

## ETNOLOGICZNE I ETNOGRAFICZNE ROZUMIENIE KATEGORII „KULTURA” SZKIC ANTYMETODOLOGICZNY

Najogólniej rzecz ujmując według pozytywistycznego paradygmatu nauki: obdarzony autonomią poznawczą — tzn. niezależny od swojej sytuacji biograficznej w świecie — badacz, posługując się naukową metodą, która stanowi ucieleśnienie „naturalnej” racjonalności ludzkiej, rejestruje „nagie” — a więc oczywiście, całkowicie wiarygodne i nie obciążone interpretacją — fakty oraz drogą indukcji dochodzi do odkrycia praw. Uzyskiwana w ten sposób wiedza naukowa jest racjonalna, w pełni obiektywna i uniwersalna, czyli bezsprzecznie prawdziwa.

W dzisiejszej nauce podważono koncepcję autonomii poznawczej podmiotu, zanegowano stanowisko radykalnego empiryzmu oraz — w konsekwencji — zakwestionowano pretensje nauki do dostarczania wiedzy absolutnej, bezwzględnie prawdziwej i całkowicie pewnej, o rzeczywistości i jej prawach. Zdecydowały o tym trzy — jak sądzę — zasadnicze elementy:

- 1 odkrycia dotyczące ludzkiej percepcji;
- 2 wnioski z metanaukowej refleksji, a w tym:
  - krytyka neopoztywistycznej wizji nauki,
  - krytyczna reinterpretacja danych historii nauki;
- 3 wynikająca m.in. z osiągnięć nauk etnologicznych — relatywizacja możliwości poznawczych człowieka (również reprezentantów nauki).

Omówię pokrótce owe trzy grupy czynników, które ukształtowały nowy rodzaj samowiedzy nauki obecnej doby.

Fundamentalna teza Gestaltpsychologii głosząca, iż myślenie ma charakter postaciowy oznaczała, że ludzka percepcja nie polega na odbieraniu oddzielnych wrażeń składających się na postrzeżenie, lecz na uchwyceniu postaci zjawisk, gdyż „poznajemy zjawiska o tyle tylko, o ile uchwyciliśmy ich postać; imazję pozostającą dla nas chaosem”<sup>1</sup>. Było to holistyczne ujęcie ludzkiego poznania, opozycyjne wobec tradycji asocjacyjistycznej w psychologii. Stąd pozostawał już tylko krok do poglądu, że percepcja zawsze jest nierozdzielnie związana z interpretacją, ponieważ „wrażenia zmysłowe budowane są przez system nerwowy w taki sposób, że automatycznie zawierają w sobie interpretację tego, co jest widziane, słyszane czy odczuwane”<sup>2</sup>. Nowoczesna psychologia uwzględniła tym samym czynną rolę człowieka w procesie poznania wykazując, iż „nie jest biernym odbiorcą bodźców płynących ze świata zewnętrznego ale w zupełnie konkretnym sensie t w o r z y o n s w ó j ś w i a t”<sup>3</sup>. Odkrycia psychologów zostały szybko wykorzystane m.in. przez metodologów. W. Whewell, w wydanej w 1940 roku pracy *Philosophy of Inductive Science*, powątpiewał w istnienie tzw. nagię faktów w nauce,<sup>4</sup> a K.R. Popper wprost zanegował możliwość języka czysto obserwacyjnego stwierdzając, iż „zdania protokolarne” (Neurath) są konwencjonalne; że wszelka obserwacja zależna jest od teorii<sup>5</sup>. Nawiasem mówiąc krytyka empirystycznej koncepcji wiedzy naukowej — wedle której myśl teoretyczny obcuje bezpośrednio ze zniewalającymi go faktami — stanowiła novum w refleksji naukowej, lecz na gruncie filozofii nowością nie była. Na wszystko przenikający charakter założeń teoretycznych zwracał już bowiem uwagę Kant, jak również późniejszy zwolennik kantowskiego konstruktywizmu.<sup>6</sup> Także inni myśliciele z przełomu XIX i XX stulecia (Whitehead, James, Dewey, Bergson, Husserl), w pewnym sensie zaprzeczali istnieniu „nagich” faktów wskazując, że fakty posiadają zawsze wewnętrzny i zewnętrzny horyzont interpretacyjny.<sup>7</sup>

Referując wizję poznania w aktualnej refleksji metanaukowej odwołam się do klasycznego już dzieła T.S. Kuhna *Struktura rewolucji naukowych*, w którym autor pisał, że „samą percepcję poprzedza już przyjęcie czegoś w rodzaju paradygmatu”<sup>8</sup>. Paradygmat — w znaczeniu epistemologicznym — czyli strukturalizujący zdzenia wzorzec, jest w stosunku do obserwacji uprzedni i określa sposób percepcji zjawisk. Strumień doświadczenia stanowiąłby jedynie kakofonię dźwięków i barw gdyby nie ten swoisty „filtr intelektualny”, który czyni obserwację zrozumiałą, sensowną. Każde postrzeżenie składa się więc z nierozdzielnie związanych ze sobą elementów: doświadczonego i teoretycznego. Percepcja nie jest odbiorem „czystych” danych empirycznych, lecz konstruowaniem faktu. Dlatego też „uczony nie rozporządza jednoznacznie ustalonymi faktami, które mógłby reinterpretować”<sup>9</sup>. Tym samym upadają tezy tradycyjnej filozofii nauki o „nagich faktach”, „czystym doświadczeniu”, „języku protokolarnym” itd., a potwierdza się pogląd Poppera o niemożności wydzielenia terminów obserwacyjnych i teoretycznych. W świetle przedstawionej gnosologii, antynomia „empiria — teoria” okazuje się fałszywą antytezą, gdyż żaden badacz nie jest w stanie przedstawić faktów wolnych od balastu teorii.

Spośród filozofów nauki najdalej idące konsekwencje z tego ostatniego twierdzenia, wyciągnął twórca koncepcji pluralizmu epistemologicznego oraz anarchizmu metodologicznego — P.K. Feyerabend<sup>10</sup>. Nawiązując do hipotetyzmu Poppera i rozwijając pewne jego idee, podjął on polemikę z popperowską „logiką odkryć naukowych”. Feyerabend poddał druzgocącej krytyce poglądy Poppera na temat istnienia stałych norm „racjonalnego krytycyzmu”, określających progresywny charakter rozwoju nauki oraz zapowiadających ciągłość wiedzy z poszczególnych etapów. W oparciu o wnikliwą analizę porównawczą kolejnych wielkich teorii fizycznych Feyerabend stwierdził, iż są one nieporównywalne ze względu na niewspółmierność znaczeń wykorzystywanych przez nie pojęć; niewspółmierność odpowiednich twierdzeń sformulowanych przy pomocy takich pojęć: wreszcie niewspółmierność całych teorii, których twierdzenia te są składnikami. Takie niewspółmierno teorie są empirycznie nieporównywalne ze sobą, w konsekwencji czego nie można zastosować eksperymentów rozstrzygających pomiędzy konkurującymi teoriami, alternatywnie ujmującymi daną dziedzinę zjawisk. Niewspółmierność teorii wyklucza model nauki jako stopniowego i systematycznego postępu, asymptotycznego przybliżania się do Prawdy<sup>11</sup>. Również inni współcześni filozofowie nauki — Kuhn, Lakatos, Toulmin, Polanyi — odwołując się do konkretnych przykładów z jej historii wykazali, że wbrew dotychczasowym mniemaniom, nie istnieją jakiegoś czynniki metodologiczne, które gwarantowałyby odkrycie ważnych praw, sformułowanie przełomowych teorii itp.

Jeżeli zgodzimy się z poglądem, iż twórczość naukowa jest „nieustannym poddawaniem w wątpliwość tego wszystkiego, co poprzednicy uznali za najlepsze i najpewniejsze — po to, by samemu dojść do własnych i oczywiście lepszych (w własnym przekonaniu), pewniejszych prawd naukowych”<sup>12</sup>, to wówczas metody naukowe będące świadomym wyposażeniem działalności naukowej sprawiłyby, że w badanych zjawiskach dostrzegaloby się tylko to, co daje się ująć z pomocą tych metod; reszta pozostawałaby w cieniu i zamiast odkrywania nowych prawd, powielaloby się jedynie ustalenia poprzedników. Wskazuje to

na wewnętrzną antynomiczność nowożytnego pojęcia metody naukowej: jeżeli z założenia jest ona bowiem sposobem na uzyskiwanie wiedzy niepodważalnej, to nie może jednocześnie umożliwić eksploracji obszarów dotychczas niezbadanych i zapewnienia ich wyjaśnienia. Wymóg łącznego spełnienia tych dwóch, w gruncie rzeczy sprzecznych postulatów, można porównać z żądaniem aby chodząc ciągle po jednej i wciąż tej samej ścieżce, docierać do miejsc zupełnie nowych i nieznanych. Nie całkiem bezzasadnie napisał więc P. Medewar, iż „nie istnieje nie takiego, jak metoda naukowa. Nie ma żadnej procedury formalnej, żadnego ustalonego zbioru reguł, za pośrednictwem których można by rozwiązywać nowe problemy lub które mogłyby zapewnić poprawną interpretację danych w nowych dziedzinach”<sup>13</sup>.

Metoda pojęta jako gotowy i uniwersalny wzorzec do naśladowania jest być może odpowiednia dla „strażników prawdy”, lecz na pewno nie jest do przyjęcia dla „świadków prawdy” — naukowców<sup>14</sup>.

Niemniej każde badanie wymaga przyjęcia jakiegoś punktu widzenia, teorii pozwalającej odróżnić to, co według określonych kryteriów jest istotne, od tego, co nie ma istotnego znaczenia. Trzeba jednakże pamiętać, iż na wybór teorii kształtującej percepcję wpływają nie tylko czynniki racjonalne (metodologiczne), lecz również pozaracjonalne: fizyczne, biologiczne, lingwistyczne, historyczne, społeczne, kulturowe... Każda teoria osadzona jest w warstwie subteoretycznej, stanowiącej jej „infrastrukturę”<sup>15</sup>.

Stwierdzenie istnienia swoistej „optyki kulturowej” nie jest w naukach etnologicznych oczywiście niczym nowym. E. Sapir już ponad pół wieku temu zwrócił uwagę, iż język wnosi w charakterystykę rzeczywistości pewne treści teoretyczne, nie występujące w danych doświadczalnych. Pisał on m.in.: „widzimy, słyszymy i w ogóle doświadczamy tak jak doświadczamy, w dużej mierze dlatego, że zwyczaje językowe naszej społeczności preferują pewne wybory interpretacyjne”<sup>16</sup>.

Uwikłanie badacza w kulturze nie ogranicza się zresztą jedynie do zależności od struktur językowych, albowiem w procesie socjalizacji otoczenie wpaja każdemu członkowi społeczeństwa — poprzez tysiące świadomych i nieświadomych bodźców — złożony system kryteriów dotyczących wyboru oraz oceny wartości, motywacji, centrów zainteresowań itd., które trzeba uznać za nieusuwalne determinanty poznania.

Jako się rzekło odkrycia te podważyły koncepcje autonomii poznawczej podmiotu, uzasadniającej uzyskiwanie wiedzy w pełni obiektywnej, ważnej zawsze i wszędzie, niezależnie od jego usytuowania m.in. w świecie kultury. Postawiło to pod znakiem zapytania „wyróżniony pod tym względem charakter nauki jako szczególnego rodzaju wiedzy i szczególnej drogi dochodzenia do prawdy”<sup>17</sup>.

Obecnie kształtuje się nowy rodzaj samowiedzy nauki: eksplikowanie — często głęboko ukrytych i nieświadomych — założeń dotyczących człowieka, społeczeństwa, świata oraz nauki samej, które decydują o akceptacji określonego ideału nauki<sup>18</sup>, wyborze teorii naukowych czy stanowisk poznawczych, jest dzisiaj obowiązkiem naukowców.

Oczywiście nie jesteśmy w stanie ujawnić i poddać krytyce wszystkich założeń naszej wiedzy, ale dociekania nad uwarunkowaniami poznania powinny doprowadzić do osiągnięcia elementu relatywizmu wobec własnych przekonań. I chyba nie więcej osiągnąć nie możemy, gdyż nasza interpretacja świata zawsze będzie ludzka, antropomorficzna i mityczna. Próby de-antropomorfizacji nauki przypominają wysiłki barona Münchausena, ciągnącego się za własny hacrap, aby wydostać się z trzęsawiska. Istnienie niemożliwego do wyeliminowania oraz zrelatywizowanego do otoczenia przyrodniczego i społeczno-kulturowego współczynnika humanistycznego, jest ważną cechą charakterystyczną wszelkiego poznania. Oznacza to m.in., że kategorie poznania humanistycznego są z konieczności relatywne i wartościujące, a nie sensu stricto uniwersalistyczne i „czyste” opisowe. W dalszej części artykułu będę chciał wykazać, iż za

taką też należy uznać „kulturę” — jedną z centralnych kategorii dyscyplin humanistycznych.

Bogata i doskonale znana literatura przedmiotu zwalnia mnie z obowiązku udowadniania, że pojęcie „kultura” było — historycznie rzecz rozpatrując — wykorzystywane często jako narzędzie etnocentryzmu. Wykazała to dobitnie choćby A. Kłoskowska w swych pracach poświęconych temu zagadnieniu<sup>19</sup>. Profesor Kłoskowska jest autorką „antropologicznego określenia”, według którego „kultura jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań”<sup>20</sup>. Sądzi ona, że najistotniejszą właściwością tak zdefiniowanego pojęcia kultury jest jego uniwersalistyczny charakter. Przy czym przez określenie „uniwersalizm” rozumie autorka cechę przeciwną stanowisku wartościującemu czyli oceniającemu<sup>21</sup>. Stanowisko Kłoskowskiej posłuży mi jedynie za protekt do egzemplifikacji toż, że u źródeł nawet najbardziej sejtystycznie brzmiących deklaracji tkwią akceptowane choć nieuświadomiane wartości.

„Antropologiczne określenie” należy do dominującego w socjologii oraz innych naukach humanistycznych typu definicji kultury, podkreślających jej społeczny charakter. Szczególnie dobitnie akcentował to S. Czarnowski pisząc m.in.:

„Kultura jest dobrem zbiorowym i zbiorowym dorobkiem, owocem twórczego i przetwórczego wysiłku nieliczonych pokoleń”<sup>22</sup>. Kultura to „całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego...”<sup>23</sup>; „Wszystko w człowieku ma początek społeczny i społecznie jest określone, poza tym jedynie, co wynika bezpośrednio z jego ustroju psychofizycznego”<sup>24</sup>; „... kultura jest środowiskiem, w którym ludzie są, rzecz można, zatopieni i każdy między nimi stosunek określony jest przez kulturę danej zbiorowości”<sup>25</sup>; „... indywidualna twórczość jest społecznie uwarunkowana i przebiega w społecznie ustalonych formach”<sup>26</sup>.

Przyjęcie metodologicznej zasady, wedle której kultura to ponadorganiczna i ponadindywidualna całość, jest ściśle skorelowane z akceptacją tezy naturalizmu metodologicznego głoszącej, że podstawowe normy i dyrektywy metodologiczne są wspólne dla nauk przyrodniczych oraz dyscyplin społeczno-humanistycznych. Kultura w tym ujęciu — nazwę ją socjokulturą — to byt (lub proces) sui generis, w którym zachodzą systematyczne prawidłowości; obdarzony własnymi prawami oraz funkcjonujący niezależnie od zamiarów czy woli poszczególnych jednostek<sup>27</sup>. Utożsamianie przedmiotu badań nauk społeczno-humanistycznych z socjokulturą łączy się z reguły z antyindywidualizmem metodologicznym, który przeżył możliwości dokonania eksplanacyjnej redukcji zjawisk z zakresu świadomości społecznej do zjawisk z zakresu świadomości indywidualnej<sup>28</sup>.

Podstawowymi narzędziami analizy tak pojmowanej sfery socjokultury są takie pojęcia jak: wzór, norma, model, struktura, system itp. Celem ich jest ujęcie tych zjawisk społeczno-kulturowych, które cechują się wysokim stopniem inwariantności, systemowości, powtarzalności, trwałości... Stwarza to możliwość zastosowania metod ilościowych, nadzieje matematyzacji, realizację postulatów ścisłości itp., a więc spełnienie warunków naukowości rozumianej jako przedsięwzięcie nomotetyczne. Przedsięwzięcie nomotetyczne czyli nie opisywanie osobliwości lecz formułowanie praw.

Nomologiczny ideał wyjaśniania naukowego (tzw. model Hempfla-Poppera) zakłada, że wiedza naukowa powinna mieć charakter ogólny<sup>29</sup>. Jeden z apologetów takiej wizji nauki na gruncie etnologii napisał kiedyś, że badacz „stojący wobec konieczności dokonania opisu kultury jakiegokolwiek grupy społecznej podobny jest karykaturzyście muszącemu oddzielić istotne od drugorzędnego, by następnie zarysować paroma kreśkami to, co charakterystyczne, zasadnicze, najważniejsze”<sup>30</sup>. Dlatego też postawę taką określiłem mianem „etnologa-karykaturzysty”. Na czym polega sprecyfikacja tej postawy? Posługując

się wizualną metaforą można odpowiedzieć, że na oryginalnej optyce: „etnolog-karykaturzysta” zwykły patrzeć na kulturę — jako przedmiot swych badań — z daleka. Ostatecznym zadaniem holdującego takiej wizji nauki etnologa, jest poznanie i osądzenie człowieka z tak odległego punktu widzenia, który pozwalałby uczynić to w oderwaniu od cech uznanych tu za przypadkowe, a uzależnionych od określonej „optyki kulturowej”<sup>31</sup>. Abstrahując już od tego, że realizacja takiego zadania z pewnych zasadniczych względów, o których wcześniej była mowa, jest co najmniej wątpliwa, należy stwierdzić, iż takie widzenie przedmiotu badań nie odbywa się bez pewnych kosztów. Patrzenie wyłącznie z dużego dystansu powoduje niemożność dostrzeżenia cech indywidualnych, które nadają obrazowi barwy. Albowiem „krajobraz barwny z bliska staje się szary na horyzoncie. Ludzie, na których patrzy się z daleka, stają się szarym tłumem”<sup>32</sup>. Dążenie za wszelką cenę do ścisłości, pewności, obiektywizmu itp. powoduje, że poznanie staje się nazbyt abstrakcyjne i schematyczne. Traci ów intymny kontakt z przedmiotem badań, którego zachowanie jest z kolei najistotniejszym celem „etnografów-portrecistów”.

Odwolując się do znanej metafory Levi-Straussa, określającej etnologię mianem astronomii nauk społeczno-humanistycznych<sup>33</sup> można rzec, iż ludzie żyją nie tylko na planecie Ziemi leżącej w Układzie Słonecznym pośród innych ciał niebieskich, lecz także na pewnym jej skrawku znajdującym się również pod chmurami. Choćby z tej przyczyny trudno się zgodzić z poglądem, że jedynie wiedza „astronomiczna” jest dla człowieka interesująca; zapewne nie mniej ważkie powody ma on do tego, aby zajmować się zjawiskami „meteorologicznymi”.

Uczestnictwo w życiu społecznym nie tylko unifikuje, uniformizuje ludzi oraz typizuje ich zachowania, ale również wyzwala tendencję do indywidualizacji jednostek ludzkich. Człowiek nie jest wyłącznie biernym „użytkownikiem” kultury, lecz także jej twórcą, nie tylko myśli ale i wymyśla... Język myślenia, logika, obrzędy i zwyczaje, mity i wierzenia itd., itp., bez wątpienia mają charakter społeczny, ale zawsze naznaczone są piętnem indywidualności, subiektywności, nie podlegającej dyskursowi intymności. Jak napisał M. de Unamuno: „(...) jednostka — będąca w pewnej mierze społeczeństwem — i społeczeństwo — będące zarazem jednostką — jawią się połączone w jedno i zapładniają się wzajemnie...”<sup>34</sup>. „Społeczne” oraz „indywidualne” w kulturze to dwa bieguny, które rozdzielić można jedynie w celach analitycznych. Przypomnę w tym miejscu postulat Sapira, mówiący o tym, iż „warto się zmusić do spojżenia na dowolną ludzką czynność z obu punktów widzenia, warto się przekonać o jałowości takiej klasyfikacji ludzkich postępów, która zakłada, że ich jednostkowe albo społeczne znaczenie stanowi właściwość immanentną”<sup>35</sup>. Bez znajomości tego, co w kulturze — zobiekttywizowane, stanowiące dorobek zbiorowy, zewnętrzne wobec jednostek, tradycyjne — nie można zrozumieć tego, co w niej indywidualne, niepowtarzalne. I vice versa: pełne zrozumienie kultury wymaga uwzględnienia „wymiaru antropologicznego”, subiektywności przeżytego doświadczenia; inwencji twórczej, oryginalności, a więc aspektów heurystycznych działalności kulturowej; problemów związanych z egzystencją ludzi w konkretnej rzeczywistości<sup>36</sup>. Zagadnienia konstytuujące zakres owej „humanistycznej meteorologii” nazwę sferą i d i o k u l t u r y. Jej badanie leży w gestii „etnografa-portrecisty”, z pietyzmem podchodzącego do szczegółów. Idiokultura nie może być przedmiotem zainteresowań akceptującego nomotetyczny ideał nauki „etnologa-karykaturzysty”. Wyjaśnienie typu nomologicznego traktuje bowiem zawsze wyjaśniany przypadek jako element klasy zdarzeń analogicznych i dlatego nie wyjaśnia — bo wyjaśniać nie może — indywidualnych cech konkretnego zdarzenia, wyróżniających go spośród jemu podobnych. Wyjaśnianie przez prawa pomija z założenia specyficzne cechy danego zjawiska traktując je jako „nieistotne”, „naddane”, „irrelevantne”. W tym sensie „niekompletność” tego rodzaju wyjaśniania jest nie do uniknięcia, albowiem w przypadku próby wy-

zerpania wszelkich okoliczności wyjaśnianego stanu rzeczy, model wyjaśniania nomologicznego nie spełniałby nakładanych nań warunków, gdyż prawa z definicji są twierdzeniami dotyczącymi właśnie klasy zdarzeń<sup>37</sup>. Na ograniczoność naturalistycznego ideału wiedzy naukowej, upatrującego w dążeniu do odkrywania lub konstruowania praw cel swego poznania — zwracał już uwagę m.in. Hegel wskazując, że pojęcie prawa zawiera wewnętrzną sprzeczność: nie może wyrażać jednocześnie powszechnej ogólności i różnorodnej konkretności; zyskując na ogólności, traci na konkretności<sup>38</sup>.

Postawa badającego wyłącznie socjokulturę „etnologa-karykaturzysty” jest szczególnym przypadkiem trwających od dwudziestu pięciu wieków dążeń do zdobycia wiedzy niekwestionowanej, pewnej i doskonałej o rzeczywistości i jej prawach. Starożytny ideał episteme — wiedzy zawierającej twierdzenia pewne o prawdach koniecznych i ogólnych, które umożliwiałyby dedukcyjne wyprowadzenie nowych twierdzeń tłumaczących naturę czy istotę rzeczy — odnowiony w nowożytnym ideale wiedzy naukowej, zakwestionowany został przez odkrycia samej nauki. Podam dwa przykłady z dyscyplin otoczonych aurą szczególnej doskonałości.

W fizyce współczesnej dawny, deterministyczny obraz przebiegu wszystkich zjawisk, został zastąpiony obrazem niedeterministycznym. Pojęcie prawdopodobieństwa wyparło pojęcie pewności; prawa mające charakter absolutny i nieodwołalny zostały zastąpione przez prawidłowości o charakterze statystycznym itd. Tym sposobem nauki przyrodnicze utraciły niemiłą doskonałość.<sup>39</sup> W logice K. Gödel wykazał istnienie ważkich ograniczeń metody dedukcyjnej udowadniając, że w bogatszych systemach aksjomatycznych znajdują się zdania, których prawdziwości nie da się udowodnić na gruncie przyjętych aksjomatów (twierdzenie o niezupełności). Udowodnił on także twierdzenie o niesprzeczności orzekające, iż nie można wykazać niespójności bogatszych systemów dedukcyjnych.<sup>40</sup>

Twierdzenia Gödela ukazują ważną barierę, której nie można przekroczyć w procesie intelektualnego poznania rzeczywistości. Jedną z konsekwencji tego jest uświadomienie, że zakres systemu pojęciowego danej teorii — podobnie jak wszelkich systemów formalnych — jest ograniczony tak, iż pewne możliwe do sformułowania problemy pozostaną poza jego zasięgiem. Innymi słowy, wszystkie systemy teoretyczne, metody czy stanowiska poznawcze naznaczone są piętnem ograniczenia, cząstkowości, fragmentaryczności. Wszystkie przedsięwzięcia teoretyczne naznaczone są pewną idealizacją, modelem przedstawiającym, interpretującym lub wyjaśniającym tylko niektóre aspekty rzeczywistości. Każdy z tych aspektów zawiera prawdę chociaż jest ona względna. W związku z tym trzeba się zgodzić z istnieniem wielu równoważnych systemów pojęciowych, w których można i należy artykułować naszą wiedzę o rzeczywistości (niezależnie od tego, jaki jest jej status ontyczny)<sup>41</sup>. Ważną cechą nauki obecnej doby — wynikającą z uświadomienia sobie tych kwestii — jest „bezdogmatyczność”, „otwartość”, sprzeciw wobec unifikacji poglądów.

Ten stan świadomości metodologicznej dobrze wyraża koncepcja pluralizmu epistemologicznego Feyerabenda. Przypomnę raz jeszcze, iż wykazał on dobitnie, że wbrew zasadzie autonomii zakładającej niezależność faktów od teorii, „nie tylko opis każdego poszczególnego faktu zależy od jakiejś teorii”, lecz „istnieją również fakty, które mogą być odkryte tylko i wyłącznie za pomocą teorii alternatywnych w stosunku do tej, która podlega sprawdzeniu; stają się one niedostępne, jeżeli tylko wykluczy się takie alternatywne teorie”<sup>42</sup>. W ujęciu Feyerabenda różnorodność opinii w nauce nie jest jedynie wstępnym stadium wiedzy, które kiedyś w przyszłości zostanie zastąpione przez Jedną Prawdziwą Teorię, lecz metodologiczną koniecznością.<sup>43</sup> Teoretyczny pluralizm stanowi bowiem *conditio sine qua non* wszelkiej wiedzy zgłaszającej pretensje do obiektywności oraz jest najbardziej zgodny z humanistycznym poglądem na świat.

Parafrazując słowa Lévi-Straussa można powiedzieć, iż na

pewnych etapach badań naukowych jest postawą zdrową uważać, że przy danym stanie wiedzy tylko jedna interpretacja może właściwie zdawać sprawę ze wszystkich zjawisk podlegających badaniu. Błąd polega na rezygnacji z usiłowań zmierzających do przezwyciężenia tego.<sup>44</sup>

Wracając do „etnologa-karykaturzysty” — uznającego za istotną dla badań sferę socjokultury, akceptującego naturalistyczny ideał nauki i model wyjaśniania nomologicznego — oraz „etnografa-portrecisty” — badającego idioskulturę i nie traktującego nauki jako przedsięwzięcia nomotetycznego — mogą teraz stwierdzić, że są to postawy równoważne pod różnymi względami, a więc alternatywne. Te dwa, spośród wielu możliwych podejść do badania kultury, cechują się diametralnym przeciwieństwem: leżących u ich podstaw przesłanek teoretycznych, wyznawanych wizji nauki oraz samych koncepcji kultury jako przedmiotu badań. Egzemplifikacją owych postaw w naukach etnologicznych dnia dzisiejszego są orientacje strukturalno-semiotyczna i fenomenologiczno-hermeneutyczna, rozumiane jako pewne całościowe oraz względnie spójne formacje intelektualne.

W kontekście tego, co zostało powiedziane, widać wyraźnie, że toczony niegdyś na łamach czasopism etnograficznych spór pomiędzy zwolennikami obu tych postaw (L. Stomma i Z. Benedyktowiczem)<sup>45</sup>, ze względu na brak niezbędnego w tym celu consensus omnium — m.in. wspólnie akceptowanych reguł zadowalającego wyjaśniania — jest nierozstrzygalny. Obydwie metody są w równym stopniu naukowo — oczywiście tylko w ramach akceptowanego przez siebie ideału nauki — i empiryczne. Opowiedzenie się po stronie któregoś ze stanowisk poznawczych, przy równoczesnej deprecjacji postawy konkurencyjnej, wynikać może jedynie z czynników estetycznych, psychologicznych czy ideologicznych, a nie stricte metodologicznych.

Metody strukturalno-semiotyczne oraz fenomenologiczno-

-hermeneutyczne spełniają — jak już wspomniałem — warunki przedstawiane alternatywnym teoriom, z punktu widzenia zasad pluralizmu epistemologicznego. Są one bowiem:

1 niezgodne w dziedzinach, w których się pokrywają. (Przykładowo: strukturaliści wyjaśniają to, co znane przez to, co nieznanne; czyli to, co bezpośrednio dane tłumaczą tym, co tylko „obserwowalne”, tzn. ukryto głęboko pod warstwą fenomenalną. Hermeneuci natomiast sprowadzają to, co nieznanne do tego, co znane, a więc dane w doświadczeniu bezpośrednim); 2 niewspółmierne — operują systemami pojęciowymi, które są wzajemnie nieredukowalne<sup>46</sup>.

W tym ujęciu postawa zapatrzonego wyłącznie w socjokulturę „etnologa-karykaturzysty” jawi się jako tło konstytutywne swojego zaprzeczenia — postawy „etnografa-portrecisty”: potwierdzają się one wzajemnie i wzajemnie sobie przeczą. Sądzę, że łączne stosowanie tych dwóch postaw pozwoliłoby na uwydatnienie trudności związanych z każdą z nich z osobna i jednocześnie dostarczyłoby środków do ich rozwiązania.

Opowiadam się więc za stworzeniem w naukach etnologicznych takiego paradogmatu, dla którego charakterystyczna byłaby postawa paradoksalna, polegająca na równoczesnej afirmacji przeciwieństw; bezpośrednim zderzeniu dwóch stron sprzeczności — współwystępujących i relatywizujących się wzajemnie — pomiędzy którymi nie może być mediacji<sup>47</sup>.

Najbardziej świadomo stanowisko sankcjonujące tę postawę formułował Feyerabend, ale wyrażają ją również koncepcje perspektywizmu nauki oraz dialogiczności myślenia<sup>48</sup>.

Proponuję zajęcia postawy paradoksalnej w badaniach nad kulturą wynika z złożoności zjawisk społeczno-kulturowych i chęci uwzględnienia wielorakich aspektów ludzkiej działalności, które umykają zdogmatyzowanym teoriom, absolutyzującym swoje partykularne perspektywy.

#### P R Z Y P I S Y

<sup>1</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1959, s. 396

<sup>2</sup> J. Bronowski, *Źródła wiedzy i wyobraźni*, Warszawa 1984, s. 50

<sup>3</sup> L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowanie*, Warszawa 1984, s. 231

<sup>4</sup> zob.: K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, s. 107 et passim (wyd. polskie: *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977)

<sup>5</sup> zob.: W. Whewell, *Philosophy of Inductive Science*, London 1940, s. 39—49

<sup>6</sup> np. E. Cassirer zdecydowanie przeciwstawiał się tezie nominalistycznego empiryzmu, przyznającej pierwotność logiczną w poznaniu elementarnym wrażeniom, które jakoby miały być następnie konstruowane w całość.

<sup>7</sup> por.: A. Schutz, *Położna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, (w:) *Kryzys i schizma, I, Antysejentyzyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984, s. 139 n.

<sup>8</sup> T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968, s. 137 i 129

<sup>9</sup> tamże, s. 137

<sup>10</sup> zob.: P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?*, Warszawa 1979, tegoż, *Against Method, Outline of Anarchistic Theory of Knowledge*, London 1975

<sup>11</sup> por.: Feyerabend, *Jak być...*, s. 227 n.

<sup>12</sup> W. Zonn, *Nauka a sztuka* (II, *Naiwny pitagoreizm*) (w:) W. Zonn, A. Finkelsztein, *O nauce*, Warszawa 1977, s. 101; por. także: Bronowski, *Źródła...*, s. 106 n.

<sup>13</sup> P. Medewer, *The Nature of Knowledge* (w:) *The Encyclopedia of Ignorance*, Pergamon Press 1977, s. 15 (cyt. za: J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983)

<sup>14</sup> por.: Bronowski, *Źródła...*, s. 130

<sup>15</sup> por.: A. W. Gouldner, *Teoretyczny kontekst socjologii* (w:) *Kryzys i schizma*, s. 112 n.

<sup>16</sup> E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 89

<sup>17</sup> por.: S. Amsterdamski, *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, Warszawa 1983, s. 92, 118 n.

<sup>18</sup> tamże, s. 26 n.

<sup>19</sup> zob.: A. Kloskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1980; tejsze, *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa 1969; tejsze, *Socjologia kultury*, Warszawa 1984

<sup>20</sup> Kloskowska, *Kultura masowa...*, s. 40

<sup>21</sup> tamże

<sup>22</sup> S. Czarnowski, *Kultura* (w:) *Dzieła*, t. I, Warszawa 1956, s. 13

<sup>23</sup> tamże, s. 20

<sup>24</sup> tamże, s. 15

<sup>25</sup> tamże, s. 14

<sup>26</sup> tamże, s. 23

<sup>27</sup> nie ulega wątpliwości, że takie pojmowanie kultury jest wytworem określonych warunków społeczno-historycznych; por.: A. W. Gouldner, *Teoretyczny kontekst...*, s. 123

<sup>28</sup> por.: J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976, s. 20 n.

<sup>29</sup> por.: Amsterdamski, *Między historią...*, s. 47 n.

<sup>30</sup> L. Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Pol. Szt. Lud.”, R. XXXIII, 1979 nr 3, s. 131

<sup>31</sup> por.: C. Levi-Strauss, *Smutek tropików*, Warszawa 1964, s. 51

<sup>32</sup> A. Kepiński, *Schizofrenia*, Warszawa 1974, s. 49

<sup>33</sup> zob.: C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 482 n.; tegoż, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, (w:) M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. LVII

<sup>34</sup> M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, Kraków—Wrocław 1984, s. 168

<sup>35</sup> Sapir, *Kultura...*, s. 149

<sup>36</sup> por.: Levi-Strauss, *Antropologia...*, s. 465; tegoż, *Wprowadzenie...*, s. XXX; B. Suchodolski, *Wstęp* (w:) Levi-Strauss, *Antropologia...*, s. 46 n.

<sup>37</sup> por.: Amsterdamski, *Między historią...*, s. 47 n.

<sup>38</sup> por.: G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, s. 172 n.

<sup>39</sup> por.: Życiński, *Język...*, s. 6 n.

<sup>40</sup> tamże, s. 212 n.

<sup>41</sup> por.: von Bertalanffy, *Ogólna...*, s. 115 n.

<sup>42</sup> Feyerabend, *Jak być...*, s. 41

<sup>43</sup> tamże, s. 25 n., 47 n., 108 n.

<sup>44</sup> por.: Levi-Strauss, *Antropologia...*, s. 154

<sup>45</sup> zob.: Z. Benedyktowicz, *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*, „Etnografia Polska”, t. XXIV, z. 2, s. 9—47; L. Stomma, *Magia dzisiaj. Rozważania o metodzie*, „Pol. Szt. Lud.”, R. XXXII, 1978 nr 3—4, s. 136 n.

<sup>46</sup> zob.: Feyerabend, *Jak być...*, s. 133 n.

<sup>47</sup> por.: K. Pomian, *Człowiek wśród rzeczy*, Warszawa 1973, s. 68, 81 n.

<sup>48</sup> zob.: W. Bibler, *Myślenie jako dialog*, Warszawa 1982; J. Litwin, *Nieokreślenie i człowiek*, Warszawa 1976



Czesław Robotycki

## KLEJNOT I REKLAMA

Możliwości mechanizmów mityzujących działających w kulturze masowej są, według Rolanda Barthes'a, nieograniczone. Towarzyszący mityzacji proces degradacji i przeniesienia znaczeń (Barthes'a słowo skradzione i zwrócone) dotyczy może każdego elementu kultury.<sup>1</sup> To znane tezy odnoszą już na wstępie, uprzedzając inne interpretacje, do szczególnych znaków, które często wykorzystuje się w różnych rodzajach grafiki użytkowej. Myślę o herbach w ich formie poprawnej heraldycznie lub w wymyślonej stylizacji. Występują one w nieprzeliczonej masie rozmaitych wyrobów, na opakowaniach, etykietach, szyldach i w reklamach. W bogatej, tak zwanej europejskiej kulturze konsumpcyjnej dobra materialne są tą sferą zewnętrznego, o którą pod presją mody stale się zabiega, bowiem posiadanie nobilituje. W sferze takich zachowań horby na wielu przedmiotach znaczyć mogą postawę nazywaną w literaturze fachowej „mieć jako być”.

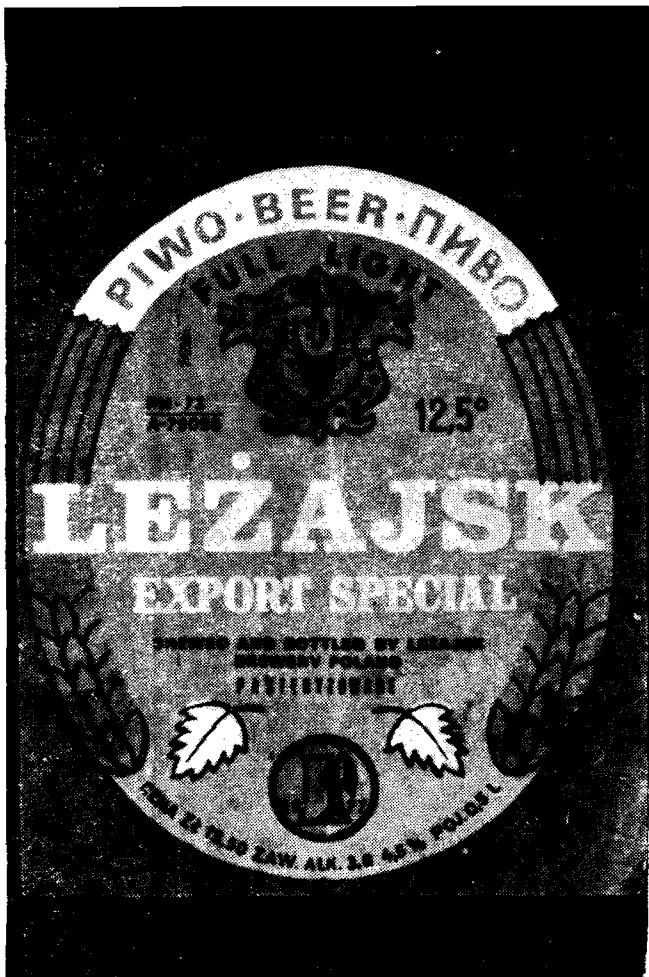
Porzucając europejski wymiar zjawiska rozejrzyjmy się wokół siebie. Z mojej krakowskiej perspektywy zauważyłem na przykład: wina owocowe, markowe nazwane *Radwan* i *Leliwa*, sos pikantny *Lubicz*. Spotkałem też restauracje z zawołaniem w nazwie: *Poraj*, *Nowina*, *Dołęga*. Polskie godła rodowe pojawiają się też w kompozycjach druków reklamowych, na opakowaniach i na naklejkach.<sup>2</sup> Wykorzystywanie wzorców rodzimej heraldyki to w skali polskiej sztuki i obyczaju sprawa marginesowa, proponuje jednak nie tracić jej z oczu i przyjrzeć się zjawisku bliżej w kontekście pewnych osobliwości stale obecnych w naszej kulturze. Dwie z tych osobliwości trzeba najkrócej, choćby, omówić, bowiem są one ważne dla sygnalizowanego tu problemu. Jedna dotyczy kultury plastycznej w naszym kraju, druga — tradycji.

Grafika użytkowa w niektórych dziedzinach reprezentuje w Polsce bezspornie wysoki poziom profesjonalny a przykładem

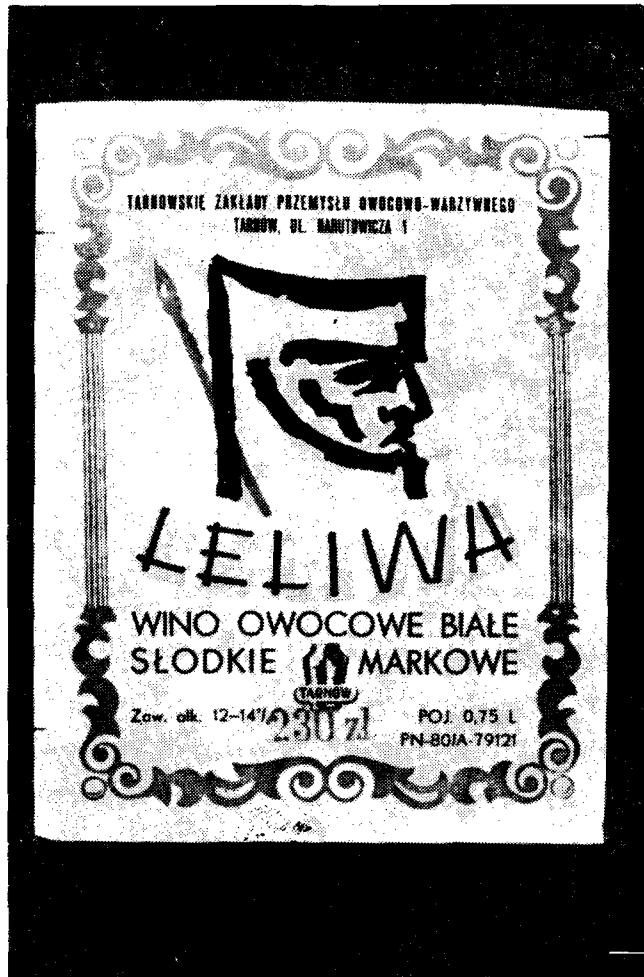
tego może być plakat lub grafika książkowa. Równocześnie jednak w innych jej gałęziach króluje urzędowo zatwierdzona bylejakość, zła kompozycja, brudne kolory, niski poziom wykonania i brak pomysłów na opakowania, nalepki, znaki firmowe, druki reklamowe itp. Stąd może mamy nową „graficzną” polską specjalność: „etykiety zastępcze” oraz amatorski kiecz. Wnioski wynikające z takiej sytuacji nie są sprawą błahą. Granice tego co estetyczne są płynne. Nie będziemy nigdy pewni co lepiej kształtuje zbiorowy gust, galerie sztuki czy codzienne otoczenie i formy użytkowe.<sup>3</sup>

Polska z litery prawa i praktyki społecznej jest państwem egalitarnym. Już konstytucja marcowa (1921) pierwsza w odrodzonym państwie w artykule 96 stanowiła, iż państwo polskie nie będzie uznawało żadnych herbów, tytułów i przywilejów dziedzicznych. Najnowsze przekształcenia egalitarystyczne, które dokonały się formalnie i praktycznie po roku 1945 wraz z nastaniem demokracji ludowej, zlikwidowały ostatecznie relikty państwa stanowego. Wielu badaczy dostrzega jednak wciąż pewien historyczny fenomen, stwierdzając, że w sferze obyczajowej we współczesnym ludowym państwie przetrwały pewne wzory kultury szlacheckiej. Społeczną bazę ich istnienia tworzą dzisiaj przedstawiciele wszystkich środowisk bez względu na warstwową genealogię. Są to na tyle ważne części składowe polskiego ethosu, że ten etnologiczny fakt chętnie eksponują i rozważają historycy, historycy literatury, socjologowie, znawcy obyczaju i dzisiaj problem ma bardzo bogatą literaturę.<sup>4</sup>

Dolączone tu przykłady ilustrują obydwie omówione osobliwości. W przypadku wina białego, owocowego, markowego (il. 3) stylizowany rysunek głowy w hełmie z przyłbicą na tle sztandaru w białoczerwonej szachownicy jednoznacznie odwołuje się do



2



3

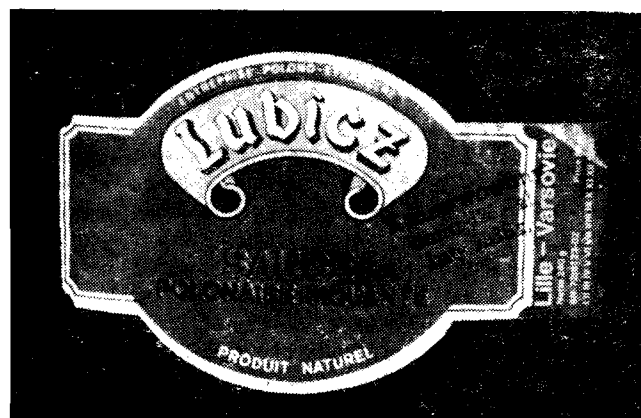
rycersko-szlacheckiej tradycji. Całość w oryginale utrzymana jest w tonacji bialo-różowej i czerwonej z czarnym liternictwem. Przepisu na pikantny sos polski o nazwie herbowego godła *Lubicz* nie znalazłem ani w książkach kucharskich warszawskiej Lucyny Ówerciakiewiczowej i w galicyjskiej Marii Monatowej ani też w „staropolskiej kuchni”. Etykieta skomponowana jest z barw stosowanych w polskiej heraldyce: srebrnej, czerwonej i niebieskiej. Wstęga z nazwą sosu nawiązuje formą do wstąg z dewizami herbowymi (il. 5). Technicznie lepiej dopracowana świadczy jakby o swoim polsko-zagranicznym zapleczu. Autorzy opakowania

bliżej nieokreślonego „wyrobu w dawnym stylu” oraz afisza reklamującego warsztat usługowy (il. 6 i 7) posłużyli się w kompozycji poprawnymi heraldycznie herbami polskimi. Pozostałe elementy kompozycji to również polska wspomniana osobliwość. Na opakowaniu jest nią rozmażany motyw kwiatowy nieokreślonej barwy „rzucony” na czarne tło. Afisz reklamowy jest dwubarwny. Czarny druk i rysunek umieszczono na jasno-zielonym podłożu. Tak zwany „seledyn” to barwa kanoniczna w Polsce, jak można by sądzić spoglądając na tynki i ściany w mieszkaniach, klatkach schodowych, urzędach i gabinetach.

Il. 1. Reklama piwa z Niemiec Zachodnich, z herbem książęcym; il. 2, 3. Wzory zatwierdzone urzędowo  
Il. 4. Opakowanie szwajcarskiej czekolady; il. 5. Produkt firmy polonijno-zagranicznej



4



5

Nowo konteksty, w których użyte zostały herby lub ich nazwy nie nawiązują do polskiej tradycji. W przeszłości sposoby używania herbu były gwarantowane przywilejami i rygorystycznie obwarowane prawem. Rozwój i stosowanie w praktyce odpowiednich „konstytucji” — jak nazywano kiedyś postanowienia sejmów — strzegących stanowych przywilejów i odrębności wytworzyły z czasem bogatą obyczajowość, hierarchię wartości i normy — czyli to, co nazywa się *ethosem szlacheckim*. Historycy nieraz próbowali zrekonstruować ten *ethos* na podstawie odpowiednich źródeł i literatury. Mistrzem w tej materii był Jan Stanisław Bystron i współcześnie idący jego tropami Janusz Tazbir. Autorzy ci wskazali na charakterystyczny społeczny rys kultury szlacheckiej. W postawionej tu kwestii heraldycznej chodziło o stale zabiegi szlachty by zachować swoją pozycję w społeczeństwie. Praktyka społeczna weryfikowała jednak ustawodawstwo. W relacjach międzywarstwowych, jak w każdym społeczeństwie, także i w polskim, dochodziło przecież przez wieki do sytuacji konfliktowych powstałych na różnym tle — od gospodarki po wyznaczenie. Pojawiały się nowe warstwy społeczne, wzrastało przechodzenie ludzi ze stanu do stanu. Każda więc sytuacja prawna strzegąca barier społecznych rodziła sposoby ich obchodzenia. Budziło to kolejną szlachecką inicjatywę ustawodawczą, co prowadziło do postanowień społecznie nierealistycznych a coraz bardziej szczegółowych. Prawo regulowało więc nawet formy ubioru, zakazywało szlachcie określonych zawodów i czynności (handel, rzemiosło), mówiło o utracie klejnotu, dziedziczeniu obcych tytułów itd. Postanowienia takiej praktyki życiowej zamieniała w szczegól obyczajowy, literaturę, folklor i normy postępowania, które w specyficznych przetworzeniach

odnajdujemy we współczesności, kiedy mówi się o inteligencji, postawach lub charakterze narodowym Polaków. Zjawiska te są dużo trwalsze niż prawo regulowania ustanawiające lub znoszące przywileje społeczne.<sup>5</sup>

Herb był znakiem tożsamości. Herby polskie wskazywały na związki rodowe. Jednym herbem posługiwało się nawet kilkadziesiąt rodzin. Motywy godeł były w większości pochodzenia rodzimego.<sup>6</sup> Ten rodowy charakter herbów oraz sposób ich użycia jaki zachował się w sztuce (ozdoby architektoniczne, portrety, rzeźba, nagrobki) zdecydowały, że stały się one częścią historii. Ale są dziedzictwem szczególnym. Przy powszechnym współczesnym braku znajomości heraldyki (szczegółowego kodu) herby pozostały jako znaki, których treść została zapomniana. Zachowały natomiast pewną funkcję oznaczania — stały się one emblematami historii lub historyczności.

Reklama korzysta z pewnych chwytów retorycznych (metafora, metonimia). Przekaz reklamowy musi być semantyczny, musi mieć pojęciowo uchwytnie znaczenie — pisze jeden ze znanych autorów.<sup>7</sup> Reklamowy zewnętrzny wystrój (opakowanie, etykieta) może być kamuflażem, przesadą, mimikrą.<sup>8</sup> Przykłady polskiej grafiki użytkowej stosującej herby lub ich nazwy jako elementy kompozycyjne podlegają tym ogólnym prawidłom. Historyczność polskiego herbu włączona w szeregi semantyczne degradującej kultury masowej łatwo osiąga poziom banału wyrażony, na przykład, w języku potocznym nazwą „jabceok — Leliwa”.

Pozostając przy tej skromnej ilości przykładów, które zgromadziłem jako sygnał zjawiska, umyślnie pominąłem „importy” — to jest herby i ich stylizacje niepolskie znajdujące się na przed

Il. 6. Opakowanie wyrobu firmy rzemieślniczej „w dawnym stylu”; il. 7. Prywatna, amatorska reklama usług rzemieślniczych



miotach pochodzących z tak zwanego „zachodu”. Tych jest tak wiele, że trudno je zliczyć. Łatwiej też przypisać im wtórną funkcję oznaczania dobrego gustu użytkownika, lub wysokiej jakości wyrobu. To, że tak niewiele rodzimych herbów pozostaje

w tym wtórnym użyciu może też być znaczące w świetle polskiej tradycji. Wszystkie te kwestie ledwo tu dotknięte wymagają namysłu etnologa współczesności, będzie więc czym zapełniać numery „Sztuki Ludowej” — jeżeli redakcja pozwoli.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Roland Barthes, *Mit dzisiaj* (w:) tegoż autora, *Mit i znak* — wybór esejów, Warszawa 1970, s. 30—49

<sup>2</sup> Jak wiadomo w heraldyce polskiej obok znamienia wzrokowego (godła i klejnotu) występował również znak słuchowy: — zawołanie. Zob. np. *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. Stefan Kozakiewicz, Warszawa 1976, s. 174—177

<sup>3</sup> Zobacz na ten temat na przykład: Piotr Krakowski, *O sztuce nowej i najnowszej*, Warszawa 1984; Alicja Kuczyńska, *Wzory modne w życiu codziennym*, Warszawa 1983; René Koenig, *Potęga i urok mody*, Warszawa 1979

<sup>4</sup> Janusz Tazbir, *Kultura szlachecka — struktura i wzorce obyczajowe*, (w:) *Narodziny i rozwój nowoczesnej kultury polskiej*, Wrocław 1976, s. 9—36; tenże, *Kultura szlachecka w Polsce*, Warszawa 1978; *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej* (pr. zb., red. Zofia Stefanowska) Warszawa 1973; *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej* (pr. zb., red. Zofia Stefanowska), Warszawa 1976. Zobacz też prace Kazimierza Wyki, Jaremy

Maciszewskiego, Tadeusza Lepkowskiego, Jerzego Jedlickiego, Bohdana Cywińskiego i wielu innych.

<sup>5</sup> Jan Stanisław Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 1 i 2, Warszawa 1976; Janusz Tazbir, prace cytowane wyżej; Józef Chalasiński, *Spoleczna genealogia inteligencji polskiej*, Warszawa 1946. Warto w tym miejscu przypomnieć także zbiór znakomitych esejów ogłoszonych w tomie: *Polaków portret własny*, (red. Marek Rostworowski), Kraków 1979, wydany jako suplement do wystawy pod takim samym tytułem.

<sup>6</sup> Działo się tak w przeciwieństwie do tradycji zachodnio-europejskiej, gdzie każda rodzina miała swój herb. Zob. Gert Oswald, *Lexikon der Heraldik*, Leipzig 1984, s. 310, hasło: *Polnische Heraldik*.

<sup>7</sup> Gillo Dordles, *Człowiek wielokrotniony*, Warszawa 1973, s. 242—243

<sup>8</sup> tamże, s. 284—287

Fot.: Z. Fijak