

Część I

ZOFIA SOKOLEWICZ

PODSTAWOWE MODELE NAUKI
A NIEKTÓRE PROBLEMY TEORETYCZNE ETNOLOGII W POLSCE

Część II

Pozornie mogłoby się wydawać, że etnografowie — zarówno w okresie dwudziestolecia międzywojennego jak i po II wojnie światowej — pozostali obojętni wobec istotnego sporu teoriopoznawczego i metodologicznego, czy jest jeden model nauki, czy też dwa: inny dla nauk *sensu stricto*, inny dla humanistyki. Zdawali się nie widzieć potrzeby dokonywania wyboru jednego z nich [Sokolewicz 1974, s. 290; Benedyktowicz 1980, s. 30]. Faktem jest, że w etnografii polskiej brak prac, w których by tę sprawę bezpośrednio omawiano. Zapewne takie metodologiczne wyznania wiary, jakie w środowisku anglosaskim musieli składać Malinowski [1931, 1944], R. A. Radcliffe-Brown [1937], a w następnym pokoleniu R. Firth [1958], nie były — z przyczyn, w które tu nie zamierzam wchodzić — istotne dla polskiej etnografii, i to na przestrzeni całej jej historii.

Inną natomiast sprawą są jakby okresowe porządkowania spraw warsztatowych, od zdefiniowania przedmiotu badań, poprzez określenie rodzaju źródeł, terminologii, metod i głównych problemów. Jednym z takich okresów był czas bezpośrednio po I wojnie światowej [Frankowski; Fischer 1923; Bystron 1923; Poniatowski 1922; Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa 1924; Czekanowski 1922], drugim — okres przełomu lat 1940/50 [Moszyński 1948], trzecim — druga połowa lat pięćdziesiątych [Dobrowolski 1957; Kutrzeba-Pojnarowa 1959] i wreszcie okres przełomu lat osiemdziesiątych [Stomma 1978-1979; *Etnografia, etnologia...*, 1981; *Metody etnologii*, 1981] obfitujący w dyskusje i charakterystyczny bardziej formą przekazu ustnego niż pisemnego — tak jakby długi cykl wydawniczy naszych czasopism nie pozwalał na utrwalenie tego, co się naprawdę dzieje, i jakby etnografowie decydowali się powierzyć swoje rozterki najbardziej skutecznemu w historii sposobowi przekazu — bezpośredniemu przekazowi ustnemu.

Jednakże, wracając do naszego punktu wyjścia, owe porządkowania warsztatu nie oznaczają zaistnienia sporu o wybór między sztuką a nauką w sensie ścisłym (science). Najsilniejszy spór toczy się między zwolen-

nikami naukowej (scjentyistycznej) etnografii; etnografia humanistyczna rzadko pojawia się na horyzoncie dyskusji. Od kilku lat zaledwie stała się zauważalna. S. Poniatowski, A. Fischer nie mają kontynuatorów, a przecież zarówno K. Moszyński, B. Malinowski, K. Dobrowolski, C. Lévi-Strauss, jak semiotycy radzieccy są zwolennikami tzw. scjentyzmu. Właściwie, niemal wszyscy klasycy etnografii polskiej zostali wymienieni w I części tego artykułu [„Etnografia Polska”, t. 28: 1984, z. 2]. Któż wobec tego może reprezentować etnografię humanistyczną?

Zapoczątkowali ją w Europie przedstawiciele szkoły kulturowo-historycznej, a w Polsce przede wszystkim S. Poniatowski, częściowo A. Fischer. Nawiązywali oni [Poniatowski b.r.w., a, b; 1947; Fischer 1932; 1934] do propozycji W. Schmidta [Schmidt 1911a, b, 1937a, b]. Jego zaś prace były inspirowane bezpośrednio rozwiązaniami filozoficznymi W. Diltheya, W. Windelbanda i H. Rickerta. Ze względu na dalszy tok wywodów przypomnę tylko kilka z ogólnie znanych, ale zazwyczaj przy omawianiu szkoły kulturowo-historycznej pomijanych faktów. Sprawą podstawową jest przyjęcie założenia, że rzeczywistość przyrodnicza różni się zasadniczo od rzeczywistości ludzkiej, a tym samym odpowiednimi sferami badań zajmują się różne w swej istocie nauki, i że odpowiada temu różnicowanie form poznania ludzkiego.

Diltheya uważamy powszechnie za twórcę teorii poznania humanistycznego. Odróżnił on poznanie, które działając w kierunku od zewnątrz skierowane jest na naturę, od rozumienia, pochodzącego od wewnątrz. Dilthey zresztą wyciągał z tego rozumowania wnioski odmienne od wielu mu współczesnych — sądził mianowicie, że świat ludzki dzięki temu, iż poznawany jest od wewnątrz (gdyż wychodzimy od siebie, których najlepiej znamy), łatwiej poddaje się badaniu od świata natury. W jego dowodzeniu pojawia się nadto, obok terminów fakt i prawo — pojęcie twierdzenia wartościującego. Od tej pory wartości i wartościowanie będą ustawicznie towarzyszyły naukom o kulturze, humanistyce rozumiejącej, socjologii czy etnografii rozumiejącej.

Windelband poszedł podobną linią rozumowania wprowadzając nadto dwa istotne dziś rozróżnienia. Twierdził mianowicie, że nie przedmiot różni humanistykę od nauk eksperymentalnych, ale wspomniana wyżej metoda. Wprowadził też pojęcie generalizacji, która w naukach humanistycznych odpowiadała pojęciu prawa w naukach eksperymentalnych.

Rickertowi zawdzięczamy jakby połączenie propozycji obydwu filozofów. Wskazuje on na istnienie triady: fizyczne, psychiczne, duchowe (duch nie ma charakteru indywidualnego). Twierdził też, że nie przez dusze prowadzi droga do poznania ducha, ale przez ducha do poznania dusz. Wiązało się to zresztą z wyraźnym wpływem filozofii platońskiej, zgodnie z którą Rickert twierdził, że fakty są tylko zewnętrznym przejawem rzeczywistości, której istotą jest duch.

Szczególne miejsce ducha w naukach o kulturze wyznaczają również

Dilthey i Windelband. Albowiem, chociaż Dilthey twierdzi, że dzieje są niepowtarzalne, to jednak widzi w nich elementy trwałe, wyrażające się w duchu. Celem uczonego jest właśnie dotarcie do wyrażającego się w dziejach ducha społeczeństw. Jego zdaniem, aby zrozumieć historię, należało najpierw zrozumieć ludzi, którzy ją tworzyli. Badacz dochodzi do tego przez zrozumienie wydarzeń, traktując je jako formę wypowiedzi zbiorowej. A tak oto te zasady przenosił na pole etnologii jeden z filarów szkoły kulturowo-historycznej, W. Schmidt. Pisał on:

„Wszystko, cokolwiek zajmuje się człowiek, jest produktem ducha, zostało przez niego przepracowane, nosi jego charakter i przez to staje się przedmiotem kulturowym. Dzięki temu, że przedmiot kulturowy przechodzi przez filtr ducha, zostaje też ukształtowany, ale tym samym dusza zostaje uformowana jeszcze bardziej. I stąd uformowanie duszy, a nie to, co ją otacza z dóbr zewnętrznych, stanowi właściwą, rzeczywistą kulturę [Schmidt 1937b, s. 7; tłum. Bronk 1974].

Podobne twierdzenie znajdziemy także u Poniatowskiego. I dla niego kultura materialna i duchowa tworzyły organiczną całość, której jedność wyrażała się w duchu.

Wydaje się jednak, że zarówno Poniatowski jak i Fischer, kontynuując bardziej lub mniej konsekwentnie tezy szkoły kulturowo-historycznej, mniej interesowali się jej filozoficznymi założeniami i skupili uwagę na zagadnieniach warsztatowych, znakomicie zresztą rozwiniętej przez Schmidta [Schmidt 1937b] krytyce źródłowej oraz teorii kręgów kulturowych F. Graebnera i H. Ankermanna. Zajmowali się więc jakby narzędziem lekceważąc, pozostawiając w cieniu cel, dla którego zostało ono stworzone. Przekazane w tradycji ustnej anegdotyczne nieco informacje o okultystycznych seansach Poniatowskiego z Ossowieckim, który wpatrując się w przedmiot — bumerang lub czuringę australijską — miał mówić mu o ludziach, którzy ten przedmiot stworzyli, świadczyć mogą, że sprawa człowieka i ducha kultury nurtowała Poniatowskiego głęboko. Nie zmienia to jednak faktu, że lektura prac poświęconych głównie zagadnieniom rekonstrukcji kulturowych [Poniatowski 1919, 1921, 1930] nie ułatwiała czytelnikowi zrozumienia tego, w czym ów duch miał się wyrażać.

Może tezę o szczególnej recepcji w Polsce szkoły kulturowo-historycznej, charakteryzującej się obcięciem założeń filozoficznych i przyjęciem samej metody, może podtrzymać wypowiedź E. Bulandy, który pisząc o kryzysie szkoły wiedeńskiej twierdzi, że „Właściwy kryzys szkoły wiedeńskiej dotyczy kręgów kulturowych” [Bulanda 1960, s. 108]. Nie dyskutuje się więc założeń filozoficznych, a jedynie założenia jednej, choć ważnej, teorii. Oznaczałoby to, że dla E. Bulandy, zgodnie z definicją Schmidta i Koppersa, nadal „Etnologia jest nauką, która za przedmiot ma rozwój ducha oraz zewnętrzną aktywność człowieka kierowaną przez ducha w życiu narodów” [Schmidt, Koppers 1924, s. 25]. A wszakże założenia filozoficzne są tu niezmiernie ciekawe. Przecież Schmidt dąży do

tęgo, by przez ducha wyrażającego się w kulturze dojść do zrozumienia tego, co jednostkowe. Mamy tu więc stanowisko podobne w pewnym sensie do E. Durkheima. Punktem wyjścia jest też zbiorowość, choć nie w jej społecznym wymiarze. Różnica polega na tym, że jednostkowe pozostaje cały czas w polu widzenia Schmidta — poprzez zbiorowe ma on dojść do zrozumienia jednostki, podczas gdy u Durkheima jednostkowe, jeżeli istnieje, to tylko po to, by wyrazić to, co społeczne, i nie jest brane pod uwagę w procedurze badawczej.

Sprawa szkoły wiedeńskiej i całej orientacji kulturowo-historycznej oraz ich recepcji w Polsce nie była w zasadzie badana przez historyków polskiej etnografii. Stąd częste mieszanie pojęć, przypisywanie badaczom wadliwych etykietek *etc.* Na uwagę zasługuje fakt, że zarówno Poniatowski jak Czekanowski studiowali w Niemczech w tym samym czasie, gdy F. Graebner i H. Ankermann ogłaszali swe teorie kręgów kulturowych, gdy tworzył już L. Frobenius. A jednak Czekanowski nie połączył bakcyli kręgów kulturowych. Jego zainteresowanie zagadnieniami historii kultury wiązało się, zapewne z inspiracji brytyjską filozofią analityczną, ze stosowaniem procedur typu indukcyjno-probabilistycznego, o czym była mowa [Czekanowski 1927]. Z jego uczniów przejął metodę S. Klimek [1934, 1935].

Ta linia tradycji nie została podjęta po II wojnie światowej, i to zarówno z przyczyn filozoficznych, jak metodologicznych. Występujące wtedy zainteresowanie jednostką i duchem miało zupełnie inny charakter, o czym będzie mowa niżej. Można dziwić się tylko, że w momencie dynamicznego rozwoju polskiej afrykanistyki w latach sześćdziesiątych nie zafascynowała badaczy postać i dzieło L. Frobeniusa, który owo poszukiwanie ducha kontynentu (*der Geist der Kontinent*) realizował w czasie swojej całej, płodnej afrykanistycznej kariery. Właśnie jego materiały zapłodniły myśl R. Caillois owocując studium dziś już klasycznym, o modliszce [Frobenius 1933; Caillois 1967]. Nic podobnego nie zdarzyło się w Polsce.

Drugim punktem w historii etnografii polskiej, od którego możemy zapoczątkować tradycję humanistyczną, jest myśl mało dziś znanej córki wielkiego Jana Baudouina de Courtenay, Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej. Zapisła się ona w historii etnografii niewielką liczbą bardzo ciekawych, zwięzłych i precyzyjnie napisanych prac, odbiegających swym charakterem od prac pozostałych etnografów [Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz 1922, 1923, 1936]. Dla nas dzisiaj jest przede wszystkim autorką *Św. Cecylii* i *Formy dramatycznej obrzędu weselnego*. Sięgają do jej prac właśnie ci, którzy zwracają się do hermeneutyki i fenomenologii. Pierwsza podniosła sprawę poglądów filozoficznych C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej A. Zadrożyńska [1968]. Brzemienne w znaczenie przesunięcie w sformułowaniu definicji przedmiotu etnologii, dokonane już w 1923 r. przez Ehrenkreu-

tzową, jakby uszło uwagi współczesnych. Może dlatego, że myśl teoretyczna nie przetłumaczona na język konkretną danej dyscypliny jest martwa. O jej życiu decyduje zastosowanie do badań, a — jak wiemy — napisała ona co prawda kilka ważnych pozycji, ale nie zostały one dostrzeżone. Były wykonywane w zupełnie innej konwencji, niewielkie objętościowo. Jakoś nikt nie próbował odczytać, że w nazwaniu wytworów kulturowych wykładnikami twórczego stosunku społeczeństwa do życia [Ehrenkreutz 1924, s. 2-3] kryje się coś innego od tego, co miał na myśli K. Moszyński, gdy określał wytwory kulturowe „rozwiązaniem zadania, które kiedyś stanęło przed człowiekiem” [Moszyński 1929, s. 5]. Sądzę, że trzeba się tu zgodzić z wywodem Zadrożyńskiej [1968], a następnie Benedyktowicza [1980], i uznać C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczową za prekursorkę fenomenologii w etnografii polskiej. Co prawda myśl jej nie zawsze była spójna i konsekwentna pod tym względem, a elementy fenomenologii współwystępowały w jej pracach z szeregiem idei strukturalnych odziedziczonych niewątpliwie po ojcu i obiegowymi twierdzeniami pozytywistycznymi. Może właśnie dlatego, że myśl Jędrzejewiczowej nie była konsekwentnie fenomenologiczna — a nadto, że prezentowała ją spokojnie, bez przeciwstawiania się nikomu, tak jakby nie musiała czy nie chciała przekonywać nikogo o swoich racjach, a może w etnologii nie dojrzał jeszcze czas na fenomenologię — została ona nie zauważona. Powinien bowiem zwrócić uwagę protest pozytywistycznie nastawionych etnografów oraz zdanie:

„Przedmiot nauki uważam więc za wytwór czynności naukowych [...] w etnologii czas i środowisko nie stanowią problemu, gdyż w jej materiale naukowym nie tylko teren, lecz również i chronologia oraz zespoły ludzkie, spośród których badane wytwory pochodzą, są z góry wiadome. Jednakże — jak to wyżej powiedziałam — każdy wytwór kultury, który należy do zakresu badań etnologicznych, jest tylko ostatnim ogniwem poprzedzającego go szeregu form, przekazywanych przez tradycję, ostatnim wykładnikiem tej tradycji. Nie są nam znane formy go poprzedzające, jak również pochodzenie na danym terytorium i w danej społeczności” [Ehrenkreutz 1923, s. 8].

Być może, gdyby sformułowanie to było nieco ostrzejsze, gdyby to było zdanie, które nieco później wypowiedział M. Merlau-Ponty: „W takim ujęciu historię ujmujemy jako nieprzerwaną tradycję, jako stopniowe kształtowanie sensu, znaczenia, a nie jako empiryczne następstwo faktów” [Merlau-Ponty 1945], to reakcja jakaś ze strony etnografów musiałaby nastąpić. Tak się jednak nie stało. Poglądów Jędrzejewiczowej nie podzielali nawet jej uczniowie (Dynowski) i dopiero w latach siedemdziesiątych została ponownie odkryta przez najmłodsze wtedy pokolenie (Zadrożyńska, Benedyktowicz) w związku z wzrastającym zainteresowaniem fenomenologią w całym środowisku naukowym, a w tym i etnograficznym.

Zainteresowanie fenomenologią wśród etnografów ma wiele przyczyn. Sądzę jednak, że u etnografów uzasadnione jest ono chęcią zerwania

z bezosobowością, mędrca okiem i szkiełkiem, patrzeniem z zewnątrz na kulturę tak, jak się patrzy na świat przyrody, redukowaniem przeżyć wewnętrznych do zagadnień psychologii, lekceważeniem wewnętrznego doświadczenia i wewnętrznego poznania z pozycji empirycznych. Trzeba oddać jednak sprawiedliwość pozytywistycznej etnografii, że nie była tak bezduszna i lekceważąca człowieka, jak ją dzisiaj kolejne pokolenia młodych etnografów widzą [*Etnografia, etnologia...*, 1981; Stomma 1979]. Próbował tę sprawę rozwiązać swego czasu Moszyński ustawiając człowieka zarówno w perspektywie rozwojowej i celu kultury, jak i u źródeł każdego wytworu kulturowego. Kultura jego zdaniem, powstała jako rozwiązanie zadania, konsekwencja rozumowania, myślenia. Miała jednocześnie służyć człowiekowi dla jego lepszej adaptacji, dla jego pełniejszego rozwoju [Moszyński 1939, s. 4]. Jednakże w samej procedurze analitycznej liczył się wytwór kulturowy, który dzielono, mierzono, określano w czasie i przestrzeni, porównywano z innymi [Moszyński 1958]. Postępowanie Moszyńskiego budziło zresztą sprzeciw i u jego współczesnych. To do niego należy odnieść pytanie W. Dynowskiego o to, co to znaczy, że dwa wytwory spotykają się? Poddaje on w wątpliwość prawomocność analiz zasięgów przestrzennych wytworów w oderwaniu od konkretnych społeczności, krajobrazów, szlaków. Przecież — rozumuje Dynowski — droga wytworu kulturowego to droga człowieka, a więc bez danych historycznych drogi tej odtworzyć nie można. I w pracach poświęconych Wileńszczyźnie i Nowogródczyźnie potwierdza swoje stanowisko [Dynowski 1935].

Podobnie reaguje na zredukowanie etnografii do badania wytworów asystentka S. Poniatowskiego K. Zawistowicz-Adamska. Jej najpiękniejsza książka pt. *Spółeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, pisana niejako była na marginesie badań nad emigracją wykonywanych na zlecenie Instytutu Gospodarstwa Społecznego. Z pierwszych niemal słów Autorki wynika jednakże, że nie potrafi ona do badanej wsi podejść jak do przedmiotu. Obserwując ludzi na pierwszym spotkaniu mówi do siebie w myślach: „Nim zabiorę głos muszę coś o tych ludziach wiedzieć. Zaczynam się im przyglądać” [1948, s. 15]. I jeszcze, by wzmocnić ów element subiektywny, dodam własne wspomnienie z Jubileuszu właśnie Pani Profesor Zawistowicz. Niemalże rozżalona, przejęta, krytykuje młodych strukturalistów *in spe*, którzy traktują informatora jako maszynkę do udzielania odpowiedzi, lekceważąc element ich indywidualności, osobowości, „a przecież w trakcie wywiadu między informatorem a badaczem powstaje więź, tworzy się coś nowego”.

Wiele słów pełnych szacunku skierowanych wobec informatorów wiejskich znajdujemy w *Kulturze ludowej Słowian* Moszyńskiego. Zwłaszcza obfituje w nie cz. 2, t. II, poświęcona sztuce. Pisałam już kiedyś o tym, że właśnie wobec sztuki, na którą był bardzo wrażliwy, załamał się nie-

co pedantyczny zamysł Moszyńskiego ukazania całej kultury „jakby była zbiorem wytworów” [Moszyński, 1929, s. 8], i przynajmniej w ogólnej interpretacji znaczenia sztuki dla człowieka ucieka się on do pomocy filozofa o wręcz przeciwnych mu poglądach — do Bergsona. Po prostu opis dzieła sztuki jak wytworu kulturowego sprawia, że przestaje być ona sobą. Moszyński czuł to znakomicie i zapewne z tego wynika jego filozoficzna ekwilibrystyka (którą zresztą w tym momencie można uznać za zaletę — nie mogę tu sobie odmówić dygresji, że tych skrupułów nie mieli etnografowie polscy piszący po II wojnie światowej o sztuce — ich prace w zasadzie poprawne, ale napisane tak, jakby nie dotyczyły sztuki) [Sokolewicz 1979].

Wydaje się, że specyfika pracy etnografa, kontakt z informatorem wyczulał badacza na pewne rodzaje poznania, które trudno byłoby nazwać empirycznymi. Wrażliwość na tego rodzaju poznanie wynika również często z faktu uczestniczenia w życiu badanej społeczności i możliwości obserwowania wszelkich form aktywności ludzkiej — nie podzielonych w opisie na słowo, dźwięk, gest, ale odbieranych całościowo, w zdarzeniach, niewątpliwie nawet najbardziej sejentystycznie nastawionym etnografom nie pozwalała tak całkowicie zapomnieć o tym współczynniku humanistycznym, istotnej części teorii F. Znanieckiego [Znaniecki 1971; Kłoskowska 1981]. Należy tu również wyrazić zdziwienie, dlaczego tak się stało, że recepcja Znanieckiego w środowisku etnograficznym była niezmiernie słaba.

Ta „wrażliwość” na człowieka była również zapewne przyczyną, że metody statystyczne w zasadzie nie przyjęły się w etnografii polskiej i były po II wojnie światowej sporadycznie tylko stosowane [Zambrzycka-Kunachowicz 1974] i że etnografowie nie zarazili się od socjologów metodą ankietowania i tym, co niesie za sobą tzw. socjologia empiryczna. Jak widać, w historii etnografii mamy szereg sprzeczności. Z jednej bowiem strony nauka rozumiana w sensie humanistycznym nie była szczególnie akceptowana, a z drugiej obserwujemy niechęć do metod bardziej ścisłych, sformalizowanych *etc.* Inną zapewne jest rzeczą być wrażliwym, odbierać i uznawać za ważne informacje trudne do empirycznego określenia, jak piękno, dobro, lęk, bezpieczeństwo, zaufanie, szacunek, a inną jeszcze określona orientacja filozoficzna i przyjęcie modelu nauki, rozumianej jako nauka *sensu stricto* (eksperymentalna), lub optowanie za jej humanistycznym wyrazem.

Z moich dotychczasowych rozważań wynika już chyba dość jasno, czym się charakteryzuje, niezależnie do orientacji filozoficznej, model nauki humanistycznej. W „Etnografii Polskiej” Gerhard Kłoska [1975] opisał zasady przyjęte w tym zakresie przez Maxa Webera, klasycznego przedstawiciela socjologii rozumiejącej — nauki humanistycznej nawiązującej do orientacji filozoficznej szkoły Diltheya.

Najogólniej rzecz biorąc przyjmując model nauki humanistycznej za-

kłada się odmienność przedmiotu badań (świata natury od świata kultury) lub metody badań (poznanie *versus* rozumienie) albo jedno i drugie. Podstawę wnioskowania stanowią nie tylko dane empiryczne, ale również stany świadomości, przeżycia *etc.* (o czym już wspomniałam charakteryzując propozycje C. Jędrzejewiczowej). Do tego należy dodać zdania wartościujące, będące przedmiotem zadawnionego sporu w nauce [Zadrożyńska 1968; Kloska 1975]. Tym samym odpada empiryczne kryterium prawdy. Nadal jednak na badaczu spoczywa obowiązek zebrania wszystkich dostępnych na ten temat źródeł i odwołania się do opinii wszystkich fachowców w danej dziedzinie co do prawomocności uzyskanych rezultatów. Z tego wynika także, że ogromną wagę ma krytyka źródłowa, precyzja wypowiedzi, szacunek dla wypowiedzi drugiego człowieka — gdyż tylko ona może być podstawą zrozumienia jego stanów, zdarzeń, w których brał udział, *etc.*

Taki model nauki proponują obecnie przedstawiciele fenomenologii kultury, fenomenologii religii, hermeneutyki, zbliża się do niego w istocie C. G. Jung ze swym typem psychoanalizy, choć on sam uważa się za klinicystę, przedstawiciela nauk eksperymentalnych.

Słabość tradycji w tym zakresie i nawet jej niezauważenie ze strony większości etnografów sprawiły, że impulsem do rozwijania etnografii humanistycznej stały się prace obce. Źródła tych inspiracji są dość liczne. Wymienić tu należy, — niekoniecznie w kolejności ważności — przedstawiciela szkoły marburskiej, E. Cassirera, z fenomenologów samego E. Husserla i R. Ingardena, następnie M. Merlau-Ponty, hermeneutyka P. Ricoeura, wreszcie fenomenologów religii M. Eliadego i jego uczniów oraz szkołę utrechtską w fenomenologii religii: R. Otta i G. van der Leeuva. Należałoby dopisać tu, z poprzednio wyrażonym zastrzeżeniem, psychoanalizę C. G. Junga i całą, coraz silniej rozwijającą się dziedzinę tzw. psychologii humanistycznej. Na zwrot ku nauce rozumiejącej miała też wpływ krytyka semiotyki i strukturalizmu i niemożność wyjaśnienia wielu zjawisk w kulturze współczesnej metodami etnografii scjentystycznej.

Pewną rolę w szerzeniu idei nauki rozumiejącej odegrało tu pojawienie się na polskim rynku wydawniczym końca lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych kilkunastu pozycji wyżej wspomnianych autorów. Zbyt mało na to, aby ich móc studiować — dość, aby otworzyć nowe horyzonty. Rzecz charakterystyczna — były to pozycje czytane również przez młodzież szkolną — często niezależnie od jej niepowodzeń szkolnych. Moje doświadczenie uniwersyteckie uczy, że stały się one motywacją wyboru etnografii jako kierunku studiów dla wielu dziś interesujących młodych etnografów. Cechowało ich wszystkich to, że stawiali sobie inne pytania od tych, na które mogli uzyskać odpowiedzi w toku studiów. Sposób przedstawiania problemów etnologii i materiału etnologicznego na uniwersytetach nie uwzględniał (poza kilkoma wyjąt-

kami) problematyki fenomenologii religii i kultury, psychoanalizy, hermeneutyki.

Nurt zainteresowań hermeneutycznych wyraził się — jak dotąd — ogromnym zapotrzebowaniem na te pozycje na rynku wydawniczym, ożywieniem dyskusji filozoficznych, pracami magisterskimi [Benedyktowicz 1974]. Zapowiadają się dalsze prace, choć zainteresowanie fenomenologią owocuje na razie głównie dyskusjami, o wielkim zresztą dla całego naszego środowiska znaczeniu.

Jednym z autorów — fenomenologów — zajmujących się problematyką etnograficzną jest teolog — T. Dajczler [1976, 1977, 1979a, b], autor ważnych, głębokich prac o micie i myśleniu mitycznym.

Czegóż oczekują etnografowie po fenomenologii? Odpowiedź można znaleźć głównie w pracach samego Husserla, a następnie Eliadego. Spodziewają się, mianowicie, przywrócenia wagi sprawom człowieka jako jedyne i wielowymiarowego podmiotu dziejów. Skłaniają się ku twierdzeniom Husserla, że „Same tylko nauki o faktach tworzą ludzi samych tylko faktów” [Husserl 1976, s. 95]. Zgadza się z nim też, choć pytanie to postawił wiele lat temu, że

„nauka ta nie ma nic do powiedzenia. Z zasady wyklucza ona właśnie te pytania, które są tak palące dla ludzi, wydanych na pastwę pełnych przeznaczeń przewrotów naszych nieszczęsnych czasów: pytania co do sensu lub bezsensu całego tego naszego ludzkiego istnienia [...]. Czy jednakże świat, a zarazem istnienie w nim, może posiadać jakiś sens, jeśli nauki tylko to uznają za prawdziwe, co w ten sposób daje się obiektywnie ustalić, jeżeli historia niczego więcej nie może nas nauczyć ponadto, że wszystkie twory świata duchowego, wszystkie ongiś dające ludziom siłę związki życiowe, ideały, normy, powstają i znikają jak przemijające fale — ponad to, że tak zawsze było i będzie, że zawsze znowu rozum w bezsens, dobro w plagę musi się przeradzać? [Husserl 1976, s. 95].

Tę myśl jakby kontynuuje Eliade, kolejne źródło naszych fascynacji. Píše on: „logika ludzkiego istnienia prowadzi do nadawania temu istnieniu sensu, wykraczającego poza los jednostkowy” [Eliade 1980]. Walczy on o uznanie faktów zrodzonych z wyobraźni za podstawę wnioskowania naukowego. Ideę tę w pewnym stopniu podejmuje Prokopiuk [1982] proponując przyjęcie za obowiązujący we współczesnej nauce paradygmat wyobraźni. Eliade píše na ten temat następująco:

„Światy zrodzone z wyobraźni, podobnie jak światy religijne, to światy autonomiczne. Nie można, rzecz jasna, wyobrazić sobie kultu cargo w oderwaniu od kolonializmu, ale też nie można wyobrazić go sobie w oderwaniu od mitologii, która istniała przed okresem kolonialnym, od pierwotnego mitu herosa, tj. mającego przybyć i wyzwolić swój lud” [Eliade 1980].

Zarówno u Husserla, jak i u Eliadego występuje troska o związek człowieka z sakrum, szeroko pojętym. Uważają ten związek za istotny dla istoty człowieczeństwa, a tym samym przetrwania człowieka jako gatunku. Tak o tym píše Eliade:

„Zazwyczaj terminu «religia» używa się do określenia wielkich politeizmów orientalnych, bądź monoteizmów, wywodzących się ze Starego Testamentu. W moim przekonaniu słowu temu należy nadawać szersze znaczenie: wszelka symbolika, wszelki rytuał, wszelka postać mitologiczna ma pewną wartość religijną. Jak to często podkreślałem, doświadczenie sacrum to struktura świadomości. Łączy się ona u nas z pojęciem bytu, znaczenia, prawdy. Nawet w najbardziej archaicznych strukturach odnajdujemy rozróżnienie między tym, co rzeczywiste, znaczące, a zatem «święte», a tym, co jest śmiercią, chaosem, absurdem. Na przykład dla tubylców australijskich aktywność płciowa, odżywianie się, polowanie to działania rzeczywiste, pełne znaczenia. Oddając się tym działaniom należy iść za wzorami objawionymi lub nauczonymi przez mistycznych przodków. Zresztą ludzie pierwotni robią wszystko zgodnie z pewnym modelem religijnym» [Eliade 1980].

Zadziwiającą zgodność z tymi twierdzeniami wykazują prace C. G. Junga. Należy podkreślić tu, że wyprawy etnograficzne odegrały nader istotną rolę w tworzeniu teorii. A oto co pisze o jego poglądach w interesującej nas kwestii znakomity biograf Junga, Laurens van der Post:

„Teologowie zawsze mocno twierdzili, że wszyscy ludzie równi są w swej godności wobec Boga. Ten wzorzec w zbiorowej nieświadomości ma tak szczególnie wielkie znaczenie dla ludzkiego ducha, ponieważ wszyscy ludzie są równi co do godności i w nim w rozumieniu, że w tej dziedzinie wszyscy zostali stworzeni i zaopatrzeni z równą bezstronnością”.

Jung wyłożył to wszystko nie w postaci dowodu, ale doświadczenia. Doświadczenie jest przed i poza argumentem. Jedynym z najcięższych oskarżeń intelektualizmu jego i naszego wieku jest dziwna determinacja zaprzeczająca istotom ludzkim ważności i godności ich własnego doświadczenia i poddania go pewnej zewnętrznej, uprzednio skonceptualizowanej dewaluacji. Jung odnosił się do doświadczenia wszystkich wzorów w zbiorowej nieświadomości jako witalnych punktów wyjścia. Gdy zapytano go publicznie, czy wierzy w Boga, powiedział: „Ja nie wierzę [...] i zawahał się po chwili: Ja wiem” [Van der Post 1975, s. 215].

Tym samym dotknęłam niezmiernie ważnej dla etnografów kwestii — do której wrócę w III części artykułu — jak można stosować i jakie kryterium prawdy wobec zdań stwierdzających czyjeś stany świadomości, wyobraźni, przeżycia, które jednak są stanami nawiązującymi do sytuacji całej zbiorowości i tylko przez odniesienie do niej dadzą się wytłumaczyć.

Ze wspomnianymi wyżej opiniami współgra zapowiadana praca zbiorowa pt. *Studenckie zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Szkice i próby etnologiczne (materiały z sesji naukowych studentów Katedr Etnografii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetów Jagiellońskiego i Warszawskiego 1982-1983)*. Treść tego zeszytu potwierdza moją opinię o powolnym, ale stałym krystalizowaniu się i w Polsce modelu etnografii humanistycznej.

W tej (II) części artykułu pragnęłam tylko zwrócić uwagę na te cechy nauki uprawianej przez Husserla, Eliadego czy Junga, które szcze-

gólnie pociągają polskich etnografów — czytelnicy muszą zwrócić się do ich dzieł chcąc zrozumieć ich teorie. Wypada mi dodać na koniec tej części, że wielkie zainteresowanie filozofiami Wschodu, sytuacja kryzysowa nauki światowej zorganizowanej według modelu wywodzącego się z XIX w. i wiele innych jeszcze przyczyn sprawia, że ku rozumieniu przeciwstawianemu poznaniu skłaniają się coraz to inne kręgi badaczy [Mulkay 1979]. Okazuje się, że ten sposób myślenia nie ominął też przedstawicieli nauk eksperymentalnych i ujawnił się też w fizyce w postaci tzw. gnozy z Princeton.

Tym współczesnym sporom o charakter nauki chciałabym poświęcić III część artykułu.

LITERATURA

- Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz C., patrz: Baudouin de Courtenay-Jędrzejewiczowa.
- Baudouin de Courtenay-Jędrzejewiczowa C.
- 1922 *Św. Cecylia (przyczynek do genezy apokryfów)*, Lwów.
 - 1923 *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*, cz. I: *Forma dramatyczna obrzędowości weselnej*, Wilno.
 - 1924 *Materiał naukowy i przedmiot etnologii*, „Lud”, t. 22.
 - 1936 *Dwie kultury i dwie nauki*, „Zrąb”, nr 1.
- Benedyktowicz Z.
- 1980 *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*, cz. I, „Etnografia Polska”, t. 24 z. 2, s. 9-46.
- Bronk A.
- 1974 *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta. Analiza metodologiczna*, Lublin.
- Bulanda E.
- 1960 *Czy kryzys etnologicznej szkoły wiedeńskiej*, „Lud”, t. 45, s. 91-125.
- Bystron J. St.
- 1923 *Ludoznawstwo w ostatnim dziesięcioleciu 1912-1921*, „Slavia”, t. 2, s. 154-174, 548-552.
 - 1926 *Ludoznawstwo w latach 1922-1925*, „Slavia”, t. 5, s. 378-390, s. 614-625.
- Caillouis R.
- 1967 *Modliszka*, [w:] *Odpowiedzialność i styl*, Warszawa, s. 123-167, wyd. oryg. 1938, *Le Mythe et l'Homme*, Paris.
- Czekanowski J.
- 1922 *Antropologia, etnologia i prehistoria*, „Lud”, t. 21, s. 3-16.
 - 1927 *Z badań nad zróżnicowaniem morfologicznym dialektów polskich*, [w:] *Prace polonistyczne ofiarowane profesorowi Janowi Łosiowi*, Warszawa, s. 330-354.
- Dajczer T.
- 1976 *Porządek kosmiczno-moralny w religiach niechrześcijańskich*, „Studia Theol. Vars.”, t. 14, nr 1, s. 3-27.
 - 1977 *Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijańskich*, „Studia Theol. Vars.”, t. 15, nr 2, s. 137-167.
 - 1977a *Kosmos w religiach pozachrześcijańskich*, „Studia Theol. Vars.”, t. 17, nr 2.

- 1977b *Przeżycie religijne kosmosu w religiach niechrześcijańskich*, „Zeszyty Misjologiczne ATK”, t. II, cz. 1.
- Dobrowolski K.
1957 *Drogi rozwoju etnografii polskiej i jej obecne zadania, metody i związki z innymi naukami (rozważania dyskusyjne)*, „Etnografia Polska”, t. 1, s. 72-81.
- Dynowski W.
1935 *Sztuka ludowa Wileńszczyzny i Nowogródzczyzny*, Wilno.
- Ehrenkreutz — patrz: Baudouin de Courtenay — Jędrzejewiczowa C.
- Eliade M.
1980 *Człowiek i sacrum*, „Forum”, 14 (811).
- Etnografia, etnologia...*
1981 *Etnografia, etnologia, antropologia kultury, ludoznawstwo. Czym są? Do kąd zmierzają? (odpowiedzi na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 36, nr 2, s. 67-82.
- Firth R.
1958 *Social anthropology as science and as art*, Dunedin.
- Fischer A.
1923 *Znaczenie etnologii dla innych nauk*, „Lud”, t. 22, s. 81-92.
1932 *Metoda etnograficzna w zastosowaniu do kultury społecznej i duchowej*, [w:] *Sbornik radova na III Kongresu slovenskich geografa i etnografa u Jugoslaviji*, Beograd.
1934 *Etnografia słowiańska*, cz. 3, Polacy, Lwów—Warszawa.
- Frankowski E.
br.w. *Sztuka ludowa w Polsce*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 3, Warszawa, s. 345-416.
- Frobenius L.
1933 *Kulturgeschichte Afrika*, [w:] *Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zurich.
- Husserl E.
1976 *Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia*, „Studia Filozoficzne”, nr 9 (130), tłum. J. Szewczyk.
- Klimek S.
1934 *Metoda ilościowa w badaniach nad historią kultury*, Roczniki Dziejów Społeczno-Gospodarczych, t. III.
1935 *The structure of California Indian Cultures*, Berkeley, Cal., seria Culture Element Distribution.
- Klimek S., Milke W.
1935 *An analysis of the material culture of the Tupi peoples*, „American Anthropologist”, vol. 37.
- Kłoska G.
1975 *Refleksje nad trzema modelami nauk społecznych*, „Etnografia Polska”, t. 19 z. 2, s. 109-136.
- Kłoskowska A.
1981 *Socjologia kultury*, Warszawa.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.
1959 *Organizacja pracy etnograficznej w Polsce. Instytucje i wydawnictwa naukowe*, „Etnografia Polska”, t. 2, s. 19-58.
- Malinowski B.
1931 *Culture*, [w:] *Encyclopaedia of Social Sciences*, Nowy Jork.
1944 *The scientific theory of culture (and other essays) with a preface by H. Cairns*, Chapel Hill, N. Carolina.

- 1958 polskie tłumaczenie: *Naukowa teoria kultury*, [w:] *Szkice z teorii kultury*, s. 3-115, tłum. H. Buczyńska.
- Merlau-Ponty M.
1945 *Phenomenologie de la perception*, Paris (częściowo w polskim wydaniu *Proza świata*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1976).
- Metody etnologii
1981 *Metody etnologii*, cz. 1, praca zb., Warszawa.
- Moszyński K.
1929 *Kultura ludowa Słowian*, cz. I, *Kultura materialna*, Kraków.
1934 t. II, cz. 1, *Kultura duchowa*, Kraków.
1939 t. II, cz. 2, *Sztuka*, Kraków.
1948 *Stan i zadania etnografii polskiej*, „Lud”, t. 38, s. 210-228.
1958 *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Kraków—Warszawa—Wrocław.
- Mulkay M.
1979 *Science and the sociology of knowledge*, London.
- Poniatowski S.
1922 *Zadanie i przedmiot etnologii*, *Archiwum Nauk Antropologicznych*, t. 2, cz. 2, Warszawa.
b.r.w.^a *O pochodzeniu ludów aryjskich w świetle najnowszych badań etnologicznych*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. II, s. 67-79.
b.r.w.^b *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. III, s. 191-334.
1947 *Fakty etnologiczne i metody ich badania*, wyd. pośmiertnie przez E. Bułandę, „Lud”, t. 37, s. 32-68.
1919 *O metodzie historycznej w etnologii i znaczeniu jej wyników dla historii*, Warszawa.
1921 *Przyczynek do metody badania izolacji obrzędowej*, Lwów.
1930 *Geneza łuku triumfalnego*, Warszawa.
- van der Post L.
1975 *Jung and our time*, London.
- Prokopiuk J.
1982 *Paradygmat wyobraźni*, „Literatura na Świecie”, nr 3/4.
- Radcliffe-Brown R.
1937 *A natural science of society*, Nowy York.
- Schmidt W.
1911a *Die Kulturhistorischen Methode in der Ethnologie*, Regensburg.
1911b *Der Ursprung der Gottesidee*, Regensburg.
1937a *Das Eigentum in den Urkulturen*, Münster.
1937b *Handbuch der Kulturhistorischen Methode der Ethnologie*, Münster.
- Schmidt W., Koppers W.
1924 *Völker und Kulturen. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Regensburg.
- Sokolewicz Z.
1974 *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa.
1979 *Teoria kultury Kazimierza Moszyńskiego jako punkt wyjścia dla badań etnogenetycznych*, „Etnografia Polska”, t. 23, z. 2, s. 83-110.
- Stomma L.
1978-1979 *Magia dzisiaj, rozważania o metodzie*, cz. 1, „Polska Sztuka Ludowa”, R. 32 nr 3-4, s. 131-143; R. 33 nr 4, s. 195-205.
- Zadrożyńska-Barącz A.
1968 *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie w polskich badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska”, t. 12.

Zambrzycka-Kunachowicz A.

- 1974 *Próba zastosowania jednej z metod taksonomicznych w typologii zjawisk etnograficznych*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne, z. 7, Kraków, s. 35-59.

Zawistowicz-Adamska K.

- 1948 *Spółeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Warszawa.

Znaniecki F.

- 1971 *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, przeł. J. Szacki, Warszawa.

Zofia Sokolewicz

THE BASIC MODELS OF SCIENCE AND SOME THEORETICAL PROBLEMS OF ETHNOLOGY IN POLAND. PART II

Summary

In this part of the paper (part I see "Etnografia Polska" vol. XXIX-1) the author presents these models of science, in which their authors assume, that, by the basic unity of the world, there is an essential difference between the subject of the science sensu stricto and the subject of humane studies (arts, lettres) or, that the difference lies in the methods applied in them. The models of humane studies are derived from the philosophy of W. Windelband, H. Rickert and J. Dilthey, as well as E. Cassirer and E. Husserl. In ethnology such assumptions have been presented in the diffusionis approach with all the variety of its forms. (L. Frobenius, F. Graebner, H. Ankermann, W. Koppers, W. Schmidt, W. Jensen), in Poland first of all S. Poniatowski, E. Bulanda, and, to some extent, A. Fischer. The inspiration of E. Cassirer can be found now among the Polish ethnologists of the younger generation — actually its effects appear in numerous interesting discussions. The Husserl's phenomenology, that influenced the views of C. Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa became now, owing to the works of M. Eliade and the Utrecht school (R. Otto, G. van der Leeuw) fairly popular, and some works have already been published (Zadrożyńska, Benedyktowicz). Whereas a meaningful influence of M. Weber's or F. Znaniecki's "humanistic sociology" can't be noticed in Polish ethnology. The model most often applied in our ethnology is the scientific one.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek