

CHŁOP POTĘGĄ JEST I BASTA. O MITYZACJI KULTURY LUDOWEJ W NAUCE

„Wiedza nie jest niczym innym jak badaniem mitu o świecie, gdyż mit leży już w samych elementach i poza mit nie możemy w ogóle wyjść”.

Bruno Schulz¹

„Wszystko więc może być mitem? Sądząc, że tak...”

Roland Barthes²

Zastosowany w tytule zwrot, zapożyczony z dramatu Stanisława Wyspiańskiego, istniejący w dzisiejszej frazeologii jako popularne porzekadło, jest tezą aksjologiczną na której bogatą treść pracowały pokolenia twórców. Teza ta ostatecznie powinna należeć do świata sztuki i wyrażać się właśnie w języku poetyckim, bowiem niesie w sobie idee, oceny i kategorie, określane mianem imponderabiliów. Jednakże na treść cytowanego zwrotu — porzekadła zapracowała również nauka, aczkolwiek miała być ona — zgodnie z życzeniami sejentystów — wolną od sądów aksjologicznych i wyłącznie opisywać rzeczywistość.

Takie opozycyjne traktowanie sądów aksjologicznych i naukowych często było kwestionowane. Wybuchające co pewien czas spory o zdania wartościujące w nauce powstają na kanwie podstawowych różnic w poglądach na istotę poznania. Nasilanie się różnic między stanowiskami epistemologicznymi wywołało poczucie kryzysu w nauce i wzbudziło krytykę sposobów interpretacji zjawisk wchodzących w zakres przedmiotu analiz poszczególnych dyscyplin wiedzy. Nawet pobieżny przegląd literatury tzw. humanistycznej z ostatnich lat, pozwala stwierdzić, że znowu znaleźliśmy się w sytuacji kryzysu. Przyjmijmy (w największym skrócie) na czym on polega.

Istota kryzysu epistemologicznego, najostrzej rysującego się w filozofii, wyraża się w postulacie zmiany pola badawczego całej humanistyki³. Spory epistemo-metodologiczne doprowadziły do utrwalenia się dwu przeciwstawnych postaw konstytuujących paradygmat filozofowania, który dominował do mniej więcej lat sześćdziesiątych XX wieku. Chodzi o postawę pozytywistyczno-sejentystyczną (reprezentowaną w ekstremalnej formie przez neopozytywizm) oraz tradycję personalistyczną (m. in. egzystencjalizm)⁴. Stanowiska te wyznaczały zakres podstawowych rozstrzygnięć problemów pojawiających się w nauce — przy założeniu, że możliwości poznania lokują się wśród opozycji: poznanie — przeżycie, opis — ocena, fakt — wartość, obiektywna prawda — subiektywny sens itp.⁵. Wszystkie te i inne opozycje, to różne wersje kartezjańskiej formuły wyrażające ontologiczne przeciwstawienie czystej podmiotowości myślenia i absolutnej przedmiotowości bytu. Prób przełamania tej formuły dokonywano wielokrotnie⁶ doprowadzając w konsekwencji do wywołania atmosfery dystansu wobec problemów i pytań pozytywistycznych oraz przyczyniając się do powstania nowego typu samowiedzy epistemo-metodologicznej, podkreślającej socjologiczne i kulturowe wymiary funkcjonowania nauki⁷. Ostatecznie podważone zostały przekonania o obiektywnej prawdziwości poznania naukowego oraz linearnym i kumulatywnym charakterze rozwoju nauki.⁸

Obecnie jesteśmy świadkami kształtowania się nowego paradygmatu. Myślenie humanistyczne dąży do ujawnienia przedświadczeń i nieświadomych przesłanek „rozmaitych form samej świadomości jaką ludzie mają o sobie i swoim świecie, odsłania także pierwotny związek sensu jaki każdorazowo łączy

tę świadomość z jej obiektami czyli z możliwymi formami doświadczonego przez nią bytu”⁹. W nowym polu teoretycznym operatywność uzyskują „metakategorie” typu kultura, światopogląd, mit... Współczesna humanistyka poszukuje całościowego kompleksu znaczeniowotwórczego, a podstawowym jej celem jest zrozumienie.

Te nowe tendencje wyrażają się m. in. w przyjmowaniu przez humanistów „postawy mitologa”¹⁰, który „skazany jest na metajęzyk”¹¹. Taką postawę przyjęliśmy również, chcąc przypomnieć, że mityzacja — jeden z nader istotnych mechanizmów wytwarzających teksty kultury — nie ominęła również nauki¹². Podzielamy zdanie tych, którzy twierdzą, że mityzacja jest w humanistyce nie do uniknięcia. Traktujemy, za innymi autorami, pojęcie mitu oraz jego pochodne jako kategorie metodologiczne i stosujemy do konkretnej dyscypliny wiedzy, podkreślając metapoziom na jakim dokonuje się takich operacji.

Przedstawione na początku dylematy poznania są tłem sporów bardziej szczegółowych, dotyczących istnienia mitu i mechanizmu mityzacji w naukach nie mających charakteru technologicznego. Stanowisko konsekwentnie z tych sporów wywiezione streszcza się następująco: jeżeli w ludzkim poznaniu porzucenie własnej skóry jest niemożliwe, jeżeli świat dany jest ludziom jako wyposażony w sens, a sens to dzieło ludzkiej projekcji — pozostaje rezygnacja z klasycznej epistemologii na rzecz analizy mitu.

Nie jest to nawoływanie do porzucenia wysiłków w ogóle. Nauki przyjmujące mit za metakategorię mogą artykułować i wyrażać chimeryczne ludzkie wiary i nadzieje w możliwość poznania; badać będą sens takiej wiary ze względu na ludzkie wartości¹³. Świadomość mityczna w kulturze jest powszechna i jej nieobecność wydaje się niemożliwa. Odnajdujemy ją w każdym rozumieniu świata i historii, która ma mieć sens. Nasze rozumienie świata i historii czerpie z korzenia mitu (określonej wizji światopoglądowej), dzięki niemu zdobywamy prawo nadawania sensu rzeczom i zdarzeniom. Taki mitotwórca charakter kultury niechętnie jest uznawany w odniesieniu do niektórych sfer kultury tym bardziej, że zmityzowane treści wymykają się potocznemu doświadczeniu, ubrane w słowa nauki, ideologii czy zabsolutyzowanej hierarchii wartości. Odkrywanie zmityzowanych warstw kultury w każdym jej przejawie, to sztuka interpretacji.

Zarysowane wyżej (w uproszczeniu oczywiście) tendencje wyjścia z kryzysu epistemo-metodologicznego wpłynęły na zmianę optyk badawczych wielu dyscyplin humanistycznych, w stronę — generalnie rzecz biorąc — antropologii¹⁴. Tak dzieje się w historii¹⁵, socjologii¹⁶, literaturoznawstwie¹⁷, historii sztuki¹⁸, a także — o paradoksie — w etnografii¹⁹. Ważne w tym jest i to, że zmiana ta nakazuje nowe metodologicznie formy współpracy między wymienionymi dyscyplinami; co pozwala odzyskać blask terminowi humanistyka.

Eksplikowanie regułami myślenia mitycznego zjawisk społecznych — i to często ze sfery nauki — budziło opory. Nie mniej podobieństwo między mitem rozumianym etnologicznie (jako fabuła), a jego współczesnymi formami polega właśnie na tożsamości funkcji i podobieństwie struktury logicznej jakie w sobie zawierają²⁰.

W analizach mitów należy uwzględnić trzy wersje interpretacyjne: filologiczną, antropologiczną i publicystyczną²¹.

Próbując najogólniej określić czym jest mit, możnaby stwierdzić, że stanowią go pewne konstrukcje — nieodzwonne i stale obecne w naszym życiu intelektualnym i afektywnym — pozwalające nam zmienić i warunkowe składniki doświadczenia wiązać w sposób celowy z realnościami bezwarunkowymi typu „byt”, „prawda”, „wartość”, „sens”...²²

Taki silny związek mitu ze światem wartości podsuwa myśl podobieństwa między mitem a ideologią. W pismach Marksa i Engelsa ideologia oznaczała fałszywą świadomość, iluzję czy świadome mistyfikacje (por. publicystyczną wersję mitu). Z czasem taki sens terminu został w marksizmie zarzucony i w dzisiejszych ujęciach ideologia to uporządkowany zbiór twierdzeń ogólnych, opisujących, interpretujących i oceniających rzeczywistość oraz postulujących określone działania, zgodnie z uświadamianymi (lub nie) interesami pewnych grup społecznych. Ideologię jako system pełni odnajdziemy w formie programów, albo też jako zbiór tez wypracowanych przez badaczy. Najczęściej elementy ideologii występują w tekstach religijnych, filozoficznych, artystycznych, naukowych itp. Teksty te mogą mieć aspekt ideologiczny ale nie są redukowalne do ideologii.

Jeżeli uznamy, że między formami świadomości i ekspresji społecznej (nauka, sztuka, ideologia itd.) zachodzą relacje wzajemności i wymiany, to stwierdzić możemy, iż każda z tych form współtworzy otoczenie dla świata wartości i daje możliwości ich artykulacji²³. Zasadniczo istnieje więc jeden wspólny sposób wypowiadania ocen, zdań o wartościach czy o naturze świata. Wyrasta on ze wspólnego korzenia wszelkiej twórczości; odzwierciedla mitologizujący mechanizm kultury²⁴.

Relacje wzajemności i wymiany są stałym przedmiotem analizy dla wielu badaczy. Rzecz dotyczy głównie sztuki i dostrzegane tu mechanizmy mitologizacji nikogo nie dziwią. Odwrotnie nawet, jest to jeden z najczęściej poruszanych tematów w nauce o sztuce i kulturze.

Autoanaliz dokonuje się rzadko i jakby niechętnie; nadszedł jednak czas i na naukę. W kontekście przedstawionych wyżej rozważań warto sobie uświadomić fakt, że przedmiot badań etnografów — kultura ludowa — uległ w ich pracach swoistej mityzacji.

W zgodzie z tym co już stwierdziliśmy, uważamy, że zmityzowanie wiedzy o kulturze ludowej w nauce polegało m. in. na włączaniu w tezy o przedmiocie badań całościowych wizji świata i człowieka, które nie wynikały z dokonywanych analiz, lecz stanowiły pierwotne indywidualne przekonania badacza. Oto kilka przykładów takich zdań w odniesieniu do tzw. natury człowieka: człowiek jest racjonalny; jego tożsamość osobowa sięga tak daleko wstecz jak jego pamięć; ludzkie potrzeby biologiczne są pierwotne w stosunku do psychicznych; itp. W odniesieniu do kultury: ma charakter celowy; jej cechą immanentną jest postęp; itd.

Innym zabiegiem mityzującym jest interpretacja faktów w imię określonych wartości. Tu za przykład mogą posłużyć tezy następujące: kultura ludowa jest źródłem narodowej autentyczności; zawiera ona w sobie szczególne wartości etyczne; posiada „racjonalne jądro”, przyczynia się przez to do realizującego się postępu; zachowuje jednocześnie taki typ organizacji wewnętrznej, że uczestnictwo w niej wpływa na harmonijny rozwój osobowości (w przeciwieństwie do destrukcyjnego wpływu cywilizacji) itd.

Taka precyzacja mitu o kulturze ludowej w nauce koresponduje z jego trzema wersjami interpretacyjnymi, o których wspomnieliśmy wyżej. Pozostaniemy przy takiej szerokiej definicji.

Czynimy to zgodnie z postulatami wielu metodologów, którzy podkreślają nader istotną rolę tzw. pojęć nieeksplikowanych (rozmytych)²⁵, definiowanych przez użycie²⁶.

Wobec faktu, że wiedza o kulturze ludowej (płynąca z nauk o niej) ma charakter zmityzowany zajęć można różne stanowiska. Można zjawiska nie dostrzegać — lub widzieć je tylko w wymiarze historycznym. Znaczy to uznawać na przykład, iż Goszczyński czy Pol z pewnych powodów mityzowali kulturę ludową, ale osiągnięcia Kazimierza Dobrowolskiego to już esencja obiektywnej naukowości²⁷.

Można zjawisko krytykować posługując się kanonami logiki i argumentami, że istnieją już inne sposoby interpretacji świata, że te dawniejsze to anachronizm, który powinien zniknąć wraz z odeszłymi z nauki paradygmatami rozumienia świata²⁸.

Można, w końcu, zjawisko analizować i starać się zrozumieć zgodnie z postulatami hermeneutyki; zdając sobie sprawę z trudności (niemożności?) oddzielenia zmityzowanych obszarów kultury od tych, które takim mechanizmem nie ulegają.

Zmityzowany charakter XIX-wiecznej wiedzy o ludzie jest na ogół dostrzegany. Uczeń zajmujący się historią etnografii zgodnie podkreślał mitotwórcze zainteresowania romantyzmu związane z kwestiami narodu i panslawizmu (kategorii ex definitione mitologicznych²⁹). U tych samych autorów łatwo zauważyć dalszy, nader charakterystyczny tok rozumowania, podkreślający iż rozwój zainteresowań kulturą ludową przebiegał znanym szlakiem: od wiedzy zmityzowanej do naukowej, tj. wolnej od mitu. Tymczasem Roch Sulima przekonująco dowodzi (z Jego tezami całkowicie się zgadzamy), że zmityzowany sposób widzenia ludowości utrwalil się w specyficznych figurach myślenia.

Figura myślenia „tworzy jednorodne i przejryste, przy tym nacechowane estetycznie wizje całości świata i procesu dziejowego, w imieniu którego posłannictwo idei nakazuje postępować (...) figury myślenia są znakami i symbolami wielonymi w dialog ideologiczny, są nośnikami ideologii i różnie zachowują się w zmieniających sytuacjach historycznych”³⁰. Figury znane z badań historycznych i literackich wykształciły się też w nauce lub refleksji o ludzie i jego kulturze. Figurą taką znamy jako „ludowość”, a powstała ona jako owoc kontaktu (naukowego, literackiego itp.) z kulturą ludową oraz jako wynik działania samych przedstawicieli ludu (truch ludowy, twórczość chłopów).

Figura myślenia o ludowości określa pewną wspólnotę znaczeniową rozpiętą między tradycją a współczesnością. Większość znaków tej wspólnoty dotyczy kultury narodowej i udziału poszczególnych warstw społecznych w tej kulturze³¹. „... kultura ludowa, kultura wsi, zdominowała dostępny nam dzisiaj typ konkretnego antropologicznego i ściśle zespolone z nim hierarchie wartości humanistycznych (...). Zdominowanie znacznych obszarów refleksji o kulturze przez realia kultury ludowej powodowało, nie tylko w przeszłości, liczne przejawienia i mitologizacje (...). Kultura ludowa, a przede wszystkim nieadekwatny jej obraz, ponosi swoiste koszty bycia — jest dominującym u nas materiałem refleksji kulturoznawczej”³². Słowa tego cytatu adekwatnie oddają nasz dalszy zamiar zapowiadany do tego miejsca ogólniejszymi tezami nowej epistemologii.

Pokonać możemy tezy nauki nie poprzez weryfikację z materiałem terenowym — jak często czynią etnografowie, gdy chcą zrehabilitować jakiś sąd (np. zdania typu „w N. koło M. tak nie robiono”) — lecz mamy tu szansę odkrycia sensu jaki posiadają funkcjonujące w kulturze tezy o kulturze ludowej.

Sulima analizując fakty literackie dostrzega dwie podstawowe figury myślenia: aksjologię pionu i źródła. Zawierają one w sobie całe bogactwo treści, a ich metaforyczny sens odczytujemy za Sulimą następująco. Kultura ludowa jest źródłem wartości moralnych; w niej naród w czasach niewoli zachował wartości, które są podstawą etycznego odrodzenia. Tu też miłość się opozycja odczytywana jako: to co wiejskie, to nasze, swojskie — to co miejskie, to obce, kosmopolityczne. Aksjologia pionu wskazuje na dźwiganie się narodu z upadku i amorficzności. Wydobywanie treści ludowych i ich nobilitacja, to czerpanie ze

źródła — stąd przekonanie o samorodności, autentyczności tej kultury. Znałe tezy o *ars in crudo* i stylu naturalnym również mieszczą się w tych figurach³³. Oto więc przykłady ze świata nauki. Píše Stanisław Pigoni: „... Kogo zaś ta chropawość odraża, kto nieskory sięgnąć pod gorzką i chropawą skorupę orzecha, po skryte tam ziarno pożywe, ten zechce wziąć pod uwagę, że ta nieuczona prostota pierwszego dopiero pokolenia poetów chłopów jest przecież znamieniem także przejściowym i przechodzącym (...). Poezja ludowa, jak zwykle młode pędy na starych pniach, wyrasta szybko i rozwija się żwawo w kształtności swojego wyrazu...” a oceniając poematy Jana Marchinka: „... Nie wyraziła się tam wieś w swym tradzie fizycznym, w służbie ziemi, w uczuciowym przybliżeniu do niej sercem, w majestacie swojej znożnej pracy. Chłop żywił, chłop dawał chleba, dźwigający na sobie odpowiedzialność za fizyczny byt narodu, bytu tego korzenie i pień, ten chłop, jego żywotność i siła, wspinałość jego wyrastania i dojrzewania — nie została jeszcze pokazana”³⁴.

Naukowa refleksja wybitnego filologa nosi wszelkie znamiona wspomnianych figur. Zresztą wiadomo skąd inąd, że swoją twórczością walczył On o dowartościowanie chłopskiej kultury. Sądy aksjologiczne w pracach Pigonia są więc zamierzone i świadome, ponieważ nakładał on na dziedzinę, którą uprawiał, obowiązek świadczenia wartościom. A ponieważ był także mistrzem języka, formy jego naukowego stylu znajdują poetyckie analogie:

„... A bo chłop i ma coś z Piasta,
coś z tych królów Piastów — wiele!
— Już lat dziesięć pośród siedzę,
sąsiadujemy o miedzę.
Kiedy sieje, orze, niele,
taka godność, takie wzięcie:
co czyni to czyni święcie,
godność, rozważa, pojęcie.
A jak modli się w kościele,
taka godność, to przejęcie:
bardzo wiele, wiele z Piasta:
Chłop potęgą jest i basta”³⁵.

Podobnie do Stanisława Pigonia, Józef Chalasiński podporządkował swą działalność i pracę naukową pewnej idei, która znalazła wyraz w większości jego publikacji. Do najwyższej godności podniósł (uwaga! figura) i teoretycznie uzasadnił wartość wsi jako środowiska oraz chłopów jako grupy. Nauka Chalasińskiego umacniała polityczną świadomość młodego pokolenia wsi. Uważał, że naczelné wartości wiejskie mogą wzbogacić życie całego społeczeństwa. Zaliczał do nich pracę wytwórczą, docenianie wysiłku fizycznego, odpowiedzialność, rozbudowane więzi międzyludzkie. Chłopskie „babranie się w ziemi”, trwanie na wsi, w interpretacjach Chalasińskiego nabierają znaczenia i godności. W 40 lat później interesują Chalasińskiego społeczne mechanizmy obrony własnych wartości wsi, a niepokoi utrata wartości, amorficzność i bezład osobowości jej mieszkańców, niedocenywanie wartości własnego środowiska. Tak charakteryzuje dzieło Chalasińskiego jego uczennica³⁶, dając dowód mityzacji środowiska wiejskiego w imię społecznie pożądaných wartości. Nie trzeba dodawać, że mieszczą się one w figurach aksjologii źródła i pionu.

Gorącym propagatorem ludowości jest Włodzimierz Pawluczek, który idee brzmiejące u Chalasińskiego jako pozytywny program społeczny, doprowadza do wersji utopijnej. W swoich pracach³⁷ proponuje powrót do form kultury ludowej i sposób przeżywania folkloru jako panaceum na zagrożenia cywilizacyjne. Píše m. in.: „... Rewolucja naukowo-techniczna znosi pracę przemysłową zbliżając pracę produkcyjną do działalności, która do niedawna była domeną naukowca i artysty — do pracy twórczej. Problemy rozwoju cywilizacyjnego świata nie mogą być skutecznie rozwiązywane bez radykalnych przemian w kulturze

prowadzących do gruntownych przemian sposobu bycia (...). awangardowe prądy w sztuce dążą spontanicznie do przecięcia sztuki jako sztuki i złania się z bytem — tak jak to było w kulturze ludowej...”³⁸. Taka wizja „jedni kultury i cywilizacji” świadcząca o zideologizowaniu tekstu naukowego, pozostaje w zgodzie z figurą myślenia aksjologicznego a więc mechanizmem mityzacyjnym.

Sięgnijmy do świata sztuki ludowej, tu również bez trudu odnajdziemy omawiane figury myślenia zwane aksjologią źródła i pionu. Píše Józef Grabowski o stylu ludowym, referując sądy nie tylko swoje: „... lud oddalony od wielkich centrów życia zachował w swej twórczości pewien styl, urobiony w ciągu szeregu pokoleń (...). Najogólniejsza cecha dzieła sztuki ludowej to prostota we wszystkim, od podstawowych składników do systemów kompozycyjnych, przy wyrażeniu uwydatniającej rytmice, także przeważnie symetrii układu (...) tylko taka sztuka jako twór własnej kultury ludowej, może być uważana za ludową, podczas gdy inne postacie sztuki, choć używane przez lud, są jedynie tym w stosunku do swego źródła czym gwara dla języka podstawowego — obcą naleciałością”³⁹.

Bogactwo metafor w tekstach cytowanych autorów, wynika z roli jaką w ich języku metafora odgrywa. Jest to ilustracja pozwalająca użyć terminu z pewnego poziomu — na innym poziomie, eksponując przy tym cały bagaż znaczeniowy stosowanych pojęć. Nie są to jedynie indywidualne zabiegi stylizacyjne; naszym zdaniem taki rodzaj języka narzuca właśnie figura myślenia o kulturze ludowej, która stanowi manifestację mechanizmu mityzacji w nauce.

Wertując ostatnie wielkie zbiorowe dzieło polskich etnografów, sumujące dorobek ich trzydziestoletniej działalności⁴⁰, w wielu tekstach napotykamy jeszcze jedną specyficzną figurę myślenia o kulturze ludowej. Nazywamy ją (korzystając z ustaleń R. Sulimy) aksjologią rozumu. Na treść tej figury myślenia składa się zbiór przeświadczeń o naturze rozwoju kultury i logice procesu historycznego. I tak postęp ma charakter racjonalny i wpływa na racjonalizację kultury. W kulturze ludowej można znaleźć to obiektywnie racjonalne jądro; a tak zwane doświadczenia pokoleń spełniają warunki statystyczne eksperymentów. Wypływa to z faktu, że zasadniczą podstawą ludzkiego działania i myślenia jest oczywistość i zdrowy rozsądek. Takie (i temu podobne) przeświadczenia mają swoje źródło w rozpowszechnionej przez pozytywizm filozofii zdrowego rozsądku Thomasa Reida. Uważał on, że istnieją takie twierdzenia, których rozumienie idzie w parze z przekonaniem o ich prawdziwości (tzw. pierwsze zasady). Nie byłoby możliwe rozstrzygnięcie problemów życiowych bez naturalnych, podstawowych zasad jakimi obdarzona jest cała ludzkość i które stanowią bazę naszych sądów i przekonań o świecie. Reid sformułował kilkanaście takich zasad (prawd przypadkowych)⁴¹.

Nadto wprowadzona przez pozytywizm perspektywa badawcza, zewnętrzna w stosunku do badanych zjawisk, absolutyzowała przyjęty przez obserwatora porządek rzeczy. Echa takiej postawy odnajdujemy w opisywanej figurze: „Pogłębiający się ustawicznie proces racjonalizacji życia, na gruncie obrzędowości rodzinnej znalazł najpełniejsze odzwierciedlenie w przemianach zwyczajów narodzinowych. Propagowanie wiedzy dotyczącej fizjologii ciąży i porodu oraz potrzeb niemowlęcia trafiło we wsi współczesnej na podatny grunt i w znacznym stopniu znalazło zastosowanie w praktyce. Wiejska opinia społeczna zaakceptowała ideę świadomego macierzyństwa. Planowanie ilości dzieci w rodzinie stało się obecnie zjawiskiem niemal powszechnym. Wielodzietność rodzin chłopskich przestała być problemem społecznym. W przypadkach szczególnych, acz niechętnie, poddają się zabiegom lekarskim przerywania ciąży”⁴². Ile w tym fragmencie jest stwierdzeń o rzeczywistości a ile sądów życzeniowych realizujących figurę myślenia, trudno ocenić. Skłaniamy się do tezy, iż tego drugiego dużo więcej.

„... Racjonalną podstawę posiadają prognozy pogody oparte na obserwacji siły i kierunku wiatru, mgły oraz rocho-

dzenia się głosu (...). Mgła wznosząca się do góry była powszechnie uznawana za oznakę złej aury, opadająca na ziemię dobrej (...). W przeciwieństwie do poprzednich, opartych na podstawach racjonalnych, wynikających z opanowania pewnego zakresu wiedzy przyrodniczej, wśród ludności wiejskiej rozpowszechnione były najrozmaitsze wróżby..."⁴³. Niech nam wybaczy autorka, że za komentarz oddający „figuralność” tych tez posłuży nam cytat trzech niezawodnych twierdzeń dziadka Stopki bacującego kiedyś na Hali Gąsienicowej, a które powszechnie krążyły wśród mieszkańców „Betlejemki” trafiając w końcu do literatury przedmiotu:

teza I hy, gmy idom dołu, pijom wode..., będzie łó!

teza II hy, gmy idom hore, napily sie..., będzie łó!

teza III hy, gmy ni ma..., będzie łó!⁴⁴.

Zabiegiem mityzacyjnym jest również świadome wyolbrzymianie niektórych aspektów rzeczywistości. Nie chodzi tu o mijanie się z prawdą, ale o specjalną ekspozycję prawdy cząstkowej w kontekście zdań skądinąd prawdziwych. Takie półprawdy stają się wówczas elementami systemu teoretycznego, którego w całości podważyć niepodobna. Taki charakter ma model tzw. chłopskiej kultury tradycyjnej.

Oto dwie krótkie próbki tego typu zabiegów: „... biedota wiejska odgrywała wybitną rolę w tworzeniu wartości kulturowych. Ona była główną nosicielką wiedzy technicznej w licznych dziedzinach produkcyjnych np. w zakresie obróbki drzewa, metali i gliny, tkactwa, krawiectwa itp. Ona też dysponowała dużą wiedzą odnoszącą się do zbieractwa w lasach i na polach. Z proletariatu wiejskiego pochodzili cieśle, bednarze, kolodzieje tkacze, kowale, garniarze”⁴⁵. Z biedoty wywodzili się także — według autora — artyści, rzeźbiarze, malarze, muzycy, twórcy opowiadań. W innym miejscu ten sam autor pisze, że „... poszukiwawcza myśl badawcza wyzwalała się nieraz z utartych schematów myślowych także w środowisku chłopskim”, albowiem w czasie badań terenowych zdarzyło mu się spotkać „wiejskich filozofów” zastanawiających się nad sensem życia lub wątpiących w istnienie nieba i piekła⁴⁶. Przywoływanie przykładu dwu rozmówców, nazwanych z imienia i iniejalu nazwiska, przypomina praktykę znaną z przepisywania listów łańcucha szczęścia i ma znaczenie par excellence mitologizujące. Za jedną z cech myślenia mitycznego uznaje się przecież dowodowe funkcjonowanie precedensu⁴⁷. Model kultury tradycyjnej skonstruowany na zilustrowanych zasadach przez Kazimierza Dobrowolskiego, autora cytowanych tekstów, trafił do powszechnej świadomości etnografów i funkcjonuje w niej jako uniwersalna kategoria analityczna.

Przedstawiony sposób myślenia figurami jest bez wątpienia myśleniem zmityzowanym. Dowiedzieć tego można stosując rozumowanie Rolanda Barthesa. Jeżeli przyjmiemy, że mitologia to część semiotyki, wówczas możemy badać teksty niezależnie od ich treści, a mit będzie swego rodzaju sposobem znaczenia uzasadnionym historycznie, którego forma jest niezależna od natury rzeczy⁴⁸. Natura semiotyczna mitu polega na tym, że znak — czyli pierwotna relacja skojarzeniowa znaczonego i znaczącego — zostaje wciągnięty w nowy kontekst znaczeniowy. W nowej relacji znak przekształca się w element znaczący⁴⁹. Mit chętnie korzysta z analogii. W mowie sens językowy zostaje zagarnięty i rozszerzony oraz usytuowany na metapoziomie. Mechanizm mityzacji polega na zamienianiu wartości w fakty (sensu w formę). Odbija się to również w nauce, co staraliśmy się wykazać na kilku wybranych przykładach z zakresu etnografii. Chodziło nam o pokazanie że figury myślenia o kulturze ludowej są strukturami mitycznymi; nie są więc ani ewidentną nieprawdą, ani prawdą potwierdzeniem. Bezkrzytyczne posługiwanie się figurami myślenia świadczy o uleganiu mechanizmowi mityzacji; tworzenie konstruktów teoretycznych typu „kultura tradycyjna” jest wykorzystaniem mechanizmu mityzacji; interpretacja mitów i odkrywanie mechanizmów ich powstawania, to postawa rozumiejąca⁵⁰.

Etnografia to jedna z tych gałęzi wiedzy humanistycznej, o których utarło się wiele krzywdzących ocen. W powszechnym mniemaniu etnograf zajmuje się zabobonami, starymi pieśniami i chałupami. W opiniach kolegów naukowców, uprawiających sąsiednie niwy nauki, często można spotkać się z sądem, że etnografia posługuje się mało precyzyjnym aparatem badawczym, a skalę jej osiągnięć teoretycznych symbolizuje przysłowiowe wyznaczanie zasięgu wołania na kury „cip, cip”. Takie oceny, łącznie z przekonaniem, że przedmiot badań etnografii nieuchronnie zanika od lat przewijają się w różnych ogólnych i powierzchownych sądach. Mówi się, iż etnografia jako nauka przeżywa się albowiem nie ma dziś mistrzów umiających odpowiednio szeroko i inspirująco spojrzeć na dyscyplinę, tak by zaproponować nową problematykę. Mijające fascynacje modnymi metodami nie przynoszą realnych wyników.

Takie rozpoznanie wskazuje, że pacjentka niewątpliwie niedomaga; za wcześnie jednak na stawianie nad nią krzyża. Wydaje się, iż terapia jaką na steroseć stosował król Salomon by podtrzymać siły vitalne, może jej pomóc. Ale przeszłedźmy historię choroby, z jednym ważnym zastrzeżeniem. Na etnografię składa się działalność wszystkich jej pracowników, tych z instytutów naukowych i uniwersytetów posługujących się różnymi założeniami i metodami, a także żmudny trud etnografów muzealnych i zbieraczy amatorów. Nie mamy zamiaru ani ambicji podsumowywania osiągnięć i niedostatków polskiej etnografii. Potrzebne nam jest tło merytorycznych problemów z jakimi borykała się etnografia w latach powojennych.

Meandry jakie zataczała myśl teoretyczna w powojennej historii etnografii mają swoje merytoryczne, organizacyjne i personalne uzasadnienia. Kiedy przyszło bowiem restaurować z wojennych zniszczeń i chaosu naukowe i dydaktyczne instytucje związane z etnografią, zaledwie część dawnych pracowników mogła podjąć dzieło. Po pierwszych próbach etnografię związane ostatecznie, w Akademii Nauk i w uniwersytetach, z tak naówczas zwaną historią kultury materialnej. Powstały odpowiednie instytuty i zakłady uniwersyteckie. Rozpoczęto badania i działalność dydaktyczną. Atmosferę ówczesnej pracy oddają najlepiej słowa jednego z luminarzy etnografii, które — napisane przed trzydziestu laty — nie straciły nic na aktualności: „... Część pracowała oczywiście, jak się prawie wszędzie pracuje na świecie, bez jakichś szczególnie głębszych celów; po prostu dlatego, że praca etnograficzna dawała im zadowolenie wewnętrzne. Niektórzy tak jeszcze i dzisiaj pracują. Jedni zbierają przy tym materiał terenowy; inni starają się wykryć luki w nagromadzonych dotychczas danych, aby je systematycznie dopełnić, jeszcze inni opracowują naukowo, porównawczo i mniej więcej syntetycznie te albo inne, najbardziej ich interesujące fragmenty kultury ludowej...”⁵¹.

Praca naukowa toczy się według określonych zasad, metodami pozostającymi w zgodzie ze zdaniem o naturze badanej rzeczywistości; odpowiednie teorie służą za podstawę szczegółowych hipotez. Ukształtowane po wojnie struktury formalne nauki oraz zbiegłe z tym pewne fakty natury merytorycznej i personalnej przez wiele lat ciążyły właśnie na metodzie i problematyce badawczej realizowanej przez etnografów. Wśród ówczesnych pierwszoplanowych postaci etnografii przeważały dwa typy zainteresowań: problematyka kultury materialnej i genetyczno-ewolucyjny punkt widzenia oraz socjologizujący sposób widzenia i interpretacji zjawisk. Jeśli chodzi o cel i metodę stanowisko pierwsze reprezentował tzw. historyzm oraz ewolucjonizm krytyczny. Przedstawiciele historyzmu podejmowali badania nad dawnymi zasięgami zespołów kulturowych, grup etnicznych (np. zasięg zachodni polskiej kultury ludowej), a także przejęli przedwojenne prace i badania nad atlasem etnograficznym. Twórcą ewolucjonizmu krytycznego podjął problemy etnogenezy; dążył do wykrycia praw rozwoju kultury, uznając dyfuzję (zapożyczenia) wytworów kulturowych za główny czynnik postępu (przy czym kładł duży nacisk na warunki geograficzne). Kazimierz Moszyński, jego uczniowie i konty-

nuatorzy posługiwali się kombinacjami metod: geograficznej, logicznej i analityczno-porównawczej, rozbudowując typologię różnorodnych zjawisk kulturowych. Ważkim rezultatem takiej działalności okazało się przekonanie wpajane kilku studenckim pokoleniom o tym, że ewolucyjne rekonstrukcje wyjaśniają wszystko. Liczne były także przyczynki drobiazgowo opisujące różne fakty z zakresu kultury materialnej. Ta grupa zagadnień miała w badaniach zdecydowany priorytet. Morfologiczne opisy rzeczy i zjawisk najprostszych (od orki w zagony do haftu krzyżkowego) królowały wśród prac etnograficznych. Charakterystyczna przed tym była trochę naiwna fascynacja rozwojem dawnych ludowych technik dzisiaj już ustępujących.

W sferze zjawisk tzw. kultury duchowej, nurt ewolucjonistyczny także wypracował w swoim czasie systematykę, która dla wielu do dzisiaj uchodzi za kanon, mimo jej ewidentnych niedostatków. Przyjmując za podstawę szczegółowych podziałów ludowe interpretacje oraz psychologiczno-racjonalistyczne tezy o prelogicznym mechanizmie powstawania przesądów, przemierzano poziomy analiz⁵². Bez korekty założeń, zapominając o celu upychało się w szufladki systematyki każdy zaobserwowany fakt, a poetyka klasyfikacji i genetycznego wyjaśniania nadawała niektórym opracowaniom terenowym znamiona inwentarza osobliwości. Prace te zawierają czasem dobry materiał terenowy, wymagają jednak zasadniczej reinterpretacji.

Spośród socjologizujących prądów w powojennej etnografii najdynamiczniejszym okazał się ten, który łączył w badaniach kultury podejście funkcjonalne z analizą podłoża historycznego i geograficznego. Zrodzona w tym nurcie koncepcja chłopskiej kultury tradycyjnej dała podstawę do tworzenia modeli — przy czym „kultura tradycyjna” była synonimem tego, co dawne i ustępujące — oraz śledzenia zmian zachodzących w środowisku wiejskim. Naczelną ideą przyświecającą badaniom tego nurtu było przekonanie o moralnym obowiązku opracowania dokumentacji przeobrażeń dokonujących się na wsi oraz zapisania procesów integracyjnych zachodzących na tzw. ziemiach zachodnich. Często wiara w specjalne posłannictwo stymulowała naukowcy krytycyzm, zmianę tropiono bowiem wszędzie. Postawa taka wyraziła się w większości prac naiwno-racjonalnym twierdzeniem, że gwałtowny postęp cywilizacyjny zlikwiduje tzw. „zabobon i przesąd” (czyt. folklor) lub przynajmniej zepchnie te zjawiska na nieznaczący margines.

Możemy dzisiaj zrozumieć do pewnego stopnia, że rozwijające się badania nad procesem przemian były programem nieodzownym, ale czy jedynym? Badania to metodą i zakresem coraz bardziej upodabniały etnografię do socjologii wsi. Były więc podstawy do łatwych diagnoz stwierdzających kres etnografii, gdyż faktycznie przeważała w niej problematyka chłopów-robotników, wsi podmiejskich oraz aspekty zmian funkcji obrzędów, procesów innowacyjnych lub form kontroli społecznej. Swoistym sposobem ratowania odrębności etnografii było opracowywanie monografii regionów, miejscowości czy też określonych zagadnień. Odpowiednia ilość prac monograficznych miała być (i stała się) podstawą całościowego przedstawienia kultury ludowej w Polsce. Dwa tomy syntezy etnografii Polski noszą w tytule zwrot — przemiany kultury ludowej. Pozostano więc przy kategorii „przemiana” jako wykładni zjawisk kulturowych.

Nie mniej istotny od publikacji pozostaje fakt, iż przez lata utrwalił się wśród etnografów swoisty, eklektyczny sposób analizy i wyjaśniania kultury. Eklektyzm ten odnajdujemy w pracach naukowych, dydaktyce, a także w wydawnictwach popularnych. „Kultura tradycyjna” to właśnie taka eklektyczna figura myślenia — klucz do oznaczania ludowości. Cech tego modelu przypominać nie trzeba. Ważne co z niego dla etnograficznego myślenia wynika. Utrwalił się zbiór przekonań: typ gospodarki i izolacja przestrzenna decydowały o samowystarczalności i stanie technicznym gospodarstwa wiejskiego; typ grupy, jaką stanowiła wieś, uformował autorytety oraz podstawowy rodzaj przekazu kultury; to z kolei ukształtowało folklor i regionalne

odrębności. W obrębie tegoż modelu rozumowania mieści się teza głosząca, że folklor wywodzi się genetycznie z pogańsko-słowiańskiej przeszłości, wpływów grecko-rzymskich i katolickich. Tłumaczy się zaś folklor pseudofunkcjonalnymi zdaniami typu: „funkcją obrzędów jest zapewnienie urodzaju”. Eklektyzm rozumowania ujawnia się także i w tym, iż ten sposób myślenia daje podstawę do socjologizujących stwierdzeń o stopniu przeobrażeń i zmianach funkcji elementów kultury chłopskiej (np. wiedza zastępuje magię; obrzędy przechodzą w zabawę itp.).

Zreferowany wyżej (w znacznym uproszczeniu) sposób rozumienia etnografii (jej przedmiotu, celów itd.), został odtworzony na podstawie lektury prac etnograficznych, w których z reguły teza o przeobrażeniach jest z góry założona. Dające się z nich wyeksplikować poglądy nie stanowią systemu; należą do różnych porządków, metodologii i poziomów analizy. Rozumiemy powody i warunki powstania oraz utrwalania się takiego eklektycznego kompleksu wyjaśniającego. Odnosi się jednak wrażenie, że moc wyjaśniająca przedstawionego modelu wyczerpała się. W świetle dzisiejszej wiedzy przywoływanie od trzydziestu lat wciąż tych samych teorii i stojących za nimi autorytetów to dzisiaj działanie jałowe, nie posuwające nauki naprzód. Nie bez powodu więc część etnografów z młodszych generacji proponuje od pewnego czasu inne podejścia, dające szanse reinterpretacji zastanego dorobku. Proponuje się powrót do zagadnień stanowiących z dawien dawna domenę etnografii: światopoglądu, mitologii, szeroko rozumianej obyczajowości (tu obrzędy, zwyczaje itp.), dystansów i stereotypów etnicznych itd. Problematyka ta w natłoku opisów dynamicznych przeobrażeń zbyt łatwo została zapomniana.

Na historię nauki można spojrzeć jako na dzieje walki z autorytetami. Jest to na pewno spojrzenie jednostronne. Dodajmy od razu, że jeżeli przyjmujemy taki punkt widzenia, to narzucają się nam często skojarzenia o generacyjnym charakterze sporów. Ale to przecież w historii nauki rzecz wcale nie nowa. Wiadomo także, iż nauka żyje niepokojem, przekraczaniem ustalonych granic, obalaniem schematów, buntem wobec zastanego stanu rzeczy. Nie jest więc stanowisko etnografów, proponujących nowe zakresy, szczególnie wyjątkowe w dziejach tej dyscypliny. Przypominając te znane prawdy podkreślamy tym samym, że chodzi o kwestie merytoryczne a nie o personalne utarczki. Bowiem z faktów wyżej przedstawionych wylania się pytanie o sens i zakres nowej, innej etnografii.

W naszych wcześniejszych rozważaniach przypomnieliśmy na czym polegają cechy kryzysu epistemo-metodologicznego jaki ogarnął nauki humanistyczne oraz wynikające z tego postulaty nowych epistemologii i metodologii. Jeżeli nie istnieje wiedza absolutnie obiektywna, pewna i prawdziwa, a nauk humanistycznych nie można uwolnić od sądów aksjologicznych, to zbudować trzeba takie teorie, które te fakty uwzględnią. I takie propozycje istnieją. W nich zawierają się częściowo postulaty rozumienia świata, niż jego pozytywnego wyjaśnienia, więcej w nich pytań niż odpowiedzi, albowiem nieustająca sytuacja pytań wydaje się być niezbywalną cechą ludzkiego myślenia. Wśród nowych propozycji interpretacyjnych szczególna rola przypada kategoriom: znak, znaczenie, mit, kultura. Postuluje się traktowanie tych kategorii na meta-poziomie. Wynika to z faktu, że interesuje nas sposób w jaki człowiek nadaje sens rzeczom, rozumienie świata polega na odkrywaniu znaczeń. Taka działalność ma zawsze charakter kulturowy, a przez związek ze światem wartości — mityzujący. Obecność mitu jest więc nieunikniona w ludzkiej aktywności intelektualnej, a równocześnie jako metakategoria pomaga mit rozumieć znaczeniowotwórczy charakter kultury.

Mit odnajdujemy też w nauce, eo ipso w etnografii. Zmityzowany sposób widzenia kultury ludowej utrwalił się m.in. w figurach myślenia: aksjologii źródła i pionu. Intencją tych figur było przekonanie o roli i wartości kultury ludowej w historii narodu. Figura nazwana przez nas aksjologią rozumu i tzw. kultura tradycyjna są wynikiem utrzymywania się pozytywistycz-

nego paradygmatu wyjaśniania świata i interpretacji kultury, traktowanej jako niezależny i zewnętrzny wobec badacza przedmiot badań. Niemalą rolę odgrywa tu wciąż wysoko wartościowana kategoria „zmiana”.

Odechodzące paradygmaty, świadomość „obecności mitu” i „uwikłania w kulturze”, nowe propozycje wyjścia z kryzysu epistemologicznego, skłaniają do zmiany pola teoretycznego również w etnografii. Etnolog czy też antropolog, według naszych propozycji, powinien zajmować człowiek nadający sens empiryczności, stąd powrót — ale na innym poziomie — problematyki mitu, światopoglądu, obyczaju... Weryfikacji wymagają metody interpretacji — chodzi nam o realizację pomysłów semiotyków radzieckich tłumaczenia kultury przez kulturę. Odkrywanie zmityzowanego charakteru wiedzy; odsłanianie najlepszych intencji w imię których przyjmowano takie a nie inne punkty widzenia; reinterpretacje; nowe odczytywanie materiału etnograficznego — wszystko to może być przedmiotem analiz, jeżeli przyjmujemy określony punkt widzenia uznający, że etnologia to sztuka interpretacji przejawów ludzkiej świadomości w kategoriach znaczenia, mitu, kultury. Poszerzyć można tradycyjny przedmiot badań — kulturę

ludową — o liczne zjawiska pograniczne, nie przejmując się tym do kogo zasadniczo ten teren należy. Pozwalają na to metody opisu i analizy. Uważamy, że metody eidetyczno-hermeneutyczne i analizy semiotyczne (strukturalne) korespondują ze sobą i powinny się wzajemnie dopełniać. W pracach naukowych należałoby się częściej posługiwać formami luźniejszymi niż pozytywny opis. Na przykład esej, jednoczący w sobie naukę i sztukę pozwala na śmielsze skojarzenia, a wcale nie na mniejszą odpowiedzialność za słowo. Zdajemy sobie sprawę z tego, że ludzkie poznanie to ciąg kolejnych mityzacji i demityzacji rzeczywistości. Wracamy w nauce do tych samych pytań — ale na innym poziomie — z przekonaniem, iż tym razem nie ulegamy złudzeniom. Działamy wszyscy zawsze w imię uniwersalnej wartości — prawdy. Ale działanie w imię wartości to mityzacja, nadawanie sensu; zapoznavanie tego faktu jest naszym błogosławieństwem, bowiem demiturgiczna autoświadomość, że świat jest ludzką projekcją — paraliżuje.

Znowu pomnożyliśmy pytania, ale pytania należy stawiać. Nie nawołujemy bowiem do rezygnacji z naukowego porządku. Chodzi o to byśmy wiedzieli — na pewien czas przynajmniej — dlaczego chłop potęgą jest i... basta.

PRZYPISY

¹ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości* (w:) *Proza*, Kraków 1973, s. 335

² R. Barthes, *Mit dzisiaj* (w:) *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 25

³ Por.: M. J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku* (w:) *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 5—49

⁴ tamże, s. 10—11

⁵ tamże

⁶ *Od Kantu poprzez Hegla, Marksa, Nietschego, Freuda...*, tamże, s. 12—13

⁷ Chodzi o rodzaj świadomości, który najogólniej można by określić „świadomością uwikłania w kulturze”.

⁸ M. J. Siemek, op. cit., s. 17—23

⁹ tamże, s. 29—30

¹⁰ R. Barthes, op. cit., s. 58—61

¹¹ tamże, s. 60

¹² Na zasadniczą tożsamość myślenia naukowego i innych form ludzkiego myślenia wskazywali m. in. E. Cassirer i C. Lévi-Strauss.

¹³ Tezy takiej broni L. Kołakowski w pracy *Obecność mitu*, 1972, s. 23—25

¹⁴ J. M. Auzias, twierdzi, że antropologia odgrywa obecnie taką rolę, jaką dawniej odgrywała filozofia, *Les clefs pour structuralisme*, Paris 1967

¹⁵ J. Le Goff, *Czy historia polityczna nadal jest kołosem historii?*, „Kwartalnik Historyczny”, z. 2, 1974; także: F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1971; oraz także B. Geremek i W. Kula, *Przedmowa*, s. 5—19

¹⁶ *Czy kryzys socjologii*, Warszawa 1972

¹⁷ M. Janion, *Historia literatury czy historia idei* (w:) *Problemy, metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, Kraków 1976, s. 64—79; także: M. Janion, M. Znięgrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.

¹⁸ J. Białostocki, *Historia sztuki wśród nauk humanistycznych*, Wrocław 1980

¹⁹ Z. Benedyktowicz, Cz. Robotycki, L. Stomna, J. S. Wasilewski, *Antropologia kultury w Polsce — dziedzictwo, pojęcia, inspiracje*, cz. I, „PSL”, R. XXXIV, 1980 nr 1 s. 47—60; cz. II „PSL”, R. XXXIV, 1980 nr 2, s. 117—125; cz. III, „PSL”, R. XXXV, 1981 nr 1, s. 58—60

²⁰ J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, „Kultura i społeczeństwo”, 1978 nr 3, s. 163

²¹ Wersja filologiczna podkreśla pierwotny związek mitu ze słowem. Wersja antropologiczna eksponuje stosunek do świata, odzwierciedla struktury świadomości, wskazuje na sfery życia psychicznego, które trwale redukuje mit „od czasów plemiennych”. Wersja publicystyczna mitu, to np. sądy odwołujące się do wiary lub też fikcja zakorzeniona w opinii społecznej. Tamże, s. 164 n.

²² L. Kołakowski, op. cit., s. 7

²³ Sądy te zawdzięczamy H. Markiewiczowi, *Ideologia a dzieło literackie* (w:) *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, Kraków 1976, 131 n.

²⁴ E. Cassirer, *Esaj o człowieku*, Warszawa 1971, s. 125—

350; E. Mieletyński, *Początki mitu*, Warszawa 1981; R. Barthes, op. cit.

²⁵ S. K. Szumjan, *Filosofskie woprosy teoreticzeskoj lingwistyki*, Moskwa 1971, s. 145 n.

²⁶ H. Reichenbach, *Elementy logiki formalnej* (w:) *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, Warszawa 1967, s. 30 n.

²⁷ A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa 1977

²⁸ L. Stomna, *Magia dzisiaj. Rozważania o metodzie*, „PSL”, R. XXXII, 1978 nr 3—4, s. 131—142; tegoż: *Magia dzisiaj. Zasadny analizy*, „PSL”, R. XXXIII, 1979 nr 4, s. 195—204

²⁹ A. Kutrzeba-Pojnarowa, op. cit.; J. Burszta, *Kultura ludowa, kultura narodowa*, Warszawa 1974, s. 182—193

³⁰ R. Sulima, *Źródło i pion. Figury myślenia o ludowości*, „Regiony”, 1980 nr 4, s. 61; por. także analizę języka metaforycznego teorii socjologicznych: R. H. Brown, *Metafora jako model*, „Teksty”, 1980 nr 6, s. 123—144

³¹ R. Sulima, op. cit., s. 62 n.

³² tamże, s. 65

³³ tamże, s. 71—81

³⁴ S. Pigoń, *Na drogach kultury ludowej*, Warszawa 1974, s. 138 i 160—161

³⁵ S. Wyspiański, *Wesele*, akt I, scena 25, w. 830—841

³⁶ E. Jagiello-Lysiowa, *Teoretyki i obrońcy wartości wsi*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 24, 1980, nr 1—2, s. 63—67

³⁷ W. Pawluczuk, *Żywiół i forma*, Warszawa 1978; *Ludowość wobec kryzysu cywilizacji*, „Regiony”, 1980 nr 1

³⁸ tamże, s. 31

³⁹ J. Grabowski, *Dawny artysta ludowy*, Warszawa 1976, s. 20 n.

⁴⁰ *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2 Wrocław 1981

⁴¹ M. Hempeliński, *O źródłach filozofii zdrowego rozsądku*, Warszawa 1966

⁴² K. Kwaśniewicz, *Zwyczaj i obrzędy rodzinne* (w:) *Etnografia Polski...*, s. 121

⁴³ D. Tylkowa, *Wiedza ludowa* (w:) *Etnografia Polski...*

⁴⁴ Śledź Otrębus Podgrobelski, *Wstęp do imaginologii* (wydanie przejrane i nie poprawione), Kraków 1977, s. 128

⁴⁵ K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna. Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski*, „Etnografia Polska”, t. 1, 1959, s. 36

⁴⁶ tamże, s. 37

⁴⁷ por.: J. Niżnik, op. cit., s. 169

⁴⁸ zob.: R. Barthes, op. cit., s. 25 n.

⁴⁹ tamże, s. 31 n.

⁵⁰ por.: tamże, s. 47 n.

⁵¹ K. Moszyński, napisał te słowa w 1948 r.

⁵² Dostrzegają to wyraźnie przedstawiciele młodego pokolenia etnografów wychowani już w innej atmosferze metodologicznej. Zob. np.: W. Burszta, *Implikacje metodologiczne krytyki koncepcji Claude Lévi-Straussa*, „Lud”, t. 64, 1980, s. 125—129