawdę z wieloma ludźmi. Co z tego wyniosłam?

Antropologia końca lat 50. XX wieku szukała swojej drogi. Funkcjonalizm był przeszłością. Było to w kilka lat po śmierci Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna (zmarł w 1956 r.) i kilkanaście – Bronisława Malinowskiego (zmarł w 1942 r.). Siła ich autorytetów znacznie osłabła, proponowane przez nich narzędzia okazały się niedostateczne do badania społeczeństw, które wyłoniły się z chaosu spowodowanego II wojną światową. Bestsellerem okazała się książka *Political Systems of Highland Burma* napisana przez majora Edmunda R. Leacha (1954). On też napisał niezmiernie pozytywną recenzję książki Claude'a Lévi-Straussa *Les structures élémentaires de la parenté* (Lévi-Strauss 1949). Jeremy Boissevain rozpoczął badania na Malcie antropologię Europy, Raymond Firth zainicjował badania nad systemem pokrewieństwa w Londynie, Fredrik Barth ze swoim transakcjonizmem głosił konieczność uwzględniania dynamiki kultury, Ian Jarvie szukał odpowiedzi na pytanie, czy Malinowski rzeczywiście doprowadził do rewolucji w antropologii, a wszyscy oni zastanawiali się, jak opisywać sytuację, gdy kultura już nie tylko nie pozostaje w stanie równowagi, ale nawet nie jest w stanie niestałego *equilibrium*, co głosił Alfred R. Radcliffe-Brown pod koniec życia. Raymond Firth proponował zastosowanie pojęcia struktury (jako elementu stabilizującego) i organizacji (jako elementu dynamicznego). Na horyzoncie pojawiła się semiotyka i konieczność badania znaczeń.

Tych wydarzeń było o wiele więcej. Wszystkie one świadczyły o dokonującej się zmianie w antropologii. Ale na pewno nie było już jednego autorytetu i jednego wzorca postępowania. Lucy Mair przekazała mi krążącą w LSE opowieść o tym, jak w latach 20. XX wieku studenci gromadnie szli przez Kings Road do Hyde Parku, gdzie Bronisław Malinowski głosił swoje, rewolucyjne wtedy, tezy o primacie badań terenowych nad spekulacjami zza biurka. Budziło to szalony entuzjazm. Nie ulega wątpliwości, że Malinowski był charyzmatyczną postacią. Ale gdy go zabrakło, na pewien czas zdominował antropologię chłodny autorytet Alfreda R. Radcliffe-Browna.

Tak więc w roku akademickim 1958/1959 nie było w Londynie jednego autorytetu i jednego wzoru postępowania. Każdy z uczniów obu Ojców Założycieli szukał swojej własnej drogi, skupiając wokół siebie grupkę studentów. Był to czas niezmiernie ożywionych dyskusji, choć nie doszło jeszcze do zmiany paradygmatu.

Niektórzy ze studentów uznawali ten stan za męczący i mówili do mnie: „Ty to jesteś szczęśliwa, macie w kraju jedną, obowiązującą teorię i wiecie, jak postępować! Nasze badania, wykonywane według różnych wskazówek, są nieporów-

nywalne!”. Złościłam się wtedy, przedkładając wolność badań nad ich porównywalnością, co wydawało się łatwiejsze do osiągnięcia.

Miałam też bolesne zetknięcie z systemem policyjnym Wielkiej Brytanii. Otóż koledzy sugerowali mi przeprowadzenie badań w rolniczym regionie. Powiedziałam o tym moim gospodarzom (mieszkałam w pokoju odnajmowanym prywatnie studentom), z którymi wcześniej miałam szereg politycznych dyskusji. Między innymi powiedziałam im w złości, że w Polsce rewolucja już się dokonała, a w Wielkiej Brytanii dopiero będzie! Donieśli na policję i dostałam wezwanie na rozmowę. Agent długo nie mógł zrozumieć, że historia kultury materialnej to niekoniecznie jest materializm i marksizm. W końcu zaakceptował moje tłumaczenie i powiedział, że mogę pojechać na badania. Ale wyobraziłam sobie, że pewnie wszędzie ludzie donoszą z obywatelskiej odpowiedzialności i straciłam na nie ochotę. Widocznie policja wszędzie jest tylko policją, nawet w demokratycznym kraju, a ja jednak byłam klasyfikowana nie tylko jako obca, ale i potencjalny wróg.

Staralam się też poznać społeczeństwo brytyjskie. Było to częściowo możliwe dzięki wycieczkom studenckim organizowanym przez British Council. Przewidywano zawsze spotkania z miejscowymi ludźmi, czasami nocowaliśmy w prywatnych domach, poznawaliśmy instytucje samorządowe. Wtedy, ze zdumieniem, dowiedziałam się, że procent współdzielczenia wsi jest w Wielkiej Brytanii o kilkadziesiąt punktów wyższy niż w Polsce, gdzie likwidowano przedwojenne, różne rodzaje spółdzielczości, a wprowadzenie kolektywnych gospodarstw szło opornie.

Po powrocie do Polski mogłam więc relacjonować ten stan rzeczy w publikacjach i, przede wszystkim, na wykładach. W Londynie wzbogaciłam się o znajomość kolejnych, teoretycznych języków, literatury teoretycznej, ale także afrykanistycznej. Nauczyłam się też zasad egzegezy tekstu, czego nie robiliśmy ani w Warszawie, ani w Krakowie, a co było konieczne wobec istnienia tak wielu języków teoretycznych i, generalnie, teorii. W Londynie przemyślałam też temat mojej pracy doktorskiej, pozostając przy zasygnalizowanym w pracy magisterskiej problemie relacji między strukturą społeczną, organizacją pracy a technologią wytwarzania. Było to studium porównawcze trzech społeczności rolniczych: Kurpiów, Trobriandczyków i Tikopia, z nawiązaniem do Maorysów Nowej Zelandii. Uważałam, wbrew „popperowcom”, że antropologia jest nauką (*science*) i poszukiwałam praw ogólnych. Nie zraziła mnie krytyka indukcji wyrażana przez Karla R. Poppera, choć brałam pod uwagę jego postulat falsyfikacji hipotez.

Tak więc pobyt w Londynie wyczuł mi na kwestie metodologiczne, ukazał konieczność ujmowania kultury nie w kategoriach rzeczy, artefaktów, ale ludzkiego działania. Należy dodać, że w tym czasie w Londynie dyskutowano żywo teorię działania (*theory of action*) Talcotta Parsonsa, że wydano tłumaczenie dzieł Maxa Webera (przeł. Edward Shils), co wzmocniło pozycje przeciwników trakto-

wania antropologii jako *science* (Edward E. Evans-Pritchard). Wiedziałam więc, że nie ma jednej czy dwóch dróg dochodzenia do prawdy, ale jest ich wiele.

Ten rodzaj myślenia odpowiadał moim dwóm profesorom w Warszawie: Witoldowi Dynowskiemu i Annie Kutrzebie-Pojnarowej. Trudno mi wyrazić, jak wiele zawdzięczam im obojgu i jak mi ich wciąż brak w chwilach podejmowania różnych decyzji, także metodologicznych. Byli otwarci na wszelkie pomysły, ale i mieli też jasno określone zasady moralne i etyczne. Przywitali mnie po powrocie z Londynu radośnie i pozwolili, bym nadal czuła się ich uczennicą.

Mój pobyt w Paryżu (rok 1964) miał już inny charakter. Byłam po doktoracie, wiedziałam, jak smakuje życie studenckie i teraz był czas na poświęcenie się badaniom. Funkcjonalizm klasyczny był zdecydowanie *passé*, ale o życiu naukowym decydowały jeszcze stare autorytety, jak André Leroi-Gourhan z jego licznymi pracami na temat technologii i środowiska i przepiękną wystawą o tym w Musée de l'Homme; grupa *histoire nouvelle* z Jacques'em Le Goffem w École Pratique des Hautes Études, i przede wszystkim Claude Lévi-Strauss w swojej wieży z kości słoniowej, obojętny wobec krytyki, dystansujący się od tłumy. W afrykanistyce postacią numer jeden był Georges Balandier, byli też marksizujący etnologowie, jak Maurice Godelier, wspaniałe zespoły ludzi w Musée de l'Homme z Robertem Gessainem i Musée des Arts et Traditions Populaires z Georges'em-Henrim Rivière. Była żywa tradycja Marcela Maussa i Marcela Griaule'a. Paryż był centrum wielu fantastycznych ekspedycji, jak słynna ekspedycja Griaule'a do Kraju Dogonów (rozpoczęta w czasie II wojny światowej, za co, między innymi, Griaule zapłacił oskarżeniem go o kolaborację z Niemcami i odsunięciem od nauczania akademickiego), a od roku 1963 ekspedycja Roberta Gessaina do Bretanii. Każda z nich gromadziła ludzi, którzy stali się autorytetami światowymi: Germaine Dieterlen, Jean Rouch, Geneviève Calame-Griaule, Michel Izard i wielu innych.

Z zajęć wybrałam oczywiście seminarium Claude'a Lévi-Straussa i Maurice'a Godeliera. To pierwsze okazało się niewypałem. Mistrz interesował się, co było zresztą oczywiste, kilkoma osobami, resztę traktował jako tłum, w pewnym sensie niewidoczny. Po referatach spodziewał się, że zostaną w nich zastosowane schematy analityczne opisane w *Antropologii strukturalnej* (Lévi-Strauss 1958), ale interesował go sposób zbierania materiału. Doktorantkę, która pracowała z Indianami Hopi, dopytywał dociekliwie, czy aby nie domagała się dla siebie specjalnych warunków zamieszkania i higieny, na przykład czy posługiwała się tą samą miską, co jej gospodarze, czy wymagała osobnej dla siebie. Zrozumiałam, że badacz musi, jego zdaniem, wtopić się w środowisko, nawet kosztem rezygnacji z cywilizacyjnych przyzwyczajzeń. Wątpiłam jednak, czy to jest możliwe, a najważniejsze, do jakiego stopnia jest skuteczne, choć nie odmawiałam racji tym pytaniom.

Z natury rzeczy, Claude Lévi-Strauss był niedostępny dla osób, które z nim bezpośrednio nie pracowały. Bramą, przez którą należało przejść przed stawieniem się u Mistrza, był jego zastępca w Laboratoire d'anthropologie sociale, Isaac

Chiva, emigrant z Rumunii. To on właśnie konsultował moją przysłą pracę habilitacyjną, kierując konsekwentnie moją uwagę na klasyczną tradycję francuską, na odczytywanie na nowo Marcela Maussa, na koncepcje Roberta Hertza etc. Było to zgodne z myśleniem Lévi-Straussa. Jego wszystkie prace są dowodem, jak bardzo staranną była dokonywana przez niego egzegeza starych prac, w której skrzętnie odnotowywał, co komu intelektualnie zawdzięcza. Klasycznym tego przykładem jest jego wstęp do zbioru prac Maussa, tłumaczonego i wydanego również u nas.

Raz udało mi się rozmawiać z nim bezpośrednio. Zgodził się na udzielenie wywiadu Tadeuszowi Drewnowskiemu i mnie, dla „Polityki” (Sokolewicz, Drewnowski 1964). Pracował wtedy nad *Le regard éloigné* (Lévi-Strauss 1983) i mówił głównie o zaletach i konieczności takiego spojrzenia z oddali, z góry, by bliskość nie powodowała, że widzi się tylko szczegóły, a nie można dojrzeć zasad. Przyznał też, że jest zafascynowany myślą Karola Marksa i jego ambicją jest stworzenie teorii myśli ludzkiej, analogicznej do ekonomicznej teorii Marksa. Był w tej rozmowie otwarty i tak ujmujący, że darowałam mu to, że seminaria średnio go obchodziły. Był wybrańcem bogów i miał prawo pracować z tymi, których sam wybrał.

Seminarium Maurice’a Godeliera dało mi dużo więcej! Było poświęcone antropologii ekonomicznej i Godelier, choć sam złotousty i gadatliwy, spodziewał się, że uczestnicy będą zabierali głos. Była więc dyskusja, dla mnie nieraz kłopotliwa. Jako Polka ze Wschodu zostałam zaliczona z definicji do znawców teorii Marksa. Problem polegał jednak na tym, że Godelier poświęcił trzy lata studiom nad *Kapitałem*, a ja z trudnością zaliczyłam ćwiczenia z marksizmu-leninizmu u Adama Sikory i cudem zdałam egzamin z ekonomii politycznej u Jarosława Semkowa. Dobrowolnie przeczytałam tylko *Rozwój kapitalizmu w Rosji* Włodzimierza Lenina, gdzie z zachwytem znalazłam zdanie, które powtarzały moje informatorki na Kurpiach, że „len to pierwsze pieniądze”. Książkę tę do dziś uważam za bardzo ciekawą. Ale to było zbyt mało, by pełnić funkcję eksperta na seminarium Godeliera. Na szczęście on lubił odpowiadać na swoje pytania. Całe życie poświęcił antropologii ekonomicznej, korzystając z intensywnych badań własnych (Barojo) i szerokiego materiału porównawczego. Odwiedził nas w Polsce w 1974 roku, referując system ekonomiczny Pigmiejów. Cieszę się, że obecnie Wydawnictwo UJ wydało *Zagadkę daru* (Godelier 2010). Ta klasyczna problematyka była i jest przedmiotem jego dociekań do dziś, gdy zastąpił Claude’a Lévi-Straussa na miejscu redaktora naczelnego „L’Homme” i cieszy się ogromnym autorytetem.

Po pobycie we Francji nie zostałam strukturalistką ani marksistką. Ale w czasie badań w Goulien, Plozevet i Quimper w Bretanii zebrałam ciekawy materiał na temat, który potem Józef Burszta nazwał folkloryzmem. Poszłam śladem Rivière’a, którego zdjęcie w czasie święta plonów w Quimper zamieściłam nawet w swojej pracy *Plon, obrzęd i widowisko* (Szyfelbejn-Sokolewicz 1967). In-

teresowała mnie tym razem relacja między organizacją pracy w gospodarstwie wiejskim a stosowanymi rytuałami, a także dostosowywanie starej tradycji do wymagań nowoczesnego społeczeństwa.

Te badania umożliwiła mi współpraca z Musée de l'Homme i Robertem Gesainem, który zorganizował wieloletnie badania interdyscyplinarne w Plozevet, parafii niedaleko Quimper w Bretanii. Punkt wyjścia badań stanowiła obserwacja szczególnie częstego występowania w tej populacji wrodzonego zwichnięcia stawu biodrowego. Wioski bretońskie były znane z endogamii. Stąd badania genetyczne różnych rodzajów (DNA, stomatologiczne, daktyloskopijne), a także badanie systemu pokrewieństwa (Michel Izard). Wioskę kontrolną dla Plozevet stanowiła Goulien, nad której monografią pracował Christian Pelras. Miałam więc komfortową sytuację, by przeprowadzić krótkie, ale intensywne badania; miałam przyjaciół, punkt oparcia, rozpoznanie terenu etc. Nie miałam już później okazji, by wrócić do tej tematyki, choć starałam się utrzymywać dalsze kontakty zwłaszcza z Pelrasem. Śledziłam też rezultaty badań Izarda, choć trudno byłoby przenieść je na grunt polski, gdzie nie było nigdy (poza Sławojem Szynkiewiczem) poważnych zainteresowań systemami pokrewieństwa. Drogi polskiej i zachodniej antropologii były jednak zdecydowanie różne i w dużej mierze takimi pozostają. Michał Buchowski w kolejnych wystąpieniach walczy o to, byśmy nie byli uważani tylko za konsumentów teorii i metodologii wymyślonych na Zachodzie, ale aby Zachód uznał naszą oryginalną myśl. Mści się na nas to, że – oprócz jednostek – byliśmy nieobecni w światowej dyskusji. Decydował o tym przede wszystkim dość okazjonalny i często przypadkowy charakter kontaktów, brak znajomości języków z naszej strony, nieobecność w literaturze światowej. Nadrabiamy teraz te braki dzięki prężnym zespołom doktorów i doktorantów umiejących korzystać z wymiany. Ale jest to proces powolny.

Moje londyńskie kontakty były podtrzymywane głównie dzięki zaproszeniom na konferencje. Przedstawiałam na nich referaty, które cieszyły się umiarkowanym zainteresowaniem. Pochłonięta obowiązkami administracyjnymi, dydaktycznymi, wreszcie rodzinnymi, miałam zazwyczaj zbyt mało czasu, by ciekawy temat (bo pomysłowości mi nie brakowało) doprowadzić do końca i odpowiednio zaprezentować. Wynosiłam jednak z tych spotkań nową wiedzę o różnych badaniach. W 1962 roku, na konferencji w Austrii, Sol Tax zaproponował uczestnikom z krajów socjalistycznych bezpłatną prenumeratę „Current Anthropology”. Myślę, że to pismo, ciekawie do dziś redagowane, wciągające wielu badaczy do dyskusji, odegrało w Polsce ważną rolę w wymianie myśli. Drugim takim pismem, po latach, stała się „Anthropology Today”, której prenumeratę (wymianę) zaproponował nam Jonathan Benthall w czasie poświęconej kulturze europejskiej konferencji w Radziejowicach we wrześniu 1989 roku.

Tak więc pobyty w Londynie i w Paryżu wzbogaciły mnie o nową wiedzę o różnych sposobach uprawiania antropologii. Nie wybrałam dla siebie żadnego z nich, choć swoje przywiązanie do teorii Bystronia i częściowo Dynowskiego

i Dobrowolskiego wzbogaciłam o szereg nowych pytań i koncepcji teoretycznych. Zrozumiałam, że każdy ze sposobów uprawiania antropologii odślania jakąś część, jakąś stronę tego, co nazywamy kulturą i że sposób, jaki wybieramy dla swoich poszukiwań, zależy po prostu od pytania, jakie sobie stawiamy, od celu badań. I to do końca starałam się przekazywać i nadal przekazuję studentom jako podstawową zasadę działania. Oczywiście, tu powstaje pytanie, skąd biorą się pytania. Z teorii – z czego wynika, że zarówno empiria, jak i teoria muszą być równorzędnie traktowane w nauczaniu i stosowaniu. Istnieje między nimi sprzężenie zwrotne.

Zarówno w Londynie, jak i w Paryżu – może to samochwalstwo – nie czułam się osobą niedouczoną, z zacofanego kraju. Oni wtedy, w 1958 roku, tłumaczyli *Dar* Maussa, ja byłam po lekturze francuskich oryginałów Huberta i Maussa. Shils tłumaczył Webera na angielski – ja znałam podstawy jego teorii. Bieżącą literaturę szybko pochłaniałam.

Na pewno w polskich publikacjach trudno byłoby znaleźć odbicie dyskusji z LSE czy paryskiego Laboratoire d’anthropologie sociale. Przeważała etnografia „rzeczy”, artefaktów. Zbyt mało było zainteresowania konkretnymi zachowaniami i tym, co rozważania nad nimi mogły otworzyć, do czego były kluczem. Myślę, że w etnografii polskiej mało było dyskusji między kadrą różnych ośrodków. Nie miałam też wrażenia, by moi koledzy z innych ośrodków byli szczególnie zainteresowani moimi doświadczeniami. Może byłam sama mało przekonywająca, przekonana o tym, że funkcjonalizm istnieje w epigonalnej postaci, która nie mogła stanowić propozycji do naśladowania. Z kolei strukturalizm francuski nie był interesujący dla mnie, zawsze bardziej zainteresowanej działaniem niż odkrywaniem znaczeń. I dlatego, mimo doświadczeń paryskich, nie przekazywałam go dalej, oddając się raczej lekturze Talcotta Parsonsa niż Claude’a Lévi-Straussa. Ze strukturalizmem pogodziłam się dopiero pod koniec lat 60. XX wieku, gdy zachwycili się nim moi młodszy koledzy i musiałam zapoznać się z tym teoretycznym językiem na tyle, by nie stracić z nimi i z literaturą światową kontaktu, by uniknąć sytuacji kwoki, która wychowała kaczetę i patrzy bezradnie na nie, jak pływają po stawie. Pływam więc, ale bez większego entuzjazmu.

Sądzę natomiast, że tym, co wpłynęło na zmniejszenie dynamiki dyskusji i refleksji metodologicznej w etnologii polskiej, był, w odróżnieniu od moich doświadczeń londyńskich i paryskich, brak współpracy z filozofami. Decydowało na pewno o tym uznanie filozofii marksistowskiej za jedynie słuszną, ograniczenie się filozofów do historii filozofii, brak dyskusji cechujących filozofię światową i inspirujących inne dyscypliny. Obecność w LSE Karla R. Poppera była niezmiernie ważna dla antropologów, była to filozofia obecna stale w dyskusji, podobnie rzecz się miała we Francji z plejadą filozofów francuskich, z Maurice Merleau-Pontym, Paulem Ricoeurem oraz wieloma innymi. Trudno byłoby sobie wyobrazić rozwój semiologii bez dyskusji z nimi. A w Polsce były to dyscypliny rozdzielone, a nadto filozofia praktycznie nie rozwijała się. Dopiero w latach 70.

nastąpił wyłom w tym układzie, dzięki pojawieniu się Jerzego Giedymina i grupy Jerzego Kmity i Leszka Nowaka, i ich wpływowi na środowisko poznańskie, częściowo też o charakterze marksistowskim. Jednak dotyczyło to tylko Poznania. Ale choć proces był powolny, w nim upatruję źródeł późniejszego, tak interesującego rozwoju tego ośrodka. Nie dotyczyło to innych ośrodków, aż do połowy lat 70. XX wieku i wystąpienia Zbigniewa Benedyktowicza z fenomenologią, a potem, w połowie lat 80. Joanny Tokarskiej-Bakir z jej zwrotem ku hermeneutyce. Może sprawy potoczyłyby się inaczej, gdyby nie przedwczesna śmierć Gerharda Kloski, tak umiejętnie łączącego swoje zainteresowania etnograficzne z refleksją filozoficzną, którego *Falsyfikacjonizm K.R. Poppera* jeszcze do niedawna zalecałam moim studentom (Kloska 1981).

*W czasie pobytu w Londynie spotkała się Pani Profesor z prof. Cezarią Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczową. Czy była ona zainteresowana sytuacją etnologii w Polsce? Jakie wrażenia wyniosła Pani Profesor z tych spotkań?*

To były dla mnie bardzo ważne spotkania. Profesor Dynowski wychował mnie w kulcie dla Pani Profesor. W Katedrze, po latach, nadal obowiązywał ulubiony przez nią zielony kolor opraw książek w bibliotece, zasłon i obić mebli. I, choć Profesor poszedł w badaniach inną drogą, to zawsze podkreślał klarowność jej pisarstwa i oryginalność myślenia, w którym przebijało zainteresowanie filozofią, przede wszystkim Edmunda Husserla, i ujawniał się wpływ jej ojca, wielkiego Jana Baudouina de Courtenay, wyrażający się zainteresowaniem znaczeniami, o czym pisała Anna Zadrożyńska (Zadrożyńska-Barącz 1968). Spotkanie z Panią Profesor uznałam więc za priorytetowe.

Pani Profesor działała w Polskim Towarzystwie Naukowym na Obczyźnie, do którego powstania przyczyniła się, i w jego ramach kierowała Komisją Etnograficzną, współorganizując w ten sposób życie naukowe polskiej społeczności. Wykładała też etnografię na University in Exile, którego przez pewien czas była rektorem. Prowadziła seminarium, głównie dla uczniów, którzy za nią podążyli z Wilna jej drogą emigracyjną. Był tam przede wszystkim Lucjan Turkowski, którego pośmiertne wspomnienie o niej zamieścił „Lud” (Turkowski 1968), była Irena Karpińska, Janina Pilatowa i kilka innych osób, których nazwisk nie pamiętam. Wzięłam udział w kilku seminariach i odwiedziłam Panią Profesor na Antokolu, w domu pod Londynem, w którym mieszkała grupa Polaków, między innymi generał Marian Kukiel. Pani Profesor żyła więc w polskim otoczeniu, i jak mi się wydaje, nie miała kontaktów ze środowiskiem brytyjskich antropologów. Wydawało mi się też, że nie interesowała się dyskusjami, które oni prowadzili. Jej publikacje w zeszytach University in Exile dotyczyły Polski i Bliskiego Wschodu. Myślami była cały czas przy postaci św. Jerzego, nad którą pracowała będąc w Palestynie. Podobno zniszczyła rękopis gotowej pracy o tym świętym tuż przed śmiercią. Trudno jej było sobie wyobrazić przemiany zachodzące w Pol-

sce, reformę szkolnictwa, politykę partii wobec nauki i środowisk akademickich, naszą swoistą walkę o przetrwanie wartości prawdy i niezależności, zmienioną problematykę badań wobec zmian spowodowanych migracjami osadniczymi i socjalistyczną industrializacją. Miałam wrażenie, że jej to w gruncie rzeczy nie interesuje, ale głęboko boleje nad utraconym światem. Dała mi dowód zaufania, pytając, czy członkowie partii są izolowani w środowisku, w tak zwanym towarzystwie. Okazało się, że jej syn, Tadeusz Ehrenkreutz, zapisał się do partii i generał Marian Kukiel, gdy się o tym dowiedział, obraził ją, chyba przez jakiś czas nie chciał jej podawać ręki. Była tym bardzo dotknięta, ale bardziej martwiła się, czy ostracyzm nie dotknie jej syna. Tłumaczyłam jej, że obecnie, zwłaszcza w zniszczonej i pełnej ludności napływowej Warszawie, stosunki towarzyskie mają już inny charakter, że będąc partyjnym traci się co prawda zaufanie części przyjaciół, ale to, czy się należy do „towarzystwa”, czy nie, nie jest wyłącznym kryterium pozycji społecznej. Obawiam się, że jej to nie uspokoiło.

Zadałam jej kiedyś pytanie, czy nie chciałaby wrócić do kraju. Odpowiedziała zdecydowanie, że pozostanie tu, gdzie pochowany jest jej mąż, Janusz Jędrzejewicz. Moje pytanie było zadane co prawda z upoważnienia profesora Dynowskiego, ale zadając je odczuwałam jego retoryczny charakter. Pani Profesor żyła przecież w całkowicie innym świecie i chyba nie zdawała sobie sprawy z tego, jak zmieniła się Polska po 1945 roku. Wspominając te spotkania z perspektywy dnia dzisiejszego, nie mogę się oprzeć myśli, że gdybym nie interesowała się wtedy kulturą jako działaniem, jako więzią, to mogłabym z tych rozmów wynieść więcej pożytku, może mogłybyśmy się zrozumieć. Ale, choć po lekturze św. Cecylii byłam przygotowana do rozmów o św. Jerzym, to jednak w moim opisie tego, czym zajmuje się polska powojenna etnografia, problematyka znaczeń, symboli, prawdy na poziomie potocznej świadomości etc. zajmowała niezwykle mało miejsca. Przecież w latach 50. XX wieku byliśmy zainteresowani przemianami. Mówiliśmy więc obie innymi językami o innych światach. Dziś żałuję, że nie dość wykorzystałam te rozmowy dla własnej nauki, i że nasze stosunki zdominował mój żal nad jej dość samotnym losem, ograniczając możliwość dyskusji naukowej.

Pożegnałam ją w przekonaniu, że należy wydać jej rozproszone prace. Udało się to jednak dopiero w roku 2005 (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005) i jest to niepełny zbiór. Polskie środowisko etnograficzne nie doceniało chyba jej twórczości. Pamiętam, że na moją propozycję, by Komisja Etnograficzna, wtedy w Komitecie Nauk Społecznych, zajęła się tym, profesor Klimaszewska zareagowała krytyczną uwagą: „Ona tak mało pisała”. To prawda, ale było to pisarstwo oryginalne i niezmiernie zwarte. Nie bez przyczyny już w końcu lat 60. XX wieku nawiązaliśmy do wskazanej przez nią tradycji.

*Praca magisterska Pani Profesor nosiła tytuł „Plugi w gospodarce chłopskiej w Polsce na przełomie XIX i XX wieku”. Koncentrowała się zatem na wytworze kulturowym. Nieco później zajęła się Pani instytucjonalnym wymiarem kultury*

*i wreszcie kulturą rozpatrywaną w kategoriach znaku i symbolu. Aspektów kultury jest wiele, wielka też jest różnorodność założeń przyjmowanych w badaniach nad kulturą. Jak etnolog/antropolog winien sobie radzić z dylematem tworzonym z jednej strony przez złożoność zjawiska, jakim jest kultura i z wielością możliwych perspektyw badawczych, a z drugiej, przez ograniczoność jednostkowego doświadczenia i wyborów?*

Kluczowe w tym pytaniu jest słowo „wybór”. Tak jak w życiu, w nauce, która jest jego częścią, musimy dokonywać wyborów. Może jeszcze w XIX i na początku XX wieku uczeni mieli złudzenia, że można wypracować procedury prowadzące prostą drogą do prawdy, może nawet byli o tym przekonani Wilhelm Schmidt, Bronisław Malinowski i Alfred Reginald Radcliffe-Brown. Dziś już tak nie sądzimy. Moje życie naukowe można sprowadzić do próbowania kolejnego klucza z wielkiego pęku, jaki mi dała teoria poznania. Każdy z tych kluczy otwierał tylko jedne drzwi, za którymi były następne. I tak do dziś. Od pługów, przez gospodarstwo, przez wynalezioną tradycję i wspólnoty wyobrażone, dziedzictwo kulturowe i mechanizmy jego powstawania w czasie długim i średnim, i dziś.

Próbowaniu kolejnych kluczy towarzyszyła mi refleksja nad kategoriami prawdy, faktu, obiektywności i subiektywności etc. I ich redefiniowanie lub unieważnienie. Nigdy nie interesowałam się budowaniem jakiegoś gmachu wiedzy, tak jak Moszyński, dzięki zastosowaniu jednego klucza. Interesowały mnie pytania ukryte za kolejnymi drzwiami i próbowanie różnych kluczy. Bawiłam się nimi. Mam ich jeszcze wiele w swoim pęku i na pewno nie zdążę ich użyć. Dlatego fascynują mnie rezultaty posługiwania się nimi przez innych, jak na przykład Joannę Tokarską-Bakir, Jerzego S. Wasilewskiego, Pawła Krzyworzekę, Annę Ostrowską, moich doktorantów, „genderową” grupę. Fascynują mnie nowe propozycje i nie mogę się oprzeć, by czegoś nie przeczytać i nie porównać przyjętej przez autora strategii i procedury z innymi, znanymi mi. Takie postępowanie nie pozwala mi skupić się na jednym kluczu i jednym pytaniu. Dlatego tak niewiele piszę i w tym sensie jestem mało twórcza. Ale za to staram się studentom, a zwłaszcza doktorantom, przedstawiać całą paletę możliwości zaatakowania danego problemu. Realizuję się bardziej w słowie mówionym niż pisanym. Dzięki temu jestem pośrednio obecna na różnych polach i w różnych pracach.

Minęły, lub prawie minęły, czasy mistrzów i jednej, jedynej szkoły. Dzisiejszy antropolog musi niezwykle starannie dobierać język teoretyczny i procedury do swego badania. Ale nasi studenci są o tej wielości wyborów, o tym, że nie ma jednej, prawdziwej definicji kultury, informowani już na pierwszych zajęciach. I wiedzą też, że wielość wyborów nie oznacza wolnej amerykanki. Oznacza nawet konieczność lepszego przygotowania, większej wiedzy o dostępnych możliwościach postępowania badawczego od nas, którzy musieli po prostu przyswoić sobie wiedzę z pierwszego tomu *Kultury ludowej Słowian* i nikt nie pytał ich

o refleksję teoretyczną, gdy żyli w przeświadczeniu, że istniejącą rzeczywistość da się obiektywnie, niejako z zewnątrz, badać, i że istnieje jedna prawda.

Dziś, pisząc o obywatelstwie i narodowości, o ochronie praw mniejszości, o kontekstach kulturowych praw człowieka, muszę nie tylko obserwować i opisywać, ale też zastanawiać się, o ile moja własna pozycja, mój stosunek do katolicyzmu jako „właściwej” religii, heteroseksualizmu jako „normalnego” zachowania etc., wpływa na to, co sama badam i podaję za fakt. Dlaczego mnie nie oburza fakt kupowania małym dziewczynkom różowych stroików, a chłopcom niebieskiego wykończenia becika, choć moje młode koleżanki z „genderowej” grupy uważają to za początek wychowania określającego różnice między płciami kulturowymi i zapowiadającego ewentualną dyskryminację.

Nasiąklałam więc tą dyskusją, której początek zwykliśmy sytuować w seminarium z Santa Fe z 1984 roku i *Writing Culture...* (Clifford, Marcus, eds., 1986), a potem z *After Writing Culture...* (James, Hockey, Dawson, eds., 1997). Przyjęliśmy tę krytykę z Zachodu, ale jak miałam okazję pisać o tym w tomie poświęconym Annie Zadrożyńskiej (Sokolewicz 2010b), byliśmy do tego przygotowani mentalnie. Doprowadziła nas do tego nasza intensywna praca terenowa i materiał, zda się rozsadzający uznane teorie, rosnąca świadomość naszych manipulacji mających na celu uzyskanie informacji etc. Zgodziliśmy się więc, praktycznie chyba wszyscy, że tkwimy w środku pola naszego badania, że zmienił się cały model uprawiania nauki.

Pozostaje więc sygnalizowany już przeze mnie problem porównywalności badań. Tak na gorąco, sądzę, że jeżeli uznać teorię za zdanie wyjaśniające jakąś rzeczywistość, to faktycznie porównujemy teorie. One są punktem wyjścia naszego rozumowania, bo z nich wynika pytanie, a uzyskana odpowiedź powinna być sformułowana w kategoriach teorii, a nie po prostu opisu, niekoniecznie w języku teorii wyjściowej. Tak jak w życiu, tak w badaniu rozwijamy język, wzbogacamy go, jesteśmy poliglotami, więc często przechodzimy na inny język mieszany (za Janem Baudouin de Courtenay, pionierem badań nad językami mieszanymi na Bałkanach). Tylko, że nie możemy tych operacji dokonywać bezwiednie, ale z refleksją, z namysłem, świadomi swych działań. Takie postępowanie nie jest tak proste, jak wynikałoby to z powyższych zdań i na pewno wzbudziłoby wiele zastrzeżeń ze strony logików. Ale oni też nie mogą się zgodzić ze sobą w podstawowych sprawach, jak na przykład we wspomnianej indukcji, więc zapewne sprzeczności wpisane są w badania naukowe. Wspominam zresztą z pewnym rozbawieniem fakt, że gdy w latach 60. XX wieku Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego postanowiło ujednoczyć programy poszczególnych przedmiotów na tych samych kierunkach różnych uniwersytetów i mnie poproszono o sekretarstwo odpowiedzialnemu za to zespołowi, to udało się nam porozumieć w sprawie etnografii Polski, Słowian i Europy, ale nie udało się ujednoczyć programów z logiki. Tak duże były różnice między Krakowem, Poznaniem i Warszawą. Ale czyż te różnice nie budzą naszej radości? Nie pobudzają naszej twórczości? Czyż nie dla tej radości poznania podejmujemy naszą pracę?

*W biografjach etnologów polskich częste było i jest łączenie badań w Polsce z zainteresowaniami obszarami pozapolskimi, najlepiej pozaeuropejskimi. Nie było i nie ma tak konsekwentnego podziału, jaki obserwujemy na przykładzie Volkskunde i Völkerkunde w krajach niemieckojęzycznych. W pracach Pani Profesor łączenie zainteresowań różnymi terenami było szczególnie widoczne. Badania na terenie Mazowsza, młodzieńcza ciekawość Australii i Oceanii, prace nad etnologią Afryki, poszukiwania terenowe w Mongolii, zainteresowanie kulturą Europy. Co było tego przyczyną? Potrzeba przezwyciężenia uczucia zamknięcia, tak odczuwalnego w PRL? Chęć zdobycia materiałów porównawczych i traktowanie etnologii/antropologii kulturowej jako nauki o kulturze ludzkości?*

Łączenie badań pozaeuropejskich i polskich wynikało w latach 50. XX wieku nie tylko z tradycji, ale może bardziej z przyjęcia oświeceniowych teorii postępu, ewolucjonizmu i pewnych tez materializmu historycznego, zgodnie z którymi stan plemienności był pierwszym, wyjściowym w pewnym sensie, stanem ludzkości. Były one dla nas do przyjęcia dzięki tradycji stworzonej przez prace Edwarda Abramowskiego i Ludwika Krzywickiego. Współczesne społeczeństwa plemienne miały być dalekim, ale jednak echem, tych czasów, w których człowiek budował to, co pierwsze, to, co stało się fundamentem kultury ludzkości, kultury wszechczasów. Już w latach 60. XX wieku w tym poglądzie utwierdzał nas Claude Lévi-Strauss, który w *Myśli nieoswojonej* (Lévi-Strauss 1962) wyraził przekonanie, że podstawy dzisiejszej cywilizacji stanowią wynalazki neolityczne: od koła i równi pochyłej po zakaz kazirodztwa. I, że kolejną zasadniczą zmianę przyniosła dopiero rewolucja naukowa lat 60. i 70. XX wieku.

Ten rodzaj myślenia niewątpliwie był i jest obecny w środowisku warszawskim niemal do dziś. Ja jestem nim zdecydowanie naznaczona. Na wspomnianym seminarium Firtha w LSE w 1958 roku upierałam się, że elementy tego myślenia występowały również u Malinowskiego, na przykład w *Zwyczaju i zbrodni w społecznościach dzikich* (Malinowski 1980). Nawet pisząc wstęp do *Sztuki prymitywnej* (Fraser 1976), określiłam słowo „prymitywny” jako „podstawowy”, wyjściowy, spierając się o to w prywatnej dyskusji z Jackiem Olędzkim. Kultura była i jest dla mnie kulturą ludzkości. I to stanowi uzasadnienie, by łączyć badania nad odległymi geograficznie terenami z badaniami nad różnymi przejawami kultury wyróżnianymi na podstawie kryteriów etnicznych, ekonomicznych, religijnych, społecznych, estetycznych etc., włączając w to kulturę współczesną.

Na takie globalne i całościowe widzenie kultury wskazuje też wspomniana tradycja, zarówno romantyczna, zgodnie z którą kultura ludowa miała dla społeczeństw europejskich charakter podstawowy, pierwotny, jak i ewolucjonistyczna. Przykładem może być *Chata polska* Jana Karłowicza (1884), a także pierwsze tomy „Wisły” i „Ludu”. Ale sądzę, że w latach 50. XX wieku na moje myślenie bardziej wpłynęły idee oświecenia i myśl marksistowska. Co nie znaczy, by nieważny był dla mnie na przykład neoewolucjonizm Leslie White’a i prace Juliana Stewarda.

Urzeczywistnieniu tych idei sprzyjała reforma uniwersytecka, powstanie historii kultury materialnej, a także fakt, że Katedra Etnologii na UW nie została po wojnie i po śmierci Stanisława Poniątkowskiego reaktywowana, co spowodowało przesunięcie całej problematyki etnograficznej do jednej tylko Katedry, dawnej Katedry Etnografii Polski, którą przemianowano po prostu na Katedrę Etnografii.

W przekonaniu profesora Dynowskiego, wiedza o kulturze kontynentów pozaeuropejskich stanowiła rodzaj perspektywy, z której mogliśmy spojrzeć na własną kulturę. Ten geograficzny wymiar kultury oddawał jej charakter przestrzenny; teorie postępu, ewolucji czy rozwoju wskazywały na wymiar czasu. Przestrzeń świata i czas historii człowieka. Oddzielenie *Volkskunde* od *Völkerkunde* można tłumaczyć historią etnografii/etnologii w różnych krajach. Ale dziś w obu z nich możemy stosować te same teorie i procedury. Antropologia wielostanowiskowa może być stosowana w badaniach różnych kultur. A co ważniejsze, dawny podział na społeczeństwa prymitywne, plemienne, rozwijające się i uprzemysłowione, nowoczesne, przestał mieć rację bytu.

*Wiele prac przygotowała Pani Profesor po to, aby móc lepiej zrozumieć dyscyplinę i pomóc jej przetrwać: Etnologia. Wybór tekstów (1969) pod Pani redakcją, uczestnictwo w Historii etnografii polskiej (1973), Wprowadzenie do etnologii (1974), redakcja i autorstwo rozdziałów w Metodach etnologii (1981). Czym jest dzisiaj dla Pani etnologia/antropologia kulturowa? Czy warto zabiegać o utrzymanie jej autonomii w zespole nauk zajmujących się kulturą, takich jak socjologia, kulturoznawstwo, historia kultury, filozofia kultury?*

Już w 1958 roku w Londynie utwierdziłam się w przekonaniu, że między etnografią, tak jak ją rozumieliśmy w Polsce, a zachodnią antropologią kulturową i społeczną jest jedna różnica: wymaganie stacjonarnych, co najmniej rocznych badań terenowych. Tego przekonania nie zmieniłam do dziś. Nasze badania były krótsze, z wielokrotnymi powrotami. Sami będąc „tubylcami”, nie musieliśmy uczyć się języka, a jedynie pogłębiać jego rozumienie. Byliśmy obcy z kulturą, a dystans między kulturą wsi lub robotniczą a kulturą ludzi wykształconych pozwalał na zauważenie różnic. Nas w terenie też niejednokrotnie porażała „obcość” kultury ludowej, tak jak dziś poraża nas „obcość” różnych grup skinheadów, Gotów, złodziei etc. Nasze obecne badania terenowe stają się bardziej intensywne, połączone z zamieszkiwaniem przez dłuższy okres w miejscu badań, z uczestnictwem lub wręcz członkostwem w danej grupie. W Polsce takie badania stacjonarne jako pierwsza prowadziła Kazimiera Zawistowicz-Adamska (1958). Obecnie podejmuje je znacznie większa grupa osób.

Ten sposób badań, wyróżniający dyscyplinę, przejmują jednak dziś także, przynajmniej niektórzy, przedstawiciele innych nauk o kulturze. Już w latach 60. XX wieku zastosował go Włodzimierz Winclawski w badaniach wsi Ciche, powiat Nowy Targ, oraz wsi podpłockiej, której nazwy nie pamiętam.

W tradycyjnym systemie klasyfikacji nauk o odrębności danej dyscypliny stanowił jej przedmiot i metoda. Ta ostatnia była bodajże ważniejsza od przedmiotu. Samo słowo „dyscyplina” nasuwa skojarzenia ze ścisłością postępowania, sposobem systematycznie stosowanym. W dzisiejszej nauce następuje szybka wymiana informacji, umożliwiająca porównanie rezultatów badań. I to, co efektywne, jest przejmowane. Na konferencji EASA w Poznaniu w 2009 roku pewien młody socjolog z Gdańska domagał się od antropologów ścisłego określenia, czym antropologia różni się od socjologii. Jego zdaniem, niczym. Wymienił tu szereg nazwisk antropologów, których uznał za socjologów. Był tam między innymi i Erving Goffman i Victor Turner. Zdziwiłam się. Dla mnie wszyscy wymienieni, a zwłaszcza ci dwaj, byli niewątpliwie antropologami, których teorie wpłynęły na myślenie przedstawicieli różnych nauk humanistycznych, nie tylko socjologii. Wystarczy wykazać pisma, w których w Polsce drukowano ich ważne, tłumaczone na język polski, teksty, między innymi czasopismo „Teksty Drugie”.

Pamiętam Victora Turnera jako zdolnego ucznia Maxa Gluckmana, pamiętam też jego pierwszą, ważną książkę, *Schism and Continuity in an African Society...* (Turner 1957). Rozwinął w swoich interpretacjach kultury ludu Ndembu Gluckmanowską teorię konfliktu, posługując się analizą przypadku (*case*). Wiele razy powoływałam się na nią w swoich wykładach. A tu – Victor Turner socjolog!

Może jednak stoimy wobec przeklasyfikowania nauk i ich pól badawczych? Etnografia i antropologia to nauki XIX wieku. Dziś stawiamy trochę inne pytania badawcze. Nie wątpimy, że człowiek jako gatunek jest jeden, i że kultura jest jedna, w nieskończonej liczbie wariantów. Ta kwestia była ważna dla Malinowskiego, który walczył o uznanie równości wszystkich kultur, ale chyba – mam nadzieję – nie spędza nam dziś snu z oczu.

W 1964 roku w Paryżu uczestniczyłam w dyskusji na ten temat. Zorganizował ją Robert Gessain (badacz Eskimosów). Oprócz niego w panelu zasiadli Pierre Alexandre, Eric de Dampière, Michel Izard i Georges Balandier (socjolog, afrykanista). Izard badał w Plozevet w Bretanii system pokrewieństwa. Pytanie brzmiało: czy badając współczesny system społeczny w kraju cywilizacji zachodniej czuje się socjologiem czy antropologiem? A jak się podpisuje? Odpowiedział krótko: nie podpisuję się. Robię to, co do mnie należy.

Zapamiętałam tę odpowiedź. Do pewnego momentu można było wyróżniać antropologię jako naukę o społeczeństwach plemiennych. Od czasu jednak badań Jeremy’ego Boissevaina, Paula Stirlinga, Laurence’a Wylie’go i wielu innych, a także zainteresowania socjologów krajami rozwijającymi się, jest to raczej niemożliwe. Podobnie rzecz ma się z etnografią, która wkroczyła w badania kultury współczesnej, niekoniecznie archaicznej, i nie ludowej. Czy Pierre Bourdieu był bardziej antropologiem czy socjologiem? A Ernest Gellner? A wielu, wielu innych?

Zaklasyfikowanie nauki jest ważne ze względu na interesy reprezentującej ją grupy ludzi. Od tego zależy jej miejsce w systemie instytucji naukowych, a za tym budżet etc., nie mówiąc o prestiżu. Dlatego jeszcze długo będziemy się spie-

rać i walczyć o swoją niezależność. Chyba że zmieni się system badań naukowych, co nie jest niemożliwe.

*Etnologia w pracach Pani Profesor jest nauką o zakresie i charakterze światowym. To w Etnologii. Wyborze tekstów (1969) przez Panią zredagowanym po raz pierwszy zetknąłem się z nazwiskami niektórych etnologów/antropologów z zagranicy dotąd mi nieznanymi – na studiach historii kultury materialnej nie mieliśmy przecież wykładów z historii etnologii czy omówień kierunków w światowej antropologii współczesnej. To Pani przetłumaczyła i poprzedziła wprowadzeniem pracę Kaja Birket-Smitha, Ścieżki kultury (1974). To Katedra Etnologii Uniwersytetu Warszawskiego, kierowana przez Panią Profesor, jako pierwsza w roku 1985 uzupełniła swą nazwę i stała się Katedrą Etnologii i Antropologii Kulturowej. Jaka jest, zdaniem Pani Profesor, relacja między polską etnologią narodową a światową antropologią społeczno-kulturową? Czy etnologia polska „od zawsze” była antropologią, czy też stała się nią z momentem uzyskania możliwości stosowania tej nazwy i powinna spełnić określone warunki, aby na tę nazwę zasłużyć?*

Nie sądzę, by polska etnografia zawsze była tożsama z antropologią. Romantyzm XIX-wieczny uczynił z niej klasyczną *Volkskunde*, naukę o kulturze ludowej, zgodnie z Herderowską koncepcją kultury *Volku*. Ale już w końcu XIX wieku, wraz z wpływem ewolucjonizmu, niektórzy badacze, jak Jan Karłowicz, a potem Ludwik Krzywicki (pod wpływem Marksa i Engelsa) zaczynają myśleć „antropologicznie”, to znaczy o kulturze ludzkości. Wspomniałam już *Chatę polską* Karłowicza i liczne tłumaczenia prac badaczy zachodnich, którzy przedmiotem swego badania uczynili Świat i Człowieka. To Edward B. Tylor i Lewis H. Morgan zaszczerpiali w nas myślenie antropologiczne, a ugruntował je w nas powrót do oświecenia, odrzucanego wcześniej przez romantyzm. Jego elementy widać wyraźnie u Eugeniusza Frankowskiego, a potem, po wojnie, w wykładach Witolda Dynowskiego.

Ale tak naprawdę etnografia polska zaczęła stawać się antropologią dopiero po odrzuceniu wzoru ustalonego przez Moszyńskiego i Dobrowolskiego. Stało się to jasne w czasie „rewolucji” strukturalnej. Jej efektem było nie to, że wszyscy stali się strukturalistami, bo nie stali się nimi, ale to, że zburzono myślenie o kulturze jako zbiorze artefaktów, o zmianie jako następstwie zdarzeń, o rzeczywistości, którą można niejako sfotografować z dystansu, o uprzywilejowanej pozycji badacza. Wielką rolę w tworzeniu tej nowej świadomości badaczy odegrały monografie terenowe: *Kurpie. Puszcza Zielona* (Kutrzeba-Pojnarowa, red., 1962-1965) i *Stare i nowe Siolkowice* (Gładysz, red., 1963-1966). Każdy, lub prawie każdy, kto prowadził stacjonarne badania terenowe i odkrywał, w miarę swego pobytu na wsi, jej tajemnice, niezrozumiałe zachowania, stanowił podatny grunt dla przyszłego myślenia antropologicznego. Dlaczego? Dlatego, że nowo odkry-

tych faktów nie można było wyjaśnić starymi teoriami. Niektórzy z nas wracali do Malinowskiego, którego *Dziela* zaczęły się ukazywać w latach 70. XX wieku, inni szukali inspiracji w „Current Anthropology” (od 1965 r.). Pojedyncze egzemplarze prac Clifforda Geertza lub Jamesa Clifforda cenione były na wagę złota. Pamiętam, jak chyba pierwszy egzemplarz Clifforda *The Predicament of Culture...* (Clifford 1988) przywiozła w 1988 roku z USA Anka Kunczyńska-Iracka (a drugi, rok później, Zbigniew Benedyktowicz) i był on systematycznie dyskutowany na jej seminarium. Do tego należy dodać rolę pisma „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, w którym drukowano liczne tłumaczenia tych tekstów zachodnich, które powodowały ferment, stawiały inne pytania. Bo w nauce w gruncie rzeczy chodzi bardziej o postawienie pytania niż o uzyskanie odpowiedzi. Myślę, że od tego czasu, od połowy lat 80. XX wieku, staliśmy się antropologią jako całe środowisko. Ale staliśmy się antropologią, bo byliśmy na to przygotowani dzięki tak dziś krytykowanym Wielkim Narracjom, które ogarniały całą ludzkość, dzięki oświeceniu, Marksowi, Krzywickiemu, Tylorowi, Morganowi i wielu, wielu innym. To nam pozwoliło na definiowanie przedmiotu badań antropologii jako kultury całej ludzkości. A także dzięki naszym wieloletnim badaniom terenowym i już wspomnianej niemożności ogarnięcia uzyskiwanych informacji aparatem pojęciowym starych teorii. Dla mnie było to powtórzenie sytuacji z XIX wieku, gdy świadectwa kupców, żeglarzy, misjonarzy o ludach kontynentów pozaeuropejskich w pewnym sensie rozsadziły istniejące o nich stereotypy i przyczyniły się do powstania ewolucjonistycznej antropologii, antropologii Tylora, Morgana, Adolfa Bastiana, Edwarda Westermarcka, a potem Franza Boasa. Ten boom informacyjny powtórzył się pod koniec XX wieku i, między innymi, spowodował powstanie polskiej antropologii.

*Jednym z kierunków zainteresowań Pani Profesor była i jest historia etnologii polskiej. Przed ponad półwieczem opublikowała Pani w „Ludzie” artykuł na temat wartości materiałów Oskara Kolberga dla badań nad kulturą materialną Kurpiowszczyzny (Szyfelbejn 1955), znaczny był Pani udział w przygotowaniu Historii etnografii polskiej, liczne były artykuły omawiające działalność naukową wybitnych polskich etnologów. Czy historia ta ma znaczenie dla teraźniejszej etnologii polskiej? W jaki sposób powinniśmy z niej korzystać?*

Co do tego, że przeszłość, a więc i historia ma znaczenie dla teraźniejszości, wszyscy się zgadzają. Trudniejsza znacznie jest odpowiedź, w jaki sposób z niej korzystać.

W odpowiedzi na poprzednie pytania zawarłam wiele uwag na ten temat. Jestem nadal przekonana, że to nie tylko aktualne, indywidualne wybory zdecydowały o przesunięciu naszych zainteresowań w kierunku antropologii, ale także nasze znacznie wcześniejsze decyzje określające kierunek badań, źródła inspiracji etc., chociażby nasze zainteresowanie oświeceniem. Historia nauki, historia

etnografii, to nie tyle spis dat urodzin i działalności wielkich i małych zbieraczy folkloru, wydania ich książek, zjazdów i konferencji, manifestów etc., co zbiór pytań, które sobie stawiali i ich zmienność. To historia myślenia o kulturze, historia języka, w którym ją opisywano i wszelkich wydarzeń, które ludzi pobudzały do podejmowania wysiłków w kierunku jej zrozumienia. W opisie historii sztuki tak zwanej plemienną ważne jest dla mnie przytaczane przez znakomitego badacza sztuki afrykańskiej, Williama Fagga, powiedzenie jednego z jego rozmówców, wyrażające zdziwienie, że biali ludzie zbierają „martwe przedmioty”. Tak określano maski, które poza rytuałem były „martwe” i poniewierały się w różnych miejscach. Ale ważny jest też dla historii naszej myśli „Manifest surrealizmu” André Bretona, który wyrażał zainteresowanie artystów, w tym tak wielkich, jak Pablo Picasso, sztuką pozaeuropejską, sztuką prymitywną.

Sądzę, że nie jest dobrze, gdy historię etnografii traktujemy *tout court*. Trzeba ją wiązać z wydarzeniami i nurtami świata całej nauki, całej cywilizacji.

Inaczej patrzy się na nią z pewnego dystansu, co już jest moim przywilejem i mego szanownego rozmówcy, profesora Zbigniewa Jasiewicza, a inaczej z perspektywy osoby, która sądzi, że coś zmienia, coś tworzy tu i teraz, niezależnie (!) od swoich poprzedników. Mogę tak pisać, bo sama znam to uczucie, i czasy, kiedy wydawało mi się, że nie ciąży na mnie brzemię historii, nie są aż tak bardzo odległe. Moje wczesne niedocenie historii łagodnie korygowała profesor Anna Kutrzeba-Pojnarowa, autorka najbardziej syntetycznego i najlepszego po dziś dzień ujęcia historii etnografii i etnologii w Polsce. Jej zaprzyjaźnienie się z historią widoczne jest w jej odpowiedzi na ankietę profesora Jasiewicza, drukowanej w „Ludzie”, już pośmiertnie, w 1995 roku (Kutrzeba-Pojnarowa 1995).

Dlatego dziś, z dystansu, jestem w stanie docenić wpływ „rewolucji strukturalnej” na nasze stawianie się antropologią, podczas gdy w momencie jej dziania się doceniałam tylko znaczenie postawienia nowych pytań. Po prostu, pewne rzeczy widzi się lepiej z perspektywy czasu. I to jest zapewne źródło różnicy będącej u podstaw mego zainteresowania historią nauki. W *Historii etnografii polskiej* i szeregu artykułów na ten temat interesowała mnie przede wszystkim zmienność pytań stawianych sobie przez różnych badaczy. To, o czym piszę dzisiaj, często w konwencji wspomnieniowej, jest próbą uświadomienia sobie, a może i innym, tego, jak indywidualne działania i wybory składają się na łańcuch przyczynowo-skutkowy wydarzeń, zwanych historią nauki.

*Nie znalazłem w opublikowanym piśmarstwie Pani Profesor zbyt wielu śladów udziału w polemikach naukowych. Recenzje umieszczane w czasopiśmie dotyczą głównie prac zagranicznych. Wiem natomiast, jak uważnie przyjmowane były krytyczne uwagi Pani wypowiedziane przy różnych okazjach i umieszczane w recenzjach prac doktorskich i habilitacyjnych oraz w opiniach towarzyszących procedurom profesorskim. Spełniały ważną rolę w utrzymaniu odpowiedniego poziomu intelektualnego etnologii. Również prace Pani Profesor były poddawa-*

*ne krytycznej ocenie, choćby przez profesora Józefa Chałasińskiego. Jaki jest stosunek Pani Profesor do krytyki naukowej? Jakiej krytyki naukowej potrzebuje etnologia i szerzej cała nauka?*

Rzeczywiście, nie wchodziłam w polemiki naukowe. Krytyczny stosunek do dorobku naukowego przyszłych doktorów, docentów i profesorów należał po prostu do moich obowiązków. I starałam się uwzględnić w tej krytyce pozycję teoretyczną zajmowaną przez autora. Na pewno nie przeprowadzałam jej z moich własnych pozycji. Oczekiwałam, że autor-badacz będzie konsekwentnie realizował swoje założenia i cele.

Co do krytyki Józefa Chałasińskiego dotyczącej mojej interpretacji teorii Radcliffe-Browna, to pozostałam przy swoim zdaniu. Biorąc pod uwagę cykl wydawniczy i długie czekanie na ewentualną odpowiedź, uznałam za bezprzedmiotowe wchodzenie w dyskusję. Przy jej końcu zapewne nikt by nie pamiętał, co było jej początkiem. Ale uraziło mnie, że nie zechciał zauważyć nowych akcentów w tym podręczniku (*Wprowadzenie do etnologii*) wyrażających się między innymi w doborze ilustracji i łączeniu problematyki społeczeństw plemiennych i chłopskich. Edwardowi Pietraszkowi odpowiedziałam na łamach „Etnografii Polskiej”, że nie ma racji. Różnice między nami wynikały niewątpliwie z przyjęcia innej perspektywy – stąd jego niezrozumienie kwestii antropogenezy. Mogę złośliwie dodać, że gdy przyjęła ją w swoim podręczniku Ewa Nowicka, to żadnemu z socjologów to nie przeszkadzało. Uwagi Ryszarda Dyoniziaka dotyczące teorii znanego niegdyś językoznawcy, Maxa Müllera, mogłam traktować jedynie jako dowód jego niedokształcenia – po co więc miałabym mu odpowiadać? Parę razy przymierzałam się do poprawionej wersji mego podręcznika, ale jego koncepcja, w miarę upływu czasu, okazała się przestarzała, więc nie było sensu go poprawiać.

Natomiast bardzo brałam sobie do serca krytykę ze strony profesora Dynowskiego i profesor Kutrzeby-Pojnarowej, a także uwagi studentów, które uwzględniałam w treści moich wykładów. Słuchałam ich uważnie. Cenne były zwłaszcza dyskusje w trakcie tak zwanej rewolucji strukturalnej.

Krytykę wyobrażałam sobie jako dyskusję zmierzającą do możliwie najbardziej klarownego przedstawienia badanego problemu i sposobów jego rozwiązania. Dlatego jest ona skuteczna, gdy odbywa się „na gorąco”, wtedy, gdy autor pracuje nad nim. Cenię sobie bardzo międzynarodową krytykę w czasopiśmie, jak „Anthropology Today”, „Current Anthropology”, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, „Social Anthropology” (organ EASA) – publikują one artykuły recenzyjne szybko, zanim praca się zestarzeje. Brak krytyki naukowej w okresie PRL był, sądzę, spowodowany także obawą, że zostanie źle zrozumiana i zaszkodzi kolegom, zwłaszcza młodym. Dlatego powinna odbywać się na forum wewnętrznym. To były skomplikowane sprawy, nieraz mające polityczne konsekwencje. Już pod koniec PRL, we wczesnych latach 80. XX wieku, w gro-

nie archeologów odbyła się gorąca dyskusja w IHKM PAN nad wypowiedzią Lecha Leciejewicza o pracach Witolda Hensla nad etnogenezą Słowian! I chyba został on zawieszony w prawach pracownika Instytutu. Jego krytyka miała rzutować na historyczne uzasadnienie naszego prawa do obecnych granic i była niezgodna z racją stanu. Jej część była publikowana w „Ludzie”, a ja pamiętam ponure posiedzenie Rady Naukowej IHKM, na którym Leciejewicz próbował się bronić. Tak więc krytyka bywała politycznie niebezpieczna. I pewnie to doświadczenie ilustruje przyczyny jej niedoceniań. Bo tak naprawdę konieczne są obydwie rodzaje krytyki – ta w mniejszych, wewnętrznych gronach i ta obejmująca szersze środowiska. Ale sama już nie wypowiadam się krytycznie na łamach czasopism, prasy, bo boję się, że może nie zdążę otrzymać odpowiedzi. Dlatego staram się rozwijać krytykę na seminarium magisterskim i w nieformalnych kontaktach z moimi młodszymi kolegami.

*W roku 1991 została Pani Profesor powołana na stanowisko dyrektora Centrum Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego. Już poprzednio jednak zwróciła Pani uwagę, kierując „resortowym” programem naukowym „Podstawy kultury europejskiej”, na nowe pole badawcze – integrującą się Europę. Z tych zainteresowań wyrosło kilkanaście artykułów na temat subsydiarności, suwerenności, obywatelstwa, ale również polityki kulturalnej Unii Europejskiej i Rady Europy. Czy etnolog/antropolog kulturowy zajmujący się takimi zagadnieniami nie staje się politologiem, kulturoznawcą czy nawet politykiem? Gdzie znajdują się granice poszczególnych dyscyplin i jaka jest granica między nauką a polityką?*

Moja droga do Europy prowadziła przez Uniwersytet Otwarty, Bałkany i problem resortowy „Podstawy kultury europejskiej”. W 1974 roku okazało się ostatecznie, że nabyta w stepie mongolskim alergii uniemożliwia mi wyjazdy do Mongolii. Była po prostu niebezpieczna. I wtedy, szukając nowego pola działania, napotkałam na swej drodze Uniwersytet Otwarty. Zaczęło się anegdotycznie. Dwie studentki psychologii chciały studiować równolegle etnografię. Kierownik Biura Spraw Studenckich odmówił, pisząc na ich podaniach, że psychologia nie ma nic wspólnego z etnografią. Ogarnęła mnie wściekłość. Uzbrojona w tom *Völkerpsychologie* Wilhelma M. Wundta (1904), udałam się do Rektora i wykrzyczałam ze złością, że chciałabym, aby ten cholerny Uniwersytet stał się Uniwersytetem Otwartym, a tu muszę respektować decyzje niedouczonej urzędniczek. Rektor zniósł moją wściekłość spokojnie i powiedział: daję pani dwa tygodnie czasu na opracowanie koncepcji Uniwersytetu Otwartego. Był rok 1976! Powstało wtedy grono zapaleńców: Anna Przeclawska, dziekan Wydziału Pedagogiki, Andrzej Kajetan Wróblewski, fizyk teoretyk, późniejszy nasz rektor, Hanna Dobrowolska, biolog i ja. Żadne z nas nie miało pojęcia, co to jest Uniwersytet Otwarty.

Taki Uniwersytet powołała w Londynie w 1969 roku królowa brytyjska na wniosek Harolda Wilsona, przywódcy Labour Party. Działa od 1970 roku, przyj-

mując dorocznie około 100 tysięcy studentów i zaliczając się do pierwszej setki uniwersytetów światowych. Ale o tym dowiadaliśmy się stopniowo. W końcu lat 70. XX wieku nie było jeszcze ożywionej wymiany informacji naukowej. Z prawdziwym Uniwersytetem Otwartym zetknęłam się w 1988 roku w Cambridge, gdzie konkurował on z czcigodnymi college'ami Uniwersytetu w Cambridge. Stan wojenny przerwał nasze prace. Sama idea była długo przedmiotem gry politycznej, a także niezrozumienia, o co chodzi.

A chodzi o to, by każdy, kto wyrazi taką chęć, mógł studiować na Uniwersytecie, stosownie do swoich możliwości czasowych, obciążenia pracą, oddalenia od siedzib uniwersytetu. Oznaczało to stworzenie: 1. programów, które można było elastycznie studiować, kawałek po kawałku, nawet przez wiele lat; 2. przygotowanie zestawu materiałów dydaktycznych, multimedialnych, które tworząc tak zwany Kit, można by dostarczać nawet tym studentom, którzy znajdowali się na przykład na statku rybackim, gdzieś pod kołem podbiegunowym; 3. zorganizowanie grupy tutorów, którzy telefonicznie utrzymywaliby kontakt ze studentem, sprawdzali nadsyłane przez niego prace kontrolne etc.

To było, nawet w bogatej Wielkiej Brytanii, gigantyczne przedsięwzięcie, znacznie większe od rozwiniętych tam przy wszystkich uniwersytetach Extra-Mural Studies, w których zresztą czynnie uczestniczyli antropologowie z Royal Anthropological Institute. Ale się udało, podobnie zresztą jak, nieco później, Hiszpanom i Holendrom. O tym dowiedzieliśmy się jednak dopiero w drugiej połowie lat 80. XX wieku.

W 1985 roku generał Wojciech Jaruzelski zagrał populistyczną kartą i – po artykule Piotra Sarzyńskiego w „Polityce” – zdecydował się pozwolić Uniwersytetowi Warszawskiemu na otwarcie Uniwersytetu Otwartego. Musieliśmy jednak zacząć skromnie. Powstało wtedy na Wydziale Historycznym UW Studium Kształcenia Otwartego, którym kierowałam do 1996 roku. Potem przekształcono je w Centrum Multimedialnej Edukacji, przerywając tworzącą się tradycję, by wreszcie, z inicjatywy młodej entuzjastki z Wydziału Pedagogiki, Kasi Lubrzyńskiej, wrócić do pierwotnej idei. Tym nowym wysiłkom przyglądałam się z dystansu – z braku sił, ale z wielką radością.

Piszę o tym dlatego, bo była to dla mnie droga do edukacji europejskiej. Zawsze przywiązywałam wielką wagę do edukacji, widząc w niej zarówno klucz do dobrobytu narodu, jak i drogę do samorealizacji jednostki. Nie bez powodu, u progu dorosłego życia chciałam po prostu zostać nauczycielką. Dlatego przywiązywałam taką wagę do dydaktyki w etnografii, szukając nowych sposobów nie tylko nauczania, ale i wspólnego uczenia się – czemu miały służyć wymyślone przeze mnie, i wspaniale realizowane przez moich kolegów, „laboratoria etnograficzne”, to znaczy czterosemestralne zajęcia, których celem było przejście przez studenta drogi od postawienia pytania, przez badania w terenie, do końcowego raportu z uzyskanych rezultatów. Zastąpiły one w Warszawie ćwiczenia przypisane różnym przedmiotom, co nie dawało możliwości scalenia wiedzy.

Niewątpliwie przez całe życie, niezależnie od sytuacji politycznej, uważałam, że jestem zobowiązana do jak najlepszego wykonywania moich obowiązków, to jest kształcenia ludzi o otwartych umysłach. I to sprawiało mi i nadal sprawia wielką radość. Ale pytanie dotyczyło Europy. Otóż, gdy musiałam zrezygnować z badań w Mongolii, zaczęłam, równoległe z pracą nad Uniwersytetem Otwartym i edukacją europejską, zastanawiać się nad możliwością współpracy z krajami słowiańskimi: Jugosławią i Bułgarią. Było to dla mnie fascynujące spotkanie z różnymi nacjonalizmami: serbskim, macedońskim i bułgarskim. Nie pisałam o tym, by nie sprawiać przykrości moim kolegom z tamtych krajów. Byli tak mocno zaangażowani w badanie odrębności swoich kultur. Swoją „bułgarskość” wysysali z mlekiem matki, tak jak my „polskość”. Nie zapomnę słów bułgarskiej muzykolożki, wypowiedzianych w pociągu z Macedonii do Sofii, po konferencji naukowej: „To zabawne uczestniczyć w konferencji prowadzonej w gwarze”. Gwarą był dla niej macedoński. To był żywy obraz Herderowskiej koncepcji kultury *Volku* i było to potwierdzenie, że proces tworzenia narodów nie skończył się, że wciąż trwa. Prace etnografów krajów słowiańskich nad etnografią Słowiańszczyzny prowadzone pod przewodnictwem Juliana W. Bromleja, dyrektora Instytutu Etnografii im. Mikłucho-Makłaja w Moskwie, zawały się, gdy Bułgarzy, nie godząc się na uznanie Macedonii, opublikowali sami odrębny tom *Bułgarzy*. I wystąpili z redakcji, gdy w Ogólnosłowiańskim Atlasie Językowym uznano język macedoński za odrębny język, a nie tylko gwarę języka bułgarskiego. Etnografowie bułgarscy, serbscy i macedońscy podchodzili do tych spraw z wielkimi emocjami. Dla badacza z zewnątrz było to fascynujące. I to uutorowało moją drogę do Europy.

W połowie lat 80. XX wieku Katedra Etnografii potrzebowała gwałtownie pieniędzy. Nasze grupy laboratoryjne były kosztowne ze względu na wyjazdy. Nie było też funduszy na badania. Problem węzłowy „Polska kultura narodowa, jej tendencje i percepcja”, w którego pracach uczestniczyliśmy od początku, to jest od 1975 roku, zmieniał nieco profil, nie było też pewności, że zostanie zatwierdzone jego przedłużenie na następne pięć lat.

Wymyśliliśmy więc temat „Podstawy kultury europejskiej” jako problem re-sortowy, skupiający nauki humanistyczne i społeczne. Złożyliśmy też propozycję współpracy innym uniwersytetom: Jagiellońskiemu, Poznańskiemu, Łódzkiemu, Toruńskiemu, Wrocławskiemu. Projekt został odrzucony. Zaprzyjaźniony urzędnik powiedział mi, że stało się tak na skutek opinii generała Zenona Kiszczaka. Miał on powiedzieć (a może i napisać?), że zespół koordynacyjny nie gwarantuje lojalności politycznej. W zespole inicjatorów byli Aleksander Gieysztor, Henryk Samsonowicz, Juliusz Bardach, Jerzy Gąssowski, Jerzy Okulicz-Kozaryn, Jerzy Axer i ja.

Ale w 1986 roku odbyło się w Budapeszcie Forum Europejskie poświęcone kulturze, zorganizowane przez ówczesne EWG. Generał Jaruzelski postanowił poprawić swój wizerunek. Po powrocie naszej delegacji, w połowie 1986 roku,

dostałam wiadomość z Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego, że mamy natychmiast uruchomić problem! Dostał sygnaturę III/33.

Nasz zespół wzbogacił się o znakomite nazwiska: Anna Czekanowska-Kuklińska, Krzysztof Kwaśniewski, Jan Jerschina, Stefan Amsterdamski, Stanisław Sierpowski, Sławomir Kalembka, każda z tych osób z zespołem. Odbył się szereg międzynarodowych konferencji i, najważniejsze, próbowaliśmy ująć całościowo kulturę europejską, skupialiśmy badaczy zainteresowanych tym problemem.

To wtedy doszłam do przekonania, że naszym, to jest antropologów, zadaniem jest zająć się tymi mechanizmami i instytucjami, które gwarantowały wymianę myśli i idei w całej Europie. Nazwałam je umownie „infrastrukturą kultury”. Były to między innymi szlaki i centra handlowe, szlaki pielgrzymkowe i ośrodki kultu, uniwersytety i struktury edukacyjne, wszystkie z nich charakteryzowały się długim trwaniem (w rozumieniu Ferdynanda Braudela) i trwały mimo wojen, zmian dynastycznych, kryzysów gospodarczych, a zniszczone klęskami żywiołowymi potrafiły się odrodzić.

W 1990 roku skończyło się finansowanie problemu. Zespół koordynacyjny z UW postanowił więc wystąpić z wnioskiem o utworzenie Centrum Europejskiego, jednostki międzywydziałowej, o celach badawczych i dydaktycznych. Wniosek Wydziału Historycznego spotkał się wtedy z podobną inicjatywą Wydziałów Prawa i Ekonomii, które były zainteresowane EWG. Nie były więc to identyczne wnioski i na posiedzeniu Senatu UW musiałam stoczyć trudną batalię o uwzględnienie kultury w projekcie Centrum. Prawnicy – podobno humaniści – nie byli o tym przekonani! Wspierał mnie prof. Andrzej Zawisłak, późniejszy minister przemysłu i handlu w solidarnościowym rządzie. Udało się!

Byłam wicedyrektorem, dyrektorem, członkiem i przewodniczącą Rady Naukowej Centrum. Dostaliśmy siedzibę po Wyższej Szkole Milicji (której rektorem był naczelny „Nowych Dróg”, Walery Namiotkiewicz), meble po hotelu partyjnym, które sami przemaalowaliśmy na czarno, by ukryć ich zużycie, zapewnienia z Komisji EWG, że dostaniemy jakieś ich wydawnictwa do biblioteki. Skrzyknęliśmy zainteresowanych i rozpoczęliśmy rekrutację.

W roku 1997 wycofałam się z pracy administracyjno-organizacyjnej w Centrum ze względu na chorobę mojej Matki. Ale jestem z nim do dziś emocjonalnie związana i podejmuję merytorycznie istotne wysiłki, by ugruntowywać tam znaczenie antropologii. O jej miejsce trzeba zawsze walczyć. Pozycja prawa i ekonomii jest jasna, politolodzy w obecnym klimacie dyskusji politycznych są „na fali”, mimo ewidentnego braku warsztatu. Socjologia jest uznawana, choć nie zawsze uważana za konieczność, o antropologię wciąż należy walczyć. A przecież od drugiej połowy lat 80. XX wieku antropologowie prowadzili już znaczące badania integracji europejskiej i – szerzej – kultury europejskiej. Nazwiska Jeremy’ego Boissevaina, Erica R. Wolfa, Marca Abélèsa, Irene Bellier, Maryon McDonald, Michaela Herzfelda, Michaela Jacksona i wielu innych były już dobrze znane, działała ECSA – European Community Studies Association, działa-

ło Europejskie Stowarzyszenie Antropologów Społecznych (EASA, od 1989 r.). Badania procesu integracji europejskiej były prawdziwym wyzwaniem dla antropologów. Przeniesienie przez Boissevaina w 1958 roku zasady intensywnej pracy terenowej na Maltę to był dopiero początek. Takie badania ujawniały mechanizmy tworzenia norm więziotwórczych i ich instytucjonalizację, system sankcji społecznych, sposoby realizacji wartości, i to, co Malinowski nazywał „imponderabiliami” życia codziennego. Były prowadzone w duchu idei Malinowskiego i Firtha. Tymczasem następowało przesunięcie pola badań antropologicznych w kierunku mechanizmów tworzenia kultury, powstawania różnic jednostkowych i grupowych i ich interpretacji, ich instytucjonalizacji, nadawania znaczeń i symbolizacji, komunikowania się i samorealizacji jednostki, zgodnie lub przeciw przyjętemu kanonowi wartości. Wzorem i inspiracją stawały się książki Mary Douglas, Benedicta Andersona, Clifforda Geertza, Jamesa Clifforda, a indywidualne drogi wypracowywali sobie Michael Herzfeld, Michael Jackson, Kirsten Hastrup, Pnina Werbner. Kultura w ich ujęciu nie opierała się na ramach stworzonych przez strukturę społeczną (choćby to miał być system pokrewieństwa, tak jak postulował Malinowski), ale dzięki systemowi znaczeń tworzyła wspólnoty komunikowania się. Tego typu badania, prowadzone w Europie, nastroczały szczególnie dużo trudności metodologicznych, stanowiły prawdziwe wyzwanie. Projekt badania infrastruktury kultury, który opracowałam dla problemu „Podstawy kultury europejskiej”, został wykorzystany przeze mnie do wykładu „Antropologia Nowej Europy”. Nie miałam wątpliwości, że znacznie różni się pomysłem od ujęć socjologicznych czy politologicznych. Zadawałam sobie pytanie, czy nie jest to przypadkiem bardziej historia kultury niż antropologia. I doszłam do wniosku, że nie. Tym, co różni mój wykład od wykładu z historii kultury, jest przede wszystkim punkt wyjścia. To pytanie, co dziś łączy kulturę europejską i co zdecydowało o jej obecnym kształcie. Zdecydowały o tym ogarniające coraz szersze połacie Europy mechanizmy wymiany idei, mobilność ludzi, różna w różnych epokach, ale zawsze znaczna, sieci miejskie, handlowe, kulturowe, edukacyjne, style artystyczne i estetyczne, filozofia. Badając wynalazki specyficznie europejskie, jak miasta powstałe po XI wieku, uniwersytety, prawa człowieka, instytucje demokratyczne i obywatelskie, antropolog stawia inne pytania niż politolog lub socjolog. Antropolog przecież wychodzi w badaniu od tego, co tworzą i jak to przeżywają zwykli ludzie w swoich wspólnotach rodzinnych, lokalnych, religijnych, etnicznych etc. Antropolog korzysta z doświadczeń poprzedniej generacji, skupionej na całościowych (monograficznych?) badaniach małych społeczności, by dopiero potem, wzorem Geertza, sytuować je wobec wspólnot o ponadlokalnym czy wręcz globalnym charakterze.

Mało mnie martwią granice między naukami, czemu już dałam wyraz w tym tekście. Kulturoznawcy, jak do tej pory, bardziej zajmują się kulturą tworzoną dzięki mediom, kulturą popularną – taka jest w końcu geneza kulturoznawstwa, że zajęli pole popkultury. Podobnie do antropologów zajmują się treściami kul-

tury, ale ich podstawowym źródłem jest tekst pisany, śpiewany etc. Niektórzy z antropologów kontynuują trend z lat 70. XX wieku, posługując się także kategorią tekstu kultury. Zyskała ona wielkie poparcie w *Writing Culture...* i seminarium w Santa Fe (w 1984 r.). Ja sama wiązę antropologię z kategorią działania, sprawstwa. W moim rozumieniu to między innymi dzieli nas od kulturoznawców. A gdy dochodzi do wymiany idei, pomysłów, kategorii, nawet metod, to chyba nic złego się nie dzieje. To normalny proces w nauce.

Trudniej mi odpowiedzieć na pytanie o związek nauki z polityką. Z czasów PRL wyniosłam wręcz alergię na przypisywanie jakimkolwiek twierdzeniom znaczenia politycznego. W tamtych czasach wszystko było polityką. Wykluczona była neutralność, obiektywizm. A o tym marzyłam. Tymczasem właśnie w antropologii zachodniej utrwaliło się przekonanie, że nasza działalność badawcza ma charakter polityczny. Już w latach 70. XX wieku zetknęłam się ze szwajcarskimi i francuskimi antropologami, którzy twierdzili, że na przykład w Ameryce Południowej niebezpiecznie jest być antropologiem, że wielu z nich ginie z powodu oskarżeń o działania na korzyść Indian i latynoskich rolników, uświadamiania im ich praw i informowania o prawnych drogach dochodzenia do sprawiedliwości. Jean Copans przywiózł w 1978 roku do Warszawy książkę *Anthropologie et impérialisme* (Copans, dir., 1975), z wypowiedzią samego Maurice'a Godeliera na temat kolonializmu. Sytuacja Indian w Ameryce Południowej była mi znana, wiedziałam, że praktycznie wszędzie ludność rdzenna była źle traktowana, a w mateczniku demokracji, w USA, Indianie pełne prawa obywatelskie uzyskali dopiero w toku reform integracyjnych w 1964 roku. O Indianach Ameryki Łacińskiej pisał Zbigniew Marcin Kowalewski, jeden z „młodych gniewnych” lat 60. XX wieku z Łodzi. Ale mimo tej wiedzy, znużona jej upolitycznieniem w PRL, w duchu dążyłam do neutralności nauki. I po 1989 roku stanęłam twarzą w twarz z moimi młodymi kolegami, między innymi z „(op.cit.)”, którzy wiedzę i naukę łączyli z władzą (Michel Foucault), którzy, jak Teun A. van Dijk, tworzyli teorie ujawniające manipulacje językowe w komunikacji, umożliwiające podporządkowanie sobie ludzi. Po lekturze Victora Klemperera (1983) nie było to właściwie nic nowego. Ale mimo to nie mogę się pogodzić z istnieniem tak ścisłej zależności między wiedzą, nauką i władzą. Zostałam wychowana na wzorce „czystej” nauki, zostałam tym naznaczona. I zbyt często spotykałam się z nadużywaniem nauki przez władzę, by do końca nie bronić tej, nawet iluzorycznej, niezależności. To bardzo bolesne.

Czy naprawdę nie mogę badać procesu integracji europejskiej, nie opowiadając się ani po stronie euroentuzjastów, ani eurosceptyków? Czy przyjęcie założenia o istnieniu wspólnych cech kultury europejskiej stawia mnie po jednej ze stron? Muszę zaprotestować, choć wiem, że polityka kulturalna państwa członkowskiego Unii Europejskiej wpływa na ludzką świadomość, że to, jak traktujemy nasze dziedzictwo kulturalne, współdecyduje o naszych postawach wobec projektów integracyjnych. Ale staram się to konstatować, unikając, jak ognia,

emocji. I trzymając się od politycznych działań tak daleko, jak to tylko możliwe. Czy to znaczy, że jestem Piłatem? Może raczej staram się realizować Weberowski postulat niewartościowania tego, co mówią twierdzenia naukowe. Widocznie, uznając nowe kierunki badań, nowe pytania, nowe propozycje metodologiczne, nie mogę się z nimi całkowicie identyfikować, pozostając wierna temu, co przyjąłam w młodości. Można nauczyć się wielu języków (w tym teoretycznych), ale tylko jeden jest językiem rodzimym.

*Integrująca się Europa i jej badanie to rzeczywistość i problematyka o niezwyklej doniosłości dla nas wszystkich. Włączając się w te badania potwierdziła Pani konieczność zajmowania się w ramach etnologii także sprawami uznawanymi przez opinię społeczną za ważne. W artykule zamieszczonym ostatnio w „(op. cit.)” znalazłem Pani stwierdzenie: „Nie ma odpowiedzialności etnografii, jest indywidualna odpowiedzialność etnografów”. Na czym polega zatem odpowiedzialność etnografii za przygotowanie owych indywidualnie odpowiedzialnych etnografów?*

Sądzę, że słowem kluczem jest tu „otwartość”. Przypomina mi się w tym momencie tytuł książki Maxa Gluckmana *Closed Systems and Open Minds...* (Gluckman 1964). Dowodził on, że nie jest błędem badanie społeczeństw jako systemów, ale błędem jest zamykanie się na ich dynamikę, indywidualne przypadki etc. Wszystkie instytuty etnografii/etnologii i antropologii kulturowej w Polsce stanowią część jednego systemu edukacyjnego. Ale nasze nauczanie jest różne, na szczęście. Zapewniamy dzięki temu różnorodność. Różne podejścia do kultury pozwalają na wielokierunkowe jej badania. Wtedy okazuje się, że jedne są bardziej efektywne w tym sensie, że lepiej wyjaśniają nam rzeczywistość, inne mniej. Dochodzi do naturalnej selekcji. W czasach PRL, jak już wspomniałam, dochodziło do prób ujednoczenia programów ze strony państwa. Spaliły one faktycznie na panewce. Teraz mamy też dążenia do pewnego ujednoczenia w skali Unii Europejskiej, podyktowane chęcią ułatwienia studentom przenoszenia się z uczelni na uczelnię, z możliwością zaliczania dotychczasowego okresu i treści studiów. Wyraża się to między innymi w nowym typie sylabusów, przedmiotów oferowanych przez uczelnię. Budzą one silne protesty ze strony kadry nauczającej, obawiającej się zbytniego ujednoczenia, odejścia od tak ważnych na studiach programów autorskich, podporządkowania się biurokracji. Tak więc różnorodność byłaby drugim słowem-kluczem w edukacji etnografów. A wrogiem tak rozumianej otwartości i różnorodności byłby wszelkiego rodzaju fundamentalizm naukowy podparty wyborem jednej, tylko prawdziwej, drogi i wiary w nią. Współczesny antropolog powinien znać szereg języków teoretycznych, umieć posługiwać się nimi i ważyć rezultaty. Nie myślę tu o skrajnym relatywizmie poznawczym, ale o realizmie. Nikt z nas nie ma monopolu na prawdę, jednak wszyscy do niej dążymy, każdy według swej najlepszej wiedzy. W tej sytuacji

wymiana informacji o sposobach badania i ich rezultatach, wymiana myśli, życziwa refleksja nie dyskredytująca innych teorii *a limine*, ale jednak krytyczna, byłaby niezwykle ważna.

Mamy obecnie w świecie coraz częściej do czynienia z takim dialogiem. Kiedyś, gdy Malinowski w *Culture*, w haśle do *International Encyclopaedia of Social Sciences*, odsądził od czci i wiary szkołę kulturowo-historyczną, zamknął tym samym drogę do jakiegokolwiek wymiany myśli między funkcjonalizmem a tą szkołą. Patrząc z dzisiejszej perspektywy, nie byłaby ona bezowocna. Podobnie nie było dialogu między Moszyńskim i Dobrowolskim, i większością ich uczniów. Anna Kutrzeba-Pojnarowa, osoba dialogu, była tu na pewno jednym z nielicznych wyjątków.

Ważne jest, by zrozumieć racje drugiego człowieka: naszego rozmówcy, naszego kolegi. Ale w tym celu trzeba się nieco, a czasami dużo, natrudzić. Trzeba odsłonić przesłanki jego rozumowania i na chwilę zawiesić swoje własne.

Jest to trudne. Rewolucje rzadko są aksamitne, te w nauce też bywają gwałtowne, o czym świadczą nasza własna historia. Czy zmiana może dokonać się bez egzekucji przeciwnika, hasła „zabić ojca”, zdyskredytowania przeszłości? Gdyby za taką zmianę uznać *Writing Culture...*, to chyba tak. Po prostu wiele osób do niej dojrzało, widząc, że wyczerpują się możliwości eksplanacyjne dotychczasowych teorii.

Tak więc historia etnologii jest przedmiotem, który może doskonale wprowadzać właśnie w ową różnorodność podejść, przyszłych i obecnych. Tylko musi być ujęta jako kolejne wyłanianie się pytań badawczych, ich odnoszenie do ogólnej sytuacji nauk w danym okresie, poszukiwanie sposobów rozwiązania problemów metodologicznych. To musi być bardzo dynamicznie ujęta historia, wychodząca od dzisiejszych naszych dylematów, niekoniecznie od Homera i Herodota, choć o nich też nie można zapominać. Widzę historię etnologii nie jako ewolucję myślenia o ludzkiej różnorodności, przegląd kolejnych definicji kultury, ale jako proces selekcji i wyborów dokonywanych przez kolejne pokolenia uczonych, bez względu na to, czy się nazywali etnografami, etnologami czy antropologami, teorii wyjaśniających powstanie różnic w obrębie kultury ludzkiej i przydawania im znaczeń. A niestety, i różnice i znaczenia miały zazwyczaj polityczne konotacje.

*Tak jak rozległy jest zakres zainteresowań badawczych Pani Profesor, tak równie szerokie są plany dalszych prac. Oczekujemy dzieł interesujących i ważnych. Czy będą to prace z zakresu antropologii integrującej się Europy, antropologicznej teorii kultury czy historii etnologii? Co jest obecnie przedmiotem Pani szczególnego zainteresowania?*

Moje ostatnie teksty, zarówno do tomu ofiarowanego Ani Zadrożyńskiej (Sokolewicz 2010b), jak i do „Etnografii Nowej”, poświęconej Jackowi Olędzkiemu (Sokolewicz 2010a), mają charakter wspomnieniowy, podobnie jak niniejszy

tekst. Przerwałam na chwilę swoje prace nad polityką kulturalną Unii Europejskiej i Rady Europy. Wróciłam jednak do „obywatelstwa i narodowości”, dzięki konferencji w SWPS. To ciekawe, jak szybko zmienia się rzeczywistość wokół nas. Gdy w drugiej połowie lat 80. XX wieku rozpoczęłam swoją refleksję na ten temat, wydawało mi się, że wcielenie w życie idei społeczeństwa obywatelskiego rozwiąże wszelkie problemy grup mniejszościowych. Będziemy obywatelami! Gdy w Traktacie z Maastricht (1992 r.) zawarto artykuł o obywatelstwie europejskim, sądziłam, że to dalszy krok w tym kierunku i powtarzałam za Edwardem Shilsem, że społeczeństwo obywatelskie to odpowiedź na wielokulturowość. Ale po latach stało się jasne, że były to płonne nadzieje, że tak się nie stało! Wokół obywatelstwa toczą się spory, państwa narodowe prowadzą politykę restrykcyjną w tym zakresie, obywatelstwo Unii Europejskiej nie ułatwiło rozwiązania sytuacji Romów we Francji w 2010 roku i ponownie szukamy lepszych rozwiązań.

Od lat 90. XX wieku, w związku z pracą w Centrum Europejskim, zainteresowałam się kulturowymi kontekstami praw człowieka. Ich wprowadzenie do praktyki życia politycznego i społecznego w Polsce bardzo nas zmieniło. Nie wyobrażam sobie spraw o molestowanie seksualne dzieci w rodzinie lub przez osoby z zewnątrz w latach 60. czy 70., nie dlatego, że Polską rządzą komuniści, ale że opinia publiczna (i prawo) kwalifikowała te przestępstwa jako sprawę rodzinną. A teraz mówimy o godności dziecka nie tylko w duchu nauczania Jana Pawła II, ale na skutek oddziaływania praw człowieka. Te ostatnie nie działają jednak w próżni, lecz w określonym środowisku kulturowym, w którym ludzie uznają, że prostytutkę można lub nie można zgwałcić, a „dziateczki Duch Boży różeczką bić każe”. Uznałam te sprawy za niezmiernie interesujące. Od czterech lat prowadzę wykład na ten temat, a materiały w nagromadzonych teczkach są sygnałem, że trzeba zacząć pisać.

Przy okazji przemyśleń na ten temat budzi się we mnie refleksja na temat antropologii Nowej Europy, ściślej – antropologicznych kategorii umożliwiających analizę. Na przykład, wydanie przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego z inicjatywy nieocenionego Mariusza Czaji *Zagadki daru* Maurice’a Godeliera, praca Janusza Barańskiego na ten sam temat i, niepublikowana niestety, praca doktorska Anny Ostrowskiej (po rocznych stacjonarnych badaniach terenowych) na temat wymiany darów na wsi podlaskiej, skłoniły mnie do uznania, że dar i wymiana są nadal podstawowymi kategoriami analityczno-interpretacyjnymi w Nowej, to znaczy integrującej się i ponowoczesnej Europie. Ale czy będę w stanie przemyśleć sobie inne jeszcze kategorie? I zdążyć to napisać, zanim całkiem osłepnę? Nie mam poczucia obowiązku, jakie mi niewątpliwie towarzyszyło przy pisaniu *Wprowadzenia do etnologii*. Dziś wokół mnie działa silna grupa młodych doktorantów i doktorów, których obecność dobrze świadczy o naszym projekcie edukacyjnym. Oni mają potrzebę ekspresji w piśmie, nie tylko w słowie mówionym. I publikują wiele niezmiernie ciekawych prac. Jeżeli więc myślę o tej antropologii Nowej Europy, to nie dlatego, że nie widząc żad-

nego (łącznie z książką Chrisa Hanna, 2008) aktualnego podręcznika, odczuwam obowiązek napisania czegoś. Nie. Jeżeli o tym myślę, to dlatego, że sprawia mi to przyjemność i mam grono studentów i kolegów, z którymi będę mogła się tymi przemyśleniami podzielić, pogadać, poczuć, że nadal jestem członkiem tej etnologicznej wspólnoty.

Od połowy lat 80. XX wieku uczę się całkowicie nowej antropologii. Dyskusja: *science* czy *art*, która ominęła polską etnografię w XIX wieku, pod koniec wieku XX dotarła do nas. Nie wydaje się jednak, że – podważając pojęcia obiektywizmu i reprezentacji – byliśmy gotowi do opowiedzenia się zdecydowanie po jednej stronie sporu. Przyznając hermeneutyce należne jej miejsce (Joanna Tokarska-Bakir), uznając własne doświadczenie i doświadczenie (Hanna Magdalena Zowczak, Tomasz Rakowski), ograniczając obiektywizm na rzecz interpretatywizmu, jesteśmy raczej gotowi na podjęcie prób łączenia jednego i drugiego modelu (Michał Buchowski), znosząc – za Pierrem Bourdieu – podstawowe opozycje modelu twardej nauki: jednostka – społeczeństwo; podmiot – przedmiot; empiria – rozum; subiektywizm – obiektywizm. Czy jednak takie „siedzenie na dwóch stołkach” jest wygodne, a co ważniejsze, skuteczne? Na razie śledzę z zainteresowaniem toczącą się dyskusję.

To, co mnie w życiu nękało, to nadmiar zainteresowań. Może więc przyszedł czas, by się skupić na jednym? Na kondycji człowieka w dzisiejszym, zmieniającym się świecie.

## LITERATURA

- Baudouin de Courtenay-Ehrenkretz-Jędrzejewiczowa C.  
2005 *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*, wybór L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Benedyktowicz Z., Robotycki C. (red.)  
1985 *Szkice i próby etnologiczne. Materiały z sesji naukowych studentów Katedry Etnologii Słowian UJ oraz Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW*, „Studenckie Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 4: 1, Kraków.
- Birket-Smith K.  
1974 *Ścieżki kultury*, przeł. K. Evert-Vaedtke, T. Evert, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Bystroń J.S.  
1926 *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Lwów: Lwowska Biblioteka Sławi-styczna.  
1935 *Megalomania narodowa*, Warszawa: Rój.  
1936 *Kultura ludowa*, Warszawa: Nasza Księgarnia; wyd. 2, 1947, Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.  
1939 *Komizm*, Lwów: Książnica Atlas.  
1947 *Etnografia Polski*, Warszawa: „Czytelnik”.

- 1980 *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, wybrał i opracował L. Stomma, Warszawa: PIW.
- Bystron J., Dynowski W.  
1948 *Kultura ludowa i ludoznawstwo w Polsce*, Warszawa: Czytelnik.
- Clifford J.  
1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.)  
1986 *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Condorcet J.A. de  
1957 *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, J. Strzelecki, Warszawa: PWN.
- Copans J. (dir.)  
1975 *Anthropologie et impérialisme*, Paris: F. Maspero.
- Dobrowolski K., Woźniak A.  
1976 *Historyczne podłoże polskiej kultury chłopskiej*, w: M. Biernacka i in. (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 59-90.
- Dynowski W.  
1934 *Barwne kufry chłopskie z okolic Wileńszczyzny i Polesia*, Wilno: Instytut Naukowo-Badawczy Europy Wschodniej.  
1935 *Sztuka ludowa Wileńszczyzny i Nowogródzczyzny*, Wilno: Księgarnia św. Wojciecha.  
1949 *Historycyzm w sztuce ludowej*, cz. 3, „Polska Sztuka Ludowa” 3: 1-2.  
1968 *Współczesna Mongolia*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Engelking A.  
2006 *Józef Obrębski – etnolog i socjolog warszawski*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa” 29, s. 91-107.
- Firth R. (ed.)  
1957 *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Malinowski*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Fraser D.  
1976 *Sztuka prymitywna*, przeł. M. Żułkoś-Rozmaryn, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Gluckman M.  
1964 *Closed Systems and Open Minds: the Limits of Naivety in Social Anthropology*, Edinburgh: Oliver and Boyd.
- Gładysz M. (red.)  
1963-1966 *Stare i nowe Siolkowice*, cz. 1-2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Godelier M.  
2010 *Zagadka daru*, przeł. M. Höffner, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hann C.  
2008 *Antropologia społeczna*, przeł. S. Szymański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- James A., Hockey J., Dawson A. (eds.)  
1997 *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*, London, New York: Routledge.
- Karłowicz J.  
1884 *Chata polska. Studium lingwistyczno-archeologiczne*, „Pamiętnik Fizjograficzny” 4, s. 383-411.
- Klemperer V.  
1983 *LTI. (Lingua Tertii Imperii – Język Trzeciej Rzeszy). Notatnik filologa*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kłoska G.  
1981 *Falsyfikacjonizm K.R. Poppera a twierdzenia etnologii*, „Etnografia Polska” 25: 1, s. 29-46.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.  
1995 „*Etnologia jest zawsze jakby in statu nascendi...*”. *Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza*, „Lud” 78, s. 397-427.
- Kutrzeba-Pojnarowa A. (red.)  
1962-1965 *Kurpie. Puszcza Zielona*, t. 1-3, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Leach E.R.  
1954 *Political Systems of Highland Burma*, London: G. Bell and Sons.
- Lévi-Strauss C.  
1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Presses Universitaires de France.  
1958 *Anthropologie structurale*, Paris: Plon; 1. wyd. pol. *Antropologia strukturalna*, przeł. B. Suchodolski, Warszawa: PIW 1970.  
1962 *La pensée sauvage*, Paris: Plon; 1. wyd. pol. *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: PWN 1969.  
1983 *Le regard éloigné*, Paris: Plon.
- Malinowski B.  
1980 *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich*, przeł. J. Obrębski, w: *Dziela*, t. 2, Warszawa: PWN, s. 7-96.
- Moszyński K.  
1958 *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich.  
1967 *Kultura ludowa Słowian*, t. 1-2, Warszawa: Książka i Wiedza; 1 wyd. 1929-1939, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Obrębski J.  
2007 *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Poniatowski S.  
1932 *Etnografia Polski*, w: *Wiedza o Polsce*, t. 3, Warszawa: „Wiedza o Polsce”, s. 191-334.
- Popper K.R.  
1945 *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1-2, London: Routledge, 1. wyd. pol. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. T. Korczyc, NOWA, 1987.
- Sokolewicz Z.  
1974 *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa: PWN.

- 1977 *Eléments communs dans les rites du cycle estival (d'été) des Slaves Nord-Orientaux et des Slaves des Balkans*, „Makedonski Folklor” 10: 19-20, s. 15-18.
- 1979 *Kierunki badań etnograficznych nad etnogenезą Słowian (Wprowadzenie do konferencji na temat: elementy wspólne w kulturze Słowian południowych i północno-wschodnich, poświęconej pamięci Kazimierza Moszyńskiego i Józefa Obreńskiego, zorganizowanej w dniach 25-27 X 1977 przez Komitet Słowianoznawstwa PAN i Katedrę Etnografii UW)*, „Etnografia Polska” 23: 2, s. 61-70.
- 1987 *Witold Dynowski (23.08.1903-31.07.1986). Profesor etnografii Uniwersytetu Warszawskiego, założyciel i naczelny redaktor „Etnografii Polskiej”*, „Etnografia Polska” 31: 1, s. 13-17.
- 2010a *Jacek Ołędzki: jakim go pamiętam*, „Etnografia Nowa” 2, s. 29-39.
- 2010b *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 Uniwersytetu Warszawskiego, s. 15-35.
- Sokolewicz Z., Drewnowski T.  
1964 *Dzicy i cywilizowani. Z profesorem C. Lévi-Straussem rozmawiają Z. Sokolewicz i T. Drewnowski*, „Polityka” 4.07, s. 1, 9.
- Sokolewicz Z. i in.  
1981 *Metody etnologii*, cz.1, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sokolewicz Z. (red.)  
1969 *Etnologia. Wybór tekstów*, Warszawa: PWN.
- Szyfelbejn Z.  
1955 *Próba oceny wartości materiałów Oskara Kolberga dla badań nad kulturą materialną Kurpiowszczyzny*, „Lud” 42, s. 264-293.
- Szyfelbejn-Sokolewicz Z.  
1967 *Plon, obrzęd i widowisko. Próba etnologicznego ujęcia obrzędów i zwyczajów rolniczych*, Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich.
- Tatarkiewicz W.  
1931-1950 *Historia filozofii*, t. 1-2, Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich; t. 3, Kraków: Czytelnik.
- Terlecka M. (red.)  
1973 *Historia etnografii polskiej*, Wrocław: Ossolineum.
- Turkowski L.  
1968 *Prof. dr Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa. Wspomnienie*, „Lud” 52, s. 357-360.
- Turner V.  
1957 *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester: Manchester University Press.
- Waligórski A.  
1973 *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa: PWN.
- Wasilewski J.S.  
1989 *Tabu a paradygmaty etnologii (rozprawa habilitacyjna)*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.

Wundt W. M.

1904 *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Leipzig: Kröner.

Zadrożyńska-Barącz A.

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

Zawistowicz-Adamska K.

1958 *Spoleczność wiejska: wspomnienia i materiały z badań terenowych. Zaborów 1937-38*, wyd. 2, przejrane i uzupełnione, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.