

Katarzyna Kulikowska

Muzeum Narodowe w Gdańsku, Oddział Etnografii w Oliwie
Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Gdańsk

Cezary Obracht-Prondzyński

Uniwersytet Gdański
Instytut Kaszubski

W odpowiedzi na ankietę, czyli o poszukiwaniu modelu muzeum antropologicznego (z Pomorzem w tle)

W myśli muzeologicznej znaczące miejsce zajmuje pogląd, że muzea poszczególnych specjalizacji są reprezentacjami określonych gałęzi nauki [Por. np. Barański 2010: 357; Czachowski 2007: 55; Treter 1917]. W ramach tego punktu widzenia muzeum etnograficzne wywodzi się z etnografii i jest jej niejako podporządkowane w kwestii rozstrzygnięć teoretycznych. Zakres etnografii – w myśl tej koncepcji – staje się zatem jednocześnie zasięgiem muzealnictwa etnograficznego, przedmiot badań tej dyscypliny bezpośrednio przekłada się na przedmiot działalności tego typu muzeów. Mieczysław Gładysz stwierdził, że żadna inna dziedzina nauki, pominąwszy historię sztuki, nie jest tak ściśle związana z muzeami, jak etnografia [Gładysz 1975: 7]. Zasada ta sprawdzała się w początkach historii muzealnictwa etnograficznego i etnografii. Wtedy doszło do uformowania podstawowych przesłanek decydujących o misji muzeum etnograficznego, wykształcenia określonych praktyk kolekcjonerskich, ustalonego zespołu pojęć oraz podstaw ideologicznych, które – notabene – charakteryzuje niezwykła trwałość w czasie. Później drogi obu typów refleksji rozeszły się. Nie ma tutaj miejsca na przypomnienie do pewnego momentu wspólnej, a potem osobnej historii. Jednak odniesienia do dziejów kształtowania się instytucji muzeum etnograficznego są ważne, gdyż umożliwiają zrozumienie mechanizmów regulujących współczesne wykorzystanie

etnografii/etnologii w muzeach. Niejednokrotnie pozwalają dostrzec, że niektóre aktualne problemy czy dylematy nie przynależą wyłącznie do dnia dzisiejszego – pojawiały się już wcześniej i mają swoje historyczne źródła. Początki kształtowania zbiorów etnograficznych stanowią ramę obejmującą w wyraźnych granicach współczesne doświadczenia muzealne.

Zofia Sokolewicz, komentując historię polskiej etnografii do 1939 roku, napisała, że zgodnie z poglądami Kazimierza Moszyńskiego (o jego wpływie na muzealnictwo etnograficzne nie trzeba chyba nikomu przypominać)

etnografia nie zajmowała się całością kultury ludowej, a jedynie pewnymi jej treściami przekazywanymi z pokolenia na pokolenie i usankcjonowanymi zwyczajem [Sokolewicz 1973: 132–133].

Cytat ten można potraktować jako punkt wyjścia do konstatacji dotyczącej etnografii realizowanej w muzealnictwie. Wydaje się, że etnografia muzealna, bez względu na to, jak określa swój przedmiot badania czy zakres działania – czy ma nim być różnie przez muzealników rozumiana kultura ludowa, czy też np. szeroko pojęta kultura współczesna – nie wykazuje zainteresowania całością zjawisk, które chce dokumentować. Zajmuje się jedynie tymi zagadnieniami, które przez muzealników **są postrzegane** jako „przekazywane z pokolenia na pokolenia i usankcjonowane zwyczajem”. Przykładem takiego zjawiska jest tzw. współczesna sztuka ludowa, którą chętnie włącza się do zbiorów etnograficznych (często jest to najbardziej dynamiczny kierunek rozwoju muzealnych kolekcji etnograficznych).

Ten międzypokoleniowy przekaz i usankcjonowanie zwyczajem można w przypadku muzealnictwa etnograficznego rozumieć jeszcze inaczej – jako powtarzane w środowisku muzealnym na przestrzeni dziesięcioleci schematy kolekcjonowania i opisu (dokumentowania). Chodzi tu zatem o „tradycję” zajmowania się wybranymi zjawiskami w określony sposób, która wykształciła się w toku rozwoju muzealnictwa etnograficznego i którą zinternalizowały kolejne pokolenia etnografów-muzealników. „Tradycja” ta wydaje się odgrywać w muzealnictwie etnograficznym większą rolę, niż współczesny przekaz etnologii akademickiej, czy nawet zmieniająca się rzeczywistość społeczno-kulturowa. Jest to w dodatku „tradycja”, której jednym z najważniejszych zadań jest nieustanne legitymizowanie i uprawomocnianie istnienia instytucji „muzeum etnograficznego”.

Mamy jednak mówić o sytuacji „idealnej”: jakie relacje powinny łączyć muzea etnograficzne z etnologią akademicką? Tożsame w treści, a zbliżone w formie pytanie padało w trakcie badań prowadzonych w pomorskich muzeach o profilu etnograficznym¹. Często słyszana (i trzeba przyznać: wymijająca) odpowiedź brzmiała: dobre. Mówiono, że powinniśmy pracować razem, uzupełniać się, czytać swoje teksty, spotykać się na konferencjach. Tyle w sferze deklaracji. Gdy próbowaliśmy w rozmowach schodzić głębiej, okazywało się, że tej głębi nie ma. Zazwyczaj nie działamy wspólnie, nie uzupełniamy się, nie czytamy etc. Jeśli się spotykamy (odbyło się przecież całkiem sporo konferencji mających w intencji łączenie środowiska akademików i muzealników²), często nie rozumiemy się nawzajem. Muzealnicy zazwyczaj nie mają kontaktu z etnologią akademicką (nie miejsce tu, by to udowodniać czy szukać przyczyn). Co więcej, między muzealnikami a akademikami powstał mur niechęci (a może „tylko” nieufności?). Niewątpliwie występuje on w środowisku muzealnym, co potwierdziły przywołane już badania. Czy odpowiada mu taka sama niechęć w środowisku akademickim – nie chcemy rozstrzygać. Hubert Czachowski pisał swego czasu o stereotypie praktyka i teoretyka, który przyłgnał do relacji: muzeum – akademia oraz negatywnym obrazie muzeum, na który zresztą w pewnej mierze etnografowie-muzealnicy sobie według niego zasłużyli [Czachowski 2005]. Mimo niechęci, nieufności i również zdiagnozowanego w badaniach poczucia marginalizacji, muzealnicy oczekują, że to właśnie etnologia akademicka wskaże drogę, którą powinny pójść muzea etnograficzne. Paradoks polega na tym, że jednocześnie sami nie szukają w niej odpowiedzi. Dariusz Czaja, charakteryzując antropologię współczesności, napisał, że typowy dla niej jest „ostentacyjny brak zainteresowania obszarami, tematami, proble-

¹ Badania zostały przeprowadzone na potrzeby rozprawy doktorskiej przygotowywanej przez K. Kulikowską. Jako muzea o profilu etnograficznym traktujemy te placówki, które posiadają zbiory o charakterze etnograficznym oraz stałą wystawę etnograficzną.

² Np.: *Warsztaty etnograficzne*, Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej we Włocławku, 1990; *Etnografia w polskich muzeach. Wystawiennictwo – koncepcje – tendencje*, Muzeum Śląskie w Katowicach, 1991; *Kierunki rozwoju muzealnictwa etnograficznego u schyłku XX wieku*, Muzeum Narodowe w Poznaniu, 1998; *Jesienne warsztaty antropologiczne. Spotkanie drugie: Oblicza muzealnictwa*, Muzeum Zachodnio-Kaszubskie w Bytowie, 2006; *Muzeum Etnograficzne XXI wieku. Tradycja, nowoczesność, zmiana*, PME, 2008; *Badacz osobny. Śladami etnografii Jacka Olędzkiego*, PME, 2009; *Piotr Szacki. Rzecz, obraz, niezwykłość*, PME, 2010; *Ksawery Piwocki. Muzeum – sztuka żywa?*, PME, 2011; *Pasja czy obowiązek? Kolekcjonerstwo a współczesne muzea*, PME, 2012.

mami uchodzącymi za tradycyjnie antropologiczne (resp. etnograficzne)” [Czaja 2004: 10]. Można zauważyć, że etnografię realizowaną w muzeach cechuje równie demonstracyjny brak zainteresowania zagadnieniami, które podnosi antropologia współczesności (a nawet po prostu współczesna antropologia/etnologia) i zachowawcze trwanie przy treściach szablonowo etnograficznych³. Takie trwanie zdawało się zresztą do niedawna łatwiejsze, tylko że dzisiaj już takim nie jest. I na tym polega problem, bo „po dawnemu” być już nie może, a jak powinno być „po nowemu” to nie bardzo wiemy.

Muzea etnograficzne mogą więc sięgnąć po dwa rozwiązania. Po pierwsze, mogą nadal próbować zajmować się tzw. kulturą ludową z przełomu wieków XIX i XX. W przypadku przyjęcia tej formuły – a wydaje się, że póki co wybrało ją na przykład wiele znanych nam muzeów pomorskich o charakterze etnograficznym – niepokojące jest bezrefleksyjne traktowanie pojęcia „kultury ludowej” oraz przenoszenie go w dość schematycznym rozumieniu na czasy późniejsze. Niejednokrotnie w muzeach etnograficznych kolekcjonuje się przejawy kultury współczesnej tak, jakby były one bezpośrednią kontynuacją zjawisk historycznych. Jako przykład znów można podać tzw. współczesną sztukę ludową, którą zwykle utożsamia się ze sztuką ludową powstałą mniej więcej 100 lat wcześniej, teraźniejsze kostiumy regionalne, których noszenie postrzegane jest przede wszystkim jako kontynuacja tradycji czy obecne sposoby spędzania czasu wolnego, które ujmuje się w kategoriach ciągłości obrzędowości. Przywiązanie do klasycznych etnograficznych pojęć i muzealnych praktyk, środowiskowo akceptowanych i konwencjonalnie stosowanych, w które ubiera się życie toczące się obok nas, niesie ryzyko zafałszowania obrazu... W ten sposób marginalia stają się w opisie dokonywanym przez muzeum etnograficzne centrum kultury, a to, co w kulturze dominuje, umieszczane jest na marginesie. Trwanie przy tak określonym przedmiocie działania – jeśli będzie mu towarzyszyć brak głębszego namysłu – pociąga za sobą niebezpieczeństwo uprawiania antyetnologii, którą scharakteryzował Janusz Barański [2010: 21–24].

Uciec od tego można na przykład pod warunkiem, że muzea etnograficzne z pełną świadomością stanu rzeczy określą swe zbiory dotyczące kultury ludowej za zamknięte i skończone (co nie wyklucza oczywiście uzupełnienia ich o wybrane historyczne przedmioty; chodzi nam o zaryso-

³ Od tej zasady zdarzają się oczywiście wyjątki, nie przekreślają one jednak pewnej „siły przyzwyczajenia”, która trwa w muzealnictwie etnograficznym.

wanie pewnej zasady, od której mogą pojawiać się wyjątki) i skupią się na działalności wystawienniczej, edukacyjnej oraz badawczej, ale prowadzonych z perspektywy antropologii historycznej⁴.

Biorąc pod uwagę „naciski administracyjne”, presję środowiskową i przywiązanie do określonego modelu praktyk etnograficzno-muzealnych, wątpimy w taką możliwość. Mówiąc nieco brutalnie, muzea etnograficzne nie określą swoich kolekcji jako skończonych i zamkniętych, bo będą się obawiały, że zostaną uznane za niepotrzebne. W końcu to właśnie kolekcjonowanie, a nie działalność wystawiennicza, edukacyjna, badawcza odróżnia muzeum od innych instytucji kultury. Wybór tej drogi – zajmowanie się w dalszym ciągu „kulturą ludową” – oznaczałby także, iż muzea etnograficzne będą podmiotami o znaczeniu coraz bardziej marginalnym. Można powiedzieć to samo nieco inaczej: jaki jest sens trwania muzeum etnograficznego w takiej postaci?⁵.

Jakie jest drugie rozwiązanie? Muzea etnograficzne, korzystając ze związków z etnologią akademicką – mogą przekształcić się w muzea antropologiczne. Nie mamy tu na myśli zmiany nazwy. Nad jej znaczeniem dla działalności tego typu muzeów zastanawiał się Zbigniew Jasiewicz, dochodząc ostatecznie do wniosku, że nie ona decyduje o niezadowolającym poziomie naukowym tych instytucji [Jasiewicz 2006: 31–32]. Chodzi nam o zmianę paradygmatu leżącego u podstaw muzealnictwa etnograficznego. W muzeum antropologicznym mniej interesują nas typologie, funkcje i przekształcenia przedmiotów⁶, choć się od przedmiotów nie odzegnujemy, bo przecież żyjemy w świecie coraz bardziej „urzeczowionym”. Pytanie tylko, jak z nimi postępować? Nie pociąga więc nas kategoryzacja rzeczywistości za pomocą zgrzebnych pojęć, dostarczonych przez etnograficznych klasyków, którym należy się pamiętać i szacunek oraz bezrefleksyjna kontynuacja ich idei, sposobów myślenia, gdy wszystko wokół się zmienia. Antropologiczny punkt widzenia w muzeum zakłada, że patrzymy na rzeczywistość przez pryzmat świata przeżywanego przez ludzi. Zamiast na ład i porządek, uniformizację i stabilność, integrację, autorytet i wspólnotę kładziemy

⁴ Pisał o tym również H. Czachowski [2005: 292–293]. W takim przypadku, co słusznie zauważa autor, etnografom-muzealnikom potrzebny jest inny warsztat badawczy.

⁵ Bynajmniej nie nawołujemy do zamknięcia muzeów etnograficznych! Gdyby tak postawione pytanie wywołało falę poparcia dla tych instytucji, również mielibyśmy satysfakcję.

⁶ O sposobie postrzegania przedmiotów, który dominował w polskiej etnologii, pisali Kwiatkowska i Kola [2006: 127–131].

nacisk na doświadczany chaos, zróżnicowanie, wielość norm i wartości, wieloznaczność i wielogłosowość (a chcielibyśmy też na wielozmysłowość, tak charakterystyczną dla współczesnej kultury). Nie szukamy już holistycznej koncepcji kultury (nie musimy więc trwać w przedstawianiu rzeczywistości w kształtach zarysowanych przez Moszyńskiego). Zwracamy uwagę na wielokontekstowość, przenikające się wymiary życia. Zamiast jednolitego schematu opisu kultury, opresyjnego kanonu, statycznej deskrypcji proponujemy doświadczanie zmienności, chwiejności i płynności. Zamiast udzielania jednoznacznych odpowiedzi – stawianie kolejnych pytań, podważanie uznanych oczywistości, podejrzliwość wobec świata pewności. Taką wizję antropologii rysowało wielu⁷, więc może w końcu pora zastosować ją do muzealnictwa etnograficznego, względnie zważając na to, że za jakiś czas również ona wyda się nam historyczna (to nieuniknione). Przyjmując tę opcję, wyzbywamy się ocen typu: wysokie–niskie, wysublimowane–prymitywne, miejskie–wiejskie. Odrywamy się od wąskiego rozumienia pojęć „ludowości” i „tradycji”, mając w pamięci fakt, że ich zawartość nie jest dana, a konstruowana w zależności od aktualnych potrzeb społecznych. Robimy miejsce dla „tradycji wynalezionych” w znaczeniu, jakie nadał im Eric Hobsbawm [Hobsbawm, Ranger 2008].

Zapożyczając perspektywę widzenia od współczesnej antropologii, muzeum może zyskać nową rację istnienia. Optyka muzeum antropologicznego uwrażliwiałaby na rzeczywistość, pokazywałaby, że świat, w którym żyjemy, nie jest jednoznaczny. W miejscu zreifikowanego etnograficznego podziału regionalnego, który wciąż leży u podstaw muzealnictwa etnograficznego, uobecnia się w etnograficznych wystawach stałych i zdaje się wręcz zacierać dynamikę procesu budowania grupy „swoich”, widzimy po prostu wielokulturowość. Ujęcie to pozbawione jest naiwnej wiary, że wszystkie kultury dialogują i nie wchodzą w konflikt. Wprost przeciwnie – opiera się na świadomości, że występują między nimi napięcia, konflikty, pojawia się problem asymilacji, akulturacji (to kwestie bardzo istotne w przypadku Pomorza, z którego pochodzimy). Podejście antropologiczne dystansowałoby się również wobec prostodusznej ufności, że dzięki antropologii uda się międzygrupowych konfliktów uniknąć. Muzeum antropol-

⁷ Można byłoby sporządzić długą listę autorów, ale w tym miejscu ograniczymy się jedynie do przywołania kilku polskich etnologów/antropologów i ich wybranych prac: Burszta [1996, 1998], Czaja [2004], Kuligowski [1996, 2007], Robotycki [1998], Sulima [2000].

giczne to instytucja otwarta na lokalne opowieści, będąca w stałym kontakcie z publicznością muzealną, nienachalnie dydaktyczna, a umożliwiająca rozumienie. Zamiast pewności dostarczająca interpretacji, pojmowanych jako proces „dochodzenia do”, którego nigdy nie można uznać za skończony. I tak, muzeum antropologiczne mogłoby pytać o sposoby kształtowania się naszej tożsamości, zamiast uporczywie twierdzić, jaka ona jest i co jest jej istotą, nie licząc się specjalnie ze zmianami społecznymi, politycznymi, gospodarczymi i kulturowymi, które modelowały naszą rzeczywistość. Mogłoby częściej udzielać głosu innym, zamiast uprawiać odrobinę nudzący monolog o kulturze ludowej i kulturze regionalnej (nie chcemy unikać tych tematów, a wystrzegać się stereotypów w ich omawianiu). Nie bać się autorstwa przekazu, bo przecież innego przekazu nie ma. To szczególnie ważne na kulturowym pograniczu i w środowisku wielokulturowym (choć i tych rzeczywistości nie zamierzamy mitologizować).

W muzeum etnograficznym kulturę przedstawia się jako coś niezależnego od człowieka, jednostki, jako twór, który można podzielić – podobnie jak robiono to w początkach historii tej instytucji – na określone działy, aspekty, które realizują się poprzez przedmioty i dzięki przedmiotom. Kultura nie jest więc tutaj sferą ideacyjną, a zbiorem rzeczy, ewentualnie czynności, do których te przedmioty się bezpośrednio odnoszą. W muzeach etnograficznych nastąpiło utożsamienie kultury ze sferą materialną. Rzeczy odsyłają do technik, technologii i funkcjonalności. Stąd pojawia się obraz etnografa/etnologa jako specjalisty od konstrukcji sumikowo-łatkowej czy wzorów haftu. Nie tak pojmujemy jego rolę. Muzeum antropologiczne również opowiadałoby poprzez przedmioty, ale nie ograniczałoby się do nich. W sferze jego powinności musiałyby znaleźć się kolekcjonowanie relacji, wspomnień, opowieści, ciągłe podejmowanie kontaktu z ludźmi, którzy pamiętają (pamiętając, że pamięć jest problematyczna, wybiórcza, selektywna, społecznie zróżnicowana, ale przecież to jest w niej najciekawsze), relacjonują swoją bieżącą rzeczywistość, zdają sprawę z tego, jak widzą swoją przeszłość i teraźniejszość, wypowiadają się o świecie, w którym żyją. Zbiorom tworzyłyby więc również nagrania dźwiękowe, filmy. Jeśli sięgniemy do literatury muzeologicznej, łatwo stwierdzić, że głoszone takie podejście już dawno. Jednak wystarczy obejrzeć wystawy etnograficzne, choćby na Pomorzu, by przekonać się, że efektów takiego stanowiska nie widać. Nie chodzi nam o odwrót od przedmiotów – piśmiennictwo z zakresu

antropologii rzeczy czy socjologii przedmiotów⁸ pokazuje przecież, że jest to kierunek wciąż płodny (choć zdaje się nadal nieobecny w muzealnictwie etnograficznym). Chodzi o świadomość, że przedmioty są w muzeum jedynie środkiem służącym do podejmowania prób interpretacji. I to nie jedynym środkiem – technika dostarcza nieznanymi wcześniej możliwości.

Nie twierdzimy jednoznacznie, że muzeum antropologiczne musiałoby być instytucją na kształt odmienionego muzeum etnograficznego czy nawet nową instytucją. Muzeum antropologiczne mogłoby być również ideą wyjściową do budowy innych projektów. Mogłoby oznaczać sekwencję wystaw zorganizowanych w kilku różnych placówkach muzealnych, przy zachowaniu ich specyfiki. Pozostając przy przykładach pomorskich: poszczególne ekspozycje stałyby się elementami pewnej większej układanki, która przekazuje wiedzę o kulturze Pomorza. W jednym miejscu opowiadalibyśmy o sytuacji pogranicza kulturowego, w innym – o piśmiennictwie, w następnym – o muzyce pomorskiej, dalej – o pomorskiej wieloreligijności. Kolejne elementy wchodziłyby z sobą w dialog, uzupełniały się. Ważne byłoby również wyjście poza ograniczenia, które nakłada dość powszechne w muzeach etnograficznych przemieszanie kategorii „ludowości” i „etniczności”. A więc: prezentacja kultury pomorskiej (pamiętając o wielopoziomowości, wielokontekstowości, zróżnicowaniu, poliglotyczności), zamiast jedynie kultury ludowej Pomorza. I tak, gdy mówimy o muzyce, mamy na myśli taką muzykę pomorską, która sięga również po muzykę gdańską, muzykę religijną etc., a nie wyłącznie etniczną. Gdy wspominamy o piśmiennictwie, widzimy muzeum literatury pomorskiej, która jest wielokulturowa i wielojęzyczna – polska, kaszubska, niemiecka (także przecież zróżnicowana dialektalnie), żydowska, rosyjska, ukraińska... Kolejnym projektem mogłoby być Wirtualne Muzeum Pomorskie, które wszystkie pomorskie instytucje muzealne tworzyłyby razem, znów – utrzymując własną swoistość i rozdzielając między siebie określone zadania. Taka koncepcja łatwo pozwoliłaby na włączenie w ekspozycję dziedzictwa niematerialnego. Nasza zdolność organizacyjna, umiejętność współdziałania jest jednak słaba. W planach tego rodzaju potrzebny byłby nowy typ współpracy, niepolegającej jedynie na tym, że muzea pożyczają sobie obiekty czy wystawy, a ich pracownicy spotykają się od czasu na czasu na jakiejś

⁸ Można wspomnieć choćby o: Czachowski [2009]; Godzic, Żakowski [2007]; Kopytoff [2003]; Krajewski [2005]; Kwiatkowska, Kola [2006], Szpakowska [2008].

konferencji⁹. Te działania są ważne, powinny być podejmowane zawsze, ale dzisiaj to już nie wystarcza. Chcielibyśmy również współtworzyć Akademię Muzealną (lub Pomorską Akademię Muzealną) – jako cykl spotkań, w czasie których byłyby omawiane współczesne problemy muzealnictwa, podejmowane próby antropologizacji muzeum, przedstawiane nowe praktyki. Inicjatywa ta, także wynikająca z ogólnie rozumianej idei muzeum antropologicznego, opierałaby się o udział różnych środowisk: muzealnego i akademickiego, etnograficznego/etnologicznego/antropologicznego, socjologicznego, historycznego czy kulturoznawczego. Jednocześnie stanowiłaby formę integracji, kształcenia ustawicznego, wymiany poglądów, budowała możliwości sieciowania instytucji.

* * *

W ostatnich latach często pojawiały się w etnologii przypomnienia i wezwania, aby nauka ta zajmowała się swoim „tu i teraz”¹⁰. Podobnie działo w swych początkach muzealnictwo etnograficzne – dokumentowało rzeczywistość sobie współczesną. Choć można oczywiście zastanawiać się i podawać w wątpliwość, czy w tych przypadkach było to owe „tu”, czy może jednak „tam”. Bo nie chodziło o własny świat badaczy, a ten toczący się „obok” nich. Jedno z nas miało ostatnio okazję oglądać magazyny zbiorów w szwedzkim muzeum regionalnym – Blekinge Museum. Duże wrażenie robi ciągłość kolekcji aż do czasów współczesnych. Jak w Blekinge Museum pojmuje się owo „tu i teraz”? Może warto przywołać kilka przykładów. Teraźniejsza specyfika regionu Blekinge jest rejestrowana poprzez dokumentowanie największego festiwalu rockowego, który odbywa się tam od kilkudziesięciu lat. W magazynie muzealnym, na ogromnej powierzchni – przygotowanym zresztą tak, by można go było dwa razy w tygodniu udostępniać zwiedzającym¹¹ – stoją więc fragmenty ścianek i drzwi wyjęte z budynku festiwalowego, pełne napisów, autografów, sentencji, rysunków, nalepek, które wypisywano, wyrysowywano, przyklejano spontanicznie podczas imprezy muzycznej¹². Pod nimi daty: 1974, 1977. Obok gabłota z gadżetami festiwa-

⁹ O sieciowaniu instytucji również pisano już wielokrotnie. Por. np. Antoniewicz [1933: 18]; Jackowski [1993: 31].

¹⁰ Por. np. Auge [2010: 1]; Barański [2010: 24–42]; Sulima [2000: 10].

¹¹ Nasuwa się skojarzenie z koncepcją Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej.

¹² Tu z kolei na myśl przychodzą działania kolekcjonerskie Piotra Szackiego.

lowymi, a w niej czapka z daszkiem, smycz, bilet-bransoletka. Dalej wyświetlany jest film o festiwalu. Nieopodal leży kilka kartek z opisem kolekcji. W najbliższym czasie muzeum ma przyjąć do zbiorów jeden z niewielkich (ale ważnych) budynków festiwalowych, który miał zostać rozebrany, by mógł powstać nowocześniejszy. W innej części magazynu, obok pokaźnego zbioru nakryć głowy z różnych epok, można zobaczyć dwie kolorowe czapki dziecięce z polaru, popularne obecnie, kask rowerowy, kask budowlany. W kolekcji strojów – wybrane ubrania z kolejnych dziesięcioleci drugiej połowy XX wieku, z przykładami strojów sportowych łącznie. W kolekcji krzeseł z różnych czasów znaleźć można też współczesny leżak, białe plastikowe krzesło ogrodowe, skórzany bezkształtny puf dopasowujący się do ciała. Jest też maszyna do sprzedaży prezerwatyw, która niegdyś stała na karlskrońskich ulicach. Następnie: archaiczny – z dzisiejszego punktu widzenia – wózek inwalidzki, kilka tablic reklamowych sklepów, antena satelitarna, znak „Teren wojskowy. Wstęp wzbroniony”, których kiedyś w Blekinge było dużo, ozdoby ogrodowe: wiatrak, figurka, malowane koło od wozu¹³. Można wymieniać dalej: stare fotele kinowe, dawny fotel dentystryczny, wycofana waga sklepowa, znaki drogowe, których forma została zmieniona, budka telefoniczna, ozdoby świąteczne, kartonik od pizzy, zabawki z kolejnych dziesięcioleci. Jednym z ostatnich przedmiotów przyjętych do zbiorów jest wózek wyposażony w środki do sprzątania (narzędzia i środki czystości) – taki, jakiego w instytucjach publicznych używają osoby sprzątające. W planach muzeum jest pozyskanie dwóch najpopularniejszych w porcie w Karlskronie plastikowych łodzi, które wzbogacą liczny zbiór morskich środków transportu. Wszystkie te przedmioty trzeba widzieć w kontekście, niejako na tle kolekcji, które moglibyśmy określić jako „tradycyjnie” etnograficzne lub etnograficzno-historyczne, a więc – co podkreślamy jeszcze raz – w pewnej ciągłości kolekcjonowania.

Nie przywołujemy tego przykładu w charakterze wzoru, który trzeba naśladować. Ale warto wiedzieć, którędy będą kolekcjonerskie drogi w innych miejscach. Współczesne kolekcje można oglądać w wielu europejskich muzeach regionalnych, zapewne łatwo byłoby podać kolejne przykłady. Nie znamy jednak podobnych ilustracji z Polski (w takiej skali). Blekinge

¹³ Na rodzimym gruncie o ozdobach ogrodowych pisał Siemiński [2010]. Ciekawe, czy udało się Tomaszowi Siemińskiemu włączyć do zbiorów etnograficznych Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego tego typu przedmioty? Na ekspozycji ich nie zauważamy...

Museum nie boi się ducha, który straszy w naszym muzealnictwie etnograficznym – groźby wszystkoizmu¹⁴. Być może, gdy opisujemy jego kolekcję – z racji ograniczeń miejsca i tematu wybiórczo oraz przyczynkowo – można odnieść wrażenie, że to właśnie jest ów wszystkoizm. Jednak spacerując po wielkiej hali magazynowej trzeba zdać sobie sprawę z jednego: Blekinge Museum będzie miało z czego budować obrazy życia codziennego w swoim regionie w kolejnych dekadach, my – nie. Różne są tego przyczyny i – znów – nie jest to miejsce na ich poszukiwanie.

Mamy również takie oto doświadczenie, tym razem z pracy ze studentami: w trakcie jednych z zajęć zadaniem studentów było opowiedzenie o współczesnym człowieku, czasie, w którym żyjemy, o ich przeżyciu pokoleniowym poprzez przedmioty. Nie mieli z tym żadnych problemów. Wybrali rzeczy, których raczej nie znajdziemy w muzeum etnograficznym (nie twierdzimy też, że powinny się tam znaleźć...). W zbiorze tym znalazły się: tabletki przeciwbólowe – bo w uzasadnieniu dwudziestokilkulatków nie możemy znieść bólu, przestaliśmy go tolerować, uważamy go za oznakę słabości; suplementy diety – których używamy, by się uspokoić, poprawić cerę, włosy, paznokcie, wzmocnić serce, wątrobę; tabletki antykoncepcyjne – jeszcze raz farmakologia, bo chcemy mieć ciało pod całkowitą kontrolą, chciałoby się powiedzieć/napisać: ciało ma nam nie przeszkadzać w życiu; komputer i telefon komórkowy – tego domyśliłby się zapewne każdy, ale dla nich komputer to nie tylko narzędzie pracy, które zrewolucjonizowało wiele dziedzin, lecz podstawowy środek komunikacji z drugim człowiekiem¹⁵; oba przedmioty w dużej mierze zastąpiły kontakty face-to-face i zmieniły różne sfery naszej obyczajowości; karta kredytowa – jako że umożliwia popularny współcześnie wzór życia na wyższym poziomie, niż pozwala zawartość portfela. Studenci nie poszukiwali znaków identyfikacji narodowej, regionalnej, nie wybierali przedmiotów osobistych. Może warto byłoby przygotować w muzeum etnograficznym/antropologicznym wystawę składającą

¹⁴ Choć słusznie obawia się go wielu, m.in. Barańska [2004: 70–71], która proponuje pewną drogę wyjścia z tej sytuacji. Ale boją się go również muzealnicy, którzy nie zabierają głosu na konferencjach i nie publikują, a ich sposobem działania pozostaje powstrzymywanie się od kolekcjonowania lub włączanie do zbiorów wyłącznie przedmiotów, które swą formą przypominają te z początku wieku.

¹⁵ A więc gdybyśmy mieli go włączyć na wystawie składającej się z tych przedmiotów, pewnie wyświetlalibyśmy w nim zawartość poczty elektronicznej, pokazywalibyśmy Facebook, inne komunikatory i portale społecznościowe.

się z wymienionych właśnie rzeczy? Po prostu jako etiudę studentów. Tylko tyle, ale z szacunkiem dla ich intuicji.

Ci sami studenci, gdy znaleźli się w muzeum etnograficznym, nie czuli żadnego związku z obiektami tam pokazywanymi, nie mieli wrażenia, że świat, który muzeum przedstawia, to ich przeszłość, jeden z elementów składających się na ich tożsamość, że „stąd” wyrastają ich korzenie (a tak niektórzy chcieliby postrzegać rolę muzeum etnograficznego). Całkowita obcość. Absolutna obojętność. Przerwana historia. Właściwie nie można się dziwić, że tak reagują. Muzea etnograficzne opowiadają im często o mitycznej kulturze ludowej¹⁶, a nie o procesach, które przetoczyły się przez ziemię, na której mieszkają. W coraz mniejszym stopniu mówią o „człowieku”.

Jak więc budować kolekcje? Niewątpliwie dokumentując za pomocą różnych środków współczesność. Która to kategoria – mamy tego pełną świadomość – także jest rozmyta, pozbawiona ram (kiedy się zaczęła?), problematyczna, niejednoznaczna (ktoś może powiedzieć: formy życia codziennego są współczesne, ale przeżycia i emocje im towarzyszące mają wymiar uniwersalny i... odwieczny).

Ale chyba pora również odrobić lekcje z historii. Posłużymy się tu przykładem Pomorza. Otóż dzisiaj mamy bardzo bogatą wiedzę pomoroznawczą. Tutejsza społeczność została przebadana od strony socjologicznej, etnologicznej, językowej¹⁷. Ale tej wiedzy nie przełożono na język muzeum, nie znalazła ona odzwierciedlenia w ekspozycjach czy zbiorach etnograficznych. Oczywiście, w różnych miejscach podejmowane są pewne próby. Można tu wspomnieć o wystawach dotyczących poszczególnych grup mniejszościowych¹⁸, czy też starających się ująć problem wielokulturowości (również w przypadku jednego regionu) szerzej¹⁹. Ale próby te nie tworzą pewnej możliwej do zbudowania „syntezy” (która zresztą nigdy nie będzie

¹⁶ Pisała o tym m.in. Barańska [2004: 71–74]; tego zagadnienia dotyczą też w pewnej mierze teksty Czachowskiego, choć rzadko posługuje się on pojęciem mityzacji [2005, 2006, 2007].

¹⁷ Sporo przykładów rejestruje bibliografia do studiowana spraw kaszubsko-pomorskich [Obracht-Prondzyński 2004]. Ale, oczywiście, sporo problemów pozostaje jeszcze do zbadania.

¹⁸ Np. *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo*, scenariusz: E. Gilewska, Oddział Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku, 2007.

¹⁹ Przykłady tylko z dwóch muzeów, które mamy najbliżej: *Co kryły walizki repatriantów*, scenariusz: W. Błacharska, Oddział Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku, 1998; *Wielokulturowość ziemi bytowskiej*, scenariusz: T. Siemiński, współpraca C. Obracht-Prondzyński, Muzeum Zachodnio-Kaszubskie w Bytowie, 2011.

pełna i skończona). Proces zderzenia ludności na Ziemiach Zachodnich i Północnych nie został przedstawiony za pomocą środków muzealnych. Nie chodzi tu wyłącznie o to, by pokazać, co poszczególne grupy przywiozły ze sobą (choć bardzo dobrze, że temat ten jest podejmowany!), ale należałoby również to zobrazować poprzez pryzmat życia codziennego, co działo się na miejscu, jak przebiegało tworzenie się nowego społeczeństwa, jak więc zmieniało się to gigantyczne laboratorium społeczne i kulturowe. Odnoszenie się wyłącznie do kultury ludowej z przełomu XIX i XX wieku lub pierwszej połowy wieku XX, ale bez pokazywania przemian, skupianie się wyłącznie na tym, co archaiczne i wyrażające ciągłość, wydaje się nam przekłamywaniem rzeczywistości.

Jeszcze większym „grzechem” muzealnictwa etnograficznego, będącym zresztą konsekwencją takiego prezentowania kultury, są próby budowania tożsamości regionalnej oparte na tym przekazie, twierdzenie, że tak skonstruowana wystawa opowiada właśnie o „nas”.

Konstatacja, iż świat się zmienia to truizm, jednak muzea etnograficzne w nikłym stopniu dostrzegają owe zmiany. Widzimy wokół siebie również ogromny obszar ekspresji estetycznych, sferę różnych wrażliwości estetycznych tego pokroju, które nie zostały udokumentowane w muzeum etnograficznym²⁰. Z ich rejestracją, mierzeniem pulsu współczesności, o wiele lepiej niż etnografowie-muzealnicy radzą sobie na przykład fotografowie. W tym kontekście można przywołać *Zapis socjologiczny* Zofii Rydet (oczywiście!), ale też prace innych autorów z ostatnich lat: *Dom/Home* Weroniki Łodzińskiej i Andrzeja Kramarza²¹, projekt Petera Menzela i jego zespołu²², cykl *Primary Forest/Puszcza* Jana Brykczyńskiego²³, projekt *Ja*, Renata Dąbrowska

²⁰ W tym miejscu znów możemy przywołać pracę T. Siemińskiego [2010], a także jego projekt *Estetyzacja codzienności. Badania terenowe na południowo-zachodnich Kaszubach nad współczesnymi problemami kultury ludowej: ikonosferą, sztuką ludową, zdobnictwem, plastyką nieprofesjonalną i pograniczami sztuki* i ponownie spytać, czy w konsekwencji tych badań udało mu się powiększyć kolekcje etnograficzne Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego o jakieś przedmioty?

²¹ Fotografie te były pokazywane w Muzeum Etnograficznym im. S. Udzieli w Krakowie w 2009 roku.

²² <http://www.menzelphoto.com/>, 4.02.2012. Opis projektu można znaleźć także w: Olechnicki 2003: 165–166.

²³ Do obejrzenia np. tu: http://www.culture.pl/multimedia-pelna-tresc/-/eo_event_asset_publisher/d6SF/content/jan-brykczynski-fotografie-z-cyklu-puszcza-%5Bfoto%5D, 12.12.2012.

Renaty Dąbrowskiej [Dąbrowska 2012]. Obok wspomnieć można o instalacji Bjorna Perborga *All my clothes*²⁴. Te realizacje – powie ktoś – to tylko przyczynki. Ale może właśnie takie przyczynki, etudy mogłyby stać się inspiracją dla muzeum etnograficznego. Nie musimy w muzealnictwie etnograficznym budować już wielkiej teorii rzeczywistości przetłumaczonej na język przedmiotów, bo jej stworzyć się po prostu nie da.

Za jakiś czas pojawi się problem z przełożeniem doświadczenia transformacji, które dotknęło wszystkich Polaków, na kolekcje i wystawy muzealne. Hubert Czachowski pisał, że chętnie zobaczyłby skansen z lat 70. XX wieku, który mieściłby się w bloku, gdzie przed drzwiami mieszkań stałyby butelki z mlekiem [Czachowski 2007: 60]. My też. Można w tym miejscu postawić pytanie, czy aby na pewno powinno zajmować się tym muzeum etnograficzne? Może to zadanie muzeów historycznych? Jednak pozwalając, by widmo „wszystkoizmu”, groźba odejścia od „tradycji” instytucji czy zatarcia granic między poszczególnymi rodzajami muzeów powstrzymywały nas od działania, skazujemy się znów na marginalizację. *Muzeum etnograficzne jako instytucja sperferyzowana* – tak mógłby brzmieć tytuł artykułu, który omawiałby, jak muzea etnograficzne trafiają na obrzeża współczesnej etnologii i współczesnej kultury.

Jak wybierać elementy znaczące? Co jest ważne? Jak dokonać tych wyborów, nie mając dystansu czasowego? Takie pytania również pojawiają się w dyskursie muzealnym²⁵. Innymi słowy, czym ma być muzeum etnograficzne w sytuacji nadmiaru rzeczy i idei? Zastanawia nas jedno: dlaczego z reguły nie zadaje się takich pytań, gdy mowa o etnologii/antropologii akademickiej? Z jednej strony rozrasta się nurt metaantropologii, który dla niektórych staje się nawet męczący, choć sami wpisują się w niego poprzez swoje wypowiedzi. Z drugiej strony, nie wydaje się, by brakowało etnologom/antropologom tematów i problemów badawczych (wciąż powstają nowe prace). Czemu więc brakuje ich muzealnikom? Dlaczego tkwią w paradygmacie, który nakazuje im kolekcjonowanie przedmiotów, dających się jakoś (lepiej lub gorzej) powiązać z dawną wsią? Niech te pytania na razie pozostaną bez odpowiedzi. Warto jednak je stawiać. Marc Augé napisał, iż

²⁴ <http://bjornperborg.com/pages/allaminaklader001en.html>, 4.02.2012.

²⁵ Stawiali je sobie muzealnicy w czasie wspomnianych badań prowadzonych w pomorskich muzeach o profilu etnograficznym.

często mówiono (sam Lévi-Strauss wielokrotnie), że współczesny świat poddaje się obserwacji etnologicznej, o ile tylko jest się zdolnym wyodrębnić w nim jednostki obserwacyjne możliwe do uchwycenia przy zastosowaniu naszych metod badawczych [Auge 2010: 4].

Redakcja ZWAM pyta: „W jaki sposób muzea winny prowadzić prace badawcze i uczestniczyć we współczesnych nurtach etnologii/antropologii kulturowej?”. Otóż, w taki sam sposób, jak robi to etnologia akademicka. Podstawę działalności muzeów powinna tworzyć aktywność badawcza. To praktyka, która może łączyć etnologię muzealną i akademicką. Jednakże wydaje się, że w muzeach do takiej działalności badawczej droga jest daleka i nieliczni na nią wkroczyli.

Zygmunt Bauman pisał o teorii krytycznej:

Wielu upiera się przy tym, by kontynuować stare bitwy, w otoczeniu których nabrało biegłości, boi się bowiem zmiany znajomego i dobrze rozpoznanego pola bitwy na nowe, wciąż jeszcze nie do końca zbadane terytorium, pod wieloma względami zasługujące na miano *terra incognita* [2006: 76].

Jego słów można z powodzeniem użyć również w kontekście muzealnictwa etnograficznego, gdzie o wiele łatwiej jest kontynuować podejście obrane przez poprzednie pokolenia etnografów, niż samodzielnie przecierać szlak przez teren nie do końca znany i nie do końca nazwany, którym w tym przypadku jest zarówno kultura współczesna, jak i współczesna etnologia. W muzeum etnograficznym brakuje orientacji w tych szybko zmieniających się obszarach oraz adekwatnych pojęć do ich opisu. To bardzo istotny problem.

Pozwalamy sobie w tym miejscu na pewne generalizacje, w pełni zdając sobie sprawę z tego, że można znaleźć przykłady, które będą im przeczyć. Zawsze można po raz kolejny przywołać w dyskusji wystawy: *Pamiętka z wojska. Opowieść o życiu prawdziwego mężczyzny* H. Czachowskiego, *Special Effect. Mój telefon komórkowy* zrealizowaną w Oddziale Etnografii Muzeum Narodowego w Poznaniu czy wystawę P. Szackiego *Mieć* (oraz kilka innych), które będą zaprzeczać zarysowanej przez nas diagnozie stanu współczesnego muzeum etnograficznego lub udowadniać, że idea antropologizacji muzealnictwa etnograficznego od dawna jest realizowana (nawiasem mówiąc: to, że wciąż kilka tych samych ekspozycji jest przywoływanych w dyskursie dotyczącym muzeum etnograficznego, również jest znaczące). Można też w tym samym celu sięgnąć do wybranych (ale czy licznych?)

działań największych polskich muzeów etnograficznych, których zbiory mają zasięg pozaregionalny. Jednak wyjątki nie zaprzeczają regule. Powtarzając – jako muzea o profilu etnograficznym (który nie musi być profilem jedynym) – traktujemy tu również wszystkie te instytucje muzealne, które posiadają kolekcje etnograficzne i stałą wystawę etnograficzną, a są zazwyczaj określane jako muzea regionalne. Warto pamiętać, że jest ich wiele i że to one w dużej mierze decydują o społecznym obrazie etnografii/etnologii. Zdajemy sobie sprawę, że tekst ten jest w niektórych momentach dość radykalny. To celowa prowokacja, która może – mamy nadzieję – pobudzić do dyskusji.

Wydaje się nam, że obecnie mamy do czynienia z sytuacją kryzysową w muzealnictwie etnograficznym. W niektórych muzeach kryzys objawia się bardziej, w innych mniej. Jednak nawet to, że niektóre placówki muzealne na nowo określają swoją misję, nie zmienia faktu, iż większość tkwi w mocno spetryfikowanych schematach działania, realizuje stereotypowo „etnograficzne” (może „ludoznawcze”?) cele. Świadomość kryzysu również nie jest w tych muzeach powszechna. Jeśli naprawdę mamy do czynienia z kryzysem idei muzeum etnograficznego, to wypada się z tego cieszyć, bo dotychczas instytucja ta zdawała się szczególnie niewrażliwa na kolejne przemiany, którym podlegała etnologia, wręcz zaszczepiona przeciwko zmianie. Natomiast etnologii kryzys nie raz przynosił pozytywne przekształcenia.

* * *

Mamy wrażenie, że na postawione w ankiecie pytania odpowiadano już wielokrotnie. I to w szeregu przypadków – mądrze. Po co więc stawiać je po raz kolejny? Czy ankietę ta ma być rodzajem badania środowiska muzealnego? Czy też jej autorzy liczą na to, że uzyskają odpowiedzi przełomowe, na miarę tych, których udzielono na pytania wysunięte wiele lat temu w odniesieniu do etnografii/etnologii/antropologii kultury/ludoznawstwa przez redakcję „Polskiej Sztuki Ludowej” [*Etnografia – etnologia...* 1981]? A może jest to wyraz zwątpienia, czy poprzednie odpowiedzi „usłyszano” w muzealnictwie etnograficznym?

Warto więc pamiętać o jeszcze jednej kwestii – różnicy między etnografią/muzeum etnograficznym postulowanym, a etnografią/muzeum etnograficznym „realizowanym”. Józef Burszta i Bronisława Kopczyńska-Jaworska, opisując stan polskiej etnografii/etnologii po II wojnie światowej,

zauważyli pewną rozbieżność między rozważaniami teoretycznymi a praktyką badawczą (tekst został opublikowany w 1982 roku). W tych pierwszych zgłaszano konieczność nowego określenia profilu etnografii i jej przedmiotu badań wobec niemożności realizacji dotychczasowego. W praktyce badawczej natomiast postępowano tak, jakby rzeczywistość społeczno-kulturowa niewiele się zmieniła [Burszta, Kopczyńska-Jaworska 1982: 13]. Być może właśnie z taką sytuacją mamy do czynienia współcześnie w muzealnictwie etnograficznym. W dotyczącym go dyskursie od lat pojawiają się mniej lub bardziej nowatorsko nakreślone wizje, krytyczne komentarze do „obowiązującego” *status quo*²⁶. Tymczasem muzealne praktyki, konwencjonalne sposoby postępowania pozostają bez zasadniczych zmian. Sfera deklaracji niezbyt często pokrywa się z działaniem.

Bibliografia

- 1981: *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (odpowiedzi na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 35, nr 2.
- Antoniewicz Włodzimierz
1933: *Zagadnienie sieci muzeów regionalnych w Polsce*, Warszawa: Nasza Drukarnia.
- Augé Marc
2010: *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barańska Katarzyna
2004: *Muzeum etnograficzne. Misje, struktury, strategię*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barański Janusz
2010: *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bauman Zygmunt
2006: *Płynna nowoczesność*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Burszta Józef, Kopczyńska-Jaworska Bronisława
1982: *Polska etnografia (etnologia) po II wojnie*, „Lud”, t. 66.

²⁶ Poza wcześniej wymienionymi pracami na uwagę zasługują np. takie artykuły jak: Jackowski 1993; Kirshenblatt-Gimblett 2011; Koško 1998; Robotycki 1993, 1998, 2009; Święch 1991, 2007, 2009; a także wiele innych, których wymienianie tu zajęłoby zbyt dużo miejsca.

- Burszta Wojciech
1996: *Wstęp: detektywi i nomadzi*, [w:] *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W. Burszta, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
1998: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Czachowski Hubert
2005: *Teoretycy i praktycy, czyli ile mamy etnologii?*, „Lud”, t. 89.
2006: *Etnograficzne qui pro quo, czyli kłopoty z czasem*, „Etnografia Polska”, t. L, z. 1–2.
2007: *Muzeum etnograficzne. Kultury, światopoglądy, mody*, „Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego w Bytowie”, nr 9.
2009: *Przedmioty na horyzoncie: etnologia przeszłości czy współczesności?*, „Etnografia Nowa”, nr 1.
- Czaja Dariusz
2004: *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dąbrowska Renata
2012: *Ja, Renata Dąbrowska – 100 portretów*, Gdańsk: Renata Dąbrowska.
- Gładysz Mieczysław,
1975: *Wstęp*, [w:] J. Bujak, *Muzealnictwo etnograficzne w Polsce (do 1939)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Prace Etnograficzne, Warszawa-Kraków, t. CCCXIII, z. 8.
- Godzic Wiesław, Żakowski Maciej red.
2007: *Gadżety popkultury. Społeczne życie przedmiotów*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence red.
2008: *Tradycja wynaleziona*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jackowski Aleksander
1993: *Czy wymyślilibyśmy dzisiaj muzea etnograficzne?*, „Śląskie Prace Etnograficzne”, t. 2, red. M. Lipok-Bierwiaczonek, Katowice: Muzeum Śląskie w Katowicach.
- Jasiewicz Zbigniew
2006: *Etnolodzy i etnologia polska przełomu XX i XXI wieku. W poszukiwaniu tożsamości zbiorowej*, [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kirshenblatt-Gimblett Barbara
2011: *Od etnologii do dziedzictwa. Rola muzeum*, „Etnografia Nowa”, nr 3.

- Kopytoff Igor
2003: *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, przeł. E. Klekot, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Koško Maria Magdalena
1998: *I wszystko jest grą? Obraz jednego autora (Osobiste refleksje o perspektywach muzealnictwa etnologicznego)*, [w:] *Wyznania i perswazje. Werbalizacja obrazu*, Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu.
- Krajewski Marek red.
2005: *W stronę socjologii przedmiotów*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kuligowski Waldemar
1996: *Antropologia czyli tam i z powrotem*, [w:] *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W. Burszta, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
2007: *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków: Universitas.
- Kwiatkowska Olga, Kola Adam F.
2006: *O przywróceniu zachwianej równowagi w refleksji antropologicznej. Głos podwójny w sprawie przedmiotów*, [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Obracht-Prondzyński Cezary
2004: *Bibliografia do studiowania spraw kaszubsko-pomorskich*, Gdańsk: Instytut Kaszubski
- Olechnicki Krzysztof
2003: *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Robotycki Czesław
1993: *Teorie kultury a muzea etnograficzne*, „Śląskie Prace Etnograficzne”, t. 2.
1998: *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
2009: *Czy można współcześnie tworzyć muzea etnograficzne?*, „Etnografia Nowa”, nr 1.
- Siemiński Tomasz
2010: *„Rajskie ogrody” w ikonosferze wsi kaszubskiej. Synkretyczna forma kultury potocznej*, Pruszcz Gdański: Wydawnictwo Jasne.
- Sokolewicz Zofia
1973: *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej (do 1939 r.)*, [w:] *Historia etnografii polskiej*, red. M. Terlecka, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 132–133.
- Sulima Roch
2000: *Antropologia codzienności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Szpakowska Małgorzata red.
2008: *Obyczaje polskie. Wiek XX w krótkich hasłach*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Święch Jan
1991: *Muzealne „kłopoty” z etnologią*, „Rocznik Muzealny”, Włocławek, t. II.
2007: *Kolekcyjne rozdroża muzealnictwa etnograficznego w Polsce*, „Nasze Pomorze”, nr 9.
2009: *Współczesne problemy kolekcjonerstwa w muzealnictwie etnograficznym*, „Etnografia Nowa”, nr 1.
- Treter Mieczysław
1917: *Muzea współczesne. Studium muzeologiczne. I. Początki, rodzaje, istota i organizacja muzeów*, Kijów.