

IZABELLA BUKRABA-RYLSKA¹

ŚLĄSKOŚĆ, PROTESTANTYZM I – CHŁOPSKOŚĆ, CZYLI O SKOMPLIKOWANYCH ETOSACH I TOŻSAMOŚCIACH²

Kolejna publikacja Grażyny Kubicy (antropologa z UJ, autorki takich książek jak *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim* czy *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku* stanowiącej pokłosie opracowania *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* Bronisława Malinowskiego) zawiera artykuły z ostatnich kilkunastu lat. Poświęcone są one tak aktualnej problematyce, jak tożsamość kulturowa, religijność czy nacjonalizm, ale posiadają też kilka innych zalet. Po pierwsze, ich istotnym walorem jest osadzenie rozważań w konkretnym kontekście – na obszarze Śląska Cieszyńskiego. Po drugie, usytuowanie prowadzonej refleksji na tle ważnych sporów teoretycznych nurtujących dzisiejszą antropologię. Po trzecie, stosowanie różnych rodzajów pisarstwa antropologicznego – analiz naukowych, wywiadu biograficznego, narracji wspomnieniowej, prozy, fotografii. Po czwarte wreszcie, świadoma autorefleksyjność (całość poprzedza prezentacja „pozycjonowania” – śląska i polska identyfikacja, genealogia naukowa, a nawet szczegóły z życia osobistego) oraz jawna deklaracja zaangażowania na rzecz „...dowartościowania kultury śląsko-cieszyńskiej i, być może, zapoczątkowania jej rewitalizacji” [s. 12], czego wyrazem ma być deklarowane poparcie dla Ruchu Autonomii Śląska, uznania narodowości śląskiej, jako kategorii politycznej [s. 235] oraz śląskiego nacjonalizmu [s. 236]. W każdym z wymienionych aspektów czytelnik napotka interesujące i kompetentnie przeprowadzone rozważania (na podkreślenie zasługuje zwłaszcza bardzo sprawne łączenie analiz empirycznych z wątkami teoretycznymi, rekapitulowanymi trafnie, wyczerpująco, lecz zarazem skrótowo), ale także wyprowa-

¹ Autorka jest pracownikiem naukowym Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN (e-mail: bukryl@gmail.com).

² Recenzja książki Grażyny Kubicy *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków 2011, Wydawnictwo UJ, Kraków, 388 s.

dzane z nich wnioski, z którymi jednak nie musi się zgadzać. Prześledźmy najważniejsze zagadnienia poruszane w tym obszernym, zróżnicowanym co do poetyki stosowanych dyskursów tomie (istotnie – „zmaconym” gatunkowo), a ponadto zaopatrzonym w 40 fotografii, dokumentujących śląsko-cieszyńskie realia.

Kwestiom kultury i tożsamości poświęcone są teksty: „*Chwalebna polskość*”. *Etyczny wymiar tożsamości śląskich działaczy narodowych (analiza narracji autobiograficznych)*, *Etos śląskich luteranów – interpretacja kulturowa i Tradycja, krajobraz i nowa lokalność. Kulturowa historia publicznych rytuałów w śląskiej społeczności*. Autorka opowiada się w nich za po-nowoczesnym i nie-esencjalizującym rozumieniem kultury, które nie tworzy iluzji obiektywnego istnienia danych cech, ale kładzie nacisk na sposoby ich przejawiania się, używania i zmiany. Podobnie proponuje traktować pojęcie tożsamości, dostrzegając w niej nie coś stałego i „substancjalnego”, ale nasycony silnie refleksją sposób myślenia narracyjnego, zmierzający do budowania i przebudowywania samokreśleń przez indywidualne podmioty uwikłane w skomplikowane i nieraz burzliwe procesy społeczne. Jest to typowa we współczesnej humanistyce postawa, polegająca na absolutyzowaniu podejścia fenomenalistycznego i przechodzeniu do porządku dziennego nad oczywistą skądinąd sprawą, że „...w każdym zjawisku jest przecież coś, co się zjawia, a w każdej zmianie to, co się zmienia...” [Znamierowski 1995, s. 560]. Badaczom chodzi tu przede wszystkim o uniknięcie postrzegania kultury (i zjawisk z nią związanych) jako pewnej samoistnie funkcjonującej, homogenicznej, spójnej całości i o zastąpienie jej wizją konstruktywistyczną, procesualną i podlegającą ciągłej negocjacji. Starają się tym samym zażegnać niebezpieczeństwo reaktywowania czegoś, co ma charakter totalny i (przynajmniej potencjalnie) totalizujący. Warto zatem zadać pytanie, czy ten zabieg Grażyna Kubica realizuje z powodzeniem oraz czy starając się go zrealizować, nie narusza innej, kardynalnej w postępowaniu badacza społecznej zasady, a mianowicie konieczności respektowania „współczynników humanistycznych” swoich badanych?

Niełatwo oprzeć się wrażeniu, że wymieniane przez autorkę cechy, jakie mają się składać na etos cieszyńian, a zwłaszcza luteranów (stosunek do pracy, wiary i rodziny, egalitaryzm, racjonalność i indywidualizm przeciwstawiany wspólnotowości katolików), dosyć łatwo ześlizgują się w hipostazy sugerujące ich – mimo wszystko – obiektywne istnienie. Swoją drogą trzeba tu również podkreślić, iż są to bez wyjątku cechy bardzo krytykowane w polskiej socjologii czasu transformacji, a szczególnie w badaniach wsi. Szacunek dla pracy fizycznej, zwłaszcza na roli, i traktowanie ziemi nie w kategoriach ekonomicznych, ale symbolicznych i etycznych (piętnowane przez socjologów wsi jako zmytyzowany agraryzm), tradycyjna religijność (potępiana zwykle za fundamentalizm i obskurantyzm), patriarchalizm i autorytarne relacje w rodzinie (uznawane w dzisiejszej pedagogice za „patologie socjalizacyjne”): jeśli zupa była za gorąca, pan domu rzucał talerzem o ścianę [s. 55]; strach pomyśleć, co robił, gdy zupa była za słona..., surowe zasady wychowania dzieci (zmuszane do posłuszeństwa „bez dyskusji”, obarczane ciężką pracą, karane fizycznie, a nawet narażone na akty

agresji ze strony rodziców: dziecko dostające od matki w głowę butem, którego nie umiało zasznurować! [s. 237] – są to przejawy postaw, które większość badaczy uznaje za relikty minionych epok i główną przeszkodę w budowaniu demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego oraz gospodarki wolnorynkowej. Trudno zatem, by mogły one (tylko dlatego, że są uznane za tradycję jakiejś mniejszości) zostać potraktowane jako szczególnie wartościowe, zyskać sympatię i przekonująco uzasadniać dążenia do tak czy inaczej pojmowanej autonomii, skoro do tej pory – w przypadku całego polskiego społeczeństwa, a przede wszystkim mieszkańców wsi – sugerowano wprost nie ich pielęgnację, ale eliminację, na przykład przez „całkowitą wymianę aparatury mentalnej”. Jeśli chodzi o charakterystykę tego etosu, to należy tu również wspomnieć, iż Grażyna Kubica wyraźnie podkreśla jego złożony i głównie fasadowy, a nie imperatywny czy tym bardziej faktycznie praktykowany charakter. „Etos śląskich luterałów jest mitem, który pozwala im się odróżniać od innych, konstruować własną tożsamość, orientować w świecie” [s. 65], a budują go: „chłopskość” jako fundament, na który składa się autoteliczne traktowanie pracy i ziemi, „plebejskość” i „robotniczość”, czyli uczciwość, skromność i solidność, oraz protestantyzm z jego potrzebą ulepszenia i racjonalizowania świata, która – jak pisze autorka, omawiając *Wspomnienia* Jana Małysza, ewangelika i ekonomisty – „...znalazła w doktrynie socjalistycznej gospodarki planowej świetne pole do popisu, gdyż przenosiła te aspiracje z poziomu rodzinnego gospodarstwa na poziom całego kraju” [s. 60]. Wchodząc ponownie w rolę socjologa-krytyka własnego społeczeństwa, zapytajmy ponownie, czy w procesie budowania kapitalizmu akurat takiej odmiany etosu protestanckiego potrzeba nam najbardziej?

Ale przedstawione w omawianej książce postrzeżenie kultury i tożsamości cieszyńian budzi wątpliwości nie tylko natury ontologiczno-merytorycznej (specyfika i sposób ich istnienia), lecz także epistemologiczno-metodologicznej (sposób ich badania). Oto Grażyna Kubica upomina się o uznanie śląskiej tożsamości jako kategorii politycznej, stanowiącej przesłankę formowania ideologii nacjonalistycznej i poczucia narodowego (które jednak nie musi zmierzać do stworzenia własnego państwa [s. 236]), i ubolewa, że poczucie takiej odrębności wyraźne jest jedynie na Górnym Śląsku, lecz już nie na Ziemi Cieszyńskiej. Z jednej strony wini za to katolickie otoczenie protestantów z Cieszyna, którzy „...podkreślają swą polskość, żeby nie zostać z niej wypchniętymi przez polski katolicyzm-nacjonalizm. Ten ich religijny «deficyt» nie pozwala na to, by zbytnio podkreślać swą śląskość” [s. 235]. Z drugiej strony zarzuca śląskim działaczom z XIX wieku, że wmawiali ziomkom „polskość”, choć większość nie była wcale o tym przekonana: „Trzeba ich było jedynie «przebudzić». «Prawo do wyrażania siebie» znaczyło, że ktoś im najpierw musiał powiedzieć, kim «naprawdę» są” [s. 39]. Czym jednak różni się to postępowanie od jej własnego, które tak samo prowadzi do kwestionowania słuszności dzisiejszych (nie tyle „śląskich”, ile „tutejszych”, „stela”) autodefinicji mieszkańców Cieszyna, jak ponad sto lat temu program Andrzeja Cińciały czy Jana Wantuły kwestionował śląskość w imię polskości? Oba stanowiska i różne, a właściwie przeciwstawne poczucie misji (dziś – afirmacja śląkości kosztem polskości, a poprzednio –

afirmacja polskości kosztem śląskości) tak samo nie liczą się z samoświadomością i podmiotowością cieszyńian, a więc w tym samym stopniu odmawiają prawomocności prezentowanym przez zwykłych ludzi „współczynnikom humanistycznym”.

Odrzucenie tej kardynalnej dla badacza-humanisty zasady to pierwsza okoliczność podważająca wiarę czytelnika w prawdziwość deklaracji Autorki co do założeń uprawianej przez nią refleksji. Druga wątpliwość dotyczy prawomocności stosowania modnych dziś w nauce kategorii w odniesieniu do realiów sprzed ponad wieku. Wytykając polskim badaczom tzw. anachronizm (czyli narzucanie przeszłości obecnym kategoriom, np. narodu [s. 39]), Kubica postępuje nie inaczej, gdy podstawą swojej krytyki czyni jak najbardziej współczesny postulat respektowania znaczenia tożsamości kulturowych, chociaż za Kazimierza Wielkiego miał on bodaj jeszcze mniejsze znaczenie niż dziewiętnastowieczne pojmowanie narodu. Z tym potępieniem jednego anachronizmu w imię innego anachronizmu mamy do czynienia na przykład wtedy, gdy Autorka twierdzi, iż „...do połowy XIX wieku Ślązacy ulegali hegemonii niemieckości, która była uważana za jedyną «wyższą» kulturę, a proces emancypacji spod jej wpływu można widzieć jako zwycięstwo zdroworozsądkowej wizji świata ludzi zależnych, które dokonało się w sprzyjających okolicznościach. Jednak Ślązacy, zamiast ugruntowywać własną śląską tożsamość, ulegli hegemonii innej kultury, tym razem polskiej” [s. 192]. Stało się tak m.in. dlatego, że lokalna kultura śląska pozostawała archaiczna, agrarna, „niewidoczna” i „dzika” w sensie Gellnerowskim. „Przebudzenie narodowe”, polegające na odrzuceniu niemieckości na korzyść polskości [s. 43], Kubica interpretuje więc w kategoriach „retorycznej mistyfikacji”, gdyż promowany wówczas powrót do „kulturowych korzeni” oznaczał nie śląskie, lecz polskie korzenie: „...śląscy działacze wymyślali swoją «polską kulturę» w opozycji do austro-węgierskiego państwa” [s. 39], a więc nie było tu żadnej autentyczności, esencji, tylko czysta konstrukcyjność.

Czyżby zatem – i tu być może jesteśmy na tropie trzeciej niekonsekwencji badaczki – wbrew wstępnym zapewnieniom, iż opowiada się po stronie konstrukcyjnego rozumienia kultury, chciała ona tym razem zrobić wyjątek, domagając się uznania jakiejś „śląskiej esencji”, gdyż dopiero coś takiego uzasadniałoby budowanie poczucia narodowego? Ale przecież oznaczałoby to porzucenie subiektywnej i „dyskursywnej” interpretacji procesu identyfikacyjnego na rzecz interpretacji obiektywnej i „naturalistycznej”. Tym samym Autorka dopuszczałaby się grzechu esencjalizacji kultury i arbitralnego, zewnętrznego definiowania tożsamości, czyli zabiegu identycznego z tym, jakim – jej zdaniem – na przełomie XIX i XX wieku było udowadnianie polskiej narodowości Ślązaków na podstawie używania przez nich języka polskiego (jeden z „obiektywnych” wskaźników przynależności narodowej, który abstrahuje od tego, co najistotniejsze – ludzkiej autodefinicji). Postawa tego rodzaju zbliża się niebezpiecznie do sytuacji opisywanej przez Zygmunta Baumaną, kiedy to zdecydowanie antynowoczesne „wspólnoty tradycji” zaczynają kreować totalny charakter poddanej uprzednio zabiegom homogenizacji kultury i na tej podstawie upominają się o prawo do odrębności społecznej i tworzenia niezależnych ośrodków władzy

politycznej. „W apelach o prawo wspólnoty do zachowania odrębności kulturowej można najczęściej dostrzec «brutalność dyktatorskiej władzy skrywającą się za cienką zasłoną kulturalizmu»” – przywołuje parokrotnie opinię Touraine’a i Bauman [2012, s. 66]. Podkreśla przy tym paradoksalność takich zabiegów, które starają się reaktywować porządki (prowincjonalne, zaściankowe i opresyjne) uznane jeszcze nie tak dawno za główną przeszkodę nowoczesności i tym samym przejmują sztandar dopiero co wydarty z rąk zwolenników państwa narodowego [Bauman 2012, s. 64]. Zwolennicy zaangażowanej „antropologii tubylczej” [s. 10] zdają się szczególnie narażeni na powielenie wskazanego przez Baumana paradoksu.

Sygnalem zastępowania uniwersalistycznej idei wielokulturowości (ceniącej nade wszystko różnicowanie kulturowe) partykularystyczną ideologią wielokomunitarianizmu (która karmi się swoistością kultury i obawia się zagrożenia ze strony innych tradycji) staje się przekształcanie kultur „dzikich” w „ogrodowe”, a raczej w kultury typu GMO. Te bowiem, zanim zostaną poddane pielęgnacji zwykłych ogrodników, muszą najpierw w warunkach laboratoryjnych przejść proces modyfikacji i kodyfikowania genomu, a to potrafią tylko wysoko wyspecjalizowani profesjonaliści. Przekonanie o istnieniu tak właśnie pojmowanej śląskiej kultury – oryginalnej, homogenicznej, stałej, a przede wszystkim istniejącej realnie, nie zaś jedynie w przekonaniach i zachowaniach praktykujących ją ludzi, zdradza Grażyna Kubica już w znamienym fragmencie o „gałuszkach” – ziemniaczanym cieście, z którego robi się kluski ze śliwkami [s. 229]. Chcąc przekazać Ernstowi Gellnerowi sposób gotowania knedli (proszę o wybaczenie za ten wynikły z nieuleczalnego polonocentryzmu akt „zawłaszczenia” śląskiego dziedzictwa kulturowego; zresztą co to za polonocentryzm, który posługuje się – w dodatku nieprawidłowo – określeniem bodajże czeskim), Autorka szukała „jednoznacznego przepisu” i w końcu udało się jej „sporządzić takowy”. Powinna jednak zdawać sobie sprawę, że tym samym dopuściła się karygodnego zafałszowania nie tylko istoty owych knedli (przecież każda gospodyni ma nieco inny przepis), ale także istoty kultury „dzikiej”, która polega właśnie na wielowariantowości swoich elementów. Określenie któregoś z nich w kategoriach jedynie obowiązującego wzorca jest zatem wysoce nagannym nadużyciem, w sposób absolutnie nieuprawniony glajchszaltującym bujną różnorodność tradycji nieustabilizowanych jeszcze w żaden instytucjonalnie czy ideologicznie legitymizowany kanon. Można oczekiwać, że podobnie zostanie potraktowany inny element lokalnej tradycji – jednym z zamierzeń Autorki jest bowiem opracowanie ortografii cieszyńskiej odmiany języka śląskiego [s. 12]. Proponowany zabieg będzie bowiem wiązał się z istotnymi zmianami: różnice zostaną wyeliminowane, zmienne *paroles* zastąpione jednym obowiązującym *langue*, wszelkie odmienności ujednolicone po to, by autentyczną, „dziką” kulturę śląską zastąpić sztucznie uformowanym modelem uznanym za wyłącznie prawdziwy i słuszny.

Jak widać, sporo tu niekonsekwencji: deklarując konstruktywistyczne rozumienie kultury w ogóle, Grażyna Kubica skłonna jest akurat kulturę śląską (w jej odmianie cieszyńskiej) traktować naturalistycznie. Jednocześnie chcąc z naturalistycznie (w głębi serca) pojmowanej kultury uczynić podstawę autoidentyfikacji

cji mieszkańców regionu, zamierza wpierv poddać ją procesowi konstrukcji (aby wszystko uwyrażnić i dookreślić). Aby zaś to uczynić, zdecydowana jest na sprowadzenie do wspólnego mianownika „śląskości” czy raczej „cieszyńskości” bardzo odmiennych (choćby na poziomie rodzin czy poszczególnych miejscowości) elementów lokalnej tradycji, choć przedtem krytykowała jako „mystyfikację” identyczną procedurę sprowadzania tradycji śląskich do wspólnego mianownika „polskości”. Można więc zasadnie zapytać: w czym mianowicie ma być lepszy sztucznie wykreowany, postrzegany całościowo [s. 218], ujednolicony, bo zacierający wszelkie różnice, jeden wzór „cieszyńskości” od tak samo sporządzonego wzoru „śląskości”, a one oba razem – od analogicznie spreparowanego „jednego wzoru polskości” [s. 236]?

Być może lepszym (i bardziej konsekwentnym) stanowiskiem byłoby tu opowiedzenie się za postulowanym przez Terence Turnera programem „multikulturalizmu krytycznego”, który podważa główne ustalenia „multikulturalizmu różnicy”. Wielu badaczy widzi w nim szansę na uniknięcie opisanego przez Jamesa Clifforda procesu „uchwycenia kultury” (w jaki uwikłali się np. walczący o ziemię przodków mieszkańcy Mashpee) oraz nadzieję na rzeczywisty pluralizm kulturowy jednostek i grup dowolnie kształtujących swe tożsamości kulturowe w warunkach demokracji [Kleśta-Nawrocki 2011]. Oczywiście (puśćmy tu nieco wodze fantazji) postulat pełnej dowolności powinien przewidywać jako absolutnie dopuszczalną, a nawet wyłącznie akceptowalną decyzję skonstruowania tożsamości w niczym nieograniczonej archaiczną zasadą „krwi i ziemi”, a więc niezależnej od takich atawistycznych względów, jak: pochodzenie rodzinne, etniczne, wyznaniowe czy przynależność lokalna. Ale wówczas wyrazem prawdziwej autonomii i niczym nieskrępowanej podmiotowości Autorki omawianego tu tomu byłby na przykład wybór tożsamości kaszubskiej czy zgoła aborygeńskiej i stosownie do tego zamieszczenie na tylnej okładce książki własnej fotografii w którymś z obowiązujących tam strojów, ale nie w stroju cieszyńskim.

Powyższa wzmianka o fotografii ma na celu nie tylko skomentowanie oryginalnego pomysłu graficznego, lecz również zwrócenie uwagi na sygnalizowaną wcześniej „poetykę” pisarstwa etnograficznego Grażyny Kubicy. Odwołuje się ona do aktualnych w naukach społecznych koncepcji pozwalających na wykorzystywanie rozmaitych materiałów (nie tylko słownych, ale też np. wizualnych) i różnicowania stosowanych gatunków wypowiedzi. Stąd w książce *Śląskosc i protestantyzm* nie tylko teksty *stricte* naukowe, ale też materiały wspomnieniowe, relacje badanych, obszernie cytaty z wypowiedzi respondentów oraz liczne fotografie. Użyciu tak bogatych danych i środków wyrazu nie towarzyszy jednak refleksja teoretyczna, która pokazywałaby, na czym polegają ograniczenia kwestionowanej obecnie coraz częściej wyłączności „logocentryzmu” albo na jakiej zasadzie przyjmujemy transmedialność znaczenia realizowanego w tak odmiennych nośnikach symbolicznych jak słowo czy fotografia. Wizualna *lingua franca* praktykowana tak gorliwie przez socjologów i antropologów jest przecież tylko pozornie oczywista, a dane empiryczne są „chude”, a nie „tłuste” [Watkins 1989]. To, co „znaczące” (słowo, obraz), odsyła wprost do określonych

obiektów tylko w skrajnie naiwnej interpretacji. Faktyczne „znaczone”, o którym mówi nam słowo czy obraz, to przecież nie realnie istniejące rzeczy takie same dla wszystkich, ale (co podkreślał już de Saussure) zakotwiczone w kulturowych kontekstach znaczenia, pojęcia i idee, a te bynajmniej nie są ewidentne, lecz każdorazowo domagają się wnikliwej interpretacji. Cytowana przez Paula Willisa Judith Williamson pisze o tym wyraźnie: „Filmy wydają się zawierać emocje, dwuwymiarowe fotografie wydają się zawierać prawdę. Świat wydaje się wypełniony oczywistością, pełną naturalnych znaczeń, które media te jedynie odzwierciedlają. To jednak my obdarzamy świat znaczeniem. Nie musi być wcale taki, jaki jest, ani znaczyć tego, co znaczy” [Willis 2005, s. 147]. (Dlatego dobrze, że fotografia procesji dziewcząt w białych fartuszkach, zdobiąca okładkę książki, została dookreślona jako „konfirmacja w Ustroniu, 2011”, bo przecież ktoś mógłby pomyśleć, że to przemarsz pokojówek albo nabór kandydatek do zamku Silling).

W dzisiejszej socjologii oraz antropologii coraz silniej zarysowuje się nurt kwestionujący prawomocność analizy fizycznych i cielesnych praktyk kulturowych czy też społecznych za pomocą języka [Willis 2005, Bourdieu 2007, Hastrup 2008]. Autorzy wskazują ograniczenia gabinetowego, „scholastycznego dyskursu”, gdzie świadomość i logika nie zdają sprawy z realnych działań [Bourdieu 2007, s. 205], piszą o ideologicznych zafałszowaniach języka narzucanego badanej rzeczywistości – „język nie daje wprost dostępu do kultury” [Hastrup 2008, s. 53], czy wręcz niewyrażalność materialności i somatyczności w słowach – „znaczenie ucieleśnione w formie fizycznej nie znajduje wyrazu w języku” [Willis 2005, s. 18]. Zamiast tego proponują rozwijanie nauk o praktyce, przekładalność doświadczenia na metafory czy odwoływanie się do pisarstwa nie „obiektywnego”, lecz „ewokującego”, które umiejętnie zastosuje chwytły retoryczne i aluzje, zademonstruje bezpośrednią cielesność i sięgnie wprost do emocji. Dlatego też z punktu widzenia wyzwiań, jakie wymieniają, i rozwiązań przez nich sugerowanych za absolutnie nowatorskie należy ocenić wspomniane w recenzowanej publikacji przedwojenne badania Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej. Grażyna Kubica napomyka o nich i nawet przyznaje im walor refleksyjności [s. 10], ale zarzuca, iż poruszane tam problemy nie były rozpatrywane w kategoriach „różnic kulturowych” (kwestionowanych, jak widzieliśmy, m.in. przez Turnera). Nie dostrzega więc, że takie traktowanie rzeczywistości powoli wychodzi dziś z mody, a celem analiz staje się dotarcie przede wszystkim do konkretnych osób, na co kładła nacisk właśnie badaczka Zaborowa. W życiu nie stykamy się wszak z kulturami, ale z żywymi ludźmi, antropologia zaś jest przede wszystkim nauką o człowieku. Badania Grażyny Kubicy nie uwzględniają tego nurtu refleksji. Mimo odwołań do wizualności sytuują się po stronie analiz skrajnie tekstualistycznych, traktujących kulturę jako tekst, a antropologię jako „pisanie”. W dodatku Autorka nie podaje w wątpliwość założeń tak uprawianej dyscypliny, lecz traktuje je najzupełniej zdroworoządkowo, chociaż – co zostało powyżej zasygnalizowane – sprawa nie przedstawia się bynajmniej aż tak prosto. Na przykład kwestia dominacji dyskursu autora nad wypowiedziami badanych, która ma miejsce nawet w sytuacji cytowania ich wypo-

wiedzi, to tylko pozornie gest „oddania głosu” zwykłym ludziom, a tak naprawdę daleka od bachtinowskiego ideału polifoniczności operacja potwierdzenia i egzemplifikacji tez badacza [*Humanistyka i dominacja* 2011].

Wszystkie powyższe uwagi polemiczne i krytyczne nie zmieniają całościowej oceny książki *Śląskość i protestantyzm*. Zawiera ona solidnie opracowane i ważne dziś zagadnienia, a jej Autorka ma prawo do wyboru opcji badawczych i formułowania własnych ocen. Z jednego jeszcze względu zawarte tam teksty mogą wydać się ciekawe dla czytelnika, jak można przypuszczać – głównie Polaka, a nie Ślązaka czy tym bardziej mieszkańca Ziemi Cieszyńskiej. Otóż jest to niewątpliwie lektura nad wyraz krzepiąca, zwłaszcza dla tych, którzy obawiają się, że polska kultura narodowa podlega erozji, a konstytutywny dla polskości tradycyjny katolicyzm słabnie. Argumenty przywoływane przez Grażynę Kubicę zdają kłam takim przeświadczeniom. Oto okazuje się bowiem, że ten naród „...bez świadomej historii, intelektualnie miękki, duchowo nieśmiały, rozlazły naród lirycznych wierszopisów i folkloru” – jak twierdził Witold Gombrowicz [1971, s. 232], potrafi wypracować „kulturę dominującą”. Że polska religijność, uznawana za zacofaną, płytką i selektywną, za coś w rodzaju „obyczajowego folkloru”, o czym pisał Melchior Wańkowicz [1980, s. 376], stanie się fundamentem „katolikocentrycznego” światopoglądu i przeniknie nawet do naukowego dyskursu socjologów, których przecież trudno podejrzewać o żarliwą wiarę i fundamentalizm. Że wreszcie państwo tego społeczeństwa (o którym Henryk Samsonowicz zwykł był mawiać, że gdzieś w XVII wieku usunięto mu gen państwowości) będzie zdolne tak skutecznie umacniać „hegemoniczną polskość”, iż pod jej presją uginają się wszelkie mniejszości. (Za przejaw tej hegemonii Kubica skłonna jest uznać nawet praktykowane na ogół zasady pisowni słowa „kościół”, które proponuje zmodyfikować tak, by uniknąć „ortograficznego faworyzowania” tych instytucji [s. 18]; zapewne innym przejawem niezgody na polnocentryczną dominację jest zastosowana przez nią na stronie 8 pisownia: „pojęcie kultury tworzy iluzję obiektywności”). Te właśnie czynniki wymienia Autorka książki *Śląskość i protestantyzm*, tłumacząc słabości śląskiego nacjonalizmu, ewidentne niedostatki w wykształceniu socjologów piszących o problemach religijnych, a nawet strategię milczenia wybierane przez członków mniejszości w życiu codziennym, kiedy nie chcą przyznawać się do swojej wiary. Z całą pewnością tego rodzaju wyjaśnienia powinny być wnikliwie przeanalizowane i poddane pod dyskusję, choćby z tego powodu, że ich zaakceptowanie oznacza podważenie wielu przekonań uznanych dotąd za słuszne.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., 2012: *Kultura jako praxis*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bourdieu P., 2007: *Szkieł teorii praktyki*. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Gombrowicz W., 1971: *Dzienniki 1953–1956*. Instytut Literacki, Paryż.
- Hastrup K., 2008: *Droga do antropologii*. UJ, Kraków.
- Humanistyka i dominacja*, 2011. Red. T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin. IEiAK UW, Olsztyn.
- Kleśta-Nawrocki R., 2011: *Antropologiczne praktykowanie teorii demokracji*. W: *Humanistyka i dominacja*. Red. T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin. IEiAK UW, Olsztyn: 85–124.

- Wańkiewicz M., 1980: *Anoda i katoda*. T. II. PIW, Warszawa.
- Watkins J., 1989: *Nauka a sceptycyzm*. PWN, Warszawa.
- Willis P., 2005: *Wyobrażenia etnograficzna*. UJ, Kraków.
- Znamierowski Cz., 1995: *O przedmiocie i fakcie społecznym*. W: *Sto lat socjologii polskiej*. Red. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 558–565.