

## II. POGLĄDY I DYSKUSJE

### „OPIS LUDÓW” I „NAUKA O CZŁOWIEKU” CZYLI ETNOGRAFIA I ANTROPOLOGIA KULTURY

Sprawa delimitacji zakresów znaczeniowych etnografii i antropologii kultury zaczyna już współcześnie tracić na znaczeniu gdyż obie te dziedziny stopiły się w jedną naukę-antropologię, ujmującą swój przedmiot bardzo szeroko jako badanie ludzkości we wszystkich formach i przejawach jej istnienia, jako całokształt empirycznej i teoretycznej wiedzy o człowieku i jego kulturze. Jednakże odmienność w jakiej wyrosła z jednej strony klasyczna antropologia kultury, z drugiej etnografie europejskie sprawia, że w praktyce, mimo tendencji do fuzji, traktujemy antropologię kulturową jako dyscyplinę zakresowo szerszą od etnografii, o innych nieco celach, koncepcjach metodologicznych i osiągniętych rezultatach badawczych.

Po pierwsze więc tradycyjna antropologia kulturowa różniła się od etnografii przedmiotem. Pierwotny i utrzymujący się po dziś dzień przedmiot etnografii „tradycyjna kultura ludowa” oraz przedmiot klasycznej antropologii kultury – „kultura plemienna” – to dwie zupełnie różne kategorie semantyczne i dwie różne formy rzeczywistości społecznej. „Tradycyjna kultura ludowa” była zawsze korelatem szerszej struktury gospodarczo-społecznej, elementem kultury narodowej, pozostającym w ścisłych związkach i pod wpływem cywilizacji miejskiej i kultury elitarnej. Jej badaniu przyświecały, przynajmniej w pierwszej fazie, cele patriotyczne prowadzące do swojego rodzaju „idealizacji” czy „mystyfikacji” kultury ludowej, którą uważano za symbol czy pierwociny kultury ogólnonarodowej, której badanie miało służyć podtrzymywaniu świadomości narodowej. Ideologiczny aspekt badań nad kulturą ludową powstawał w jaskrawym kontraście do ogólnopoznawczych od samego początku celów jakie przyświecały badaniom nad kulturami plemiennymi, choć początkowo, w interesie polityki kolonialnej usiłowano też zniekształcać ich obraz na poparcie tezy o intelektualnej i moralnej niższości dzikiego. Tendencja ta była właściwa jednak raczej niewyszkolnym naukowo podróżnikom, misjonarzom i eksploatatorom; gdy do badań przystąpili profesjonalni antropologowie zaczęła ona zanikać lub wręcz być zwalczana. Społeczności plemienne, często izolaty wyspiarskie, stanowiły swojego rodzaju całości, odcięte od wpływów zewnętrznych, rządzące się niejako własnymi prawami,

co stwarzało nieomal laboratoryjną sytuację dla odkrywania podstawowych zasad rządzących społeczeństwem i kulturą ludzką w ogóle. Stąd antropolog kultury czy antropolog społeczny od samego początku wolał mówić o Człowieku w ogóle niż o konkretnym X czy Y jako przedstawicielu określonej grupy etnicznej. Pytania o istotę rozwoju kultury i mechanizmy jej funkcjonowania stawiano sobie niemal od początku, co stwarzało wyraźny kontrast w stosunku do czysto kolekcjonerskich ambicji pierwszych etnografów polskich, gdzie jedynym kwestionariuszem a zarazem dyrektywą metodologiczną była enumeratywna definicja kultury z jej tradycyjnym podziałem na kulturę materialną, społeczną i duchową (wprowadzonym przez K. Moszyńskiego, S. Poniatowskiego, S. Bystronia). Nie pojawia się w tym rejestrze zagadnień, które ma podejmować etnograf, żadne pojęcie ogólne, wpływające z uprzednio przyjętych założeń teoretycznych, które pozwalałyby na systematyzację zebranego materiału na bardziej ogólnych zasadach aniżeli proste operowanie konkretem historycznym. Cechą charakterystyczną polskich badań etnograficznych w pierwszej i drugiej połowie XIX wieku, można by to stwierdzenie odnieść również w dużej mierze do okresu międzywojennego, było „szczegółowe opracowanie ściśle określonego wycinka rzeczywistości społeczno-kulturowej w ramach konkretnych granic geograficznych lub etnicznych” (A. Posern-Zieliński, *Etnografia jako samodzielna dyscyplina naukowa*, w: *Historia etnografii polskiej*, M. Terlecka (red.) Wrocław i inne 1973, Ossolineum, s. 59), któremu nie przyświecały żadne ambicje teoretyczne. Były to w przeważającej mierze monografie pisane przez zbieraczy – amatorów, zawierające bogaty materiał faktograficzny z dziedziny folkloru i kultury duchowej przede wszystkim, w mniejszym stopniu dotyczący kultury materialnej i społecznej (proporcje te zmieniły się po wojnie, kiedy to badania nad kulturą duchową schodzą na plan dalszy – z wyjątkiem sztuki ludowej – natomiast większe zainteresowanie zaczyna budzić kultura materialna i społeczna).

W drugiej połowie XIX wieku zaczynają jednak do etnografii polskiej przenikać teorie i metody antropologii światowej – Jan Karłowicz, Stanisław Ciszewski, Ludwik Krzywicki – nie tylko przyczyniają się do popularyzacji zdobyczy zachodniej antropologii (tłumacząc dzieła Tyłora, Morgana, Frazera, Lubbocka), ale sami zaczynają stawiać polskim badaniom etnograficznym bardziej ogólne cele, postulując badania porównawcze i formułowanie wniosków ogólnych w oparciu o tak modną podówczas teorię ewolucji. Już w tym więc okresie etnografia polska zaczyna zbliżać się do etnografii światowej. Jednakże jest rzeczą godną podkreślenia, że etnografowie polscy przejmując metody szkoły ewolucyjnej, kulturowo-historycznej (S. Poniatowski, K. Moszyński), funkcjonalnej (J. Obrębski, K. Dobrowolski), fenomenologicznej (Cezaria Baudouin – Ehrenkretz-Jędrzejewiczowa) nadawali im zawsze indywidualną interpretację, modyfikując założenia tych szkół odpowiednio do charakteru i cech rzeczywistości kulturowej, która była przedmiotem ich badań

i która wymagała w większym stopniu, niż to miało miejsce w wypadku antropologii zachodniej, uwzględniania wymiaru realnej historii. Uważany za głównego przedstawiciela ewolucjonizmu w Polsce, Jan Karłowicz, w niektórych swoich pracach (*Chata polska*) wydaje się pomijać korelaty czasu i przestrzeni i wykazywać wszędzie jednakowe etapy rozwoju budownictwa wiejskiego, w innych jednak zastanawia się nad konkretno-historycznym przebiegiem procesu. Podobnie drugi czołowy ewolucjonista w etnografii polskiej, Ludwik Krzywicki, włącza elementy historycznego myślenia do teorii ewolucji przez zaadaptowanie zasad materializmu historycznego do badania społeczeństwa plemiennego, uznając zmiany w środkach i stosunkach produkcji za podstawowy czynnik motoryczny przeobrażeń społecznych i kulturowych (L. Krzywicki, *Ustroje społeczno-gospodarcze w okresie dzikości i barbarzyństwa*, w: *Studia Socjologiczne*, A. Schaff (red.), Warszawa 1951). Sam był autorem, można powiedzieć, pierwszej w Polsce pracy antropologicznej: *Ludy. Zarys antropologii etnicznej*, która stanowi oryginalną próbę podsumowania wyników badań antropologicznych wybitniejszych w tej dziedzinie badaczy. Reprezentuje w tej pracy podejście interdyscyplinarne łączące punkt widzenia antropologii fizycznej, historii, geografii i socjologii.

Obok więc zbieraczy – amatorów zaczynają w drugiej połowie XIX wieku pojawiać się w Polsce teoretycy – komparatyści, kładący nacisk na badania porównawcze i dążący do znalezienia odpowiedzi na najbardziej ogólne pytania dotyczące natury ludzkiej i praw rozwoju kultury. W tym momencie rodzi się pojęcie antropologii jako najogólniejszej z nauk o człowieku, którą pojmuje się jak dyscyplinę szerszą zakresowo od etnografii, posiadającą związki z antropologią fizyczną, archeologią, językoznawstwem. Sam Krzywicki uważał etnografię za konserwatywny sposób uprawiania nauki o człowieku, antropologię zaś za wolnomyślny i postępowy.

Wspomniana już tendencja do przetwarzania teoretycznych zdobyczy antropologii zachodniej w konfrontacji z rodzimym, polskim materiałem, szczególnie widoczna jest w sytuacji funkcjonalizmu polskiego, o ile w ogóle można o nim mówić. Zarówno J. S. Bystron jak i J. Obrębski, jak też w pierwszym rzędzie K. Dobrowolski, wprowadzają do swoich socjologicznych, w wysokim stopniu funkcjonalistycznych analiz, wymiar historii lokalnej, polskiej, pojmowanej jednak zawsze jako proces charakteryzujący się pewnymi prawidłowościami przebiegu, których ustalenie możliwe było dzięki łączeniu metody historycznej z metodą funkcjonalną i ustalaniu współzależności pomiędzy zjawiskami kultury zarówno w aspekcie synchronicznym, jak i diachronicznym. Podobnie jak Malinowski, Dobrowolski stał również na stanowisku, że nie istnieją „czyste”, „nagie” fakty w kulturze, lecz że faktem naukowym jest współzależność zjawisk interpretowana zawsze zgodnie z pewnym, z góry przyjętym założeniem teoretycznym, które należy jednak konfrontować z badaną rzeczywistością. W tym wyrażało się właśnie konsekwentnie funkcionali-

styczne stanowisko Dobrowolskiego. Jednakże, po raz pierwszy w Polsce, zwrócił on uwagę na możliwość wykorzystania modelu funkcjonalnego do analizy przemian, podkreślając oczywisty już dziś fakt, że „ahistoryzm” funkcjonalizmu nie stanowi konserwatywnego ex definitione rysu tego systemu lecz wyrósł z potrzeb chwili, gdy tradycyjne kultury plemienne znikają już jako przedmiot badań i rejestracja ich stanu aktualnego była ważniejszym zadaniem niż wszelkiego rodzaju, często hipotetyczne konstrukcje historyczne. Dobrowolski, tak jak wcześniej Krzywicki, zaadaptował do polskich badań etnograficznych zasady materializmu historycznego, przyznając determinującą rolę materialnej bazy życia społecznego i trzeba przyznać, że w oparciu o te dyrektywy metodologiczne powstało wiele interesujących studiów pisanych pod jego kierunkiem, ukazujących przemiany kulturowe wsi na tle rozwoju źródeł dochodu. Dobrowolski wprowadził też nowe kategorie analityczne do badań etnograficznych, jak: tradycja, podłoże historyczne, zderzenie kultur stanowiące niezbędne uzupełnienie aparatury pojęciowej funkcjonalizmu w zastosowaniu do badań polskich. Dlatego stworzenie przez Dobrowolskiego metody określanej przez niego jako metoda genetyczno – integralna, uznać należy za poważny wkład do teorii etnograficznej, oryginalny wkład Polaka, korzystnie wyróżniający się na tle całokształtu polskiej myśli etnograficznej. Dlatego mimo współczesnych antypozytywistycznych tendencji w badaniach nad społeczeństwem i jego kulturą, które w polskiej etnografii ostatniego okresu wyraziły się przesunięciem nacisku z analiz funkcjonalnych na analizy semiotyczno-strukturalne, należy zauważyć, że znaczenie owego historyczno-socjologicznego ujęcia nie maleje, że prowadzi ono wciąż do interesujących rezultatów badawczych. Zapewne bowiem łatwiej jest badać zobiektywizowany świat wytworów i działań ludzkich niż schematyczne struktury idei tkwiące w umysłach ludzkich, do których dotarcie nie jest rzeczą prostą i wiąże się zawsze z dużym stopniem hipotetyczności. Funkcjonalizm był zawsze bliższy emocjonalnej i społecznej stronie życia i dlatego jest zapewne ujemnym faktem, że nie zapuścił on głębiej korzeni w polskiej myśli etnograficznej (należy jednak podkreślić duże zasługi krakowskiego, a także łódzkiego ośrodka uniwersyteckiego w popularyzacji i interpretacji dorobku Malinowskiego; z inicjatywy ośrodka krakowskiego wydanie dzieł wszystkich Bronisława Malinowskiego, interesująca praca zbiorowa pod red. M. Flis i A. K. Palucha, *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, Warszawa 1985; praca A. K. Palucha, *Malinowski*, Warszawa 1981. Bezpośrednim zastosowaniem reguł analizy funkcjonalnej do badań przemian kulturowych wsi polskiej jest praca G. Ungeheuer, *Przemiany standardu kulturowego. Z badań w środowisku wiejskim*, Warszawa 1974. Godną polecenia interpretację teorii i metody funkcjonalnej stanowi także praca lubelskiego antropologa K. J. Brozi, *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego*, Lublin 1983).

Na osobną uwagę zasługuje cechująca ostatnie dekady dość silna reakcja

polskiego środowiska etnograficznego na osobę i teorię Lévi-Straussa i inspirujących go językoznawców, która wyraziła się szeregiem wcale interesujących studiów z zakresu antropologii kultury wsi w Polsce (por. L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986). Rzecz charakterystyczna, mówi się tu już o studiach z zakresu polskiej antropologii kultury, a nie etnografii, co jest widocznym przejawem zacierania się współcześnie różnic pomiędzy tymi dwoma dyscyplinami.

We współczesnej etnografii polskiej obserwuje się poza tym pewien znamieny rys — przesunięcie rozważań teoretycznych w sferę rozważań czysto epistemologicznych (por. *Metodologiczne problemy współczesnych badań nad kulturą i tradycją*, T. Karwicka (red.), Toruń 1991).

Rozważania te, rozbudzone przez poznański ośrodek kulturoznawczy, spełniają bez wątpienia ogromnie pożyteczną rolę — znacznie rozszerzają i pogłębiają ogólnohumanistyczną i ogólnometodologiczną metanaukową świadomość etnografów polskich, ale czy nie jest to z kolei skok na zbyt wysokie piętro, swego rodzaju unik wynikający z braku własnej inwencji teoretycznej w tworzeniu hipotez, które podsuwały bądź teren, bądź własna wyobraźnia teoretyczna, wymagająca następnie sprawdzenia w terenie. Jeśli podstawowe problemy metodologiczne etnografii zaczynają się plasować gdzieś na styku takich opozycji, jak obiektywizm i subiektywizm poznania, naturalizm i antynaturalizm, relatywizm i uniwersalizm, realizm i instrumentalizm, wreszcie nomotetyzm i idiografizm (op. cit., s. 70), to należy zauważyć, że przy braku możliwości jednoznacznych rozstrzygnięć pomiędzy nimi, spory te zaczynają przybierać czysto akademicki charakter. Przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać w pogłębiającym się odchodzeniu etnografów polskich od terenu i coraz częstszym zapominaniu o fakcie, że jedynie dobra znajomość realiów życia wiejskiego (czy innych kultur) wydaje się być gwarantem, że nie wyciągniemy wniosków pochopnych, zbyt ogólnych, opartych na wrywkowym materiale. Na niebezpieczeństwa mitologizacji terenu i metody terenowej, która jakoby miała powodować groźbę zaniku refleksji teoretycznej (?) wskazuje też niezbyt słusznie Ewa Nowicka w swoim niedawno wydanym podręczniku (*Świat człowieka — świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 1991). Teoriotwórcza rola terenu była podkreślana i wielokrotnie udowodniona nie tylko w badaniach samego Malinowskiego, ale potwierdzona ponad wszelką wątpliwość w badaniach wielu innych uczonych.

Skądinąd należy podkreślić z uznaniem duże zasługi poznańskiego ośrodka etnograficznego w popularyzacji i udostępnianiu czytelnikowi polskiemu nowszych osiągnięć teoretycznych i empirycznych antropologii zachodniej (prace W. Burszty — przykładowo: *W świecie ideacyjnych kodów Warda Goodenougha*, „Lud”, t. 66, 1982, czy *Lingwistyka a etnologia*, w: *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, K. Zamiara (red.), Warszawa 1985,

czy też M. Buchowskiego – tłumaczenie opatrzone wstępem do książki E. Leacha *Kultura i komunikowanie*, w: E. Leach, A. J. Greimas, *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989). Z inicjatywy ośrodka poznańskiego wydany też został *Słownik etnologiczny* (Warszawa – Poznań 1987), który uznać należy za duże osiągnięcie.

Fakty te świadczą, że etnografia polska zaczyna być w coraz większym stopniu świadoma swoich podstaw teoretycznych i zarzucany jej często rozbrat z teorią zaczyna się zmniejszać. Fakt ukazania się w ostatnich dwóch latach aż trzech podręczników antropologii kultury (K. J. Brozi, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie*, t. 1. *Zarys historii antropologii kulturowej*, Lublin 1992; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 1991 oraz B. Olszewska – Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków 1991) należy uznać za znamienne i optymistyczny, świadczący o tym, że dyscyplina ta, z dużym opóźnieniem, jednakże doczekała się należytego uznania w Polsce i przeżywa okres, który socjologia przeżywała wiele dziesiątków lat temu – jasnego krystalizowania właściwych sobie pojęć, metod i typów wyjaśniania naukowego. Ewa Nowicka postuluje, że antropologia jest już dyscypliną na tyle ukształtowaną i samodzielną, że może niejako wznieść się ponad podziały na poszczególne szkoły i kierunki, i rozpatrywać niezależnie wszystkie wspomniane jej aspekty: właściwy antropologii schemat pojęciowy, właściwe metody, właściwe typy wyjaśniania naukowego. Akcent to być może przedwczesny – dobra znajomość i krytyczna analiza kierunków i szkół wyjaśnia bowiem wiele współczesnych problemów antropologii i ta świadomość teoretyczna jest niezmiernie potrzebna etnografom polskim w szczególności, by mogli uniknąć często im stawianego zarzutu, że uprawiają naukę w pierwszym rzędzie opisową, idiograficzną, której nie towarzyszy głębsza refleksja teoretyczna. Cele nomotetyczne jakie stawiali uprawianej przez siebie dyscyplinie antropologowie zachodni stanowiły w pierwszym rzędzie o tej właśnie różnicy pomiędzy etnografią a antropologią kultury (obejmującą również antropologię społeczną). Na zmierzch teorii narzekają jednak i dziś antropologowie brytyjscy, co zdaniem Kupera (*Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982*, Łódź 1987, rozdz. IX) wiązać należy między innymi z faktem, że od czasów Malinowskiego nie pojawiła się tam na tyle silna indywidualność naukowa by stworzyć nowy paradygmat, przełamujący ograniczenia poprzednich systemów. Być może etnografia polska też czeka na taką indywidualność. Jak pisze P. S. Cohen: „Słowo teoria jest jak czek in blanco – jego wartość zależy od tego kto i jak go użyje” (P. S. Cohen, *Modern Sociological Theory*, London 1968, s. 1).

Barbara Olszewska-Dyoniziak

ODPOWIEŹ NA ARTYKUŁ Z „ETNOGRAFII POLSKIEJ”,  
t. 35, 1991, z. 1.

W komisariacie okłada policjant pałką mumię egipskiego faraona. — No i jak tam? — pyta go posterunkowy. — Wszystko w porządku — przyznał się.

Taka jest mniej więcej procedura „naukowa” stosowana przez trio: Arnold Lebeuf, Mariusz S. Żiółkowski i Robert M. Sadowski, w polemice z moją, napisaną lat temu siedemnaście pracą doktorską, a ściślej z jej wyrwanym z kontekstu i wybranym do bicia fragmentem.

„Polemika” składa się z nader licznych pomówień i niewielu, niestety, argumentów. Zacznijmy od tych pierwszych. Można się z nich dowiedzieć, iż na przykład:

— Kłamię, że projekt mojej pracy konsultowany był przez profesora Włodzimierza Zonna.

— Jednocześnie powoływaniem się na tegoż Zonna nazwisko tak skutecznie sterroryzowałem promotora pracy (prof. Zofia Sokolewicz) i jej recenzentów (prof. Bronisław Geremek, prof. Jerzy Gąssowski), że „nie odesłali pracy do oceny specjalisty, a następnie autorowi do dość zasadniczych przeróbek”.

— Sfałszowałem opis topografii wsi Skordiów.

— Nie udostępniłem materiałów z badań archiwum Katedry Etnografii UW.

— Sfałszowałem pomiary.

— Sfałszowałem podawane przez respondentów informacje.

— Jednym słowem, wyssałem wszystko z palca.

Panowie delatorzy nie zawsze są wprawdzie dobrze poinformowani, bo i skąd mieliby wiedzieć, że rodzina moja blisko była z Zonnami zaprzyjaźniona, co umożliwiało mi stały i nieskrępowany do profesora dostęp; że badania w Skordiówie wykonywane były w ramach prac tzw. grup ćwiczeniowo-laboratoryjnych, których uczestnicy musieli złożyć oryginały wywiadów w Katedrze, bo inaczej po prostu nie zaliczono by im roku etc. etc. Nie będę się jednak wdawał w odpieranie jawnych insynuacji, gdyż byłoby to znizaniem się do poziomu oszczerców. Zresztą koncepcja ich jest przecież tak radośnie prosta, że nie warto doprawdy wnikać w drobiazgi: cały epizod skordiówski mojej pracy jest cynicznie spreparowanym fałszerstwem.

Bezkompromisowa ta teza budzi wszakże dwie drobniautkie wątpliwości; pierwsza — po co by mi to było, skoro i bez części astronomicznej nie traciła praca na wartości, a już w każdym razie wypełniała wszelkie warunki stawiane przewodnikom doktorskim; druga, ciekawsza jest jeszcze — gdybym rzeczywiście premedytował naukowy hold-up, czy robiłbym to aż tak nieskończenie głupio? Bo pomyślcie państwo tylko: podaję nazwiska i dokładne namiary informatorów, do czego bynajmniej nie byłem zobowiązany; przeprowadzam

badania wspólnie z kilkunastoma studentami — potencjalnymi świadkami przestępstwa; opisuję wszystko w popularnej książce dostępnej astronomom i wszelkim innym zainteresowanym; referuję wielokrotnie rzecz poza granicami kraju i to w obecności cytowanych przez trio autorytetów (np. Claude Gaignebet); wreszcie — to już gag niemal — przedstawiam moje hipotezy na seminarium prof. Andrzeja Wiercińskiego, którego asystentem jest Mariusz S. Ziółkowski. — I co? — I nic. Trzeba szesnastu lat, by się tenże pan Ziółkowski zorientował i zagrał na larum...

Tylko, że to larum niezupełnie jakby na temat. Bo o cóż w mojej pracy chodziło; na terenie całej Europy (i nie tylko) spotyka się systematycznie chłopskie wierzenia kalendarzowe nie przystające do współcześnie uznawanej akademickiej wiedzy astro-matematycznej. Ale właśnie na postawie tych dziwnych wierzeń skonstruowany jest system świąt wielu społeczności. Znane we wszystkich językach europejskich przysłowie „Św. Łuca dnia przyrzuca” pozostaje w oczywistej sprzeczności z ustaleniami naukowej astronomii. Pytany, co sądzi o tym paradoksie, odpowiadał zawsze profesor Włodzimierz Zonn: czym innym jest astronomia wzorami zobiektywizowana, czym innym zupełnie świadectwo naszych zmysłów. Któż nie widział słońca, które tańczy, mruga, zatrzymuje się nad horyzontem, a przecież matematyka tego nie potwierdza... Tak więc punktem wyjścia było dla mnie pytanie, czy mogli chłopci widzieć na niebie astronomię nieastronomiczną. W odpowiedzi poleca mi trio udanie się do świątyni abstrakcji astro-matematycznej, jaką jest planetarium. Czyż trzeba lepszego dowodu niezrozumienia o co w ogóle w mojej pracy chodzi?

Tak się też składa, iż w rozlicznych przypadkach pretendują chłopci, iż kalendarzowa ich wiedza wysnuta jest z obserwacji miejsc wschodów i zachodów słońca na horyzoncie. Szanowne trio przyznało, że wspomina o tym Moszyński, co świadczy jedynie o braku znajomości bibliografii, gdyż informacji podobnych, z terenu całej Europy, jest bardzo wiele i nie stanowią dziś dla nikogo ani sensacji, ani zaskoczenia. W każdym razie twierdzi trio, w Skordowie nie mogło się to zdarzyć.

Dwa są na to dowody: primo, topografia odtwarzana po piętnastu latach, kiedy zmienił się nawet układ zabudowy wsi, nie mówiąc już o krzewach, zielskach (pisze trio, że paliki „powinny chyba wystawać ponad łąkowe zielsko nawet wybujałe — zaiste no comment — praktyka na wsi by się przydała) etc. Secundo: wywiad z 85-letnim wieśniakiem, który nie przypomina sobie co mówił szesnastcie lat wcześniej. Pamięta natomiast, że „chodzili i coś spisywali”. Pokażcie mi chłopca polskiego, który, gdy mu się chodzi po obejściu i „coś spisuje”, bliżej się nie zainteresuje, ani kłonicą pogoni... Ale, oczywiście mumia faraona też się przyznała. Czemu zaś nie posłałem panu Kostrzanowskiemu swojej książki bo i taki zabawny zarzut pada? — A czy sprawdzili delatorzy, czy jest Kostrzanowski miłośnikiem literatury popularnonaukowej, albo przynajmniej... piśmienny?

Oczywiście, w młodocianej chęci (teraz już inne wyznają wiary) racjonalizacji chłopskiej wizji świata i nieba, popełnić mogłem i zapewne musiałem istotne błędy. Ich odkrycie daje na pewno asumpt do nowych badań i nowych interpretacji. Jestem szczęśliwy, że przysłużyły się temu moje młodzieńcze prace. Pardon, byłbym szczęśliwy, gdyby nie retoryka moich krytyków każąca mi powątpiewać nie tylko w ich kompetencje, ale, co gorsza, w intencji uczciwość.

O ukazaniu się „polemiki” trójki panów dowiedziałem się przez przypadek, dzięki warszawskim przyjaciołom. Przedtem zanieśli już oni tekst do redakcji codziennych gazet. W trosce o dobro nauki oczywiście...

*Ludwik Stomma*