

Część I

ZOFIA SOKOLEWICZ

KULTURA DUCHOWNA — ZBIÓR RZECZY
CZY SYSTEM WIĘZI LUB ZNACZEŃ?

We współczesnej polskiej etnografii używa się pojęcia „kultura duchowa” w przynajmniej trzech zasadniczych znaczeniach. Wyrastają one z doświadczeń Kazimierza Moszyńskiego, odmiennych propozycji Kazimierza Dobrowolskiego i wreszcie z kręgu doświadczeń strukturalno-semiotycznych. Pierwsze dwa nie implikują ujęć systemowych, choć ich w zasadzie nie wykluczają, o czym będzie mowa dalej.

„Kultura rozpada się zatem dla nas — pisze Moszyński — na materialną, duchową i społeczną..., przy czym w tym podziale odzwierciedla się troistość zasadniczych składników ludzkości, którymi to składnikami są: podłoże fizyczne, czyli materialne, życie duchowe i społeczna struktura”¹. Kulturą duchową określa się więc to, co ma znaczenie przede wszystkim dla życia duchowego, a więc: wiedzę, religię, magię, wróżbiarstwo, wierzenia i sztukę, co zaspokaja duchowe potrzeby człowieka². Autor zastrzega się jednocześnie, że elementy kultury duchowej znaleźć można również i w innych dziedzinach kultury. Powyższy trójpodział jest wszakże jedynie umownym podziałem, istota kultury nie pozwala na ostre ograniczenie jej dziedzin. Już samo przyjęcie przez Moszyńskiego ewolucjonistycznego założenia, że istotę kultury można sprowadzić do myśli, do idei, powoduje, że ideę można znaleźć w każdej sferze kultury. Jednakże sfera kultury duchowej *sensu stricto* to sfera wiedzy, religii i sztuki, gdyż — zdaniem Moszyńskiego — mają one bezpośrednie znaczenie tylko dla życia duchowego³. Wyróżniając kulturę duchową ze względu na funkcje pełnione przez nią w życiu człowieka, Moszyński postuluje objęcie jej tym samym aparatem pojęciowym, co pozostałe działy, to jest materialną i społeczną. Znajduje zatem w stosunku do

¹ K. Moszyński, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław-Kraków-Warszawa 1958, s. 23.

² K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 1: *Kultura materialna*, Kraków 1929.

³ Moszyński, *Człowiek...*, s. 16.

niej zastosowanie pojęcie wytworu kulturowego. Wytworem, w rozumieniu Moszyńskiego, obejmuje się "nie tylko rzeczy, instytucje i pojęcia, lecz również wszelkie czynności człowieka, wyjąwszy jedynie te, co w całości podpadają pod zakres badań ściśle bio- czy fizjo- i psychologicznych..."⁴ Było to świadome odejście od rozumienia tego pojęcia przez K. Twardowskiego⁵. Było jednakże zgodne z całym zestawem zasad heurystycznych stosowanych przez Moszyńskiego, z jego, w różny sposób wyrażanym, przekonaniem, że jeżeli nawet świat kultury nie jest wyłącznie światem rzeczy, to powinien być badany tak, jakby nim był. I dlatego wytworem (nie tylko ręki, ale i myśli) człowieka była zarówno socha, jak i taniec, jak i wierzenie w istnienie skrzatów, powroty duchów zmarłych czy obrządek grzebalny. A ten pogląd był zgodny z innymi twierdzeniami Moszyńskiego o istnieniu rzeczywistości obiektywnej i zewnętrznej w stosunku do człowieka i o metodach, które pozwalały na dochodzenie do obiektywnych twierdzeń o tej rzeczywistości, na rozwiązywanie problemów "raz na zawsze"⁶, na przypisywaniu nauce charakteru kumulatywnego, na traktowaniu etnologii jako nauki odtwarzającej rozwój tzw. kultur niższych i formułującej prawa rozwoju kultury, prawa o charakterze ogólnym, a dające się odkryć w konkretnych, historycznych losach ludów i narodów⁷.

Drugie rozumienie kultury duchowej wiążemy z propozycjami teoretycznymi Kazimierza Dobrowolskiego. Już w 1936 r. sprzeciwił się on pogładowi Moszyńskiego twierdząc, że kultury nie można podzielić na materialną, społeczną i duchową. Sądził bowiem, że podział taki byłby zbyt powierzchowny. "Poza wszystkimi bowiem działaniami i wytworami człowieka — pisał — kryje się treść duchowa, psychiczna". I dalej "...jedynie głębiej umotywowany podział kultury musi opierać się nie tyle na kryteriach formalnych, ile na odmiennych dyspozycjach psychicznych człowieka, na jego różnorodnych potrzebach. Wniknięcie w życie psychiczne człowieka jest też jedyną drogą, która wiedzie do zrozumienia świata kultury"⁸. I aby uniknąć owych uproszczeń przyjmuje Dobrowolski podział na kulturę gospodarczą, techniczną, społeczną, religijną, poznawczą i artystyczną oraz język. W późniejszych propozycjach uwzględnia nadto kulturę hedonistyczną związaną z odpoczynkiem, za-

⁴ Moszyński, *Człowiek...*, s. 11.

⁵ Moszyński, *Człowiek...*, s. 11.

⁶ Moszyński, *Człowiek...*, s. 11.

⁷ Niestety, żadne z istniejących opracowań sylwetki K. Moszyńskiego nie omawia dostatecznie jego epistemologii. A jak wiele pozostaje tu jeszcze do wyjaśnienia dla historyka nauki wskazuje m. in. mój artykuł; por. Z. Sokolewicz, *Teoria kultury Kazimierza Moszyńskiego jako punkt wyjścia dla badań etnogenezy*, "Etnografia Polska", t. 23: 1979, z. 2, s. 83-111.

⁸ K. Dobrowolski, *Zagadnienie kultury*, [w:] *Kalendarz ilustrowany Kuriera Codziennego na rok 1937*, R. 10, Kraków 1936, s. 68.

spokajaniem dążeń indywidualnych, zapelnianiem wolnego czasu *etc.*⁹ Tworzy systematykę kultury znacznie bardziej szczegółową. I mimo to — a może właśnie dlatego — podkreśla, że przyjęta przez niego systematyka nie jest wiernym odbiciem rzeczywistości, "...w gruncie rzeczy nie istnieje żadna z powyższych dziedzin kultury w postaci czystej... wszystkie zaś te dziedziny tworzą zwartą jedność"¹⁰.

Różnice między Moszyńskim a Dobrowolskim są dość istotne, a podobieństwa pewnych sformułowań powierzchowne. Wspomnę o niektórych. Moszyński przyjmuje szeroko rozumiane pojęcie wytworu kulturowego jako podstawową jednostkę taksonomiczną. Kultura, a w tym i kultura duchowa, jest dla niego zbiorem form, zbiorem wytworów, za którymi ukrywają się pewne idee. Moszyński mówi o nich tym samym językiem, jakim mówi o kulturze materialnej i społecznej. Nie widzi potrzeby, by w chwili wyróżniania wytworu z ogólnego zbioru kultury uwzględniać jego szczególną substancję. Dobrowolski odwrotnie. Dla niego kultura jest "...ogółem pojęć, działań i wytworów, które są charakterystyczne dla pewnego społeczeństwa"¹¹. Od samego więc początku Dobrowolski rezygnuje z jednej jednostki taksonomicznej. Respektując różnorodność form kultury posługuje się w opisie terminami pojęcia, działania i wytworu. W późniejszych pracach obejmuje te trzy terminy jednym zbiorowym, który zacznie pełnić funkcje jednostki taksonomicznej w jego pracach. Pojęciem tym jest fakt historyczny lub fakt kulturowy. Na jego treść złożą się zarówno pojęcia, zachowania lub wytwory materialne jednocześnie. Fakt historyczny jest bowiem w ujęciu Dobrowolskiego pojęciem niezmiernie złożonym¹².

Wspomniane trzy terminy: pojęcia, działania i wytworu, mają w teorii Dobrowolskiego wspólny mianownik. Jest nim świat psychiczny człowieka. I Dobrowolski sugeruje nam uwzględnienie tego świata już w pierwszej kolejności, na poziomie opisu zjawisk kulturowych, w momencie ich wyróżniania w obszarze kultury. Jak jednak rozumieć pojęcie świata psychicznego (Moszyński przecież też mówił o myśli ludzkiej ukrytej za wytworem, o potrzebach psychicznych człowieka), a co ważniejsze, jak się nim posługiwać w konkretnej procedurze naukowej? Pewną wskazówkę tutaj może stanowić wprowadzone przez Dobrowolskiego pojęcie poglądu na świat. Píše on: "Zewnętrznym wyrazem jedności kultury jest pogląd na świat, który w mniejszym lub silniej-

⁹ K. Dobrowolski, *Pojęcie i klasyfikacja kultury*, referat przedstawiony na posiedzeniu Kom. Nauk. Oddz. PAN w Krakowie, t. 15: 1971 (fasc.) 1, s. 111-112.

¹⁰ Dobrowolski, *Zagadnienie kultury...*, s. 69.

¹¹ Dobrowolski, *Zagadnienie kultury...*, s. 69.

¹² Z. Sokolewicz, *O podejściu historycznym we współczesnej etnografii polskiej*, [w:] *Studia z zakresu socjologii, etnografii i historii ofiarowane Kazimierzowi Dobrowolskiemu*, Kraków 1972, s. 258 n.

szym stopniu wyciska swe ślady na wszystkich polach twórczości ludzkiej”¹³.

Z pojęciem poglądu na świat spotykamy się również w późniejszej twórczości Dobrowolskiego. Należy jednak przyznać, że w okresie powojennym, zapewne pod wpływem teorii socjologicznej, teorii materializmu historycznego, Dobrowolski rzadziej posługuje się tym pojęciem. Ustępuje ono miejsca pojęciu społeczeństwa, społeczności, grupy ludzkiej. W języku teorii Dobrowolskiego to pojęcia organizacji społecznej lub struktury społecznej zaczęły pełnić funkcję syntetyzującą, systematyzującą nasze informacje o badanej kulturze. Dla Dobrowolskiego systemem stanie się społeczeństwo, a pogląd na świat, właściwy danej grupie społecznej, danej klasie społecznej, stanie się elementem tego systemu. Poglądy na świat w późniejszych pracach Dobrowolskiego nie będą przedstawiane jako odrębny system, ani też jako wypadkowa, zewnętrzny wyraz kultury ludzi danej epoki. Tym samym nie będzie mu potrzebne takie syntetyzujące pojęcie. W modelu chłopskiej kultury tradycyjnej¹⁴ wymienia czynniki sprzyjające kształtowaniu się kultury tradycyjnej, to jest niski poziom sił wytwórczych w rolnictwie i trwałość osiedlenia wioskowych społeczności, patriarchalny ustrój rodziny i sytuacja społeczna chłopstwa w ustroju feudalnym i we wczesnym okresie kapitalizmu. W modelu tym sprawa kultury duchowej nie została wyodrębniona. Autor pisze na przykład, że niskiemu poziomowi sił wytwórczych w rolnictwie „...towarzyszyły: tendencja samowystarczalności gospodarczej i słaba wymiana towarowa oraz silnie jeszcze działające myślenie magiczno-mistyczne”¹⁵. Tak więc w ujęciu Autora w powyższym modelu uwzględniono tylko niektóre cechy elementy kultury duchowej w ich relacji do podstawowych elementów modelu. Jeżeli więc w pracach Dobrowolskiego do 1939 r., a zwłaszcza w rozprawie *Dzieje kultu św. Floryana w Polsce do połowy XVI w.*¹⁶ interesuje Autor przede wszystkim treść owych poglądów na świat, treść wierzeń, cechy umysłowości i próbuje ująć je całościowo, to w miarę rosnącego zainteresowania teorią społeczeństwa i teorią materializmu historycznego Autor zmienia perspektywę patrzenia na te sprawy. Interesują go już nie same poglądy i obraz, jaki tworzą w świadomości ludzi, ale ich relacja, przede wszystkim relacja zależności wobec zjawisk gospodarczo

¹³ Dobrowolski, *Zagadnienie kultury...*, s. 71.

¹⁴ K. Dobrowolski, A. Woźniak, *Historyczne podłoże polskiej kultury chłopskiej*, [w:] *Etnografia Polski, przemiany kultury ludowej*, pod red. M. Biernackiej, B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, A. Kutrzeba-Pojnarowej, W. Paprockiej, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976, s. 60 n.

¹⁵ Dobrowolski, Woźniak, *op. cit.*, s. 60.

¹⁶ K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floryana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923.

społecznych. W studium metodologii nauki w Polsce epoki Odrodzenia Dobrowolski pisze:

"Z chwilą uchwycenia podstawowych zmian w świadomości społecznej wyłania się nowe zagadnienie: jakimi siłami zostały one powołane do życia. Zjawia się sprawa roli sił wytwórczych i ustroju społeczno-gospodarczego. Podstawowe zmiany świadomości społecznej, pociągające za sobą zmianę kierunku dążeń, i splecione z nimi nowe drogi poznania otaczającej człowieka rzeczywistości wyrastają z życia, z materialnych warunków bytu, z mnożących się z biegiem czasu potrzeb, ze zmian w strukturze społecznej, ze ścierania się klas, z konfliktów społecznych" ¹⁷.

W konsekwencji przyjęcia powyższego poglądu sfera kultury duchowej zostaje podporządkowana innym sferom kultury, przede wszystkim zjawiskom społeczno-gospodarczym i przestaje interesować Dobrowolskiego jako całość. W różnorodnych jego pracach wybrane sfery kultury duchowej, jak na przykład ideologie zawodów lub kult św. smreka na Podhalu, zostają omówione w ich społeczno-gospodarczych uwarunkowaniach, zostaje uwzględniony społeczny kontekst ich tworzenia się lub utrzymywania ¹⁸. Zjawiska kultury duchowej stają się w ten sposób korelatem systemu społeczno-gospodarczego. To, co społeczne, zdominuje w nich to, co duchowe, co psychiczne.

Wykorzystanie prac K. Moszyńskiego w dzisiejszych pracach nad kulturą duchową jest niezmierznie trudne z następującej przyczyny. Otóż wyróżnia on zjawiska kultury, a raczej wytwory na podstawie ich podstawowej funkcji zaspokajania potrzeb człowieka. Nie wypracował jednak, jak wiadomo, precyzyjnego systemu kryteriów pozwalającego na ich określanie. W rezultacie funkcje te określa się dość dowolnie i arbitralnie, jak orientacja w świecie zjawisk otaczających człowieka, zabezpieczeniem oparcia, wzmożenie odporności ¹⁹, lub ogólniej, jako funkcje kultowe, religijne etc. W konsekwencji, tym co dominuje w analizie zjawisk kultury duchowej, jest forma (mimo wszelkich zastrzeżeń Moszyńskiego co do wtórności kryterium formy wobec kryterium funkcji ²⁰). Wyjście od formy w badaniach kultury duchowej zostało dziś w dość zasadniczy sposób zakwestionowane. I choć docenia się jej znaczenie jako nośnika informacji, to jednak współczesne badania relacji między formą a znaczeniem nie są na tyle zaawansowane, by nadać badaniom samej formy większą rangę, by uznawać ich celowość. Zapewne należy liczyć się w przyszłości z powrotem w badaniach do spraw formy wierzeń, kultów, praktyk magicznych, sztuki (na którym to obszarze trwa ostry

¹⁷ K. Dobrowolski, *Zagadnienie metodologii nauki w Polsce epoki odrodzenia*, cz. 1, Warszawa 1956, s. 222, odb. z *Odrodzenie w Polsce*, t. II, cz. 1.

¹⁸ K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, s. 98, s. 256, 258.

¹⁹ Moszyński, *Człowiek...*, s. 15.

²⁰ Moszyński, *Człowiek...*, s. 17.

spór²¹), można jednak przewidywać, że badanie formy jako takiej, jako punktu wyjścia w analizie, nie zyska na popularności jako nie ułatwiające stawiania nowych pytań i odpowiedzi na nie. Wnioskowanie zaś na podstawie podobieństwa form i ich zasięgów o pokrewieństwie kultur i ludów²² przez samego Moszyńskiego zostało uznane za niewystarczające i wymagające dodatkowych procedur weryfikacyjnych²³. Wnioskowanie zaś na podstawie formy o treści wierzenia jest w zasadniczy sposób kwestionowane i nieprzydatne do bardzo popularnych dziś badań kultury jako systemu komunikacji. Tak więc ujęcie przez Moszyńskiego zjawisk kultury duchowej w sposób, zdawałoby się ścisły i precyzyjny, na kształt durkheimowskich faktów społecznych, jak rzeczy, niezmiernie jeszcze wciąż popularne w Polsce, nie odpowiada światowym trendom badawczym w dziedzinie kultury duchowej. Nie zgadzają się z nim wszyscy zwolennicy antypozytywistycznego modelu w nauce oraz ci, którzy domagają się specjalistycznego aparatu pojęciowego do badania sfery duchowej człowieka, to jest niezmiernie w gruncie rzeczy zróżnicowany wachlarz kierunków, od strukturalizmu przez semiotykę do fenomenologii i hermeneutyki, a nawet nietradycyjnej historii, tzw. *histoire nouvelle*. Należy jednak przyznać, że przedstawiciele tych kierunków rzadko i z małymi wyjątkami²⁴ odpowiadają na pytania, jakie stawiał sobie Moszyński, to jest na pytania o ewolucję kultów, o rekonstrukcję wierzeń konkretnych ludów. Odpowiadają jednak zgoła inaczej na pytania, jakie Moszyński postawił sobie w rozprawie *O źródłach magii i religii*²⁵.

Inaczej nieco ma się sprawa z wykorzystaniem dziś propozycji Dobrowolskiego. Otóż, tak jak u Moszyńskiego forma — mimo wszelkich starań — przysłoniła treść, tak u Dobrowolskiego treść została zdominowana przez jej społeczne cechy. Dla dzisiejszych badaczy kultury duchowej szczególne znaczenie mogą mieć wcześniejsze prace Dobrowolskiego, prace w zasadzie historyczne, a w mniejszym stopniu etnograficzne. W nich bowiem Autor dążył do rekonstrukcji umysłowości badanej grupy, i to nie tylko w jej społecznych uwarunkowaniach.

Trzecie rozumienie kultury duchowej wiążemy w Polsce z tradycją uformowaną przez C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewi-

²¹ P. Skubiszewski, *O dwóch sposobach uprawiania historii sztuki*, "Teksty", 2 (14): 1974.

²² Moszyński, *Człowiek...*, s. 101.

²³ K. Moszyński, *O sposobach badania kultury materialnej Prastłowian*, Wrocław 1962.

²⁴ W. W. Iwanow, W. N. Toporow, *Sławiańskie modelirujuszczije jazykowije sistemy*, Moskwa 1965; tychże, *Issledowanija w oblasti sławiańskich diewnostiej*, Moskwa 1974; E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981.

²⁵ K. Moszyński, *O źródłach magii i religii*, "Przegląd Filozoficzny", t. 28: 1925, z. 1-2, s. 239-251.

czową, Jana S. Bystronia i Eugeniusza Frankowskiego. Wiąże się ono z próbą odejścia od formy i pokazania treści kultury, a przede wszystkim jej treści funkcjonujących w świadomości ludzi (Jędrzejewiczowa), jej treści symbolicznych (Frankowski), a nawet ukrytych znaczeń (Bystron). O dzisiejszym odczytywaniu prac Jędrzejewiczowej pisali Zadrożyńska²⁶ i Benedyktowicz²⁷, o inspiracjach płynących z prac J. S. Bystronia pisał Stomma²⁸. Twórczość Frankowskiego może otoczona jest zbyt małym zainteresowaniem w porównaniu z tym, co mogłaby nam dać dziś w badaniach nad językiem symbolicznym. W historii etnografii omówiona jest krótko²⁹ może nieco lepiej funkcjonuje w nauczaniu uniwersyteckim³⁰. Nie ulega jednak wątpliwości, że współcześni etnografowie stawiając sobie pytania o sposób myślenia archaicznego, o ludową teorię poznania, nawiązują do tradycji wytyczonej twórczością tych trojga badaczy okresu międzywojennego.

Tradycja ta została w latach 60-tych XX w. poważnie wzmocniona wpływami semiotyki radzieckiej i strukturalizmu francuskiego. W rezultacie, w latach 70-tych powstała i znalazła swój wyraz w druku tendencja do ujmowania kultury jako systemu znaczeń, systemu komunikowania się ludzi. Komunikowanie to określone jest przez system myślenia człowieka, a wyrażone, jak każda forma komunikowania się, w języku. Kultura nie istnieje więc poza rzeczywistością językową, której reguły są regułami myślenia. Taka definicja kultury wymaga przyjęcia szerokiej definicji języka.

Tym samym etnologia musi sięgać do propozycji językoznawców od Jana Baudouina de Courtenay i Ferdynanda de Saussure poczynając. Muszą też ulec zmianie podstawowe pojęcia etnologii. Na miejsce wytworu kulturowego czy faktu kulturowego, zachowania lub instytucji wejdą pojęcia znaczenia, znaku, symbolu, kodu, systemu znaczeń i struktur znaczeniowych. Tym samym pojęcie kultury duchowej może funkcjonować tylko umownie i w zupełnie innym zakresie od propozycji Moszyń-

²⁶ A. Zadrożyńska-Barącz, *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie w polskich badaniach etnograficznych*, "Etnografia Polska", t. 12: 1968, s. 15-27.

²⁷ Z. Benedyktowicz, *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, symbolem i kulturą*. Cz. I, "Etnografia Polska", t. 24: 1980, z. 2, s. 9-46.

²⁸ L. Stomma, *Wstęp*, [do] J. S. Bystron, *Tematy, które mi odradzano*, Warszawa 1980, s. 14 n.

²⁹ Z. Sokolewicz, *Szkoły i kierunki w etnografii polskiej (do 1939 r.)*, [w:] *Historia etnografii polskiej*, pod red. M. Terleckiej, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973, s. 160-162.

³⁰ Przyjęte przez Frankowskiego wyjaśnianie sztuki ludowej przez interpretację jej symboliki jest przedmiotem wykładów wchodzących w zakres historii etnografii i teorii kultury na Uniwersytecie Warszawskim od 1973 r., było też inspiracją dla kilku już prac magisterskich na tymże Uniwersytecie.

skiego i Dobrowolskiego. Obejmie ona wszelkie dziedziny ludzkiego komunikowania się, wszystko to, co nie będzie "dosłownością", a co może być zgodne z definicją Ch. Pierca, że "znak to coś, co zastępuje coś innego".

Jednym z osiągnięć nauki XX w. jest wprowadzenie pojęcia systemu. W etnografii polskiej było ono, jak już wspomniałam, stosowane na szerszą skalę, ale w odniesieniu do społeczeństwa rozumianego jako system. Wierzenia mogły stanowić, w najlepszym wypadku, podsystem odpowiednio skorelowany z podstawowymi elementami społecznymi. Tak ujmowane zjawiska kultury duchowej wyjaśniały układ społeczny, one same nie były przedmiotem wyjaśniania. Tak to wynika z praktyki badawczej K. Dobrowolskiego i jego uczniów³¹. Natomiast wspomniany K. Moszyński nie zaprzeczał, że kultura jest systemem. Sądził jednak, że na etapie klasyfikacji zjawisk kulturowych, podstawowym, pierwszym zadaniem etnografii w jego czasach było traktowanie kultury tak, jakby stanowiła zbiór elementów nie powiązanych ze sobą. Dopiero dalszym krokiem było — dzięki analizie formy — ustalanie powinowactw kulturowych, dochodzenie do genezy wytworów i ich grup. W rezultacie Moszyński nie pretendował nigdy do przedstawienia systemu wierzeń ludowych. Część *Kultury ludowej Słowian* poświęcona kulturze duchowej miała być zbiorem poklasyfikowanym wytworów kulturowych, które na tę sferę się składają. Nie miała być i nie była systemem wierzeń słowiańskich. Choć nie można wykluczyć, że Moszyński taki cel stawiał przed etnografami w dalszej perspektywie, po zbudowaniu podstaw warsztatu, faktograficznego fundamentu badań.

Pierwsze etnologiczne próby systemowego ujęcia wierzeń ludowych i wierzeń społeczności plemiennych związane były i w Polsce, i w świecie z zastosowaniem pojęcia całości i nie były ujęciami systemowymi w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Odegrały jednak ważną rolę na drodze do określenia tego, co to znaczy kultura duchowa jako system. Mam tu na myśli między innymi prace przedstawicieli szkoły niemieckiej, F. Graebnera i W. Koppersa, następnie F. Boasa, wreszcie *African Worlds* D. Forde'a. Ta ostatnia praca zasługuje zwłaszcza na naszą uwagę. D. Forde stosuje bowiem w niej konstrukcję, która bliska jest pojęciu "poglądu na świat" sformułowanemu przez Dobrowolskiego. On również podporządkowuje system wierzeń instytucjom życia społecznego, strukturze społecznej. Nie wydaje mi się jednak, by książka ta, niewątpliwie znana, inspirowała szerzej etnograficzne środowisko polskie. Socjologowie i socjologizujący etnografowie i religioznawcy pozostawali i pozostają pod wpływem szkoły Durkheima, części propozycji Czarnowskiego i Dobrowolskiego. Natomiast etnografowie, zwłaszcza repre-

³¹ K. Kwaśniewicz, *Doroczne i rodzinne zwyczaje na tle współczesnych przeobrażeń wsi podkrakowskiej. Studium wsi Niegoszowice w woj. krakowskim*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1979.



zentujący tzw. młode pokolenie (Tomicki, Stomma, Wasilewski, Benedyktowicz) przyjmując za C. Levi-Straussem rozumienie kultury jako systemu znaczeń i poszukując wyjaśnień dla sfery życia duchowego w niej samej lub w sposobie myślenia ludzkiego, inspirowani są pracami M. Eliadego, fenomenologicznej szkoły utrechtskiej, francuskiego kręgu Nouvelle Histoire, etnologicznej szkoły C. Lévi-Straussa, semiotycznej szkoły tartuskiej, etnologicznej szkoły Griaule'a. Bliską dla nich książką będą *African Systems of Thought* wydane przez G. Dieterlen i M. Fortesa.

Źródłem inspiracji wspomnianych wyżej kręgów etnologów i religioznawców, wspólnym dla nich i dla polskich badaczy, są wszelkie te zachowania ludzkie i zdarzenia, których nie da się wyjaśnić w sposób zadowalający metodami dotychczas stosowanymi lub w stosunku do których można wysunąć wyjaśnienia alternatywne. To, co nie wyjaśnione, pozostaje zawsze źródłem nowych prób zrozumienia. I to wyjaśnia historykom nauki, dlaczego w szkole Durkheima traktującej zjawiska religijne jako korelat struktury społeczeństwa³², znalazły się jednak prace, których autorzy, jak M. Mauss lub L. Lévi-Bruhl, sięgali po wyjaśnienie zjawisk obrzędowych poza układ społeczny, sięgali w dziedzinę sposobu myślenia człowieka. Wyjaśnia nam to, dlaczego w kręgu szkoły funkcjonalnej powstały prace E. R. Leacha, który już w *Political Systems of Highland Burma* musiał odwołać się do wspólnoty mitologii i wyobrażeń o świecie Shanów i Kachinów, aby wyjaśnić złożoną kwestię ich tożsamości etnicznej.

Fakt, że każda teoria pozostawia pewną część zjawisk kultury nie wyjaśnioną, objaśnia nam również pewne, zadziwiające różnice zdań między niektórymi mistrzami i ich uczniami. Na przykład Max Gluckman zarzucał Arnoldowi van Gennepowi³³, że nie doceniał właściwie swego odkrycia *rites de passage* rezygnując z wyjaśnienia ich społecznych funkcji. Ale już jego uczeń, Victor Turner, dokonał w swych badaniach zasadniczego zwrotu — od badania mechanizmów konfliktu u Ndembu³⁴ do badania symboliki obrzędowej³⁵. Nie ulega wątpliwości, że badanie zjawisk kultury duchowej wyłącznie w kategoriach społecznych pozostawia nie wyjaśnione całe połacie kultury. I stanowi tym samym bodziec do rozwoju badań nad istotą tego, co duchowe, oraz nad spo-

³² Z. Benedyktowicz, Stefan Czarnowski i Marcel Mauss (od socjologicznej interpretacji kultury do elementarnych kategorii myśli), „Polska Sztuka Ludowa”, R. 34: 1980, nr 1, s. 50-52.

³³ M. Gluckman, *Rites de Passage*, [w:] *Essays on the ritual and social relations*, M. Gluckman (ed.), Manchester 1962.

³⁴ V. W. Turner, *Schism and continuity in an african society, a study of Ndembu village life*, Manchester 1954.

³⁵ V. W. Turner, *The forest of symbols*, New York 1972; tenże, *The ritual process, structure and antistructure*, London 1969.

sobem myślenia człowieka warunkującym jego porozumienie się z innymi ludźmi i odczytywanie całej, otaczającej go rzeczywistości, całego kosmosu. Prowadzi więc między innymi do badań typu fenomenologicznego, hermeneutycznego, semiotycznego, strukturalnego. I można przypuszczać, że każda z tych orientacji niesie sama w sobie swoje zaprzeczenie w postaci nie rozwiązanych kwestii.

W ostatnich trzydziestu latach prowadzono w Polsce kilka różnych typów badań w dziedzinie kultury duchowej:

1. Kontynuowano prace rozpoczęte przez K. Moszyńskiego. Przykładów dostarczają prace J. Klimaszewskiej³⁶ i T. Karwickiej³⁷. Punktem wyjścia w ich badaniach jest forma wierzenia lub obrzędu. W trakcie analizy forma ta zostaje podzielona na elementarne części składowe, a genezy tych części, jak i całości, poszukuje się w dalszej kolejności poprzez badania porównawcze. Na drodze analizy występowania form wierzeń, wiedzy *etc.* w przestrzeni można dojść do odtworzenia ich występowania w czasie. Analizą obejmuje się materiał występujący na dużym obszarze, zasadniczo cały obszar, na którym występuje dana forma, a więc nierzadko kontynent lub świat. Tym samym czas występowania badanych form, do którego określenia badacz dochodzi w trakcie analizy, jest proporcjonalnie długi. Badania terenów Polski są więc częsteczką wymagającą szerokich prac porównawczych, przynajmniej słowiańskich lub europejskich. I tak są realizowane przez wiernych temu kierunkowi badaczy.

Do tego typu studiów należy zaliczyć opracowanie tematów z kultury duchowej w Polskim Atlasie Etnograficznym.

2. Badania typu historycznego, zgodne ze wskazaniami K. Dobrowolskiego sformułowanymi w latach 1953-1960. Obejmują one studia nad reliktem, zagadnieniami myślenia magicznego, ale przede wszystkim dotyczą zmian w sferze świadomości człowieka zachodzących w procesie zmiany kulturowej. Sfera kultury duchowej traktowana jest tu jako część całości kultury, podlegająca prawom całości i dzieląca jej losy. Zgodnie z zasadą Durkheima na podstawie części nie można wnosić o całości, część stanowi odmienną jakość od całości i obie należy rozpatrywać we wzajemnych relacjach. Przykładem pracy zgodnej z powyższymi zasadami może być książka K. Kwaśniewiczowej o zwyczajach rodzinnych i dorocznych na wsi podkrakowskiej³⁸ lub fragmenty monografii wsi Mników pióra A. Kutrzeba-Pojnarowej³⁹. Należy przyznać,

³⁶ J. Klimaszewska, *Annual folk-rites in Poland*, "Ethnologia Polona", vol. 5: 1979, s. 9-27 (wyd. 1980).

³⁷ T. Karwicka, *Zakazy związane z drzewem i motywujące je wierzenia*, "Etnografia Polska", t. 17: 1973, z. 1, s. 131-141.

³⁸ Kwaśniewicz, *op. cit.*

³⁹ A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Tradycyjna społeczność wiejska w procesie przemian współczesnych. Studium wsi Mników powiatu krakowskiego*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1968.

że ciekawy nurt wskazany w 1923 r. w pracy poświęconej przez Dobrowolskiego dziejom kultu św. Floriana w Polsce jest kontynuowany głównie przez historyków, którzy jednakże mniej od etnografów interesują się znaczeniami i seansami opisywanych zdarzeń. Charakterystyczna dla historyków niechęć w posługiwaniu się materiałem porównawczym sprawia, że tworzą oni wiele wyjaśnień *ad hoc*, trudnych do przyjęcia przez etnografów. Przykładem mogą być prace B. Baranowskiego⁴⁰.

3. Badania typu funkcjonalnego, w których obrzędy i wierzenia rozpatruje się jako całość, ale w ich relacji do instytucji życia społecznego. Przykładem mogą być prace K. Zawistowicz-Adamskiej⁴¹, M. Wieruszewskiej-Adamczykowej⁴² czy Z. Sokolewicz⁴³, pozostające pod wpływem różnych odmian funkcjonalizmu i propozycji klasycznej durkheimowskiej socjologii, a nie wykazujące szczególnego uwrażliwienia na problemy historyczne.

4. Najliczniejsze wreszcie są badania typu regionalnego. W pracach tych zjawiska kultury duchowej opisuje się jako współwystępujące z przejawami życia w innych sferach. Tak na przykład opis zwyczajów związanych z budową domu włączony jest do działu budownictwa⁴⁴. W zasadzie na tej podstawie można wnioskować jedynie o tym, z jakimi technikami budowlanymi wspomniane zwyczaje współwystępują, czy giną razem z nimi, czy przenoszą się na nowe techniki *etc.* W badaniach tego typu bardzo trudno wyjść poza stwierdzenie współwystępowania lub następstwa faktów (o ile uwzględnia się źródła z różnych epok historycznych).

5. Badania systemowe typu strukturalno-semiotycznego, nierzadko z niewielkimi wpływami fenomenologii i hermenutyki, podjęto w etnografii polskiej w latach 70-tych. Chciałabym poświęcić im nieco więcej uwagi ze względu na to, że są stosunkowo nowe, oraz dlatego, że stały się przedmiotem wielu dyskusji, które zresztą nie ujrzały jeszcze druku, a wynikają wielokrotnie z nieporozumień lub braku informacji. Wspomniane badania stały się podstawą interesującego programu badawczego nad słownikiem wierzeń, obrzędów i symboli w polskiej kulturze lu-

⁴⁰ B. Baranowski, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1966; tenże, *Czary*, Łódź 1980.

⁴¹ K. Zawistowicz-Adamska, *Przemiany więzi społecznej w społeczności lokalnej*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 4: 1965.

⁴² M. Wieruszewska-Adamczyk, *Sankcje systemu kontroli społecznej wobec rodziny wiejskiej, na przykładzie dwóch wybranych wsi powiatu bełchatowskiego*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 13: 1971; tenże, *Integracyjna i wychowawcza funkcja folkloru*, „Etnografia Polska”, t. 17: 1973, z. 1, s. 105.

⁴³ Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, *Plon, obrzęd i widowisko*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1967.

⁴⁴ M. Pokropek, *Ziemia sejneńska pod względem etnograficznym*, [w:] *Materiały do dziejów ziemi sejneńskiej*, pod red. J. Jaskanisa, t. III, Warszawa 1975, s. 73-251; A. Szyfer, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1975.

dowej⁴⁵. Badania te są reprezentowane w polskiej etnografii przez dość już liczny zbiór studiów i artykułów⁴⁶. Ich wspólną cechą jest: a) ujęcie wierzeń i obrzędów w formie systemu, a nie luźnego zbioru elementów; b) zdefiniowanie tego systemu jako systemu znaczeń; c) poszukiwanie wyjaśnienia na poziomie tzw. struktur długiego trwania; d) założenie, że punktem wyjścia w badaniach winna być nie forma, a znaczenie, jakie badane zachowania kulturowe mają dla ludzi w ich indywidualnym doświadczeniu i wzajemnym komunikowaniu się.

Jednym z ważniejszych pojęć badawczych tego nurtu jest, zgodnie zresztą z inspiracjami nauki światowej i tradycją etnografii polskiej okresu międzywojennego (C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa, J. S. Bystroń, E. Frankowski), pojęcie światopoglądu ludowego lub inaczej — ludowej wizji albo obrazu świata. Pojęcie to w obrazowy sposób miało przedstawić ów systemowy sposób widzenia świata przez człowieka.

Etnografowie polscy przyjęli pojęcie wizji świata lub obrazu świata w znaczeniu, jakie ma ono na gruncie języka teorii strukturalno-semio-

⁴⁵ Słownik wierzeń, obrzędów i symboli w polskiej kulturze ludowej opracowany jest od 1977 r. w Katedrze Etnografii UW z inicjatywy Komitetu Słowianoznawstwa PAN, z funduszy problemu węzłowego 11.1 (polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja) kierowanego przez Cz. Hernasa. Założenia programowe słownika przygotowywane są do jednego z następnych numerów "Etnografia Polska".

⁴⁶ Z. Benedyktowicz, D. Markowska, *O niektórych problemach identyfikacji kulturowej w procesie porozumiewania się*, "Etnografia Polska", t. 23: 1979, z. 2, s. 205-235; I. Domańska-Kubiak, *Wegetacyjny sens kołędowania*, "Polska Sztuka Ludowa", R. 33: 1979, nr 1, s. 17-53; K. Kubiak, *Wyróżniki obcości w bajce białoruskiej, cechy boskie i diabelskie "swego" i "obcego"*, "Etnografia Polska", t. 23: 1979, z. 2, s. 185-193; L. Stomma, *Mit Alkmeny*, "Etnografia Polska", t. 20: 1976, z. 1, s. 90-111; tenże, *Magia dzisiaj, rozważania o metodzie*, cz. I, "Polska Sztuka Ludowa", R. 32: 1978, nr 3-4, s. 131-143; R. 33: 1979, nr 4, s. 195-205; tenże, *Determinanty polskiej kultury ludowej*, "Polska Sztuka Ludowa", R. 33: 1979, nr 3, s. 131-143; tenże, *Metoda strukturalna*, [w:] *Metody etnologii*, skrypt UW, 1981; R. Tomicki, *Słowiański mit kosmogoniczny*, "Etnografia Polska", t. 20: 1976, z. 1, s. 47-99; tenże, *Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowian w świetle samojedzkich mitów stworzenia*, "Etnografia Polska", t. 23: 1979, z. 2, s. 169-183; tenże, *The attitude of Polish peasant's community towards their own culture, problems of tradition*, "Ethnologia Polona", vol. 6: 1980, s. 29-47; tenże, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka. Z badań nad synkretyzmem mitologicznym w Europie Wschodniej i Południowej oraz w Azji Północnej*, "Etnografia Polska", t. 24: 1980, z. 2, s. 49-118; J. S. Wasilewski, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, "Etnografia Polska", t. 22: 1978, t. 1, s. 81-108; tenże, *Podarować, znaleźć, zgubić, zbłądzić. Niektóre kategorie języka symbolicznego związane z opozycją życie — śmierć*, "Etnografia Polska", t. 24: 1980, z. 1, s. 283-303; tenże, *Po śmierci wędrować. Szkic z zakresu etnologii świata znaczeń*, "Teksty", nr 3 i 4: 1979, cz. I i II, s. 97-121 i 58-85.

Podano wyżej tytuły, które uważam za reprezentatywne dla nowych badań kultury duchowej w Polsce, nie jest to w żadnym wypadku pełna bibliografia.

tycznej i różni się od znaczenia przypisywanego mu w dawnych pracach przez na przykład W. Koppersa (Weltbild) lub Forde'a (World). Wiąże się to w konsekwencji z nieco inną definicją obszaru badań. Staje się nim wszystko, co w kulturze zostało zobiektywizowane w postaci znaczenia lub symbolu przyjętego w komunikowaniu się między ludźmi lub z kosmosem. Obszar ten obejmuje więc wszelkie kulturowe aspekty świadomości i podświadomości. Przez wielu badaczy wzbogacany jest nadto przez wprowadzenie elementów emocji, przeżycia, ekspresji.

Do pierwszych prób zastosowania pojęcia obrazu świata w badaniach nad kulturą ludową w Polsce należy praca R. Tomickiego poświęcona obrzędowi pogrzebowemu⁴⁷. Autor próbował w niej zrekonstruować obraz świata pozagrobowego i następnie odniósł doń religijne i magiczne zachowania ludzi w czasie obrzędów pogrzebowych, by określić istniejące między nimi a ukryte dla świadomości ludzkiej, związki. Musiał przyjąć założenie, że zachowania te są sensowne, że można odnaleźć w nich ład i porządek dzięki temu, że ludzie posługują się, przeważnie zresztą nieświadomymi, regułami. Reguły te były zachowane i przekazywane z pokolenia na pokolenie w przekazie werbalnym lub niewerbalnym, nierzadko z motywacją, że są przekazane przez przodków. Tym samym, ze względu na szacunek, jakim darzono przodków, nie były one weryfikowane. Nie można jednak z tego powodu przypuszczać, że powstały z powodu mylnych wyobrażeń o świecie, niedostatecznej wiedzy etc. Należy raczej sądzić, że zachowania ludzi spowodowane są ich stosowaniem się do reguł współzależności i związku między różnymi elementami kultury; zachowania obrzędowe i wierzenia wynikają z symbolicznych relacji, tak jak one rysują się w symbolicznym obrazie świata.

Te pierwsze próby⁴⁸ rekonstrukcji obrazu świata i odnalezienia w nim miejsca właściwego dla badanych zachowań czy wierzeń były niewątpliwie dość proste, może nawet uproszczone. Polegały w zasadzie na złożeniu tego obrazu z rozrzuconych, jak w układance, elementów. Przyjęto założenie, znane już nam z pracy E. Frankowskiego, że "wszystko co ludzkie ma swoją orientację przestrzenną" i stosowano je w konstrukcji kwestionariuszy i sporządzaniu pierwszych uporządkowanych opisów.

Punktem wyjścia w tej rekonstrukcji był znany z prac M. Eliadego człowiek działający w czasie i przestrzeni i modelujący je przez narzucenie siatek pojęciowych. Takie modelujące znaczenie ma dla każdego pojęcie "tego" i "tamtego świata". Pojęciom tym odpowiada odrębna przestrzeń i odrębny czas. Wynikały z tego dla ludzkich działań różne konsekwencje. Jeżeli bowiem istniały dwa odrębne światy, to każdoraz-

⁴⁷ R. Tomicki. *Wizja świata pozagrobowego w polskiej kulturze ludowej*, 1972, praca magisterska, archiwum UW.

⁴⁸ Według powyższego modelu przygotowano zestaw kwestionariuszy do badania kultury duchowej w 1976 i 1977 r. Archiwum Katedry Etnografii UW.

zowe przejście z jednego do drugiego (narodziny, śmierć) wymagało znajomości odpowiednich sposobów przejścia. Stawało się wtedy jasne, że ułożenie zmarłego w kierunku odpowiadającym w danej kulturze podziemiom czy krainie zmarłych było właśnie umożliwieniem tego przejścia *etc.* Tym samym zakładano, że istniała dość spójna, mimo wszystkich historycznie następujących zmian, jedna wizja świata w danej kulturze, a odnajdowane ułamki w postaci zachowań ludzkich winny do siebie pasować. I tak, etnograficzna rekonstrukcja nie musiała różnić się od malarskich przedstawień wizji świata podzielonego na ziemię, niebo i piekło z właściwymi tym częściom świata atrybutami i symbolami.

Taka wizja świata jest właściwie opisem uświadamianego przez ludzi pola kulturowych, symbolicznych wyobrażeń. Jest w sumie opisem, analogicznym do opisu cyklu obrzędów dorocznych czy rodzinnych. Nie jest jeszcze interpretacją, jest zaledwie pierwszym analitycznym krokiem. Jej zastosowanie w badaniach okazało się bardzo pożyteczne przy porządkowaniu opisowych materiałów.

Inspiracją do rekonstruowania takich wizji świata były wspomniane już dzieła religioznawców, językoznawców, etnologów, wszystkich tych, którzy zajmując się kulturą pragnęli sięgnąć poza świadomość ludzką, dotrzeć do ukrytego pod językiem i kulturą porządku wyjaśniającego ludzkie zachowania. Teorie te dostarczyły kryteriów rozszerzających lub zawężających pole badań, kryteriów, według których tworzono zbiorzy informacji i klasyfikowano materiał w dalszej procedurze analitycznej. Z jednej strony były to teorie strukturalne i semiotyczne, z drugiej fenomenologia, w pewnym stopniu hermenutyka i, ostatnio, etnometodologia.

Podzielają one (w każdym razie pierwsze dwie) przekonanie o zero-jednakowym charakterze pamięci ludzkiej, a w konsekwencji zakładają, że człowiek w celu opisu i zrozumienia świata posługuje się zestawami binarnych opozycji. Opozycje te tworzą podstawowe relacje znaczeniowe (góra — dół, prawo — lewo, przód — tył *etc.*). Człowiek z każdą z nich wiąże określone wartości kulturowe (np. ruch w górę może być ruchem do nieba). W opisie świata człowiek posługuje się kombinacjami wielu takich opozycji, a różne społeczności ludzkie mogą różnić się między sobą przypisywaniem im różnych wartości, sposobem ich doboru i wiązania ze sobą (np. kolor biały jako symbol czystości i tym samym powiązany z sacrum może wystąpić zarówno przy urodzinach dziecka interpretowanych jako przybycie z tamtego świata, jak i na pogrzebie, a może w innym przypadku wystąpić jako przeciwstawienie koloru czarnego, koloru żałoby, czyli kolor radości). Gama kolorów od białego do czarnego może też mieć swoje znaczenie w ubiorze człowieka w miarę jak dorasta i starzeje się, jak dojrzewa pod względem społecznym *etc.*

Zastosowanie opozycji binarnych dla budowy modeli wyjaśniających zachowania obrzędowe człowieka wystąpiło już w najwcześniejszych

pracach typu strukturalno-semiotycznego w Polsce. Za takie należy uznać analizę legend średniowiecznych⁴⁹ i analizę rytuału pokładzin w obrzędzie weselnym⁵⁰ przeprowadzone przez L. Stommę. Bez względu na to, czy ostateczne rezultaty analizy, budzące — chyba bez potrzeby — wiele emocji słownych, nie mających pokrycia w druku, zostaną podtrzymane w toku dalszych prac przez Autora czy nie, prezentują one pewien poprawny schemat procedury analitycznej. Jej zastosowanie doprowadziło L. Stommę do uznania znaczenia pokładzin jako aktu ofiarnego. Gdyby tak miało być, to znaczenie to winno się zawierać w sposobie myślenia człowieka o świecie. Autor dochodzi do wniosku, że w obrzędzie wesela krew okazuje się być odpowiednikiem ziemi w słowiańskich (polskich) obrzędach płodnościowych. Ofiara jest tu tylko pojęciem — kluczem — pomagającym zbudować model, którego istotnymi elementami staną się: Bóg jako adresat ofiary składanej w celu kreacji (płodności) i jego przeciwieństwo w modelu — diabeł — skłaniający do destrukcji.

Opozycje binarne tworzą więc tu związki, które nazwiemy strukturami. Tym samym pojęcie opozycji binarnej staje się narzędziem pomocnym w dotarciu w głąb opisu. To, co zdaje się być chaosem na poziomie opisu, staje się działaniem zgodnym z regułami na poziomie owych ukrytych struktur. Mają one tę zaletę, że ukazują nam sposoby powiązania najbardziej zasadniczych, egzystencjalnych kategorii myślenia ludzkiego, ukazują ową ukrytą wizję świata, w której bóg objawia się już nie w postaci dobrotliwego patriarchy, ale abstrakcyjnego dawcy życia, siły twórczej, staje się symbolem porządku przeciwstawianemu chaosowi. Tym samym diabeł jako opozycja nie zawsze musi być uosobieniem chaosu, siły destrukcyjnej. Różnym rozumieniom boga będą odpowiadały różne rozumienia diabła i nie zawsze oni muszą stanowić opozycję.

Ta różnorodność kategorii ludzkiego myślenia, wielość ich kombinacji i wreszcie zmienność, zapewne jest powodem prób łączenia strukturalizmu z podejściem historycznym, wykorzystanie inspiracji płynących z prac F. Braudela i nurtu *Histoire Nouvelle*. Przykładem mogą tu znów być prace L. Stommy, który silnie podkreśla zmienność manifestacji form kategorii myślenia występujących w kulturze ludowej, ich zależność od epoki historycznej *etc.* Nie można jednak uznać, że złożona sprawa relacji między synchronią a diachronią została w tych pracach pozytywnie rozwiązana i nie budzi zastrzeżeń⁵¹.

⁴⁹ L. Stomma, *Próba analizy strukturalnej czterech legend średniowiecznych*, "Etnografia Polska", t. 16: 1972, z. 1, s. 281-295.

⁵⁰ L. Stomma, *Analiza strukturalna słowiańskich obrzędów weselnych*, praca magisterska, archiwum Katedry Etnografii UW, 1973.

⁵¹ Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej...* Zwracam też uwagę na rozdziały poświęcone metodzie strukturalnej i strukturalno-semiotycznej

Cechą współczesnych polskich prac wywodzących się z nurtu strukturalno-semiotycznego jest skupienie uwagi na sprawie treści kulturowych. Pomija się ich pochodzenie, historię, przynależność społeczną czy etniczną, wreszcie ich związek z formą. Forma zjawiska w praktyce znajduje się poza zainteresowaniem badaczy. To co się w badaniu liczy, to znaczenie, czyli stosunek znaczącego do znaczonego. Forma stanowi jedność z tym, co oznacza. W danym miejscu i czasie, w danym kontekście kulturowym relacja ta stanowi jedność. Oderwanie znaczącego od znaczonego oznacza przebywanie w świecie czystej iluzji, a raczej braku informacji. Nie chciałabym podejmować tu dyskusji na temat znaczenia badań nad formą zjawiska kulturowego. W dziedzinie historii sztuki dyskusja ta ma już dość długą historię i daleka jest do zakończenia. Muszę jednak przyznać, że w rozważaniach strukturalnych czy fenomenologicznych nie widzę miejsca dla zastanowień się nad formą, nad jej taką lub inną historią etc. Inną jest sprawą, czy próbując wprowadzić elementy myślenia historycznego do myślenia strukturalisty, jak tego pragnie L. Stomma, będzie można obejść się bez rozważań o formie. Jest ona wszak wehikułem znaczeń, które niesie ze sobą określony krąg historyczny.

Rozważania nad elementami historycznymi w myśleniu człowieka muszą pobudzić do dyskusji nad elementami uniwersalnymi w kulturze. Znajdziemy je w pracach R. Tomickiego, J. S. Wasilewskiego, Z. Benedyktowicza.

R. Tomicki w swych kolejnych rozprawach ukazuje wspomniany uprzednio binaryzm myślenia ludzkiego i jego niezmiernie różnorodne i niemal niepoliczalne kombinacje, wskazując na obecne wszędzie elementy uniwersalne. Do nich zalicza istnienie czasu mitycznego jako niezmiernie stabilnej kategorii myślenia wszystkich społeczności archaicznych. Rzeczywistość mityczna, ów prapoczątek, z którego wszystko się wzięło, będący nierzadko uzasadnieniem ontologii, etyki, estetyki danej społeczności, pełni funkcje filozofii, zawiera odpowiedzi na najbardziej egzystencjalne pytania, które zadaje sobie każdy człowiek⁵².

Badania tego, co uniwersalne, i tego, co właściwe pewnym tylko narodom czy grupom, zawsze było domeną etnologii. Być może, że owe taksonomie, tworzone dziś zgodnie ze wskazówkami strukturalistów i semiotyków, wskazujące na istnienie kategorii uniwersalnych i struktur długiego trwania, winny być w dalszej części poddane oglądowi przez etnologów — historyków, którzy winni wskazać, w jaki sposób owe struktury długiego trwania modelowały w konkretnym miejscu

w skrypcie pt. *Metody etnologii*, a to zwłaszcza dlatego, że zaczynają się pojawiać w naszej literaturze próby pseudo semiotyczne, nie mające wiele wspólnego z surowymi wymaganiami tego warsztatu.

⁵² Tomicki, *Słowiński mit...*

i czasie to wszystko, co nazywamy kulturą, co było jednocześnie lokalnym tworzeniem tej kultury. I — jakim zmianom ulegały oraz czy same struktury? *✓ niedopowiedzenie myśli w tekście w druku*

Wizję świata można rekonstruować zarówno w jej prostym, jak i pogłębianym wymiarze wychodząc bądź od elementów zachowań obrzędowych (np. wesele lub tylko jego część, jak wspomniane pokładziny) bądź od artefaktu, przedmiotu kultury materialnej. Można by wręcz próbować twierdzić, że prawa wszechzwiązku decydują, o tym, że każde działanie ludzkie da się wyjaśnić przez odwołanie do sposobu widzenia świata przez człowieka, a tym samym do jego doświadczania świata. Zapewne jednak istnieją bardziej i mniej dogodne punkty startu. Takim niewątpliwie dogodnym punktem stał się dla J. S. Wasilewskiego artefakt w postaci domostwa mongolskiego — jurty⁵³. Dogodność tę widzi J. S. Wasilewski w szczególnej analogii między domem a kosmosem. Jego badania kultury mongolskiej również opierają się na założeniu, jak w wypadku poprzednich autorów, że człowiek działa zgodnie z zasadami tworzącymi razem całościowy obraz otaczającego go wszechświata.

Jak wspomniano, przy tym samym założeniu można poprowadzić postępowanie analityczne w innym punkcie. J. S. Wasilewski w innym studium⁵⁴ czyni to wychodząc od opisu pogrzebu mongolskiego, a posługując się w jego opisie tym, co nazywa kategoriami egzystencjalnymi. Autor pisze "śmierć — przedmiot najgłębszej refleksji egzystencjalnej — jest również kategorią współorganizującą wszelką ludzką działalność wierzeniowo obrzędową, stając się elementem nieodzownym w całości kształcie zrytualizowanych operacji składających się na kulturę"⁵⁵.

Opozycje binarne łącząc się w pary opozycyjne, tworząc wiele skomplikowanych nieraz kombinacji, nie mogą być jednak łączone w sposób dowolny. Analizując wszelkie zachowania żałobników w czasie pogrzebu mongolskiego i całego czasu żałoby autor posługuje się wieloma kategoriami, takimi jak góra — dół, prawo — lewo, przód — tył, przestrzeń zamieszkała — niezamieszkała, własna — cudza, czas regularny — zakłócony, odwrócony, ruch prawoskrętny — lewoskrętny, policzalny — niepoliczalny *etc.* Wśród wymienionych a nie wyczerpanych kategorii dochodzimy do ogromnie ważnej pary "swoi — obcy". To obcy, a nie swoi pomagają w końcu zmarłemu przejść na "tamten świat", choćby

⁵³ J. S. Wasilewski, *Kategoria przestrzeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzenna jurty mongolskiej*, "Etnografia Polska", t. 19: 1975, s. 109-129; tenże, *Rzecz i rytuał, symbolika czasu i przestrzeni w jurcie mongolskiej*, praca doktorska, archiwum Katedry Etnografii UW, Warszawa 1977.

⁵⁴ Wasilewski, *Po śmierci wędrować...*, oraz J. Tokarska, M. Zmysłowska, J. S. Wasilewski, *Śmierć jako organizator życia*, "Etnografia Polska", t. 26: 1982, z. 1.

⁵⁵ Wasilewski, *Po śmierci wędrować...*

dlatego, że "tamten świat" — jest odwrotnością "tego świata". Ale, o ile kategoria "swój — obcy" pomocna jest w analizie opozycji pochodnych od kategorii "życie — śmierć", to można ją wywieść również z kategorii bóg — diabeł, i wtedy będzie miała nieco inne znaczenie. Nie ulega wątpliwości, że pary opozycji łączą się w struktury dając wielość kombinacji, co stanowi ostrzeżenie przed ich powierzchownym odczytywaniem. Wizja świata każdego konkretnego społeczeństwa, składająca się z elementów uniwersalnych, może jednocześnie stanowić unikalną całość. Rekonstrukcja takiej wizji może jednak wyjaśnić nam zasady, które rządzą światem zachowań kulturowych, zewnętrznie różniących się, wewnątrznie podobnych.

Wspomniany kierunek badań nad kulturą duchową, nazwany przeze mnie strukturalno-semiotycznym, nie jest jednolity, również i w Polsce. Różni autorzy w różny sposób rozwinęli wspólne mu założenia o systemowym i komunikacyjnym charakterze kultury. Ale różnorodność propozycji badawczych, z których omówiłam tu jedynie stosowanie pojęcia "obrazu świata", jest dowodem prężności obszernego pola poszukiwań teoretycznych. Zasadniczy spór między przedstawicielami tych orientacji a innymi kierunkami badań ludowej kultury duchowej w Polsce można sprowadzić do następujących spraw:

1. Czy punktem wyjścia w badaniach może być forma, której strukturę poznajemy dzięki analizie morfologicznej i na tej podstawie możemy wnioskować o powinowactwie kultury różnych ludów, dokonywanej między nimi wymianie elementów kultury etc., czy raczej znaczenie, którego strukturę poznajemy w wyniku analizy znaczeniowej i z tego wyprowadzamy wniosek o możliwości komunikowania się w obrębie danej wspólnoty ludzkiej i dopiero później możemy wnioskować o powinowactwach kulturowych.

2. Czy możemy analizować zjawiska zaliczane do sfery kultury duchowej abstrahując od systemu myślenia, którego część stanowią, i odnosić je bezpośrednio do instytucji systemu społecznego? Zastrzeżenie to zgłaszają semiotycy wobec zwolenników kierunku funkcjonalnego, a także historyczno-socjologizującego kierunku K. Dobrowolskiego. Zastrzeżenie to w gruncie rzeczy dotyczy prawomocności analizy zjawisk znajdujących się na różnych poziomach epistemologicznych⁵⁶.

3. W obydwu sporach ważną rolę odgrywa odmienna definicja kultury i obszaru kultury duchowej.

4. Czy możemy rozumieć znaczenia poza kontekstem społecznym, poza kontekstem komunikowania się? To jeden z zarzutów stawianych se-

⁵⁶ Z. Sokolewicz, *Podstawowe modele nauki stosowane w etnologii polskiej*, referat na sesji Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, czerwiec 1978 (maszynopis, archiwum Katedry Etnografii UW). Temat ten podejmuję nadto w przygotowanej książce pt. *Etnologiczne teorie kultury*.

miotom. Z tym wiąże się nieco inne rozumienie pojęcia kontekstu w obydwu wypadkach.

5. Należy podkreślić, że w badaniach strukturalno-semiotycznych stawia się z reguły inne pytania badawcze od pytań stawianych przez zwolenników np. Moszyńskiego lub Dobrowolskiego. Nie ma wątpliwości, że na pytania semiotyczne nie można odpowiedzieć metodą Moszyńskiego lub Dobrowolskiego. Wydaje się natomiast, że odpowiedzi semiotyków byłyby im obu przydatne dla rozwiązania ich własnych problemów.

Spory teoretyczne w środowisku etnografów trwają, na szczęście. Trzeba jednak wskazać, że kierunek strukturalno-semiotyczny w Polsce ma za sobą wyniki 10 lat badań empirycznych, szereg rozpraw doktorskich, a także habilitacyjne. Ma już swoją historię. Dlatego trzeba bacznie śledzić, jakim sam zacznie ulegać transformacjom, co powstaje obok lub w opozycji do niego. Z nieco nowszych badań, choć mających już w świecie swoją historię, chciałabym zasygnalizować choćby propozycje badań systemów kognitywnych⁵⁷, nowe propozycje etnometodologii i ekologii społecznej. Pozwalają one na formułowanie nowych pytań, a przecież o to, o te wciąż nowe pytania, chodzi nam wtedy, gdy mówimy o postępie nauki.

Zofia Sokolewicz

SPIRITUAL CULTURE — A SET OF THINGS, A SYSTEM OF SOCIAL RELATIONS OR A SYSTEM OF MEANINGS

Summary

In Polish contemporary ethnology the notion "spiritual culture" is being used in three basic meanings: 1) Kazimierz Moszyński understood culture as a combination of products of the human mind, and spiritual culture as all things needed to satisfy the human spirit. Research on culture and spiritual culture, understood as a set of things, took place when the positivistic and naturalistic model of science was introduced and when the thesis of E. Durkheim, that social facts should be analysed as things was adopted; 2) Kazimierz Dobrowolski also treats culture as a realm of tangibles, but at the same time makes a distinct division into 9 sections and does not deal separately with spiritual culture. The *Weltanschauung* which shows the spirit of an epoch with all the characteristic features of a society in a given time and place makes one believe that culture is one whole. In his works after 1950 Dobrowolski gives up treating culture as a separate field

⁵⁷ Konferencja na temat "Kultura i poznanie" odbyła się w Warszawie, 11-16.11.1981. Zorganizowana przez Ośrodek Badań Amerykańskich i Katedrę Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego oraz ośrodek badań polskich w Bloomington, Indiana, USA, poświęcona była badaniom tzw. systemów kognitywnych w etnologii i etnomuzykologii oraz socjologii nauki. Materiały przygotowane do druku w "Przeglądzie Humanistycznym" i w "Ethnologia Polona".

of research and encouraged by the idea of historical materialism he accepts culture as a correlation of social relations. He believes that any research on culture helps to understand the latter, because social laws exist and there are no separate laws for culture. 3) Structural and semiotic approaches which have appeared in Poland since the late sixties (Benedyktowicz, Stomma, Tomicki, Wasilewski) are based on the assumption that culture is a system of signs. Therefore, the notion "spiritual culture" is unnecessary. Most of what Moszyński understands as spiritual culture and Dobrowolski as religious, cognitive, artistic or hedonistic culture and also some elements of other sections (those which can be expressed in the form of signs) become the object of general research on communication. Contradictions between those three positions are visible. Followers of each approach set themselves different questions and therefore their theoretical and cognitive assumptions differ. The question arises how three methods of research complement one another because the object of the research is different each time.