

HUBERT CZACHOWSKI

Muzeum Etnograficzne

im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu

ETNOGRAFICZNE *QUI PRO QUO*, CZYLI KŁOPOTY Z CZASEM

W roku 1897 Paul Gauguin namalował słynny obraz „Skąd przybywamy, kim jesteśmy, dokąd zmierzamy”, a blisko sto lat później filozof Charles Taylor (2001, s. 94), próbując zanalizować zjawisko budowania tożsamości współczesnego człowieka, napisał: „aby mieć jakieś wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy”. Sądzę, że można te słowa potraktować dużo szerzej. Mogą być one np. punktem wyjścia dla próby refleksji nad tożsamością środowiska. Mam tu na myśli tożsamość etnologów usytuowaną w polskiej rzeczywistości. Nie mam jednak zamiaru poddawać analizie całościowej tożsamości etnologów. Temat ten wydaje się bardzo szeroki i prawie niemożliwy do objęcia, aczkolwiek – ważny.

Chciałbym natomiast zająć się wyłącznie analizą jednego elementu, odgrywającego istotną rolę w budowaniu wspomnianej tożsamości, a mianowicie poczuciem czasu. To właśnie na ten temat wypowiedali się Gauguin i Taylor. Sądzę, że ta kwestia doskonale wpisuje się w zestaw zagadnień podstawowych dla budowania tożsamości, a określonych przez Anthony’ego Giddensa jako pytania egzystencjalne. Z kwestią odpowiedniego poczucia czasu łączy się podstawowa cecha tożsamości, a mianowicie jej zdolność do *podtrzymywania ciągłości określonej narracji* (Giddens 2002, s. 77). Zauważmy więc, że gdy narracja zostaje przerwana, także w zakresie temporalnym, tożsamość ulega zaburzeniu.

Budowanie tożsamości środowiskowej łączy się z tworzeniem ciągłości własnej narracji, będącej historią własnego środowiska¹. Mnie jednak przede wszystkim interesuje konstruowanie narracji poprzez różne rodzaje wypowiedzi etnologów, które pozwalają nasze środowisko postrzegać na zewnątrz. Mam tu na myśli wszelkie formy wypowiedzi etnologicznych, zarówno *stricte* naukowe (artykuły i książki), jaki i popularne „teksty” pisane lub przybierające formy wystaw czy działań edukacyjnych prowadzonych przez muzea etnograficzne.

Jest to o tyle istotne, że właśnie obraz etnologii, jaki dociera do szerokiego społeczeństwa bezpośrednio wpływa na to, jak odbierani są etnologowie. A to właśnie muzealne narracje etnograficzne są najczęściej główną formą kontaktu etnologii ze społeczeństwem, które nie czyta przecież naukowych rozpraw. To właśnie etnologzy pracujący w muzeach często mają pierwszy i bezpośredni

¹ Takimi pisanymi próbami są wystąpienia, które mówią o historii polskiej etnologii. Najnowszymi przykładami są teksty Michała Buchowskiego (1995) i Waldemara Kuligowskiego (2004).

wpływ na kształtowanie opinii społecznej o naszej dziedzinie, ponieważ część ich działań jest nastawiona na szeroki odbiór. Ważne są tutaj także ich częste kontakty z mass mediami. Obecnie coraz więcej młodych etnologów znajduje zatrudnienie w muzeach i coraz częściej przyjdzie im zmagać się z przedstawionym poniżej problemem. Warto więc naświetlić kwestie, które pokutują od czasów *ancien régime*, ale występują też obecnie, trochę siłą rozpędu, a trochę z braku refleksji i jasnego postawienia sprawy ze strony samych etnologów. Z kolei nikt inny, jak tylko pracownicy instytutów i katedr etnologiczno-antropologicznych mogą poprzez swoją praktykę edukacji akademickiej nauczyć młodych adeptów etnologii postrzegania jej we właściwym świetle.

W zewnętrznym obrazie naszej dyscypliny ciągle krąży widmo etnologa/etnografa jako „bodyguarda” – „ochroniarza” ludowej kultury. Postrzegana przez ludzi spoza dyscypliny tożsamość etnologów to ciągle tożsamość „ludofilów”. Trudno więc się dziwić, że etnologowie nieobecni są w dyskursie społecznym, na co zwracała uwagę długa dyskusja w „op. cicie”².

Zjawiska, które generują znaczną część problemów w etnograficznej/etnologicznej edukacji powstają – jak sądzę – z nieodpowiedniego budowania narracji etnologicznych. Chodzi m.in. o brak refleksji nad kategorią czasu i efekty tego w muzealnej praktyce. Ma to także swoje negatywne skutki w pracy badawczej, czysto naukowej. Aspekt ten jest bardzo ważny w pracy etnologów-muzealników, ale nieobcy również pracownikom akademickim. Oczywiście, nie wszystkie działania edukacyjne prowadzone przez etnologów „skażone” są tym problemem. Jest wiele przykładów działań dowodzących dużego namysłu nad przygotowanymi propozycjami edukacyjnymi i popularyzującymi wiedzę o różnych kulturach.

Zacznę od przypomnienia konstatacji Czesława Robotyckiego, ogromnie ważnej i bardzo dobrze oddającej sens (lub raczej bezsens) zjawiska, polegającego na tym, że etnografowie często produkują swój własny przedmiot badań (Robotycki 1993, s. 24–25). Myśl ta – wyrażona głównie w kontekście tzw. mecenatu nad sztuką ludową i folklorem – dobrze obrazuje także szerszy aspekt pracy etnologa³. Uwaga Robotyckiego, poczyniona na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, dotyczyła w dużej mierze kontekstu PRL-u, gdzie tego typu działania, zwłaszcza w muzeach, zdominowały sporą część etnograficznych poczynąń. Przetrwały one jednak zmiany transformacji ustrojowej. To błędne koło etnograficzne („produkcowanie” zanikającej ludowej kultury i potem jej opisywanie, badanie i gromadzenie) jest ciągle silnie „rozpanoszone” w naszej rzeczywistości, a wynika ono właśnie – moim zdaniem – z niedostrzegania zmiany czasu i dowolnego, a może przede wszystkim bezrefleksyjnego, przenoszenia elementów jednej kultury do innej.

Wiele tych zjawisk omawiano już wielokrotnie, rzadko jednak stawiając przyśłowia kropkę nad i. Jednym z podstawowych problemów jest stosowanie tzw.

² Wspomniana dyskusja, nieraz kontrowersyjna, ujawniła szerokie spectrum zapatrywań na tę kwestię wśród etnologów. Sam zresztą mam tutaj szereg wątpliwości.

³ Problemy, które omawiam występują nie tylko podczas badania kultury polskiej, ale także – zawsze we właściwym kontekście – pojawiają się podczas badań innych kultur, także pozaeuropejskich.

praesens ethnographicum (patrz np.: Burszta 1992, s. 188–211; Kroh 2000⁴, s. 123–126, 186; Kowalski 2003). Ta nieprawdziwa wizja czasu ciągle pokutuje w przeróżnych pracach o ludowej kulturze, zwłaszcza popularnych. Zdaję sobie sprawę, że nieraz trudno uciec od tej perspektywy, tak bardzo jest ona wpisana w sam nasz język. Nie zwalnia nas to jednak z konieczności umiejscawiania w czasie konkretnych ludzkich zachowań.

Problem ten obserwujemy m.in. podczas działań popularyzacyjnych w skansenach. Ciągle, niestety, zasadne jest pytanie, dlaczego pokazuje się w realiach skansenu zjawiska z zupełnie innej przestrzeni kulturowej? Najprostszym przykładem jest „wmontowywanie” w zagrody, dajmy na to z XIX wieku, współczesnych rzeźbiarzy, robiących aniołki, postacie świętych, koniki, ptaszki, czy też ustawianie przy dawnej kuźni współczesnych kowali z ich wyrobami (krzyże, świeczniki, ramy do obrazów, itp.) Pomijam to, że zazwyczaj taki twórca jest we współczesnym ubraniu, z zegarkiem i telefonem komórkowym u boku, ale najważniejszy jest fakt, że to, co on wyrabia (nomen-omen!) jest całkowicie odmienne od kanonów estetycznych ludzi zamieszkujących w przeszłości daną zagrodę. Nie wspominam już nawet o odmienności całego systemu wiedzy i mentalności. Wystarczy bez emocji zestawić dawne rzeźby ludowe (czy np. wyroby kowalskie) ze współczesnymi, żeby jasno zobaczyć różnice między nimi. Lokując te współczesne dzieła na tle XIX-wiecznej zagrody sugeruje się przecież, chociażby *implicite*, że jest pomiędzy nimi nie tyle nawet dość łatwe kulturowe połączenie, ale wręcz ustanawia się w ten sposób tożsamość pomiędzy wieloma odmiennymi światami. Nawet jeżeli widz jest w stanie na gorąco sobie tę różnicę uzmysłowić (choćby poprzez widok džinsów i adidasów rzeźbiarza), to i tak zostaje mu potem w świadomości lub w podświadomości obraz jedności. W tym wypadku bezbronne są zwłaszcza dzieci, do których często taka oferta edukacyjna jest skierowana. No właśnie, czy to jest edukacja? Oczywiście nie znaczy to, że nie dostrzegam w takich działaniach prób podniesienia atrakcyjności ekspozycji dla widza, jednak powinno to odbywać się w zgodzie z historyczną wiedzą.

Znam także przykłady skrajne, gdy pod wpływem komercyjnego zapotrzebowania na tzw. imprezy (sama nazwa powinna u etnologa wywołać dreszcze!) łączy się artefakty z jeszcze bardziej odległych światów. Wśród XIX-wiecznych chat, pełnych np. drukowanych obrazów z epoki, przechadzają się średniowieczni mieszczanie. Na tym samym tle ustawia się stragany ze współczesną ekologiczną, zdrową żywnością, sugerując, jakoby chłopci przed wiekami byli ekologami i na dodatek bardzo dbali o swoją dietę, zdrowo się odżywiając. Gdy taką „wiedzę” i skojarzeniami popisuje się „lud”, jest to nawet ciekawe i może stanowić problem badawczy. Ale gdy za tym stoi etnologiczne (ludoznawcze, że tak powiem) wykształcenie, robi się raczej smutno i zasadne stają się pytania: Dokąd to wszystko zmierza? Czy naprawdę jest wszystko jedno?

⁴ W książce Kroha znajdziemy mnóstwo świetnych przykładów mylenia czasów w etnografii i wynikających z tego konsekwencji. Książka ta słusznie zyskała popularność, ale za mało wyciąga się z niej wniosków.

W tej „zabawnej” pomysłowości nie ustępują etnologom archeologowie. Modne stały się – skądinąd godne pochwały – archeologiczne festyny⁵. Ale gdy widzę w chacie pochodzącej sprzed 2000 lat (oczywiście jest to jej dwudziestowieczna rekonstrukcja) beskidzkiego górala w regionalnym stroju, wyrabiającego fujarki, to wydaje mi się, że jednak wszystko powinno mieć swoje granice. Pozornie wszyscy są zadowoleni. Jest rozrywka i pieniądze. Można i tak. Ale czy na pewno wśród egipskich piramid mamy pokazywać jak kowboje łapali na łąkach bizona? Czy konieczne jest budowanie igloo, żeby pokazać Trobriandczyka z muszlami? Może w ten sposób podniesiemy atrakcyjność naszej pracy, może więcej pieniędzy zdobędziemy, ale czy ktoś się zastanawia, jakie pustki w umysłach można w ten sposób poczynić? Chyba, że ktoś przekona mnie, iż nawet w edukacji obowiązuje choroba postmodernizmu w postaci skrajnej, ze skłonnością do mieszania czasów, zestawiania nieprzystających elementów i dowolnej cytatomanii⁶.

Jest jeszcze inny ważny i „odwieczny” problem etnograficzny, mianowicie rozmaite konkursy na sztukę ludową. Są one właśnie wynikiem myślenia o etnografii (zwłaszcza muzealnej) jako „opiekunce” i „reanimatorce” zagrożonych wyginięciem elementów ludowej kultury. Przeglądałem rozmaite regulaminy konkursów etnograficznych od rzeźby, malarstwa do haftu, pisanek i wieńców dożynkowych. Przebija z nich nielogiczna i nierozstrzygalna dychotomia. Otóż, wytwory konkursowe mają być tradycyjne i oryginalne jednocześnie, a takie podejście znowu kompletnie ignoruje kategorię czasu. Pomijam już, że trudno określić jednoznacznie, co jest jeszcze tradycją, a co już nią nie jest, ale – moim zdaniem – nie istnieją logiczne kryteria etnograficzne, pozwalające rozstrzygnąć ową dychotomię. Głównym problemem w konstruowaniu takiej narracji etnograficznej jest właśnie „wrywanie” z kontekstu kulturowego pewnych elementów przeszłości i dowolne przenoszenie ich w teraźniejszość. Często sprowadzało się to (i sprowadza nadal) chociażby do próby zachowania „tradycyjnej” formy i wprowadzenia nowej tematyki. Ale dlaczego forma miałaby być niezmienna, a na treść można wpływać? Dlaczego dopuszcza się możliwość przekształcania jednego kulturowego artefaktu, a innego nie? Zapomina się – widać – o banalnej etnologicznej prawdzie, że każdy element kultury musi być funkcjonalny dla niej samej, a nie dla kultury zewnętrznej (w tym wypadku etnologa-instruktora). Współczesne wytwory sztuki ludowej muszą być funkcjonalne i „kompatybilne” z pozostałymi elementami kultury ich twórcy. Sam udział etnografa/etnologa w takim konkursie jest gorszącą próbą przekonania społeczeństwa o swojej „nadwiedzy” dotyczącej tego, jak inni ludzie powinni myśleć, zachowywać się i co robić.

Mało tego, sam niejednokrotnie byłem świadkiem jak w sytuacji konkursowej rozmaici etnografowie posługiwali się stereotypowym („ludowym”) rozumieniem terminu *tradycja* jako „rzeczy” istniejącej od zawsze i niezmiennej. Mamy więc

⁵ Ciekawą – także pod omawianym względem – charakterystykę archeologicznych festynów przedstawił Łukasz Dominiak (2004).

⁶ Oczywiście, czym innym jest postmodernizm jako współczesna praktyka kulturowa albo działalność artystyczna, gdzie tego typu cechy mogą dawać całkiem nieraz interesujące rezultaty. Tak np. dzieje się w filmie czy literaturze.

i bezpośrednio odwołanie do mitycznych początków *in illo tempore!* Często to właśnie etnolog w takiej sytuacji wykazuje cechy myślenia typu ludowego.

Oczywiście, gdyby ogłaszano konkursy na rekonstrukcje obiektów znanych z przeszłości, można by powołać jury, które w sposób kompetentny oceniłoby powstałe przedmioty. Jednak gdy chcemy, żeby to jednocześnie było „żywe kulturowe zjawisko”, to jakie należy wprowadzić kryteria? Gdzie zaczyna się i kończy możliwość zmiany tradycji? Czy mamy kierować się estetycznym kanonem kultury ludowej, czy dziewiętnastowiecznego realizmu, współczesnej estetyki popkultury, czy też – dajmy na to – konceptualizmu? Przecież wśród nas samych różne panują poglądy, opinie i poczucie piękna.

W budowaniu narracji etnograficznych nie powinno chodzić o to, żeby przenosić pewne, arbitralnie wybrane działania z przeszłości w teraźniejszość, ani o to, żeby kreować przyszłość. To w muzeach – na wystawach i w publikacjach – można poznać tradycyjną ludową kulturę, a nie na współczesnej wsi. Gdyby była ona ciągle aktualna w terenie, nie trzeba by jej zamykać w muzealnych pomieszczeniach. Po to istnieją etnologiczne muzea, żeby tam móc „spotkać się” i poznać inną kulturę, także dawną kulturę polskiej wsi. Po to istnieje edukacja w muzeach, żeby przekazywać wiedzę o innych (w tym i dawnych) kulturach. Nikomu nic z tego nie przyjdzie, że na siłę będziemy próbowali wmontować elementy przeszłości w teraźniejszość. Oczywiście, można dzisiaj wykorzystywać dawne symbole, znaki, zwyczaje w różnych działaniach związanych np. z regionalizmem, ale niech to regionaliści, działacze i animatorzy kultury o tym decydują, na swój sposób wykorzystując te elementy, które uważają za obecnie dla nich ważne i funkcjonalne. A etnolog z przyjemnością się temu przyjrzy, wykona dokumentację i podda analizie. Nie do końca ma rację Piotr Kowalski (2003), kiedy pisze, że dzisiejszy rozwój „przemysłu ludowego” jest ważny jako produkcja artefaktów do muzeów. W etnograficznych kolekcjach muzealnych powinny znajdować się artefakty będące odzwierciedleniem jakiejś określonej kultury, a nie tylko „ludowopodobne” przedmioty przypominające obiekty z przeszłości.

To, że jakiś element znany z tradycyjnej kultury ludowej występuje i dzisiaj jest na pewno zjawiskiem ciekawym dla współczesnego etnologa, bardziej ze względu na sposób współistnienia z elementami kultury współczesnej, niż tylko na swoją reliktowość. To, że jakiś element kultury przetrwał i dopasował się do współczesności nie znaczy automatycznie, że jest on lepszy, ważniejszy, niż jakiś artefakt dużo młodszy. Oczywiście, tworzenie ciągów genetycznych, czy porównywanie zjawisk i kultur w nauce, bądź w edukacji jest możliwe także i dzisiaj, ale trzeba to jasno określić, sprecyzować i nazwać, by nie wprowadzać dezinformacji.

Niedoceniając kategorii czasu pojawia się w etnografii także w innych sprawach. Problemem jest – moim zdaniem – pokazywanie np. mapy Polski w granicach po 1945 roku, gdy mówi się o tradycyjnej ludowej kulturze, która najczęściej osadzana jest historycznie na przełomie XIX i XX wieku lub do czasów II wojny światowej. Pomija się zatem całe regiony na wschód od tej granicy, co prawda wieloetniczne, ale przecież – po pierwsze, także z dużym procentem ludności polskiej, po drugie – bardzo mocno wpływające na historię polskiej

etnografii i w ogóle myślenia o etniczności (także polskiej) i o kulturze ludowej. Gdy mówi się o tradycyjnej, ludowej polskiej kulturze (lub w Polsce!) np. XIX wieku, nie ma sensu na mapie pokazywać okolic Szczecina lub Wrocławia, a nie pokazywać Wilna i Lwowa. Dla pełnej panoramy tradycyjnej kultury ludowej (zarówno w Polsce, jak i polskiej) konieczne jest uzupełnienie wielu luk. Dzieje się tak np. w różnego typu publikacjach, w tym – w encyklopediach, gdy pokazuje się zróżnicowanie etnograficzne Polski na mapach po 1945 roku, nakładając na nie podziały wcześniejsze, które w tym czasie przestawały być obowiązujące. Są to jeszcze pozostałości po polityce komunistycznego monopolu na prawdę historyczną (i każdą inną), ale czas najwyższy przywrócić właściwą perspektywę kulturze ludowej także w jej historycznym aspekcie.

Ze wspomnianą tu praktyką spotykamy się np. w książce, będącej w zamierzeniu podręcznikiem do edukacji regionalnej (Błachowski 2003). Przedstawiono tam Polskę w granicach powojennych (po 1945 roku) i na to naniesiono nazwy województw Rzeczypospolitej szlacheckiej, np. z województwem bełskim; zaznaczono nawet miasto będące stolicą województwa, umieszczono je jednak tuż za obecną granicą. Podpis pod całą mapą brzmi: *Województwa Polski od XVI do 1772 roku*, bez śladu informacji, że Polska wyglądała wtedy inaczej. Jest tak, mimo że w książce opisywane i pokazywane są w dużej liczbie artefakty z XIX wieku, a nawet wcześniejsze. Na dodatek próba ułożenia na jednej mapie kilku podziałów administracyjnych i etnograficznych z różnych czasów sama w sobie jest karkołomna.

Wydawane atlasy kultury ludowej w Polsce także pomijają czasy historyczne i na mapie powojennej pokazują występowanie danego zjawiska np. przed II wojną światową. Na szczęście jest tam prawie zawsze podana informacja o czasie zbierania danych, ale w zasadzie taka mapa powinna być pełna, powinna też ukazywać granice zgodne z historyczną rzeczywistością (w określonym czasie). Takie prezentowanie materiału może jednak dezorientować czytelnika, a poza tym pozbawia go właściwego historycznego kontekstu.

Bardzo dobrze rozwiązano tę kwestię w niektórych podręcznikach do historii, przedstawiając, przy omawianiu konkretnego okresu, ówczesne granice historyczne i nakładając na nie kontur dzisiejszej Polski.

Interesujący mnie problem dostrzegam słuchając Polskiego Radia, z wielce skądinąd zasłużoną Redakcją Kultury Ludowej. I tam bowiem pojawiają się podobne kłopoty. Zdarza się, że współcześnie redaktor udaje się na wieś, szuka najstarszej osoby i pyta, odczytany w „tradycyjnej kulturze ludowej, w jej dziewiętnastowiecznej wersji”, o dawne obyczaje, np. weselne. Wszystko to brzmi po kolbergowsku⁷ i nadawana jest temu taka aura. Ale przysłuchajmy się, o jakiej rzeczywistości mówią współcześni informatorzy. Wspominają oni np. lata pięćdziesiąte XX wieku, albo relacjonują to, co wyczytali w książkach, często nawet etnologicznych. Sam spotkałem się z sytuacją, gdy pytałem około 40-letniego

⁷ W żadnym wypadku nie deprecjonuję tu osiągnięć Oskara Kolberga, które uważam za wielkie. Mam tylko na myśli odwołania do jego dzieła traktowanego jako wzór dla badań terenowych prowadzonych na początku XXI wieku.

mężczyznę, chodzącego na Kujawach z *kozą* w czasie zapustów, czy słyszał kiedyś o zwyczaju zabawy zwanej *podkociołkiem*. Usłyszałem: [...] *w naszej wsi tego nie było, chociaż Kolberg pisze o tym, ale u nas już nie było*. Drugie albo kolejne życie tekstów etnologicznych, to w ogóle osobny problem do badania.

Nie twierdzę bynajmniej, że badanie zwyczajów z lat pięćdziesiątych czy sześćdziesiątych (jak i zupełnie współczesnych) nie może być ciekawe, ale trzeba wyraźnie zaznaczyć tę granicę czasową, a nie sugerować, być może nieświadomie, że dotykamy świata odwiecznego i niezmiennego. Tego typu sugestie to wyraz tęsknoty samych etnologów za mityczną kulturą ludową. Podtrzymujemy kliszę i cieszymy się, że jest, zamiast ją badać. Odkryłem niedawno, że praktyki pytania, w trakcie badań terenowych, osób najstarszych ciągle są podejmowane, np. podczas pisania prac magisterskich, a wnioski formułowane na podstawie takich wywiadów także osadzone są w czasie mitycznym. Jednym z wielu przykładów może być praca o roli kobiety w tradycyjnej rodzinie rybackiej (najstarsza informatorka urodzona była w roku 1920, a kilka w 1939) (por. Pluto-Prądyńska 2004). Informacje zebrane w ten sposób pochodzą z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w., ale wnioski zawarte w tekście osadzone są tak naprawdę bezczasowo, skryte za niejasnym terminem „tradycyjna rodzina”. Niejasne są także postulaty zawarte we wspomnianej książce do edukacji regionalnej, gdzie w końcowym rozdziale zachęca się, by współcześnie młodzież podejmowała etnograficzne badania terenowe i pytała informatorów o ludowe stroje, rozmieszczenie w izbie ław i skrzyń, konstrukcje dachów, pielęgnację zębów i uszu, sprzęty do prania itd. Jakich odpowiedzi możemy się na współczesnej wsi spodziewać? Nie trzeba mieć chyba wielkiej wyobraźni, żeby odpowiedzieć na to pytanie.

Ignorowanie czasu to nic innego, jak tylko bezrefleksyjnie powtarzane przekonanie o niezmienności ludowej kultury, co prowadzi do wielokrotnie już opisywanego zjawiska jej mityzacji i stereotypizacji. Spróbujmy więc przywrócić sens naszym działaniom, w tym i edukacji. Jeżeli mówimy o XIX wieku, pokazujemy rzeczy, przedmioty, ikonografię i mapy z epoki. Jeżeli mówimy o okresie po 1945 roku, pokazujemy świat odpowiadający tej rzeczywistości. Mieszanie różnych rzeczywistości historycznych jest nadużyciem, produkującym niebezpieczne stereotypy o ludowej kulturze, o etnologii i reprezentantach tej dyscypliny.

LITERATURA

- Błachowski Aleksander 2003, *Etnografia. Ścieżka edukacji regionalnej*, PTL – Oddział Toruń, ZG STL, Lublin, Toruń.
- Buchowski Michał 1995, Fratrie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce, [w:] *Etnologia polska pomiędzy ludoznawstwem a antropologią*, Aleksander Posern-Zieliński (red.), Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, nr 6, Poznań, s. 37–59.
- Burszta Wojciech J. 1992, Kultura – ludowość – postfolkoryzm, [w:] tegoż, *Wymiary antropologicznego badania kultury*, UAM, Poznań, s. 188–211.
- Dominiak Łukasz M. 2004, Zabawa w przeszłość. Festyn archeologiczny jako forma karnawału, [w:] *Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, Jan Grad, Henryk Mamzer (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 81–86.

- Funkcje społeczne...* 1979, *Funkcje społeczne etnologii*, Zbigniew Jasiewicz (red.), PAN, Poznań.
- Giddens Anthony 2002, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kowalski Piotr 2003, *O wielbicielach folkloru – z dystansem i niepokojem*, www.koncept.biz.pl/konferencja/archiwum3.htm; także, [w:] *Tradycja z przeszłością. Zadania współczesnej etnologii. Teoria i praktyka w zachowaniu ludowego dziedzictwa kulturowego dla zjednoczonej Europy*, Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, Sandomierz, s. 27–44.
- Kroh Antoni 1999, *Sklep potrzeb kulturalnych*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Kuligowski Waldemar 2004, *Antropologia kultury w Polsce: następne pokolenie?*, *Lud*, t. 88, s. 143–167.
- Pluto-Prądyńska Gabriela 2004, *Uwagi na temat roli kobiety w tradycyjnej rodzinie rybackiej Półwyspu Helskiego*, *Nasze Pomorze*, nr 6, s. 155–163.
- Robotycki Czesław 1993, *Etnografia wobec samej siebie*, *Prace Etnograficzne*, z. 32, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, s. 23–34.
- Taylor Charles 1999, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

HUBERT CZACHOWSKI

ETHNOGRAPHIC *QUI PRO QUO* OR THE PROBLEMS WITH TIME

Summary

This article discusses the problem of ethnographical narratives' constructions in accordance to historical time they refer to. The issue of non-historical treatment of the research objects arise both in works of academic staff and workers of ethnographic museums. Ethnological community in Poland still has, described already by authors such as Wojciech Burszta, Antoni Kroh or Piotr Kowalski, the problem with time in the constructions of ethnological descriptions – a phenomenon of *praesens ethnographicum*. The difficulties in dealing with time appear also in educational works conducted mostly in ethnographic museums, where it is being treated rather freely. It causes flexible diffusion of particular elements of one culture into another over time. It often occurs during so-called folk festivities, where old traditional artifacts are presented right next to contemporary artists, their activities and products. The author believes it's allowed to educate through such forms of entertainment, but it's also unacceptable to misinform people or create false realities and contexts.

The category of time is being treated confusingly also in works which present traditional folk culture (from the XIX/XX century, or before the II World War) on the maps of contemporary Poland. Such practice leads to not-considering the territories that used to constitute significant parts of former Poland. Author emphasizes that they were indeed multi-ethnic, but included the considerable percentage of Poles. At the same time they had an extremely strong influence on the development of Polish ethnography and on the reflection on ethnic issues and folk culture.

Author concludes that mixing historical realities leads to the misuse and abuse of time as well as to the appearance of dangerous stereotypes of folk culture, ethnology and ethnologists themselves.

Translated by Jarosław Derlicki

Adres Autora:

Dr Hubert Czachowski

Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej

Wąły Gen. Sikorskiego 19, 87-100 Toruń

e-mail: hubertcz@poczta.onet.pl