

Grażyna Kubica 

Uniwersytet Jagielloński



MIĘDZYWOJENNA POLSKA ETNOGRAFIA ZAANGAŻOWANA W DEBATĘ PUBLICZNĄ A DYSKURS NACJONALISTYCZNY

Nie zawsze zaangażowana postawa antropologów łączy się z działaniami emancypacyjnymi i antyhegemonicznymi. W przeszłości autorytet naukowy polskich etnografów służył ugruntowywaniu nacjonalistycznego dyskursu nawet wtedy, gdy byli względem niego krytyczni. Artykuł przedstawia analizę tekstów publicystycznych dwojga międzywojennych etnografów: Bożeny Stelmachowskiej, piszącej na temat Kaszubów oraz Jana Stanisława Bystronia krytykującego megalomanię narodową. Wspólnym mianownikiem tych tekstów jest esencjalizujące pojęcie narodu i grup etnicznych, które dobrze służyło celom politycznym, podobnie jak i ich terytorializacja. Jedynie wyprzedzający swój czas Józef Obrębski trafnie wskazał mankamenty ówczesnych teorii. Historyczna lekcja, którą prezentuje artykuł, może się przysłużyć krytycznej refleksyjności współczesnych badaczy i dekonstruowaniu nacjonalistycznego dyskursu.

Słowa kluczowe: nacjonalizm; antropologia zaangażowana; krytyczna analiza dyskursu; historia antropologii; Jan Stanisław Bystron; Bożena Stelmachowska

Grażyna Kubica, Jagiellonian University

Polish Interwar Ethnography's Engagement in Public Debate and the Issue of Nationalism

Not always has the engaged attitude of anthropologists been associated with emancipation and anti-hegemonic activities. In the past, the scholarly authority of Polish ethnographers served to consolidate nationalist discourse even when they were critical of it. The article presents an analysis of popular texts of the two interwar ethnographers: Bożena Stelmachowska who wrote about Kashubia and Jan Stanisław Bystron who criticized national megalomania. The common denominator of these texts is the essentializing concept of nations and ethnic groups that was well fitted to serve political purposes, as was their territorialization. Only Józef Obrębski, being ahead of his time, aptly pointed out the shortcomings of these theories. The historical lesson presented in the article can be used to foster the critical reflexivity of contemporary researchers and to deconstruct nationalist discourse.

Key word: nationalism; critical discourse analysis; engaged anthropology; history of anthropology; Jan Stanisław Bystron; Bożena Stelmachowska

Grażyna Kubica, Instytut Socjologii, UJ, e-mail: grazyna.kubica-heller@uj.edu.pl; ORCID 0000-0002-3193-3634.

Serdecznie dziękuję za pomoc w zgromadzeniu materiału do tego artykułu Annie Kwaśniewskiej i Annie Engelking, a także Ewie Michnie, Markowi Pawlakowi oraz anonimowym recenzentom/recenzentkom za cenne uwagi. Artykuł powstał w ramach projektu NCN: „Pisane inną ręką” – literackie pisanstwo etnograficzne i jego polska specyfika (2019/33/B/HS3/00272).

Kwestia obecności zachodnich antropologów w sferze publicznej ma długą historię i zmienne koleje. Antropologowie uczestniczyli – jak pisze Thomas Hylland Eriksen – w problemach swoich czasów i widzieli siebie samych nie jako odrębny ruch intelektualny, lecz jako część szerokiej sfery publicznej, debatującej nad tematami interesującymi wszystkich (Eriksen 2006: 2). Czy podobnie było w przypadku polskich uczonych? Chcę opisać i zanalizować różne sposoby zaangażowania się polskich etnografów i etnografek¹ w debatę publiczną w bardzo ważnym okresie, jakim było dwudziestolecie międzywojenne: czas odradzania się polskiego państwa, czas tworzenia instytucji akademickich i badawczych, czas ważnej roli, jaką uczeni pełnili wówczas w przestrzeni publicznej. Czynie to w nadziei, że ta lekcja historii dyscypliny pomoże nam – współczesnym badaczom i badaczkom społecznym – w rozpoznaniu i odniesieniu się do obecnych problemów.

Dyskusję nad antropologicznym zaangażowaniem odnoszę do koncepcji socjologii publicznej Michaela Burawoya (2009, 2014), co pozwoli ująć ją w szerszych kategoriach debaty nad zaangażowaniem nauk społecznych. Burawoy przedstawia swoją wizję socjologii publicznej jako socjologii, która wchodzi w dialog z różnymi publicznościami, a jej głównym celem jest obrona społeczeństwa obywatelskiego przed tyranią rynku i despotyzmem państwa. Badacz postuluje, by włączyć socjologię publiczną w przestrzeń dyscypliny, co pomoże ją uprawomocnić, a jednocześnie wprowadzi nowe życie w całą socjologię. Dla Burawoya perspektywą socjologii jest więc społeczeństwo obywatelskie i obrona tego, co społeczne. Na czym polegałaby perspektywa antropologii? Najogólniej rzecz biorąc na zróżnicowaniu społeczno-kulturowym i jedności natury ludzkiej. Dlatego według mnie tak ważne powinno być dla antropologów przeciwstawianie się nacjonalizmowi, który tę perspektywę zniekształca.

Koncepcja Burawoya zasadza się na wskazaniu czterech rodzajów „pracy socjologicznej” wyróżnionych na podstawie rodzaju produkowanej wiedzy i typu publiczności. Jednym z nich jest socjologia akademicka, składająca się z różnych programów badawczych i dostarczająca pozostałym typom socjologii rzetelnych i sprawdzonych metod badawczych, zasobu skumulowanej wiedzy i ram pojęciowych. Drugim – socjologia krytyczna zajmująca się analizą założeń programów badawczych, zarówno jawnych, jak i ukrytych, normatywnych i deskryptywnych. Trzecim – socjologia praktyczna realizująca cele zdefiniowane przez klienta, dostarczająca rozwiązań zgłaszanych problemów lub

¹ Wszelkie historyczne rozważania dotyczące polskiej etnografii (czyli ludoznawstwa) nawiązują obecnie do problemów terminologicznych, gdyż dyscyplina ta zmieniła swój przedmiot badań (z kultury ludowej na kulturę w ogóle) i nazwę (z etnografii na etnologię, a wreszcie na antropologię kulturową). Jednocześnie używa się także terminu „etnografia” w znaczeniu metody i powstałego na tej podstawie tekstu. Trzeba również pamiętać, że w Polsce antropologią społeczną zajmują się też badacze i badaczki związani instytucjonalnie z socjologią.

legitymizująca już zastosowane rozwiązania. I wreszcie czwarty – socjologia publiczna, której głównie chodzi o to, by skłonić socjologię do rozmowy z publicznością. Burawoy wyróżnia dwa typy socjologii publicznej. Tradycyjny – obejmuje opracowania socjologów pisane dla szerszej publiczności na temat stanu społeczeństwa, artykuły o istotnych kwestiach publicznych publikowane przez nich w gazetach czy teksty dziennikarzy przedstawiające wyniki badań naukowych. Publiczności tradycyjnej socjologii, niewidoczne i pasywne, są częścią głównego nurtu społeczeństwa. W typie organicznym socjologowie pracują „w bliskiej relacji z widoczną, gęstą, aktywną, lokalną i często stojącą w opozycji wobec głównego nurtu społeczeństwa, publicznością” (Burawoy 2009: 530). Granice między tymi czterema typami – pisze Burawoy – mogą się zacierać, a socjologia akademicka może prezentować różne oblicza: praktyczne (zabezpieczanie funduszy na badania, stypendia itp.), publiczne (prezentowanie wyników badań w przystępny sposób), krytyczne (debaty nad programami badawczymi).

Koncepcja Burawoya pozwala usystematyzować typy zaangażowania reprezentowane przez antropologów. Tutaj także ważna jest ciągle antropologia akademicka realizująca program tak, jak go przedstawił w odniesieniu do socjologii Burawoy. Jednak specyfika antropologii i jej długotrwałych badań etnograficznych prowadzonych przez badaczy w innych kulturach powoduje nieco inną dynamikę. Wcześniej pojawiła się potrzeba praktycznych zastosowań, czyli antropologia stosowana, dostarczająca władzom kolonialnym wiedzy ułatwiającej administrowanie „tubylcami”. Obecnie klientami antropologów jest nie tylko państwo, ale także inne instytucje i stowarzyszenia. Nurt krytyczny w antropologii nabrał znaczenia wraz z tzw. kryzysem reprezentacji i zwrotem postmodernistycznym w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Ówczesny nacisk na tekstualność spowodował późniejszą reakcję w postaci bardziej zaangażowanych form działalności badawczej. To, co Burawoy określa ogólnym mianem „socjologii publicznej” (rozbitej na dwa typy), w antropologii ma dwie nazwy. Temu, co on nazywa typem tradycyjnym odpowiada „antropologia publiczna”, czyli podejmowanie przez antropologów w ich praktyce badawczej ważnych problemów współczesnego świata, a także branie udziału w debacie publicznej (Borofsky 2000). Zaś typowi organicznemu Burawoya – „antropologia zaangażowana” *sensu stricto*, która polega na „występowaniu w imieniu wspólnot i grup społeczeństwa, badanych przez antropologów” (Eriksen 2014: 472). Thomas Hylland Eriksen, znany ze swojej działalności w sferze publicznej, zwraca uwagę, że „antropologowie cały czas angażowali się w to, co powszechne poza antropologią” (Eriksen 2014: 475), ale refleksja na ten temat pojawiła się dopiero niedawno. Badacz ten uważa, że antropologia może służyć ogólnemu wyzwającemu interesowi poznawczemu w rozumieniu Jürgena Habermasa: „Bez ukrytych intencji pozwala ona na kwestionowanie tego, co uznawane jest za

oczywiste, obracanie doskonale znanych historii w nowe, niespodziewane zmiany punktów widzenia; antropologia nie osiąga tego poprzez podsuwanie planów do naprawy ludzkości. Nasza rola to bycie Anansi” (Eriksen 2014: 485). Pająk Anansi, czyli karaibski trikster, zwycięża większych i silniejszych nieprzyjaciół dzięki swojej fantazji i odwadze, które obracają jego słabości w zalety. Eriksen konstatuje, że: „Typowe antropologiczne podejście podobnie nie przywozi do domu oczywistych prawd, odmawia zamknięcia w dychotomicznych dyskursach i walczy o prawo spojrzenia na społeczeństwo jednocześnie jako ‘obserwator i uczestnik’” (Eriksen 2014: 479).

Artykuł niniejszy mieści się w ramach krytycznej historii antropologii, analizującej dzieje dyscypliny w jej historycznym kontekście, ale także – zadającej współczesne pytania. Efektem tej działalności są bogate, empiryczne i skontekstualizowane relacje o praktykach i zaangażowaniu dyscypliny (Mills 2008), których celem jest „prawdziwie prowokująca refleksyjność” współczesnych antropologów (Kuper 1991). Etnografię rozumie się tu jako proces warunkowany przez siły społeczne i polityczne i będący częścią szerszych procesów jak kolonializm, ruchy praw człowieka (Vincent 1991) czy nacjonalizm².

Korzystałam także z teoretyczno-metodologicznej inspiracji krytyczną analizą dyskursu, czyli działalnością badawczą, która koncentruje się „na relacjach między tekstami a politycznym wymiarem kontekstu społecznego, ukazując uwikłanie władzy, ideologii, nierówności społecznych i uprzedzeń w dyskurs. Zakłada się tu, że ukazywanie powiązań władzy, wiedzy i dyskursu zwiększa refleksywność społeczną i może otwierać nowe, twórcze i sprawiedliwsze rozwiązania instytucjonalne” (Pawliszak, Rancew-Sikora, 2012; patrz także Jabłońska 2012; van Dijk 2006).

W polskiej antropologii kwestię zaangażowania współczesnych badaczek i badaczy podejmowało warszawskie pismo „(op.cit.)” i publikowało na ten temat różne głosy (w latach 2004–2006). Krakowski ośrodek etnologiczny w 2008 roku zorganizował konferencję pod hasłem: „Antropologia zaangażowana (?)”, a jej pokłosie zostało opublikowane dwa lata później (Wróblewski, Sochacki, Steblik 2010). Od tego czasu pisano już sporo na ten temat (patrz np. Songin-Mokrzan 2014; Baer 2014), ale w analizach zagadnienia nie cofano się raczej w przeszłość. Staram się tutaj wypełnić tę lukę.

Szczególnie interesuje mnie antropologia publiczna w kontekście nacjonalizmu, jako ważnego czynnika ideologicznego kształtującego życie społeczne. Badacze i badaczki w okresie międzywojennym także mu ulegali w mniejszym lub większym stopniu i angażowali się w projekty ugruntowujące dyskurs polskiego nacjonalizmu lub odnosili się do niego krytycznie. Skupię się na dwóch postaciach reprezentujących różne sposoby zaangażowania: Bożenie

² Szerzej swoją koncepcję historii antropologii omawiam w: Kubica 2015.

Stelmachowskiej udowadniającej polskość Kaszubów i Janie Stanisławie Bystroni, krytykującym megalomanię narodową (nie tylko polską zresztą). Moim celem nie jest pokazanie, jak poglądy polityczne badaczy mogły wpływać na formatowanie ich projektów badawczych (co też jest warte uwagi), ale jak stosowane przez nich kategorie teoretyczne oraz poznawcze przedsady ugruntowały dyskurs nacjonalistyczny nawet wtedy, gdy odnosili się do niego z dystansem (Bystron), czy interesowali mniejszościami (Stelmachowska).

Czas po Wielkiej Wojnie był bardzo ważny w rozwoju antropologii jako dyscypliny, ale szczególne znaczenie miał w krajach europejskich, które wtedy postawały. Analizujący ten okres antropolog austriacki, Andre Gingrich pisał: „większość z nich obiecała spełnić narodowe aspiracje i tęsknoty w taki czy inny sposób [...]. Pilną publiczną agendą w nowych kontekstach instytucjonalnych każdego z tych krajów stało się zatem poznawanie, wychwalanie i popularyzowanie ich narodowych tradycji kulturowych. [...] To były wspaniałe czasy studiów folklorystycznych” (Gingrich 2010: 10). Gingrich ujmuje rzecz stanowczo, choć ze zrozumieniem: „Z konieczności i z definicji wczesna zinstytucjonalizowana działalność badawcza badań folklorystycznych w tych nowo niepodległych krajach nie mogła być wolna od ideologii narodowych [...]. Czasami wpływ tych nacjonalistycznych ideologii na środowisko akademickie stanowił jakąś kombinację zrewitalizowanych starszych form romantyzmu środkowoeuropejskiego z nowszymi lokalnymi ideologiami politycznymi” (tamże, s. 11). Nie inaczej rzecz się miała w nowoodrodzonej Polsce i tworzącej się polskiej akademii.

Jednak to ideologiczne uwikłanie polskiej etnografii raczej nie było dotychczas przedmiotem badawczego namysłu badaczy. Problematyka pojawia się od niedawna w pracach historyków (Grott 2013; Linkiewicz 2016), a także – antropologów (w odniesieniu do działalności Józefa Obrębskiego: Engelking 2019; Lubaś 2019; czy innych badaczy, np. Stanisława Dworakowskiego, Engelking 2005). Olga Linkiewicz (2016) w artykule na temat naukowych ideałów oraz politycznego zaangażowania polskiej etnologii w okresie międzywojennym pisze, że czas ten można podzielić na dwa etapy: w latach po I wojnie światowej intelektualiści i politycy uczestniczyli w debacie na temat roli nauk społecznych, ich statusem akademickim i publicznym oraz ich praktycznym znaczeniem. Po przewrocie majowym w 1926 roku celem obozu sanacyjnego była systematyczna kontrola społeczeństwa, w czym mogli pomóc eksperci z dziedziny nauk społecznych. Linkiewicz analizuje instytucjonalny kontekst ówczesnych badań etnologicznych, a także ewolucję narzędzi i metod dyscypliny, które były ściśle związane z celami politycznymi międzywojennego państwa polskiego, a zwłaszcza reżimu sanacyjnego. Etnologowie prowadzili badania terenowe, koncentrując się na obszarach wieloetnicznych, które były przedmiotem międzynarodowych sporów terytorialnych. Współpraca z politykami i administracją

rozwijala się głównie w ramach instytutów badawczych (Linkiewicz 2016: 5), które można widzieć jako agendy antropologii stosowanej i socjologii praktycznej. Badaczka podkreśla, że „Ogólnie rzecz biorąc, współpraca naukowa z państwem była napędzana zarówno pragmatyzmem i aspiracjami politycznymi lub związanymi z władzą, jak i patriotyzmem, który był zasadą jednoczącą niezależnie od poglądów politycznych” (Linkiewicz 2016: 8). I to wydaje się bardzo ważną konstatacją. Zakorzenie w idei narodowej badaczy było ich wspólnym mianownikiem, oczywistym i nie poddawany refleksji. Często też legitymizowało ich badania i samą obecność w przestrzeni publicznej³.

Badacze problematyki nacjonalizmu, socjologowie Jerzy Szacki (1997) i Krzysztof Jaskułowski (2001) trafnie identyfikują problematyczność tego terminu w potocznej polszczyźnie, a także w wielu tekstach naukowych polegającej na tym, że stosuje się rozróżnienie wartościujące na: (dobry) patriotyzm i (zły) nacjonalizm (podobnie oczywiście jest w innych tradycjach językowych, patrz np. Billig 2008). To poznawczo zawodne rozróżnienie powoduje, że traci się z oczu istotę sprawy, iż oba są oparte na założeniu, że naród jest naturalnym bytem. Autorzy postulują by stosować to pojęcie w szerokim i neutralnym znaczeniu. W polskich naukach społecznych tak właśnie się go zazwyczaj współcześnie używa. Badacze za historykiem idei, Isaiahem Berlinem (1991: 206–214) formułują kilka tez na temat narodu, które stanowią elementy syndromu myślenia nacjonalistycznego i znajdują wyraz w nacjonalistycznym dyskursie: naród jest grupą odmienną od innych grup, bo naturalną i najważniejszą; przynależność jednostki do narodu jest zdeterminowana urodzeniem, nie jest kwestią wolnego wyboru; naród jest jedynym źródłem władzy politycznej, ważna jest idea suwerenności ludu; każdy naród ma własną osobowość, niepowtarzalną indywidualność, która musi być zachowana, stąd tendencje zjednoczeniowe są szkodliwe; interesy narodowe są nadrzędne wobec innych interesów jednostkowych i grupowych; naród jest z natury grupą homogeniczną, a jego członków cechuje jedność i solidarność; i wreszcie – to, co rodzime i swoiste jest uważane za lepsze od tego, co obce (Szacki 1999: 281; Jaskułowski 2012).

Jaskułowski charakteryzuje nacjonalizm, uważając go za ideologię, która „lokuje źródło jednostkowej tożsamości w suwerennym narodzie, uważanym za główny przedmiot lojalności” (Jaskułowski 2012: 184). Twierdzi też, że „Nacjonalistyczna interpretacja rzeczywistości społecznej w ogóle przestała być postrzegana jako przygodna konstrukcja, lecz uzyskała status rzeczywistości *tout court*” (Jaskułowski 2012: 184).

Mogło by się wydawać, że polscy etnografowie, którzy badali „kulturę ludową” i często skupiali się na problemie „unarodawiania” chłopów powinni byli

³ Problem ten dotyczył głównie kobiet – względy patriotyczne legitymizowały ich działalność (Kubica 2020).

być szczególnie uwrażliwieni na zjawisko nacjonalizmu i poddawać je naukowemu oglądowi. Było jednak inaczej – sami reprodukowali nacjonalistyczny dyskurs, a jedynym badaczem, który rzeczywiście kwestie narodowe studiował i analizował, był Józef Obrębski. Jego niezwykle nowatorskie i ważne propozycje teoretyczne, polegające na ujmowaniu grup etnicznych w kategoriach subiektywnych oraz na badaniu procesów unarodowiania i mikrostrukturalnego wymiaru władzy, zostały wówczas przyjęte ambiwalentnie przez środowisko naukowe, a szersze kręgi odbiorców nie miały nawet okazji się z nim zapoznać.

Wbrew współczesnej narracji o tradycyjnej niechęci polskich antropologów do politycznego zaangażowania, która jest dość popularna w tym środowisku (np. Baer 2006; Wala 2010), chciałabym pokazać, że międzywojenni polscy badacze (a przynajmniej niektórzy z nich) angażowali się w debatę publiczną i to na bardzo różne sposoby. Były to przedsięwzięcia, które można scharakteryzować jako antropologię publiczną skierowaną do publiczności głównego nurtu. Przedstawię dwie takie postaci, których zaangażowanie miało związek z dyskursem polskiego nacjonalizmu i omówię główne idee kilku ich tekstów publicystycznych, w których bardzo dobrze można zaobserwować ich sposób myślenia i retorykę. Czynię to niechronologicznie: najpierw omawiam artykuły Stelmachowskiej z lat trzydziestych, czyli czasów autorytarnych rządów sanacji, a później dzieło Bystronia z lat dwudziestych, okresu otwartej debaty publicznej. W mojej analizie kontekst polityczny nie odgrywa zbyt wielkiego znaczenia, a skupiam się na problemie siatki pojęciowej i sposobie konceptualizacji poruszanej problematyki. W tym podejściu lepiej wyjść od ujęcia szczegółowego (kwestia kaszubska) i dojść do bardziej ogólnego (megalomania narodowa).

Bożena Stelmachowska (1889–1976) pochodziła z wielkopolskiej rodziny inteligentkiej, pracowała jako nauczycielka, a po otwarciu Uniwersytetu Poznańskiego studiowała tam archeologię i etnografię. Doktoryzowała się na UP, habilitowała na UW i do 1939 roku pracowała jako kustoszka w Muzeum Miejskim w Poznaniu. Współpracowała z Instytutem Bałtyckim, badając Kaszuby. Była też redaktorką „Kuriera Poznańskiego” i kierowała pismem „Ruch Kobiety”, organem Narodowej Organizacji Kobiet Stronnictwa Narodowego. Po wojnie wykładała na UMK w Toruniu (Karwicka, Armon 2002; Kwaśniewska 2014).

W broszurze *Stosunek Kaszub do Polski* skierowanej do szerszej publiczności, a wydanej przez Instytut Bałtycki w 1932 roku Stelmachowska w przystępnej formie rozważa tytułową kwestię. Już we wstępie pojawia się ciekawa teza, że wyniki badań etnograficznych prowadzonych przez ten Instytut (jej własne zresztą) rzucą „nowe światło na lud kaszubski, który przetrwał przy ujściu Wisły i nad Bałtykiem na straży polskiego dostępu do morza, opierając się skutecznie wszelkim zakusom obcej, potężnej kultury i przemocy” (Stelmachowska 1932: 7). Czyli według Stelmachowskiej Kaszubi pełnili ważną rolę w bronieniu polskich interesów narodowych, a etnografia wykaże ich polskość.

Autorka rozpoczyna od omówienia rozwoju „kwestii kaszubskiej”, która zrodziła się w połowie XIX wieku. Jak pisze: „Świadomości narodowej lud kaszubski nie posiadał” i byłby się zupełnie zgermanizował, gdyby nie ruch kaszubski zainicjowany przez Florjana Ceynowę. Ale już nie dodaje, że postulował on niezależność kulturową Kaszubów. Później Stelmachowska relacjonuje spór o język w szkołach: niemiecki czy polski, „język polski jak wiadomo, był językiem, którym od 9 wieków mówiono w kościele” (Stelmachowska 1932: 10) (czyli ma na myśli Kościół katolicki), ale dalej jest mowa o śpiewnikach pastora bytowskiego i katechizmie luterskim pisanych po polsku. Potem relacjonuje powstanie ruchu młodokaszubskiego, który rzuca hasło „co kaszubskie, to polskie”, a „poznanie i pielęgnowanie tej kultury miało być jednym ze sposobów powstrzymujących lud kaszubski od rzucania swoich cech regionalnych, swoich odrębności szczepowych, co przy braku inteligencji kaszubskiej a silnym naporze germanizacji prowadzić musiało do niesłychanie szybkiego zaniku kultury rodzimej” (Stelmachowska 1932: 10).

Kolejny rozdział traktuje o języku Kaszubów, którym zainteresowali się językoznawcy: „Ale nie tu należy szukać początku zajęcia się kaszubszczyzną, ale o wiele dawniej, wteczas już, gdy ruch reformacyjny, zastępując łacinę językiem krajowym, zapoczątkował wiew szczepowego życia Kaszubów” (Stelmachowska 1932: 17). Omawia różne słowniki, które tworzono i pojawia się uwaga dotycząca jednego z nich „Słownik Ramuła nie znalazł uznania na Kaszubach. Upatrywano w nim dalszego ciągu ‘ceynowizmu’, do czego upoważniło twierdzenie jego, że mowa kaszubska jest językiem odrębnym. Rozumowano, że jeżeli nauka uzna mowę kaszubską za język odrębny, wówczas Kaszubi pójdą za ideą separatystyczną i postawią teorię odrębnego narodu kaszubskiego” (Stelmachowska 1932: 18). Nie jest jasne, o kogo tu chodzi: kto „nie uznał” i „rozumował”? Autorka zdaje się sugerować, że była to powszechna postawa Kaszubów, ale raczej należałoby w tym widzieć opinie propolskich działaczy, z którymi zapewne miała do czynienia.

Pisze dalej, że „kwestia kaszubska” przed Wielką Wojną była sprawą polityczną, a w odrodzonej Polsce „przesunęła się na platformę badań kulturalno-naukowych” (Stelmachowska 1932: 18) i zastanawia się, jakie miejsce kaszubszczyzny w odniesieniu do Polski wyznaczają naukowcy. Odwołała się do badaczy: Kazimierza Nitscha i Mikołaja Rudnickiego, których ustalenia relacjonuje. Omawia różnice i podobieństwa między kaszubszczyzną a polszczyzną. I cytuje Jana Baudouin de Courtenay, który twierdził, że kaszubszczyzna jest bardziej konsekwentnie polska niż sama polszczyzna.

Rozdział dotyczący etnografii Stelmachowska rozpoczyna następująco: „Właściwości etnograficzne Kaszubów mają to samo zasadnicze podłoże, co przejawy etnograficzne reszty Słowiańszczyzny, najbliższe jednakże są Kaszuby sąsiadującym z nimi grupom mazurskiej, kujawskiej i wielkopolskiej, wskutek czego nie można Kaszub przeciwstawiać Polsce, należy jednakże wyodrębnić je, jako osobną jednostkę regionalną” (Stelmachowska 1932: 22). Czyli swym

autorytetem naukowym „ustawia” problem: kulturowa specyfika Kaszubów jest na poziomie regionalnym, a nie na narodowym. Daje następnie historyczny przegląd etnografii kaszubskiej.

Stelmachowska omawia dokonania poszczególnych badaczy. Oskarża o brak obiektywizmu dawniejszych etnografów niemieckich i dodaje, że współczesne opracowania były również „pozbawione w przeważnej mierze obiektywizmu naukowego” (Stelmachowska 1932: 27). Z kolei (propolskie) prace „Gryfa” charakteryzowało „obiektywne ujęcie”. Na poparcie tych tez nie daje jednak żadnych przykładów. I wreszcie: „dzięki usiłowaniom Instytutu Bałtyckiego w Toruniu, a w szczególności pracom prof. Fischera ze Lwowa udało się ustalić, jaki ze stanowiska etnograficznego jest stosunek Pomorza do Polski” (Stelmachowska 1932: 27). I pisze, jak bardzo podobne są narzędzia do łowienia ryb, ule-kłody, sposoby uprawy roli, żarna i inne sprzęty do tych, używanych w Polsce. Stelmachowska uzupełnia te porównania w odniesieniu do kultury społecznej i duchowej i potwierdza „ściśle oddziaływanie Polski na Pomorze i Kaszuby oraz odwrotnie”. Ale zauważa też różnice wynikające ze specyficznego trybu życia. Opisuje maszoperie, których organizacja pochodzi z Holandii, ale „przetworzyła się swoiście” (Stelmachowska 1932: 29); relacjonuje magię „ciekawą i na wskroś oryginalną”; a także rolnicze „prastare obrzędy” związane ze zwyczajami dorocznymi (podobnymi do polskich) (Stelmachowska 1932: 30). Tekst kończy się „programem ruchu kaszubskiego na przyszłość”: „Dzisiaj kwestia kaszubska, to właściwie sprawa Pomorza polskiego i obrony ziemi pomorskiej przed agresywnością zachodniego sąsiada” (Stelmachowska 1932: 33). Wynika z tego, że ruch kaszubski miał być polski by odpierać niemieckie argumenty polityczne.

O ile omówiony tekst zachowuje pozory naukowej bezstronności, to referat *Kaszuby a Polska* wygłoszony na Tygodniu Pomorza w lutym 1933 roku i później opublikowany (Stelmachowska 1933) jest już pisany zdecydowanie publicystycznie i perspektywa autorki jest widoczna od początku w całym swoim nacjonalistycznym patosie: „Jeżeli skutek Traktatu Wersalskiego Polska wróciła z powrotem nad Morze, jeśli polski żołnierz restytuując własne państwo wolne i niepodległe stanął nad brzegami Bałtyku i spojrzał ku jego dalekim, zamgłonym horyzontom, to zasługę tego radosnego, wytęsknionego powrotu ponosi w największej mierze cichy, nieznanany rybak kaszubski, który przetrwał na straży polskiego Morza i oddał je, jak cudowną i wyśnioną tajemnicę potęgi i talizman władania prawowitym panom, mającym prawo królować tu, nazawsze. Lud kaszubski, szczerze polski, o wielkiej tężyznie charakteru, o wielkiej wartości jest grupą regionalną, na której woli niezłomnej, doświadczeniu wielowiekowem i sercu gorącym – Polska oprzeć się może, jak na mocnym falochronie, którego nie przełamie napór żywiołu germańskiego. Poznanie tego ludu, jego odrębności szczepowej i jego jedności z Polską jest niezwykle celowe i nie może być pominięte w momencie rozpatrywania polskich problemów morskich” (Stelmachowska

1933: 68–69). Autorka nie zostawia tu żadnej wątpliwości co do polskości Kaszubów, a ich kulturową odrębność bezpiecznie lokuje w koncepcji regionalizmu.

Artykuł kończy się mocną kodą: „Więc choć nasze pobrzeże bałtyckie nie jest długie, choć tylko mały jest nasz dostęp do Morza, jednakże dlatego, że u jego modrej granicy czuwa z Polską na wieki złączony lud kaszubski wierzyć możemy niezłomnie, że państwo nasze w oparciu o Morze wypracuje sobie rychło mocarstwową potęgę” (Stelmachowska 1933: 86). Widać tutaj wyraźnie jej sposób myślenia: etnografia dostarcza obiektywnych dowodów na to, że Kaszubi są Polakami (i zawsze byli, choć o tym zapomnieli), więc Polska ma prawo do dostępu do morza, co jej zapewni status mocarstwa. Ta polonocentryczna etnografia Kaszubów miała nieskrywany cel polityczny: obronę polskich interesów imperialnych. Jakkolwiek wspieranie prób emancypacji narodowej Kaszubów było postrzegane jako antypolskie. Jest to charakterystyczny motyw nacjonalistycznego dyskursu.

Jak działalność Stelmachowskiej oceniają współcześni antropologowie? Omawiając prace badaczy Kaszubów Cezary Obracht-Prondzyński, gdański historyk i socjolog, a także działacz kaszubski pisze, że w ówczesnych warunkach (mając na myśli polsko-niemiecką rywalizację o Pomorze) „postulat wykazywania ‘łączności z Polską’ [był] zupełnie zrozumiały”, stanowił także wyraz „świadomości ludzi nauki na Pomorzu lub też Pomorzem się zajmujących [...], że uczestniczą oni w swoistej rywalizacji z nauką niemiecką. Rywalizacji zmierzającej do ‘właściwego’ i ‘prawdziwego’ opisu Pomorza – jego kultury i historii (z dominacją elementów ‘polskich’ lub też ‘niemieckich’)” (Obracht-Prondzyński 2002: 42). Autor zatrzymuje się jednak na tej konstatacji i nie odsłania mechanizmów używania etnografii do uzasadniania „polskiej racji stanu”⁴.

Pogłębioną analizę „historii badań kaszubskich” przeprowadził Michał Kowalski, warszawski antropolog-socjolog. Omawiając dorobek Stelmachowskiej zwrócił uwagę na interesujący mnie tu aspekt jej zaangażowania (choć tego tak nie nazywa). Cytuje fragment wstępu do jednej z prac Stelmachowskiej autorstwa Stanisława Poniatowskiego, który krytykował naukę niemiecką za „niewzględnianie różnic etnicznych” na Pomorzu, więc „Tem bardziej natomiast cenić należy odnośny [czyli Stelmachowskiej – G.K.] dorobek naukowy nie tylko za jego obiektywizm, ale często i za obywatelską tendencję do zachowania rodzimej kultury. Wskazując bogactwo i piękność własnej kultury ludowej, praca etnograficzna przyczynia się bowiem do budzenia i podtrzymywania uświadomienia narodowego” (cyt. w: Kowalski 2007: 35). Kowalski komentuje to wskazując, „jak bardzo metodologia prowadzenia badań uwikłana jest w założenia dotyczące jej celów praktycznych”: jedynie badania polskich etnografów są obiektywne, a te – realizowane przez „obcych” – są „siłą rzeczy skażone brakiem obiektywizmu” (Kowalski 2007: 35). Co cenne, autor zwraca uwagę na kontekst polityczny badań nad

⁴ Problemami tymi zajmuje się historyk Maciej Górny (2014; 2017).

Kaszubami oraz na modele uprawiania nauki przez badaczy Kaszub jako czynniki mające duży wpływ na wyniki (które z kolei wpływały na badaną rzeczywistość). Wskazuje też na „przemieszanie gatunków” tych prac (literacko-naukowo-społecznych, czyli w mojej nomenklaturze: zaangażowanych); a także na to, że na ich podstawie niewiele „można powiedzieć o tym, jak postrzegali się sami Kaszubi” (co zmieniło się – według Kowalskiego – dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku). To bardzo ważne uwagi dające się w całości odnieść do prac Stelmachowskiej, która nie zaprzętała sobie głowy badaniem postaw Kaszubów, a w swoich pracach publicystycznych podpierała się autorytetem nauki. Choć trzeba jednocześnie zaznaczyć, że Kowalski nie zajmuje się głębszą analizą problemu poruszonego przez Poniatowskiego, czyli roli etnografów w „uświadczeniu narodowym”.

Anna Kwaśniewska, gdańska etnolożka, przedstawiając wkład Stelmachowskiej (oraz jej partnerki życiowej, Wandy Brzeskiej) w badania etnologiczne Pomorza (i Wielkopolski), analizuje też jej artykuły dowodzące „związku Pomorza z Polską” (które omówiłam powyżej). Badaczka podkreśla, że Stelmachowska „Wskazała na wspólną [polsko-kaszubską – G.K.] tradycję kulturową i językową wynikającą z katolicyzmu” (Kwaśniewska 2014: 265). To oczywiście prawda, lecz trzeba oddać sprawiedliwość Stelmachowskiej, że nie przemilczała jednak zupełnie istnienia kaszubskich ewangelików, choć prezentowała ich rolę jedynie zdawkowo. Kwaśniewska zwraca jeszcze uwagę na inne ważne kwestie, otóż Stelmachowska omawia wpływy holenderskie czy skandynawskie na kulturę kaszubską, ale zupełnie pomija wpływy niemieckie. I jeszcze jedna ważna uwaga: „Bożena Stelmachowska i Adam Fischer byli polskimi etnologami najbardziej zaangażowanymi w okresie międzywojennym w ‘naukową obronę Pomorza’, czyli wykazywanie polskości tego regionu poprzez odwołanie się do kultury mieszkającej tam ludności autochtonicznej” (Kwaśniewska 2014: 265). Autorka łączy to z przekonaniami politycznymi tych badaczy, bo „oboje byli zwolennikami endecji” (Kwaśniewska 2014: 265). Szkoda, że głębiej nie analizuje tej kwestii.

Zatem współczesnym antropologom nie umknęła kwestia politycznego zaangażowania działalności Stelmachowskiej, zdawali sobie z niej sprawę, ale nie poddali tego problemu systematycznemu namysłowi. Nie zajmowali się też jej rolą w ugruntowywaniu dyskursu polskiego nacjonalizmu.

Drugą postacią, której zaangażowanej twórczości chcę się tu bliżej przyjrzeć, jest Jan Stanisław Bystron (1892–1964) wybitny polski etnolog, socjolog i historyk kultury, profesor kilku uniwersytetów: Poznańskiego, Jagiellońskiego i Warszawskiego (Bieńkowski 2002). Pochodził z ewangelickiej rodziny wywodzącej się ze Śląska Cieszyńskiego, ale urodził się w Krakowie. Kontynuował tradycje etnograficzne swojego dziada, cieszyńskiego notariusza, Andrzeja Cińciały i językoznawcze ojca, Jana Bystronia, krakowskiego nauczyciela i uczonego. Współpracował z Marcelem Maussem i innymi francuskimi badaczami z kręgu Emile’a Durkheima. Był niezwykle płodnym badaczem zapuszczającym się na dziewicze tereny

i podejmującym „tematy, które mu odradzano” (Stomma 1980). Od 1934 roku kierował Departamentem Studiów Uniwersyteckich w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Był także zwolennikiem wizji nauki, która podejmuje problemy współczesności. Już w 1916 roku pisał: „Życie płynie i my płyniemy razem z nim, tworząc je nieustannie; kto zaś zdoła ogarnąć to życie myślą, ująć je w pewną całość i stworzyć w ten sposób odpowiednią platformę do czynnego wystąpienia i działania, tego nazywamy człowiekiem nauki, względnie człowiekiem czynu, gdyż pojęcia te przestały być rozłączne, ale są sobie współrzędne” (Bystroń 2003: 86).

Jednym z jego ważniejszych dzieł jest esej *Megalomania narodowa. Źródła – teorie – skutki*, którego pierwodruk ukazał się w 1924 roku w krakowskim „Przełądzie Współczesnym” (jako broszurę wydał go Gebethner i Wolf w tym samym roku, Bystroń 1924), a w formie książkowej, razem z kilkoma rozprawami dotyczącymi stereotypów narodowych został opublikowany przez Towarzystwo Wydawnicze „Rój” w 1935 roku (Bystroń 1935). Esaj ten, biorąc pod uwagę jego formę literacką, jak i miejsce publikacji, był przeznaczony dla polskiej szerokiej publiczności.

Autor na wstępie swojego eseju nazywa problem: „Wiara we własne siły jest koniecznym warunkiem powodzenia zarówno dla jednostek, jak i dla całych grup społecznych; podtrzymywanie tej wiary wśród społeczeństwa musi być zawsze wytrwałą troską jego kierowników. Od realnej oceny łatwo jednak przejść do przeceniania samego siebie, do idealizacji grupy, a więc do megalomanii osobistej i społecznej. O ile w życiu jednostkowym zarozumiałość przechodząca normalne granice przestaje być szkodliwa, gdyż kwalifikuje się ją jako chorobliwą i usuwa poza nawias życia zbiorowego, o tyle megalomania plemienna, państwowa czy narodowa, rozwijająca się na tle mętnego mistycyzmu myślenia społecznego, zdaje się być powszechną” (Bystroń 1935: 9). Według autora niektórzy uważają, że to warunek *sine qua non* rozwoju społecznego, ale on był zdania, że to grozi „zagładą kulturze Zachodu” (Bystroń 1935: 10). Warto tu zwrócić uwagę na sposób traktowania narodu przez Bystronia: jest nim całość społeczna postrzegana na sposób Durkheimowski, ale także przypomina jeden z aksjomatów nacjonalistycznego myślenia i dyskursu, w którym „każdy naród jest jak gdyby osobą [...] niepowtarzalną indywidualnością” (Szacki 1999: 281).

Bystroń analizuje najważniejsze wątki świadczące o megalomanii narodowej i daje liczne przykłady z różnych stron świata i historii: przekonanie o „środkowości” swojego plemienia, o rodowodach zaszczytnych, o własnym języku jako najbardziej pierwotnym; idealizacja przeszłości pogańskiej, przekonanie o czystości rasowej, wyższości rasowej, największej kulturze. Daje przykłady tych „ryzykownych pomysłów” i kwituje je uwagą: „poglądy przesadne, idealizujące grupę własną, patetyczne, zapalne, traktowane są przez ludzi o wyższej kulturze jako coś w rodzaju twórczości poetyckiej, których się na serio nie bierze, podczas gdy tłumy przejmują najbardziej jaskrawe (i najbardziej ryzykowne

zarazem) teorie jako dogmaty; zabawa w kulturę staje się trucizną dla mas” (Bystron 1935: 29). Rozróżnia tutaj zatem: ludzi wyższej kultury i naiwne masy. Przyczyn megalomańskiego dyskursu (oczywiście nie używa tego terminu) upatruje we wzmożeniu nacjonalistycznym związanym z Wielką Wojną: „Publikacje wojenne wzmogły patos tych teorii, gorliwy współudział najwybitniejszych umysłów, ożywiony chęcią służenia swemu narodowi, podniósł poziom dyskusji; szerokie masy konsumowały ogromną ilość tego odurzającego pokarmu” (Bystron 1935: 30). I znów: według Bystronia to masy nie są odporne na ów nacjonalistyczny patos.

Następnie analizuje problem megalomanii w kontekście religii. Twierdzi, że treścią dziejów chrześcijańskiego świata jest walka dwóch sił: „idealizm kosmopolityczny pierwszych gmin chrześcijańskich” *versus* „doktryny plemienne, nacjonalistyczne”. Uważa, że efektem dyskursu megalomańskiego jest: nacjonalizacja chrześcijaństwa („Królowa Korony Polskiej”, „Bóg chodzi przed lisowczykami w obłoku”, święci narodowi – rodzajem bogów plemiennych, „cud nad Wisłą”), i jednocześnie – deifikacja narodu czy państwa (teorie narodu wybranego, posłannictwa bożego narodu, mesjanizm – jedna z teoretycznych postaci megalomanii). Konkluduje tę część uwagą, że: „Najłatwiej rozwija się doktryna wybranego narodu u tych właśnie narodów, które odrębność swą językową i historyczną łączą z religijną” (Bystron 1935: 45)⁵. Dostrzeżenie związku megalomanii z religią jest bardzo ważne. Niektórzy badacze nacjonalizmu zwracali uwagę na jego religijny aspekt (patrz Szacki 1999), ale inni wiązali go raczej z sekularyzacją (Gellner 1991). Jest tu jeszcze inny problem: wskazuje się na „powinowactwo nacjonalizmu z ideą zakorzenionej w historii wspólnoty” (Szacki 1999: 282). Bystron sięga głęboko w historię, by wynajdywać przykłady polskiej megalomanii narodowej. Tym samym poniekąd ugruntowuje i potwierdza dyskurs o „odwiecznym” istnieniu polskiego narodu.

Autor dochodzi do dramatycznej konstatacji: „Megalomania narodowa doprowadza do rozkładu nauki, moralności, religii; zatracamy wiarę we wszystko, co mogłoby być wielkim dla wszystkich ludzi. Wracamy do epoki bogów plemiennych, moralności ważnej tylko dla własnego plemienia, umiejętności tendencyjnie stosowanej” (Bystron 1935: 50). Z rezygnacją pisze: „Coraz to silniejsze jednak są pozycje przeciwników [chrześcijańskiego uniwersalizmu – G.K.]. Wyzwalają oni niskie namiętności ludzkie, hołdują pysze, samolubstwu, zaborczości; uczucia pierwotne, przez długie wieki kultury przygłuszone, odżywają,

⁵ Szkoda, że nie zajął się ciekawym przypadkiem, który nieco osłabia tę tezę, mianowicie utopijną doktryną „polskiego ewangelicyzmu” księdza Leopolda Otto (1818–1882), swojego warszawsko-cieszyńskiego współwyznawcy, łączącą polski mesjanizm z luterzańską neoortodoksją, by w ten sposób doprowadzić do „sprostestantyzowania” polskiego ludu, co miało być początkiem jego odrodzenia.

zaczynają się uzewnętrzniać, potężnieją. Jest w tym rozpętaniu nacjonalizmu jakaś siła życiowa, jakiś wielki rozpęd, wiara czasy i formy pogańskie przypominająca. Czy ruch ten, niewątpliwie silny i żywy, zdoła stworzyć coś trwałego?” (Bystroń 1935: 51). Jest co do tego sceptyczny i słusznie przewiduje raczej „najsmutniejsze następstwa dla ludzkości” (Bystroń 1935: s. 51).

Tekst kończy się dość zaskakująco: „Stanowisko antynacjonalistyczne byłoby względnie proste i łatwe, gdyby nie pewne względy taktyczne; są ludzie, którzy czują bardzo żywo wewnętrzne kłamstwo i przesadę teorii nacjonalistycznych, ale jednak nimi posługiwać się muszą, gdyż są one cennym środkiem podtrzymania oporu przeciwko zabobrzeżności obcych. [...] budzą one poczucie przynależności do grupy, umacniają uczucia patriotyczne. W ich imieniu dokonano niejednego aktu bohaterstwa czy poświęcenia [...] trzeba owe rzeczy popularne, konieczne taktycznie, uważać jako *malum necessarium* i żyć w kompromisie z rzeczywistością, ale z drugiej strony nie należy zatracać nigdy z oczu wielkich ideałów. W przeciwnym razie grozi nam albo abnegacja życia, albo też jego zupełna barbaryzacja” (Bystroń 1935: s. 52). Zatem za abnegację życia uważał odrzucenie nacjonalizmu, a jego pełne przyjęcie – za barbaryzację. Nie wyobrażał sobie zatem istnienia społeczeństwa bez idei narodowej.

W wydaniu z 1935 roku Bystroń zamieścił też *Post Scriptum*, a w nim obszernie fragmenty polemicznego artykułu Zygmunta Wasilewskiego, endeckiego publicysty, który krytykował pierwsze wydanie *Megalomanii narodowej* w piśmie „Przegląd Wszehpolski” w 1924 roku. Tekst ten nosił tytuł: *Rozbrojenie duchowe narodu*. Autor pisał tam między innymi: „Do takiego upadku doszła myśl w w. XX wskutek niesłuchanego obskurantyzmu, krzewionego przez propagandę głupkowatych idei internacjonalnych! [...] Gdyby p. Bystroń wszystkim jednostkom w narodzie wybił z głowy i serca miłość, która idealizuje i powiększa rzeczywistość, to oczywiście nie byłoby narodu. Szczęściem, że tego nie zdoła. Przykłaśnie mu paru Polaków zwyrodniałych i paru Żydków. [...] Operujące w Polsce mafie cywilizatorów pragnęłyby rozkładem tych ofiar zatruć duszę narodu polskiego. Plany te, godne skrytobójców, rodzą się w głowach Żydów, zajmujących się podrabianiem dziejów narodów europejskich” itd. (Bystroń 1935: 54). Jest ta wypowiedź (co zauważył Bystroń we wstępie owego *Post Scriptum*) najlepszą ilustracją narodowej megalomanii (Bystroń 1935: 53).

Cytuję obszernie fragmenty tekstu Bystronia (i polemiki), by pokazać jak aktualne są jego obserwacje. Nasze współczesne problemy z nacjonalizmem nie są zatem czymś unikatowym i wyjątkowym. Lata dwudzieste XX wieku były okresem, w którym doszedł do głosu podobny paroksyzm narodowej megalomanii, jaki widzimy teraz, niemal 100 lat później.

Czym Bystroń tłumaczył tamto nacjonalistyczne wzmożenie? Przyczyn upatrywał przede wszystkim w powojennej sytuacji i trwaniu wojennej retoryki, a także w gotowości do jej akceptacji przez „szerokie masy”. Z drugiej

strony tłumaczył trwanie megalomanii narodowej atawizmem ukrytym w każdym człowieku, który wyłazi spod płytkiej warstwy ucywilizowania. Ważny był także – według niego – podział na ludzi o wyższej i niższej kulturze, bo to, co ci pierwsi biorą z dystansem, ci drudzy – akceptują bezrefleksyjnie. Badacze nacjonalizmu jego źródeł upatrują w procesach związanych z industrializacją (Gellner 1991⁶), a szczególnie: w rozkładzie tradycyjnych więzi społecznych, demokratyzacji, upowszechnieniu oświaty, rozwoju rynku (Szacki 1999: 282).

Jakie Bystron postulował środki do walki z megalomanią? Uważał, że jest złem koniecznym niezbędnym do scalania narodu i obrony przed wrogami, ale powinien być trzymany na wodzy (pytanie: przez kogo?). Przede wszystkim krytyką megalomanii była analiza tego dyskursu: pokazanie, jak powszechne jest to zjawisko (geograficznie i historycznie), osłabiało retorykę wyjątkowości używaną przez megalomanów, budowało dystans. Ważne też było pokazanie mechanizmu związków megalomanii z religią, a szczególnie jej sprzeczność z ideą chrześcijańskiego uniwersalizmu. Na nacjonalistycznych katolików, czy w ogóle nacjonalistycznych chrześcijan, powinno to być działać jak sole trzeźwiące, ale było raczej nieskuteczne. W zamierzeniu Bystronia – jak sądzę – jego esej miał niszczyć Goffmanowską ramę (Goffman 2010) dyskursu nacjonalistycznego. Ale czy ta strategia pozwoliła osiągnąć ten cel? Tekst Wasilewskiego zdaje się temu przeczyć.

Jak przyjmowany był/jest esej Bystronia przez antropologów? Student autora, Feliks Gross bardzo cenił tę „odważną wówczas i dowcipną książkę”, jak o niej pisał po latach (Gross 1961: 12). Kulturoznawca Sław Krzemień-Ojak w eseju na temat Bystronia w serii o „Autorytetach polskiej humanistyki”, zwracał uwagę na dwa aspekty jego refleksji o megalomanii narodowej: to, że nikogo nie oszczędza, pokazując, że megalomańskimi wyobrażeniami własnej wyższości są obciążone wszystkie nacje; a drugi aspekt jest związany z pokazaniem aktywnej roli, jaką w formułowaniu i propagowaniu megalomanii pełnią intelektualiści (Krzemień-Ojak 2007). Kulturoznawca młodszego pokolenia, Marcin Napiórkowski w książce *Turbopatriotyzm* uznaje Bystronia za drugiego, obok Gombrowicza, patrona współczesnego „nurtu krytycznego polskiego patriotyzmu” (Napiórkowski 2019: 261), ale nie poświęca mu wiele uwagi. Lech Nijakowski analizuje „megalomanię narodową”, ale nie odwołuje się do Bystronia (Nijakowski 2008: 198–201). Jan Józef Lipski w swym ważnym eseju *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy*,

⁶ Gellner nazwał ten sposób argumentacji, który przedstawił Bystron „Teorią Mrocznych Bóstw” i tak ją charakteryzował: „nacjonalizm to odrodzenie się atawistycznego kultu własnej krwi i własnego terytorium. Przychylają się do niej i rzecznicy, i wrogowie. Zdaniem pierwszych – owe ślepe siły są życiodajne; zdaniem drugich – oznaczają powrót do barbarzyństwa. W istocie człowiek epoki nacjonalizmu nie jest ani bardziej sympatyczny, ani bardziej odrażający od swych przodków” (Gellner 1991: 156).

który można widzieć jako kontynuację *Megalomanii narodowej*, w ogóle jej nie wzmiankuje (Lipski 1981).

Jedyną solidną analizę propozycji Bystronia przedstawił na gruncie nowej etnografii lat osiemdziesiątych Zbigniew Benedyktowicz w książce *Portrety „obcego”*. Podstawą refleksji było wydanie *Megalomanii narodowej* z 1935 roku, w którym jest nie tylko tytułowy esej, ale także studia na temat stosunku do obcych, bo właśnie stereotypem „obcego” się autor zajmował (Benedyktowicz 2000).

Pisał tam, że Bystron dokonał „krytyki zmitologizowanych wyobrażeń na temat grupy własnej” i że jest to przegląd „przykładów historycznych i współczesnych autorowi przejawów teorii nacjonalistycznych i etnocentrycznych” (Benedyktowicz 2000: 17, 59). Benedyktowicz zwraca uwagę na czas powstania dzieła, które antycypowało i przestrzegało przed ideologiami faszystowskimi i niewolnictwem umysłów. Dlatego według niego oprócz „czystej refleksji naukowej” książka Bystronia pełni też funkcje wobec swojej współczesności – „Jest oczyszczaniem świadomości z nadużyć współcześnie produkowanych mitów gloryfikujących i wywyższających grupę własną” (Benedyktowicz 2000: 18). Czyli jest – w mojej nomenklaturze – angażowaniem się w debatę publiczną. Ale pytaniem pozostaje: chodzi o oczyszczenie czyjej świadomości? I czy z sukcesem?

Benedyktowicz jest wobec dzieła Bystronia dość krytyczny. Zwraca uwagę na to, że materiał etnograficzny, który posłużył później Eliademu do stworzenia koncepcji „symboliki centrum” i „symboliki środka świata”, dla Bystronia jest tylko świadectwem etnocentryzmu. Podkreśla, że „Pozytywnemu autoobrazowi grupy własnej odpowiada jednoznacznie negatywny obraz ‘obcych’” (Benedyktowicz 2000: 68) i że można na podstawie materiału Bystronia stworzyć listę opozycji binarnych, co też czyni (Benedyktowicz 2000: 70). Ale słusznie zauważa, że interpretacja Bystronia wymaga korekty o kwestie bardziej skomplikowane jak „obecność ‘obcego’ wewnątrz samego mechanizmu i procesu kreowania autoobrazu”. Mimo tych „etnograficznych zastrzeżeń” (które kładzie na karb retoryki komizmu zastosowanej przez Bystronia) ze względu na „demaskatorski i ironiczny” charakter *Megalomanii narodowej* Benedyktowicz sytuuje ją obok dzieł Witolda Gombrowicza i Sławomira Mrożka.

W swojej subtelnej i krytycznej analizie badacz nie zastanawia się jednak zupełnie nad kwestią kategorii „narodu” i bierze ją za Bystroniem jako pewną oczywistość, a często używa ogólniejszego terminu „grupa” (własna lub obca). Jest też mowa o tym, że „na poziomie grup plemiennych” mamy do czynienia z „antropomorfizacją Boga” i przedstawianiem go „na obraz i podobieństwo swojej własnej grupy”, czemu odpowiadają „na poziomie grup narodowych procesy nacjonalizacji Boga i deifikacji narodu” (Benedyktowicz 2000: 69). I nawet tutaj brak refleksji nad tym, co to oznacza, że „plemienność” się zmienia w „narodowość”? Jak rozumianą? Naród jest tutaj przezroczystą kategorią, która nie wzbudza refleksji.

Analizując twórczość Bystronia w kontekście nacjonalizmu oprócz eseju o megalomanii narodowej trzeba jeszcze wziąć pod uwagę inne jego teksty. W swoim odczycie *Ugrupowanie etniczne ludu polskiego* autor stara się wyznaczyć „polskie terytorium etnograficzne” i pisze: „jeżeli wysuwamy postulat opracowania mapy etnograficznej Polski, to również myśleć tu powinniśmy o mapie, któraby uwzględniała czynniki kulturalne w wykreślaniu granic grup. [...] Teoria nas uczy, że jako odrębną grupę uznać możemy tę, która ma pewien sobie właściwy zespół cech kulturalnych, czy to z zakresu kultury materialnej, czy też duchowej” (Bystron 1925: 4). Określenie „grupa etniczna” nie jest przez niego zdefiniowane, a z kontekstu wynika, że autor uważa je za tożsame z terminem „etnograficzna” i można jej zakres wyznaczyć na podstawie cech kulturowych.

Zatem w sposobie ujmowania kwestii etnicznych nie różnił się Bystron wcale od Stelmachowskiej. Nie należy się zatem dziwić, że uczeń Bronisława Malinowskiego, Józef Obrębski w swoim krytycznym omówieniu traktowania problematyki etnicznej w polskiej antropologii jako główny przykład „mystyfikacji” map etnograficznych, a właściwie językowych lub statystyczno-narodowościowych podał cytowany wyżej odczyt Bystronia: „Pomieszanie to przebija się w tendencji do ustalania odrębności jakiejś grupy etnicznej (w tym niesprecyzowanym znaczeniu, w jakim była ona dawniej pojmowana) na podstawie wydzielania zespołu jej tylko właściwych cech kulturalnych i jeszcze wyraźniej zaznacza się w zalecaniu stosowania analizy etnogeograficznej elementów czy zespołów kulturalnych dla ustalenia faktu różnicowań etnicznych lub terytorialnych. Podejście takie do zagadnień grupy etnicznej i zjawisk różnicowań etnicznych jest niewątpliwie błędne. Zostaje tu bowiem pominięte to, co jest faktem podstawowym i zasadniczym, decydującym o istnieniu grupy etnicznej w ogóle: poczucie odrębności i świadomość istniejących różnic w stosunku do innych grup u tych osobników, z których się ta grupa składa.” (Obrębski 2005: 156–157). Ta fundamentalna krytyka ówczesnej etnografii (ale też ówczesnej socjologii) i propozycja teoretyczna Obrębskiego wyprzedzała swój czas i jest bliższa naszemu współczesnemu ujmowaniu zagadnień etnicznych (Lubaś 2019).

Etnolog Wojciech Olszewski bronił Bystronia przed zarzutami Obrębskiego zwracając uwagę, że przecież ten „uznał także wagę czynnika świadomościowego, przejawiającego się w poczuciu wspólnoty, samookreśleniu się grupy lub określeniu jej przez sąsiadów. Więcej! W wydanej rok wcześniej *Megalomanii narodowej*, zaliczanej do klasyki etnologicznego dorobku w badaniach stosunków inter-etnicznych, uznał megalomanię za ważny element spajający grupę, chroniący ją przed zaborczością obcych i z tego powodu niemożliwy do całkowitego wyeliminowania” (Olszewski 1995: 155). Badacz ten widzi u Bystronia co najwyżej „brak konsekwencji metodologicznej”. Trudno się z tym zgodzić, bo nie chodzi tu o kwestie metodologiczne, ale fundamentalne problemy teoretyczne. Bystron i inni etnologowie i etnolożki, jak zauważa Marcin Lubaś, próbowali „wytyczać granice

etniczne w oparciu o analizę przestrzennej dystrybucji określonych praktyk, artefaktów i wierzeń” i „nawet Bystrzeń, skądinąd krytyczny wobec etnogeografii, uważał, że mapowanie jest jedyną, chociaż wysoce zawodną, metodą wytyczania granic polskiego terytorium etnograficznego” (Lubaś 2019: 7). Samo mapowanie, czyli przedstawienie w graficznej formie dystrybucji pewnej cechy kulturowej na pewnym obszarze i w pewnym okresie nie jest niczym nagannym (Obrębski sam sporządzał mapy). Nie powinno się jednak tego używać jako wskaźnika innego rodzaju cech (np. etnicznych). O tym jednak międzywojenni etnologowie i etnolożki zdawali się nie wiedzieć. Ich obiektywistyczne podejście sprzyjało esencjalizowaniu kategorii kulturowych, a co za tym idzie – ugruntowywało dyskurs nacjonalistyczny.

Co więcej, tak jak Stelmachowska w odniesieniu do Kaszubów, tak Bystrzeń w odniesieniu do Ślązaków dokonywali ich „polonizowania”. W przypadku Bystrzenia najlepiej to widać we wstępie do pamiętnika jego dziada, Andrzeja Cińciały. Píše tam o „dziejach odrodzenia narodowego na Śląsku Cieszyńskim”, których antenat był aktywnym uczestnikiem: „Łącznikiem, który stanowił o zespoleniu Śląska z resztą Polski, był język, rodzimy, szczery, czasem dostojnie archaiczny” (Bystrzeń 1931: VIII)⁷. Widać tu wyraźnie ten sam dyskurs co u Stelmachowskiej: śląskie to znaczy polskie, obiektywnie-kulturowo. Trzeba było tylko śląski lud „obudzić” z narodowego uśpienia. To „budzenie” jest jednym z ważniejszych motywów dyskursu nacjonalistycznego. Zatem mimo swojego krytycznego podejścia widocznego w analizie zjawiska megalomanii narodowej nie był Bystrzeń wolny od „praktykowania” nacjonalistycznego dyskursu.

Konkluzje

Zaangażowanie polskich antropologów w debatę publiczną w okresie międzywojennym było niewątpliwe i znamienne. Po ponad stu latach rozbiorów „naród” odzyskał suwerenność: powstało wreszcie polskie państwo, ale wiązało się z tym wiele problemów. Uczeni przychodzili z pomocą w dostarczaniu „legitymizacji kulturowej” rozstrzygnięć politycznych. Obiektywistyczne koncepcje ówczesnej etnologii okazały się bardzo pomocne. Dobrze temu służyło „Założenie o obiektywnym istnieniu grup narodowych i etnicznych opartych na wspólnej kulturze, świadomości, więzi i terytorium” (Lubaś 2019: 3).

Antropolog Ernest Gellner w zakończeniu swojej znanej książki *Narody i nacjonalizm* do zobrazowania różnicy między epoką wcześniejszą i czasami, gdy „nacjonalizm zdążył już wcielić swe zasady w życie ludzkich zbiorowości”

⁷ Analiza tego pamiętnika, a także innych podobnych narracji „budzicieli polskości” w: Kubica 2011.

użył wyobrażonych map etnograficznych. Pierwsza przypominała – według niego – obraz Kokoschki, gdzie „wśród orgii różnobarwnych kropek trudno wypatrzyć szczegóły wzoru”, co miało ilustrować wielorakość i urozmaicenie: grupy społeczne pozostawały w skomplikowanych związkach z kilkoma kulturami jednocześnie przez język, wyznanie, administrację. Druga mapa przypominała płótno Modiglianiego: „czyste, płaskie fragmenty są wyraźnie pooddzielane”, co symbolizuje państwa utożsamione z pewną kulturą i stylem komunikowania oraz systemem oświaty (Gellner 1991: 166–167)⁸. Rozwijając tę metaforę Gellnera można opisać rolę polskich etnografów w ugruntowywaniu nacjonalistycznego dyskursu: oni po prostu nałożyli tę drugą mapę na pierwszą. Narzucili nacjonalistyczne kategorie na bogatą i zróżnicowaną rzeczywistość kulturową, wiążąc je z przestrzenią.

Warto tutaj odwołać się do antropologicznej refleksji nad deterytorializacją, która pozwala dostrzec naturalizujący charakter związku kultury/narodu z terytorium. Amerykańska antropolożka Liisa Malkki sformułowała kilka tez na ten temat: „(1) Świat narodów jest zwykle postrzegany jako oddzielone przestrzenie kawałki terytorium. (2) Związki ludzi z miejscem są zwykle naturalizowane w praktykach dyskursywnych i innych. Naturalizacja ta jest często wyrażana w metaforach roślinnych. (3) Pojęcie kultury ma wiele punktów wspólnych z pojęciem narodu i uważa się, że ma swoje korzenie w konkretnych lokalizacjach. Pojęcia te odzwierciedlają metafizyczny sedentaryzm [pojawiający się] w kontekście naukowym i innych kontekstach. (4) Naturalizacja związków między ludźmi i miejscami prowadzi do ujmowania przemieszczania się jako czegoś patologicznego [...], jako wykorzenienia” (Malkki 1992: 34). Malkki uważa, że ta „metafizyka sedentaryzmu” i naturalizacja związku narodu z terytorium, a co za tym idzie esencjalizm, jest faktem kulturowym i politycznym, który trzeba rozpoznać. Moja analiza temu właśnie służy.

Akhil Gupta i James Ferguson w artykule na temat „przestrzeni, tożsamości i polityki różnicy” dowodzą, że antropologowie kierują się założeniami dotyczącymi związków jednolitych kulturowo grup z „ich” terytoriami, co dobrze oddają klasyczne „mapy etnograficzne, które rzekomo ukazują przestrzenny rozkład ludów, plemion i kultur” (Gupta, Ferguson 2004: 268). Przestrzeń staje się tutaj, według tych badaczy, „neutralną siatką, na której zapisuje się różnica kulturowa, pamięć historyczna, organizacja społeczna” (a także można by dodać: nacjonalistyczna legitymizacja). Przestrzeń jest zasadą organizującą, ale znika z pola analizy. Jednym z problemów, które rodzi przyjęcie izomorfizmu przestrzeni,

⁸ Badacze odwołujący się do tej metafory Gellnera (np. Malkki 1992: 26; Hanerz 2006: 101–102; Brzeziński 2019) zdają się uważać, że antropolog ujmował w niej reprezentację kulturowej rzeczywistości, a raczej należy ją widzieć jako metaforyczne ujęcie dyskursu nacjonalistycznego: narody są ograniczone i jednolite (jak barwne plamy na płótnie Modiglianiego).

miejsca i kultury jest problem mieszkańców pograniczy, który ujawnia „fikcje kultur rozumianych jako odrębne, przypominające przedmioty zjawiska”. Dzieje Kaszubów i Ślązaków, a także próby ich wtłaczania w te fikcje są bardzo dobrymi przykładami rozpoznań antropologów.

Badacze postulują zakwestionowanie dwóch naturalizmów: etnologicznego (traktowanie związku „ludu” i jego terytorium jako naturalnego) i narodowego (traktowanie związków między obywatelami państwa i ich terytorium jako związków naturalnych). Oba – według nich – „przedstawiają związki ludzi i miejsc jako trwałe, zdroworozsądkowe i uzgodnione, podczas gdy w rzeczywistości są one sporne, niepewne i płynne” (Gupta, Ferguson 2004: 273). Już w latach dziewięćdziesiątych antropologowie zaczęli analizować procesy tworzenia przez elity narodowe przedstawień narodów jako znaturalizowanych i zreifikowanych. Działalność Stelmachowskiej jest bardzo dobrym przykładem takich praktyk. Używała autorytetu nauki do stabilizowania i naturalizowania niestabilnych i nienaturalnych kategorii używanych w dyskursie nacjonalistycznym (związek Kaszubów z „ich” terytorium jest argumentem za jego polskością). Gupta i Ferguson postulowali „teoretyzowanie hybrydyzacji” i ujmowanie pograniczy nie jako topograficznych miejsc między dwoma stałymi miejscami, ale jako „międzywęzłowy obszar przemieszczania i deterytorializacji, kształtujący tożsamość hybrydowego podmiotu” (Gupta, Ferguson 2014: 281)⁹.

Współczesne teorie antropologiczne i socjologiczne zakwestionowały zatem sposób podejścia do rzeczywistości kulturowej, który realizowała Stelmachowska, Bystrzeń i inni etnografowie tamtego czasu. Jego krytykę podjął już wtedy Obrębski, ale nie została ona zaakceptowana przez środowisko. Dopiero teraz jest w pełni doceniona.

Omawiane przeze mnie przypadki są również bardzo dobrą egzemplifikacją innego jeszcze „socjologicznego grzechu”, mianowicie metodologicznego nacjonalizmu, czyli teoretyczno-metodologicznej perspektywy badawczej (nieuświadomionej i domyślnej) uznającej państwo narodowe za podstawową jednostkę w badaniu współczesnych stosunków społecznych jako naturalnego i oczywistego reprezentanta współczesnych społeczeństw. Metodologiczny nacjonalizm lekceważy rolę nacjonalizmu jako siły strukturyzującej stosunki społeczne (Wimmer, Glick Schiller 2002; Nowicka 2007). Stelmachowska i Bystrzeń nie tylko uznawali państwo narodowe za jedyną jednostkę analizy, to jeszcze starali się do tego przekonać swoją publiczność. Można też w ich postawie widzieć etnograficzny „banalny nacjonalizm”, czyli powszechne i niedostrzegalne ujmowanie zjawisk społeczno-kulturowych w kategoriach narodowych (patrz Billig 2008).

⁹ Ten sposób podejścia do pograniczy realizują także polskie badaczki: patrz np. Warmińska 2018; Kozyczkowska 2019; Michna 2020; Szmeja 2017; Kubica 2011; Sekuła 2009.

Nasze – współczesnych badaczy i badaczek społecznych – doświadczenie związane z nacjonalistycznym wzmożeniem, którego jesteśmy ostatnio bezradnymi obserwatorami, skłoniło mnie do spojrzenia wstecz i przyjrzenia się, jak nasi poprzednicy i poprzedniczki (nie)radzili sobie z tym problemem. Czy ich zaangażowanie może nam w czymś pomóc? Czy zasugeruje jakąś formę działalności, która pozwoli nam sprzeciwić się powracającemu nacjonalizmowi i obronić ideały wielokulturowości i pluralizmu? Czy esej Bystronia ma ciągle ważne walory diagnostyczne i interpretacyjne? Czy nie stępił się już jego krytyczny potencjał? Czy Bystron może nam pomóc w dyskusji ze współczesnymi megalomanami? Raczej nie. I nie pomoże nam zburzyć nacjonalistycznej ramy. Bo sam w niej tkwił. Bardzo wymowny (w negatywnym sensie) jest przykład zaangażowania Stelmachowskiej. Nie polegało ono na pracy z mniejszościową publicznością w celu jej emancypacji, lecz na legitymizowaniu polityki polonizacyjnej państwa i przekazywaniu tej wizji publiczności głównego nurtu.

Jak pisał Eriksen: „Do naszej pracy nie należy mówienie ludziom, co mają robić, ale pokazanie, że wszystko mogłoby być inaczej” (Eriksen 2014: 484). Wydaje mi się, że tak jak nasi poprzednicy i poprzedniczki przyczynili się do ugruntowania nacjonalistycznego dyskursu, tak na nas – antropologicznych triksterach – spoczywa obowiązek dekonstruowania go, denaturalizowania kategorii „narodu”, krytykowania „niewidzialnego” nacjonalizmu u innych, ale także u siebie, nie tracąc z oczu innych ważnych problemów współczesnej doby.

Bibliografia

- Baer, Monika. 2006. O antropologii, polityce i tożsamości. W: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski, red. *Kultura profesjonalna antropologów w Polsce*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 71–90.
- Baer, Monika. 2014. *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Benedyktowicz, Zbigniew. 2000. *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Berlin, Isaiah. 1991. Nacjonalizm: zlekceważona potęga. W: I. Berlin. *Dwie koncepcje wolności*. Przekład Hanna Bartoszewicz i in. Warszawa: Res Publica, 193–231.
- Bieńkowski, Wiesław. 2002. Jan Stanisław Bystron. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, red. *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1. Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 29–35.
- Billig, Michael. 2008. *Banalny nacjonalizm*. Przekład Maciej Sekerdej. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Borofsky, Robert. 2000. Public anthropology. Where to? What next?. *Anthropology News*, 41, 5: 9–10.

- Brzeziński, Dariusz 2019. Między Kokoschką a Modiglianem. Tożsamości narodowe w świetle nowych teorii kultury. W: J. Kurczewska, Z. Mach, red. *Kultury narodowe i lokalne a polityka*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 571–586.
- Burawoy, Michael. 2009. O socjologię publiczną. Przemówienie prezydenckie z roku 2004. Przekład Agata Dziuban. W: A. Manterys, J. Mucha, red. *Nowe perspektywy teorii socjologicznej. Wybór tekstów*. Kraków: Nomos, 525–561.
- Burawoy, Michael. 2014. Introduction: Sociology as a combat sport. *Current Sociology*, 62, 2, Monograph 1: 140–155. DOI: 10.1177/0011392113514713.
- Bystroń, Jan Stanisław. 2003 (1916). *Człowiek i książka*, wyd. 3. Warszawa: Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich.
- Bystroń, Jan Stanisław. 1924. *Megalomania narodowa. Źródła – teorie – skutki*. Kraków: Gebethner i Wolf.
- Bystroń, Jan Stanisław. 1925. *Ugrupowanie etniczne ludu polskiego*. Kraków: Orbis.
- Bystroń, Jan Stanisław. 1931. Od wydawcy. W: J. S. Bystroń, red. *Pamiętnik Dra Andrzeja Cińciały. Notariusza w Cieszynie*. Katowice: Muzeum Śląskie, v–xi.
- Bystroń, Jan Stanisław. 1935. *Megalomania narodowa*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.
- Engelking, Anna. 2005. Stanisław Dworakowski jako badacz Polesia. W: L. Mróz, M. Zowczak, K. Waszczyńska, red. *Regiony, granice, rubieże: Tom w darze dla Profesora Mariana Pokropka*. Warszawa: DiG, 169–192.
- Engelking, Anna. 2019. Nauka na usługach polityki? Przypadek Józefa Obrębskiego. *Sprawy Narodowościowe*, 52: 1–24. DOI: 10.11649/sn.1863.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2006. *Engaging Anthropology. The Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.
- Eriksen Thomas Hylland. 2014. The Potentials of a Public Anthropology. W: M. Buchowski, A. Bendkowski, red. *Colloquia Anthropologica. Problemy współczesnej antropologii społecznej*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje, 455–470.
- Gellner, Ernest. 1991. *Narody i nacjonalizm*. Przełożyła Teresa Hołówka. Warszawa: PIW.
- Gingrich, Andre. 2010. After the Great War: National Reconfigurations of Anthropology in Late Colonial Times. W: R. Johler, Ch. Marchetti, M. Scheer, red. *Doing Anthropology in Wartime and War Zones. World War I and the Cultural Sciences in Europe*. Bielefeld: Verlag. 1–25.
- Goffman, Erving. 2010. *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia*. Przekład Stanisław Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Górny, Marcin. 2014. *Wielka Wojna profesorów. Nauki o człowieku (1912–1923)*. Warszawa: Instytut Historii im. T. Manteuffla PAN.
- Górny, Marcin. 2017. *Kreślarze ojczyzn. Geografowie i granice międzywojennej Europy*. Warszawa: Instytut Historii im. T. Manteuffla PAN.
- Gross, Feliks. 1961. Wstęp. W: F. Gross, *O wartościach społecznych. Studia i szkice*. New York: Polski Instytut Naukowy w Ameryce, 11–15.
- Grott, Olgierd. 2013. *Instytut Badań Spraw Narodowościowych i Komisja Naukowych Badań Ziem Wschodnich w planowaniu polityki II Rzeczypospolitej Polskiej na Kresach Wschodnich*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

- Gupta, Akhil, James Ferguson. 2004. Poza "kulturę": przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy. W: M. Kempny, E. Nowicka, red. *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 267–283.
- Hanerz, Ulf. 2006. *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Przekład Katarzyna Franek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 101–102.
- Jabłońska, Barbara. 2012. Władza i wiedza w krytycznych studiach nad dyskursem – szkic teoretyczny. *Studia Socjologiczne*, 1: 75–92.
- Jaskułowski, Krzysztof. 2001. Co to jest nacjonalizm? *Sprawy Narodowościowe*, 18: 81–91.
- Jaskułowski, Krzysztof. 2012. *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Karwicka, Teresa, Witold Armon. 2002. Bożena Felicja Maria Stelmachowska (1889–1956). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, red. *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I. Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 275–277.
- Koźczkowska, Adela. 2019. (Re)tradycjonalizm kaszubski: w stronę nowej ludowości. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 3: 173–195.
- Kowalski, Michał. 2007. Metoda, interdyscyplinarność czy pomieszanie gatunków? Historia badań kaszubskich. W: C. Obracht-Prondzyński, red. *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 11–44.
- Krzemień-Ojak, Sław. 2007. Jan Stanisław Bystron, Autorytety polskiej humanistyki. *Kultura Współczesna*, 2: 209–223.
- Kubica, Grażyna. 2011. *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kubica, Grażyna. 2015. *Maria Czaplicka: pleć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kubica, Grażyna. 2020. Emphatic hegemony and patriotic gestures of the literary writing of Polish women-ethnographers. *East European Politics and Societies and Cultures* (w druku). DOI: 10.1177/0888325419891226.
- Kuper, Adam. 1991. Anthropologists and the history of anthropology. *Critique of Anthropology*, 2: 125–142. DOI: 10.1177/0308275X9101100203.
- Kwaśniewska, Anna. 2014. Gdzie diabeł nie może tam baby pośle. Wkład Bożeny Stelmachowskiej i Wandy Brzeskiej w badania etnologiczne Pomorza i Wielkopolski. W: G. Kubica, K. Majbroda, red. *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 257–286.
- Linkiewicz, Olga. 2016. Scientific ideals and political engagement: Polish ethnology and the „ethnic question” between the wars. *Acta Poloniae Historica*, 114: 5–27. DOI: 10.12775/APH.2016.114.01.
- Lipski, Jan Józef. 1981. *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy. Uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków*. Otwarta Rzeczpospolita: <http://otwarta.org/wp-content/uploads/2011/11/J-Lipski-Dwie-ojczyzny-dwa-patriotyzmy-lekkie3.pdf>. Dostęp 29.04.2020.

- Lubaś, Marcin. 2019. Dokument myśli otwartej. *Studia poleskie Józefa Obrębskiego a rozważania o grupach etnicznych i stosunkach narodowościowych w polskiej etnologii i socjologii. Sprawy Narodowościowe*, 51: 1–20. DOI: 10.11649/sn/1895.
- Malkki, Liisa. 1992. National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural Anthropology*, 1: 24–44. DOI: 10.1525/can/1992.7.1.02100030.
- Michna, Ewa. 2020. The Silesian struggle for recognition. Emancipation strategies of Silesian ethnic leaders. W: E. Michna, K. Warمیńska, red. *Identity strategies of stateless ethnic groups in Poland*. Amsterdam: Springer Netherlands, 511–607.
- Mills, David. 2008. *Difficult Folk? A Political History of Social Anthropology*. Oxford: Berghahn Books.
- Napiórkowski, Marcin. 2019. *Turbopatriotyzm*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Nijakowski, Lech M. 2008. *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Profesjonalne.
- Nowicka, Magdalena. 2007. Europa jako wspólna przestrzeń społeczna – metodologiczne kwestie badania społeczeństwa i integracji społecznej w Europie na przykładzie mobilności przestrzennej. *Studia Europejskie*, 3: 27–54.
- Obracht-Prondzyński, Cezary. 2002. *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obrębski, Józef. 2005 (1936). Problem grup i różnicowań etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie. W: J. Obrębski. *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*. Red. A. Engelking. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 153–172.
- Olszewski, Wojciech. 1995. Etnologiczno-antropologiczne podejście do problematyki etnicznej w dwudziestoleciu międzywojennym. W: A. Posern-Zieliński, red. *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*. Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN.
- Pawliszak, Piotr, Dorota Rancew-Sikora. 2012. Wprowadzenie do socjologicznej analizy dyskursu. *Studia Socjologiczne*, 1: 5–15.
- Sekuła, Elżbieta Anna. 2009. *Po co Ślązakom potrzebny jest naród? Niebezpieczne związki między autonomią i nacjonalizmem*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Songin-Mokrzan, Marta. 2014. *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Stelmachowska, Bożena. 1932. *Stosunek Kaszub do Polski*. Gdańsk: Instytut Bałtycki.
- Stelmachowska, Bożena. 1933. Kaszuby a Polska. W: L. Zabrocki, red. *Tydzień o Pomorzu*. Poznań: nakładem Koła Naukowego Towarzystwa Studentów i Dyplomowanych Wyższej Szkoły Handlowej w Poznaniu, 68–86.
- Stomma, Ludwik. 1980. Wstęp. W: J. S. Bystroń. *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. Red. L. Stomma. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 7–39.
- Szacki, Jerzy. 1997. O narodzie i nacjonalizmie. *Znak*, 49, 3: 4–31.
- Szacki, Jerzy. 1999. Nacjonalizm. W: W. Kwaśniewicz, red. *Encyklopedia socjologii*, t. 2. Warszawa: Oficyna Naukowa, 280–285.

- Szmeja, Maria. 2017. *Śląsk bez zmian? Ludzie, kultura i społeczność Śląska w perspektywie postkolonialnej*. Kraków: Nomos.
- van Dijk, Teun. 2006. Badania nad dyskursem. W: A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, red. *Współczesne teorie socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 1020–1046.
- Vincent, Joan. 1991. Engaging Historicism. W: R. Fox, red. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 45–58.
- Wala, Katarzyna. 2010. Etnologia? A czego was tam uczą?. W: F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik, red. *Antropologia zaangażowana(?)*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 37–46.
- Warمیńska, Katarzyna. 2018. Nacjonalizm czy polityka tożsamości? Przykład kaszubski. *Kultura i Społeczeństwo*, 62, 2: 105–120.
- Wimmer, Andreas, Nina Glick Schiller. 2002. Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2, 4: 301–334.
- Wróblewski, Filip, Łukasz Sochacki, Jakub Steblik, red. 2010. *Antropologia zaangażowana(?)*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.