

Część I

ZOFIA SOKOLEWICZ

(Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW)

KLASYCY ETNOGRAFII POLSKIEJ.
EUGENIUSZA FRANKOWSKIEGO
TEORIA MYŚLENIA MAGICZNEGO I OBRZĘDÓW PRZEJŚCIA

TEZA

Jest tezą tego artykułu, że w historii etnografii polskiej okresu po II wojnie światowej nastąpiły istotne zakłócenia w przekazie tradycji naukowej. Wojna i przemiany środowiska naukowego, zwłaszcza w latach 1948-1956, spowodowały brzemienne w konsekwencje zmiany, tym większe, że nie odnosiliśmy się ze szczególną pieczołowitością do własnej tradycji.

Teza jest sformułowana prowokacyjnie z myślą o wywołaniu dyskusji na temat naszej genealogii – kwestii, której nie sposób przecenić. W cień zostali przecież usunięci i wspomniany Eugeniusz Frankowski, i Jan Stanisław Bystron (Stomma, 1980), i Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa (Zadrożyńska, 1968), a także – mimo pozorów kontynuacji – Kazimierz Moszyński (Sokolewicz, 1979), Jan Czekanowski (Sokolewicz, 1979), Stanisław Poniatowski, Adam Fischer i wielu ich uczniów, by wymienić tu tylko Józefa Obrębskiego, Stanisława Klimka i Bożenę Stelmachowską. Usunięto w cień dokonania okresu międzywojennego, zapominając jakby, że życiorysy naukowe Kazimierza Dobrowolskiego, Witolda Dynowskiego, Mieczysława Gładysza, Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej zaczynają się przed II wojną światową, że to, co w ich twórczości należy cenić, powstawało również przed 1945 r. Wystarczy zresztą wziąć do ręki ostatnie sprzed II wojny światowej roczniki „Ludu”, by zorientować się, do jakich nazwisk i prac przestaliśmy nawiązywać, i to nie tylko dlatego, że nie odpowiadały dzisiejszym standardom. Zapomnieliśmy o nich po prostu. I od czasu do czasu odkrywamy je od nowa, jak to miało miejsce np. z J. S. Bystronem (Stomma, 1980). Te odkrycia będą zresztą przychodziły następnym pokoleniom z tym większą trudnością, że w wielu specjalistycznych

bibliotekach katedralnych brak jest podstawowych prac naszych poprzedników z okresu międzywojennego.

Uwagi moje dotyczą głównie praktyki badawczej, braku myśli i spuścizny klasyków okresu międzywojennego w pracach współczesnych etnografów w takim stopniu, na jaki wskazywałaby ekonomia wysiłku i wykorzystywanie odkryć raz już dokonanych. W mniejszym stopniu odnoszą się do powojennych podręczników etnografii i historii etnografii polskiej, a przede wszystkim opracowań Anny Kutrzeba-Pojnarowej, która dała najwięcej dowodów pamięci o dokonaniach naszych poprzedników (Kutrzeba-Pojnarowa, 1974, 1976, 1977).

Określenie tożsamości indywidualnej i grupowej jest jednym z podstawowych mechanizmów kontynuacji jakiegokolwiek grupy, w tym środowiska naukowego. Każdy z nas musi nieuchronnie określić się wobec poprzedników, a także w stosunku do współczesnych. Od tego, jak to czyni, zależy kontynuacja idei.

Zachowanie tradycji jest jednym z mechanizmów kulturowych decydujących o przetrwaniu grupy. Jego prawidłowemu funkcjonowaniu służą więc w społecznościach plemiennych pracowite zapamiętywania lub zapisy genealogii, ich gorączkowe odtwarzanie, jeżeli na skutek jakiegoś kataklizmu dochodzi do uronienia poważnej jego części. Każda grupa w celu przetrwania uruchamia zarówno mechanizmy podtrzymujące ciągłość tradycji, jak i inne, chroniące przed zalewem obcych i ich tradycją. Dotyczy to wszystkich znanych mi grup na świecie, a w tym także społeczności uczonych. Właśnie ta społeczność jest ciekawym przykładem, w jaki sposób twórczość jednostek sprzyja tworzeniu się grup, ich integracji. Twórczość naukowa jest więc dobrym polem do badania – tak jak każdy rodzaj sztuki – w jaki sposób to, co jednostkowe, wyrasta ze społecznego i w końcu się w nie przeradza. Jak przedstawia się sprawa genealogii etnografii dzisiejszej? Kogo w niej wymieniamy? Do kogo nawiązujemy? Co przejęliśmy w spuściznie? Jak odnosimy się do pokolenia okresu międzywojennego działającego przecież dużo dłużej?

KLASYCY

Niekwestionowane wydaje się twierdzenie, że w okresie międzywojennym powstało kilka niezależnych, niezmiernie istotnych dla dalszego rozwoju etnografii polskiej szkół albo orientacji. Przyjmuję za Anną Kutrzeba-Pojnarową, że „od połowy XIX wieku do roku 1939 w etnografii polskiej znajdujemy nie tylko odbicie niemal wszystkich ważniejszych kierunków etnografii europejskiej, lecz również próby budowania w nawiązaniu do tej ostatniej i do doświadczeń krajowych szkół własnych, związanych przede wszystkim z katedrami etnografii, etnologii i niektórymi katedrami socjologii na uniwersytetach krajowych” (Kutrzeba-Pojnarowa, 1977, s. 21). Należy się również zgodzić, że badacze okresu międzywojennego odegrali ważną

rolę w formułowaniu szerokiego zakresu badań etnograficznych i różnorodnych metodologii uprawiania tej nauki. Stąd szczególna rola tego okresu w kształtowaniu tradycji naukowego środowiska etnograficznego. Okresu, który bardziej niż jakikolwiek inny zasługuje na nazwę klasycznego.

Termin „klasyczny” słowniki określają dość jednoznacznie: „najwyższej klasy, pierwszego rzędu [...] najwyższej rangi lub znaczenia, akceptowany jako model, standard, wzór [...] tworzący standard lub model” (*The Oxford English Dictionary*, 1961, t. 2, s. 467 n.). Podobne określenia znajdujemy w słowniku Laroussa – „klasyczny, tj. uważany za model w swojej klasie [...] zgodny z ideałem, regułami [...], zgodny z ustalonym użyciem, tradycyjny” (*Grand Larousse Encyclopedique*, t. 3, 1960, s. 175 n.). Te słownikowe definicje wskazują na to, że pisarz lub dzieło zaliczane do klasycznych muszą spełniać wielkie wymagania wzoru, poprawności, zgodności z regułami i dość może nieoczekiwanie – tradycji. Tradycji w tym sensie, że nawet jeżeli sami stanowią dla potomnych nowy wzór, to tworzą go zgodnie z regułami odziedziczonymi po wielkich poprzednikach. Innymi słowy, tworząc nowe też powracają do początku w ciągłym dążeniu do doskonałości.

Polska encyklopedia powszechna (Warszawa 1863, t. 14, s. 738) w haśle „klasycy” zawiera informacje historyczne o tym, że *classici* to obywatele należący do pierwszej z sześciu klas, na jakie Serwiusz Tuliusz podzielił naród rzymski, i że

„już w II wieku po Chrystusie Geliusz użył przenośnie tego wyrażenia o pierwszorzędnym pisarzach, a nazwa ta weszła w użycie we wszystkich kwestiach literackich i artystycznych. Każdy naród, który w ogóle doczekał się kwiatu swojej literatury, ten okres kwitnienia nazywa jej epoką klasyczną, a najznakomitszych w niej pisarzy klasykami”.

Pozwoliłam sobie na przytoczenie owych słownikowych ciekawostek dla lepszego zobrazowania pytań, jakie stawiać należy w stosunku do dzieł, które za klasyczne należałoby uznać (czy będą takowe?) i wobec ludzi. A więc, czy tworzą oni dla nas wzór do naśladowania? Czy zbudowali swe dzieła zgodnie z przyjętymi regułami? Czy można je odnieść do jakiegoś idealnego modelu? Jeżeli jednak uznamy, że w nauce postęp dokonuje się dzięki stałemu kwestionowaniu tego, co już zostało ustalone, to czy będą dzieła, które można by uznać za klasyczne? A może właśnie ich klasycyzm ukrywa się w tym, że ich autorzy, zgodnie z przyjętymi regułami, podają wciąż od nowa, od starożytności antycznej w wątpliwość to, co zostało powiedziane przed nimi? Kwestionują, ale wiedzą co. Zdają sobie sprawę z tego, co odziedzycyli, gdyż chyba regułą w nauce jest, że musi tworzyć tezaurus wszelkich doświadczeń, jak też, że musi kwestionować to, co dotychczas było ustalone.

Mam nadzieję, że artykuł ten zapoczątkuje potrzebny chyba nam wszystkim cykl wypowiedzi poświęconych w równym stopniu dziełom, co ich twórcom, nie kierunkom w rozumieniu szerokich orientacji, jak strukturalizm czy funkcjonalizm, ale indywidualnym propozycjom i realizacjom. Do rozpoczęcia go postacią Eugeniusza Frankowskiego skłania mnie nie tylko 25 lat, jakie

upłynęły od Jego śmierci (21 XI 1884 - 8 II 1962), ale przede wszystkim niezwykle cechy jego osobowości, temperament i pasja, z jaką traktował swe powołanie. Ze względu na publikowane w tym numerze „Etnografii Polskiej” artykuły na temat E. Frankowskiego oraz bibliografię prac jego i o nim ograniczam się do wybranych spraw, które do dziś mogą nas inspirować. Należą do nich rozważania o myśleniu magicznym, światopoglądzie pierwotnym, obrzędach przejścia i sztuce ludowej. Tu poruszę tylko trzy pierwsze kwestie, zostawiając tę ostatnią do szerszego omówienia w artykule złożonym do druku w „Polskiej Sztuce Ludowej”.

MYŚLENIE MAGICZNE

Myśleniu magicznemu poświęca Frankowski niezmiernie wiele uwagi. Zwierza się, że często odczuwa nieodpowiedniość stosowanego terminu ‘magia’. Boi się jednak tworzyć nowy. Na czym więc może polegać owa nieodpowiedniość? Czyżby Frankowski nie podzielał poglądów E. B. Tylora, J. Frazera, A. Bastiana, R. Marreta czy P. Saintyvesa, na dziełach których przecież wyrastał i przyjął część ich terminologii, jak np. magia sympatyczna *etc.* (Frankowski, 1920). Oznacza to jednak, że Frankowski, który zachował w wielu swych pracach perspektywę ewolucjonistyczną, w tej i w wielu innych jeszcze kwestiach różnił się zasadniczo od ewolucjonistów klasycznych. I nie wiem, czy w jakimkolwiek stopniu dałaby się utrzymać opinia J. Burszty, który określa Frankowskiego jako ewolucjonistę kulturowego (Burszta, 1960).

Działania magiczne ujmuje Frankowski jako wynik myślenia magicznego we właściwy mu sposób spójnego i logicznego. Magia nie jest po prostu przeżytkiem, ale stanowi powszechną do dziś cechę kultury. „To myślenie pierwotne jest wspólne wszystkim ludom stojącym na niższym szczeblu rozwoju. Nie wyzbywa się go jednak i człowiek cywilizowany. Zostaje ono tylko przysłonięte cieniutką warstwą myślenia bardziej nowoczesnego, urobionego odrębnymi warunkami współżycia i zdobyczami kultury” (Frankowski, 1924, s. 52). Frankowski podkreśla, że ten rodzaj myślenia wiąże się z „rutowaniem uczuć w świat zewnętrzny”. Głównym „budowniczym myślenia magicznego są uczucia” (Frankowski, 1925, s. 54).

Nie ulega wątpliwości, że Frankowski przyjmuje koncepcję L. Lévy-Bruhla (na którego się powołuje). Przyjmuje ją jednak nie tylko w tej warstwie, która wzbudziła i nadal wzbudza emocje krytyków i zniechęca nawet tak poważne wydawnictwa, jak PWN, do tłumaczenia jego prac jako nie interesujących dziś nikogo (chodzi o myślenie prelogiczne), ale również w tej, którą krytyka mniej się zajmowała, a która okazała się niezmiernie inspirująca do dziś. Chodzi tu o uznanie, że 1) wierzenia i praktyki magiczne są wzajemnie powiązaną całością, a nie zbiorem przypadkowych, nielogicznych, irracjonalnych wyobrażeń i działań; 2) że świat wyobrażeń ma charakter realny i człowiek nie jest z niego sztucznie wyodrębniony, ale

stanowi jego część. W znakomitej rozprawie o zabiegach magicznych przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego czytamy:

„badając folklor ludów pierwotnych odnosi się wrażenie, że powszechnie istnieje wiara we wszechmoc myśli. Obrazy powstające w myśli, zarówno na jawie, jak we śnie, mają wartość realną. Życzenie pomyślane lub wypowiedziane staje się czynem. Czyn naśladowający rzeczywistość wywołuje przejawienie się jej istotne” (Frankowski, 1925, s. 54).

Pisząc to Frankowski pozostaje w zgodzie z ewolucjonistycznymi twierdzeniami E. B. Tylora czy A. Bastiana, którzy szukali prawidłowości rozwoju kultury na poziomie myślenia, jak również z twierdzeniami nam współczesnych – C. Lévi-Straussa i jego następców, a także polskich badaczy: Z. Sokolewicz (w druku), A. Zadzożyńskiej (1982), J. Kmity (1983), i dość dużej grupy przedstawicieli młodszego pokolenia: Z. Benedyktowicza, M. Buchowskiego, W. Burszty, Cz. Robotyckiego, L. Stomma, M. Szewczyk, J. S. Wasilewskiego, M. Zowczak.

Różnice między sformułowaniem Frankowskiego a tym, co niektórzy z wymienionych autorów piszą o kulturze, by odwołać się do ostatnich numerów „Etnografii Polskiej” lub „Ludu” (Buchowski, Burszta, 1986; Stomma, 1978), są głównie różnicami języka epoki lub języka różnych teorii. Sens ogólny jest jednak ten sam. Magia nie jest zbiorem irracjonalnych działań i wierzeń, nie jest to po prostu zbiór przesądów.

Nie udało się Frankowskiemu dokończyć zaczętych prac, w tym *Dróg magicznych w wierzeniach ludu polskiego*. Z właściwą sobie potrzebą skupiania rozważań nad konkretem i odnoszenia go do szerszych, właściwych mu kontekstów, zaprojektował tę większą pracę wraz z drugą, która miała stanowić próbę rekonstrukcji światopoglądu pierwotnego ludu polskiego (Frankowski, 1925, s. 51). Jak sam pisze, one obydwie powinny poprzedzać jego szczegółowe rozważania o wspomnianych zabiegach magicznych przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego. Może więc jednostronna jest proponowana nam przez M. Tarko ocena Frankowskiego (w tym samym numerze „Etnografii Polskiej”), w której autor kładzie nacisk na empiryzm badacza. Należałoby zresztą zastanowić się głębiej nad rodzajem tego empiryzmu, a także nad tym, co należy rozumieć pod wspomnianym przez M. Tarko dążeniem Frankowskiego do ujęć syntetycznych. Jest to, jak wskazuje praktyka lat ostatnich, termin niezwykle wieloznaczny. Dążenie do ujęć syntetycznych w wypadku Frankowskiego oznaczało z reguły wskazanie na właściwy dla badanych szczegółów układ odniesienia. We wspomnianej pracy miał nim być światopogląd pierwotny i myślenie magiczne. W artykule o znakach wypalanych na zwierzętach pociągowych Frankowski wskazuje na trzy rodzaje znaków i trzy właściwe im różne układy odniesienia – całości, których te są częścią (Frankowski, 1916, 1921). Klejma własności zwracają naszą uwagę na system społeczno-prawny, znaki wypalane głęboko mają na celu leczenie, a znaki wystrzygane we włosiu w celach zdobniczych, będące przeżytkiem zapomnianych obyczajów, należy odnieść do magii. Frankowski pisze o tym: „pierwotne znaczenie znaków wypalanych

i wystrzyganych na zwierzętach domowych bierze swój początek w magii ochronnej” (Frankowski, 1921, s. 10). Jest to innego rodzaju ujęcie syntetyczne niż to, które Frankowski proponuje nam w opracowaniu tykwy lub wycinanek. Ta pierwsza zwłaszcza praca odpowiada bardziej potocznemu rozumieniu terminu syntetyczny (Frankowski, 1927), tzn. skrótowemu ujęciu całości jakiejś kwestii, i wskazuje na wszystkie możliwe sytuacje kulturowe, w których występuje tykwa, i uwzględnia jej różnorodne cechy jako rośliny i wytworu kulturowego. Natomiast cytowana już rozprawa na temat pożyczania, kupna i sprzedaży w sposób szczególny mogła wytyczyć drogi nowoczesnym badaniom. Tylko że etnografia polska przyjęła nowe założenia do badania magii od Lévi-Straussa, Eliadego, szkoły utrechckiej (Stomma, 1978) pomijając fakt, że zostały one już wcześniej przyjęte, przemyślane i zasygnalizowane przez Frankowskiego.

Zapewne współczesnych badaczy zrażała nadmierny psychologizm Frankowskiego, choć właśnie uwzględnianie przez niego emocji powinno przyciągnąć wszystkich, którzy czując potrzebę włączenia do analiz przeżyć i uczuć sfery tego, co nieświadomiane, sięgali do C. G. Junga lub M. Eliadego. Myślę, że to, co zrażało najbardziej, to interpretacja zabiegów magicznych i zgodna z tym ich klasyfikacja dokonana przez samego Frankowskiego z pominięciem próby dojścia do własnych interpretacji informatorów. Píše o tym Frankowski:

„powszechnie lud nie tłumaczy zabiegów magicznych stosowanych przez siebie. Wszystkie podane w tej pracy interpretacje zabiegów magicznych są moim osobistym tłumaczeniem. Przytaczam je, starając się w ten sposób choć częściowo udostępnić dla naszej umysłowości zrozumienia wytycznych punktów swoistego myślenia ludowego” (Frankowski, 1925, s. 52).

Postępuje więc Frankowski podobnie, jak robili to inni, np. K. Mozyński (co wzbudza ostrą, kpiarską krytykę L. Stommy, 1978, s. 137-138). Frankowski po prostu nie został przez Stommę zauważony, stąd oszczędzono mu krytyki. Ale wszak sam Frankowski przyznaje, że lud nie interpretuje owych zabiegów, a tam gdzie takie interpretacje otrzymuje, podkreśla ten fakt. Należy tu nadto dodać, że w jego pracach znajdujemy przewagę dosłownych wypowiedzi informatorów nad streszczanymi przez badaczy, co zapowiada możliwość krytycznej analizy źródła. Co więcej, badania tego typu w Europie jeszcze nie zapowiadały kierunków, które po II wojnie światowej, wraz z rozwojem strukturalizmu i semiotyki, prowadziły do odczytywania znaczenia wierzeń lub działań, pozwalając na wydedukowanie zasad ich łączenia w większe całości (obrzędy, wierzenia). To co zrobił Frankowski było dopiero przygotowaniem do badań nad znaczeniami, ale był to krok nieodzowny.

Można się zastanowić, czy nasza droga do traktowania magii jako części systemu znaków kultury nie byłaby krótsza, gdybyśmy przyjęli już w latach sześćdziesiątych przemyślane i przepracowane przez Frankowskiego wspomniane wyżej założenia łączące propozycje L. Lévy-Bruhla z psychoanalizą Freuda po odcedzeniu z nich elementów psychologii Wundta i Dessoira?



ŚWIATOPOGLĄD PIERWOTNY

Na potrzebę rekonstrukcji światopoglądu pierwotnego ludu naszego wskazuje Frankowski w różnych pracach (1925, s. 51-52, 111; 1932) i można sądzić, że myśl ta nie opuszcza go aż do śmierci. Możemy zarzucić mu, że nie precyzuje dokładnie, co rozumie pod tym pojęciem. Jest ono zresztą dzisiaj wykorzystywane w różnych teoriach typu strukturalnego, semiotycznego i fenomenologicznego i tym samym w różnych znaczeniach i odcieniach. Używa się przy tym częściej terminu „światopogląd archaiczny”, „wizja świata”. „obraz świata”. Wszędzie jednak pojęcie to służy za najbardziej ogólny układ odniesienia do wierzeń, obrzędów i symboli. Dzięki niemu elementy symbolicznej sfery kultury nabierają sensu, przestają być luźnym zbiorem mniej lub bardziej zabawnych i dziwacznych opowiadań. Prace Frankowskiego ujawniają wielką potrzebę stworzenia im takiego układu odniesienia. Pisząc o praktykach medycyny ludowej czy prawa obyczajowego domaga się Frankowski, by badane szczegóły odnosić do całości kultury danego ludu. Czytamy więc:

„materiały etnograficzne dotyczące prawa obyczajowego, organizacji społecznej ludu odkrywają sprężyny naturalnej organizacji grup ludzkich związane ściśle z wartościami antropogeograficznymi każdej miejscowości. Dzięki nim widzimy z całą jasnością, że ustanowione są nie z rozkazu jakiegoś ministra [...], lecz że jest to wynik zespolenia wszystkich sił naturalnych życia. Widać też, że zmieniając tylko niektóre z elementów składowych można zmienić organizację naturalną grupy ludzkiej” (Frankowski, 1920b, s. 6).

Frankowski proponuje nam w swoich pracach ciekawą koncepcję człowieka. Jej odtworzenie rzuciłoby zapewne jeszcze dodatkowe światło na pojęcie światopoglądu pierwotnego, które — jak wynika z tego, co powiedziałam wyżej — pełni jedynie funkcje teoretycznego, najbardziej ogólnego pojęcia, pozwalającego na odniesienie do niego szczegółowych wyników badań — bez czego robią wrażenie „śmiesznych lub absurdalnych” (Frankowski, 1920b, s. 6).

Człowiek — według Frankowskiego — jest w zasadzie taki sam na całym świecie i we wszystkich epokach. Zmiany, które powodują, że człowiek się cywilizuje, nie zmieniają jego istoty. Po pierwsze, stanowi on część świata, jest z nim mocno spleciony, „jednostka i cała ludzkość we wszystkich swych czynach i zwyczajach poddaje się wspólnemu rytmowi świata” (Frankowski, 1920b, s. 9). Po drugie, człowiek pierwotny nie czuje potrzeby oddzielenia się od tego świata, poddaje się jego rytmom wyczuwając jego harmonię poprzez emocje, dzięki swej psychice. Człowiek Frankowskiego ma w sobie wiele z tego, co proponuje cytowany przez niego E. von Hartmann. Uznaje realność świata ducha, a z jego zachowań wynika, że wszelkie zjawiska mają duchowe podłoże, czego — co prawda — człowiek nie jest świadom. Tę metafizykę indukcyjną Hartmanna uzupełnia Frankowski sięgając do różnych źródeł: do wspomnianego L. Lévy-Bruhla, od którego przyjmuje pojęcie mocy obecnej w człowieku i w innych istotach żyjących

oraz przedmiotach nieożywionych (Frankowski, 1925, s. 5), brak wyodrębnienia swego „ja” od świata zewnętrznego, a także znaczenia jaźni dla procesów nieświadomych od Freuda, pojęcie piękna jako nieodłącznego składnika duszy ludzkiej zapewne od Sobieskiego lub bezpośrednio od romantycznych estetyków krakowskich, znaczenie kryterium płci w podziale ludzkości i roli seksu w kulturze zapewne od modernistów krakowskich. Człowiek Frankowskiego jest więc z jednej strony człowiekiem z krwi i kości, naznaczonym seksem, z drugiej istotą uduchowioną, czerpiącą z tego szczególną moc, która umożliwia mu bezustannie przekraczanie świata doświadczeń czysto zmysłowych. To, co w człowieku społeczne, i to, co psychiczne, stanowi całość o podłożu bez wątpienia duchowym. Dlatego też i światopogląd takiej istoty musi obejmować cały ten świat w jego różnych wymiarach, a rekonstrukcja tego jest możliwa dzięki interpretacji wierzeń i praktyk magiczno-religijnych, treści wyrażanych przez człowieka w różnych wytworach kultury, jak choćby wspomnianych już znakach wypalanych i wystrzyganych w sierści zwierząt, a także dziełach sztuki. Można przypuszczać, że choć Frankowski dążył do opracowania światopoglądu ludowego jeszcze przed napisaniem pracy o pożyczaniu, kupnie i sprzedaży (Frankowski, 1925), to jednocześnie nie mógł tego dokonać bez takich właśnie prac ustalających pewne treści i symbole na bardziej szczegółowych odcinkach. Dowodem na to może być również jego *Sztuka ludowa* (1932), w której dokonuje szeregu takich ustaleń, wiążąc wiele przejawów sztuki np. z obrzędami przejścia.

OBRZĘDY PRZEJŚCIA

Koncepcja obrzędów przejścia została w zasadzie sformułowana przez Frankowskiego już w 1920 r. Wtedy też pisał on:

„dla grup, tak jak dla jednostki, żyć oznacza zmieniać ciągle stan i formę, umierać i odradzać się. Polega to na działaniu i zatrzymywaniu się po to, aby znów rozpocząć działanie, nową szamotaniną, ale już w inny sposób. Zawsze występują nowe ograniczenia, nowe progi, które należy przejść: progi lata i zimy, pór roku, miesiący lub nocy, progi narodzenia, wieku młodocianego lub dojrzałego, progi starości, próg śmierci i próg drugiego życia” (Frankowski, 1920b, s. 10).

W tym czasie Frankowski jest znakomicie zaznajomiony ze światową literaturą na temat sfery magiczno-religijnej w kulturze. Powołuje się i poddaje krytycznej analizie poglądy E. B. Tylora, J. G. Frazera, H. Haddona, K. O. Müllera, T. Benfeya, A. Langa, S. Hartlanda, H. Gaidoza. Zauważa związki między odkryciami Hartlanda (podobieństwo obrzędów inicjacji i małżeństwa), Frazera (obrzędami dojrzewania i pogrzebowymi), S. Ciszewskiego (między obrzędem chrztu, zbrataniem, adopcją i małżeństwem), A. Dietericha i R. Hertza (między ceremoniami narodzin, inicjacji, zaślubin i pogrzebów), Goblet d'Alviella (między ceremoniami chrztu i inicjacji)

i wreszcie podsumowaniem jakby tych wszystkich odkryć przez Arnolda van Gennepa, który

„po raz pierwszy uczynił próbę zanalizowania ich cech ogólnych znajdując w wielu z nich wspólną bazę dla obrzędów przejścia w życiu ludzkim, rytmie natury i formie materialnej, wskazując na ciągłość tych obrzędów w całym zespole ceremonii. Jednocześnie etnografowie i folklorysty różnych krajów wykazali, że u większości narodów spotyka się identyczne rytuały. Nie jest to nic dziwnego, bo jednostka i cała ludzkość we wszystkich swoich czynach i zwyczajach poddaje się wspólnemu rytmowi świata” (Frankowski, 1920b, s. 9). I dalej: „Zapewne życie ludzkie polega na przechodzeniu z jednego wieku w inny, z jednego zajęcia do drugiego i z jednej grupy społecznej do drugiej. Jest jak łańcuch składający się z różnych ogniw, które następują po sobie, zamknięte między narodzinami a śmiercią”.

Bezpieczne przejście zapewniają człowiekowi obrzędy przejścia. Referując w 1920 r. w kraju Basków swe poglądy na temat obrzędów przejścia Frankowski znał dobrze teorię van Gennepa i posługiwał się nią dla objaśnienia zebranego przez siebie materiału. Powraca zresztą do tej koncepcji wielokrotnie. Jej sens eksplikatywny jest jasny. Musi go ona nadto pociągać możliwością odwoływania się do danych psychoanalizy, uwzględniania przy przejściu od stanu do stanu nie tylko sytuacji społecznej człowieka, ale również jego stanu psychicznego czy raczej duchowego podłoża obrzędu, jego strony magiczno-religijnej. Do tej koncepcji powraca jeszcze Frankowski w *Sztuce ludowej* (1932)

Z pewnością teoria A. van Gennepa została w całości zaakceptowana przez Frankowskiego. W jej sposobie referowania zauważamy jednak charakterystyczne przechylenie w kierunku psychologizmu, dążenie do całościowego ujmowania społecznego i psychicznego, a także ukazywania jedności świata w jego złożoności i różnych wymiarach. Nawiązywanie do naturalnego rytmu świata jest bardzo charakterystyczne właśnie dla Frankowskiego. Analizując jego podejście do teorii obrzędów przejścia w kwestii myślenia magicznego i światopoglądu pierwotnego, tak jak uprzednio dochodzimy do wniosku, że krok uczyniony przez niego był krokiem koniecznym w kierunku współczesnej ich interpretacji.

Tak się złożyło, że teoria van Gennepa jest obecna w polskiej literaturze etnograficznej. W pracach tych, nawet u Stommy, tak starannie odnotowującego swych poprzedników, brak jest natomiast powołań na Frankowskiego. Zapewne lepsza znajomość jego poglądów na ten temat mogłaby ułatwić przyjęcie na gruncie polskim propozycji rozumienia tych obrzędów w duchu strukturalnym, a zwłaszcza fenomenologicznym. W artykule M. Tarko w tym numerze „Etnografii Polskiej” znajduje się długi akapit wyrażający poglądy Frankowskiego na ten temat. Dlatego rezygnuję z cytatu. I znów zapewne język innej epoki zniechęcał czytelników do przyswojenia sobie tekstu, choć sens i ton jego wypowiedzi stanowi doskonale przygotowanie do lektury Eliadego lub szkoły utrechtskiej.

Bardzo trudno jest określić kierunek metodologiczny prezentowany przez Frankowskiego. Zapewne jego żywa umysłowość, podejmowanie wielu idei

i przetwarzanie ich według jemu właściwego widzenia człowieka jako myślącego. ale i czującego. społecznego. lecz nie mogącego uciec od swej psychiki, utrudnia zaszeregowanie Frankowskiego według przyjętych w podręcznikach klasyfikacji szkół i kierunków. Niewątpliwie u podstaw widzenia świata — całego świata i całego człowieka — przez Frankowskiego leży ewolucjonizm, którym zapewne nasiąkał w czasie studiów w Krakowie u Talko-Hrynecwicza i Demetrykiewicza, a potem w Warszawie u Krzywickiego. Jak słusznie zauważa Kutrzeba-Pojnarowa (1977, s. 94), dowodem na przyjęcie tej ewolucjonistycznej perspektywy może być zainteresowanie Polesiem jako obszarem archaicznym i prowadzenie tam pierwszych prac terenowych w zakresie etnografii (Frankowski, 1913a, 1913b, 1914). Jednakże w dalszej pracy ta perspektywa ewolucjonistyczna, w rozumieniu ewolucji jako stopniowego rozwoju kultury ku coraz lepszym rozwiązaniom i większym osiągnięciom, ustępuje innym spojrzeniom na kulturę. Obok ewolucji istnieje przecież dyfuzja, a powoływanie się Frankowskiego na szereg badaczy od F. Ratzla przez W. Foya, L. Frobeniusa, H. Schurtza, B. Ankermanna, W. Schmidta świadczy o tym, że interesowała go nie tylko naturalna logika rozwoju myśli ludzkiej, ale również i jej historyczne meandry. Z kolei fascynacja psychologią — w tym mniej i może podświadomie Wundtem, a więcej Freudem — i dążenie do rozumienia sposobu myślenia człowieka, przede wszystkim myślenia magicznego, wprowadza nas w krąg lektur L. Lévy-Bruhla. Widzenie sztuki jako nieodłącznego przejawu duszy ludzkiej, ale też przekonanie, że piękno nie zna rozwoju w czasie i przestrzeni, zapewne nosi Frankowski z okresu kontaktów z krakowskim modernizmem. Jego *Sztuka ludowa* wskazuje na wyraźne przyjęcie wielu estetycznych tez Michała Sobeskiego, którego *Filozofia sztuki* (1917) wskazuje na krąg lektur Frankowskiego: P. Ribot, F. Paulhan, E. von Hartmann. I mimo licznych i gorących z Sobeskim sporów (informacja ustna prof. Marii Frankowskiej), nad *Sztuką ludową* wyraźnie ciąży pogląd Sobeskiego. A o co mogli się spierać? Można tylko przypuszczać, że jednak o proces twórczy, najtrudniejszy zapewne punkt w estetyce, do poznania którego psychologia wciąż wносиła nowe wyniki badań.

SZTUKA LUDOWA

W tym miejscu rezygnuję z rozważań na temat stosunku Frankowskiego do sztuki — bardzo szerokiego tematu — gdyż, jak wspomniałam, inny artykuł poświęcony tej kwestii złożyłam do druku w redakcji „Polskiej Sztuki Ludowej”. Wypada jednak podkreślić, że Frankowski widział każde dzieło sztuki jako element kultury i wiązał go — jak pisał — z przejawem życia gromady. Jego *Sztuka ludowa* (1932) jest jednocześnie wielkim programem badań, który dopiero od niedawna zaczęliśmy realizować. Mam tu na myśli ujmowanie sztuki jako części kultury, ujmowanie sztuki ludowej podobnie jak sztuki wielkiej i rozważanie związanych z tym kwestii estetycz-

nych. Przyjęty przez Frankowskiego (za Sobeskim) podział na twórców, odtwórców i spożywców, mimo że razi dziś pewnym schematyzmem, to jednak zawiera w sobie nie spełniony dotąd do końca postulat badania twórców w kulturze ludowej wsi. I to nie tylko twórców zgodnie z dzisiejszym ich zaszeregowaniem w Cepelii lub Związku Twórców Ludowych, ale tych, którzy tworzyli w czasach, gdy sztuka ludowa była anonimowa: ludzi innych, mądrych, znachorów – tych, którzy w ten lub inny sposób nie mieścili się w środkowym przedziale przeciętności.

DAŻENIE DO ŚCISŁOŚCI

We wszystkich pracach Frankowskiego widać tak charakterystyczne dla początków XX w. dążenie do uściślenia metody, do porzucenia sfery domysłów (ewolucjonizm) i poruszania się na pewnym gruncie danych doświadczenia. To dążenie widać w stosunku Frankowskiego do dokumentacji, w jego trosce o to, by nie zniekształcić informacji niedbałym pismem (stąd owo wyśmiewane później kaligrafowanie wywiadów), by rozwijać dokumentację rysunkową i fotograficzną, by to wszystko zapewniło jak najbardziej obiektywne podstawy analizy naukowej. W pracach Frankowskiego niezmiernie starannie podawane są miejsca pochodzenia informacji. Nie zdarza mu się, by na podstawie jednej informacji wypowiadał sąd generalizujący o obszarze Polski lub choćby jednym jej regionie. Jak te przygotowania warsztatu, zmierzające do uzyskania ścisłości niemal równej naukom eksperymentalnym, połączyć z dążeniem Frankowskiego do odkrywania sfery ducha, z odkrywaniem treści symboli, rekonstrukcji myślenia ludzkiego? I to najczęściej na podstawie własnej intuicji.

W tym dążeniu do pełni, do operowania całościami – światem i człowiekiem – niewątpliwie próbował Frankowski połączyć to, czego w nauce pogodzić się nie da, co udaje się pogodzić jedynie w sztuce, ale co z kolei umyka analizie naukowej. Łączył pozytywizm z modernizmem i psychologizmem oraz intuicjonizmem. Poszukiwał inwariantów – uniwersaliów, ale jednocześnie zaznaczał, że twórca mógł nadać im cechy odrębne, indywidualne. Pisał, że czynnikiem wspólnoty pomysłów jest wspólna budowa ciała ludzkiego, budowa ręki, mechanizm palców, ale jednocześnie, zależnie od warunków antropogeograficznych środowiska życia i właściwości rasowych osobników twórczych, „typy zasadnicze wytworów kulturowych w dalszych swych przeobrażeniach otrzymują piętno odrębności grupowej” (Frankowski, 1932, s. 350). To poszukiwanie uniwersaliów połączone było z uwzględnianiem elementów regionalnych albo wręcz jednostkowych. Przyjmując pewną nadrzędność zbiorowości wobec jednostki uzależnia jednocześnie Frankowski zbiorowość od aktów twórczych jednostki.

W tej walce o uwzględnianie przeciwieństw lub wskazywanie, że są dwiema stronami tego samego modelu – wspólnoty ludzkiej w świecie, angażował się z całą pasją. I z całą pasją również walczył o poszczególne idee.

Gdy, jak krytycznie to oceniałam, interpretował wierzenia informatorów, przytaczane przez nich zakazy czy nakazy, to dawał nam próbkę swego myślenia. Można by powiedzieć, że czynił to w sposób nieuprawniony naukowo. Ale czy ze wstępu do rozprawy o pożyczce, kupnie i sprzedaży nie wynika, że nobilitował w ten sposób myślenie wieśniaków jako myślenie, a nie jako przesąd!

BADANIA PORÓWNAWCZE

Do istotnego rozwinięcia teorii myślenia magicznego i obrzędów przejścia przyczyniły się badania Frankowskiego na Półwyspie Iberyjskim. Są one wysoko oceniane w kraju i za granicą (Tarko) i myślę, że będą jeszcze wielokrotnie omawiane. Zawierają bowiem wiele interesujących myśli i spostrzeżeń poza samym materiałem dokumentacyjnym. Frankowski jest jednym z pierwszych badaczy, którzy rozpoczęli systematyczne badania Półwyspu Iberyjskiego. Stosował on tu właściwą mu metodę wychodzenia od wąskiego, dobrze zdefiniowanego zagadnienia i ukazywania go, w miarę poszerzania materiału źródłowego, w szerokiej perspektywie podobnych wytworów i spraw, a następnie patrzenia przez pryzmat na złożone procesy historyczne.

Frankowski rozpoczął swe badania od inwentaryzacji jarzm, znaków wypalanych i wystrzyganych na sierści zwierząt pociągowych, budowli na palach, wierzeń związanych z pszczołami (Tarko). Pozwoliło mu to na wgląd w złożone dawne procesy, wskazujące na istnienie wspólnoty przedindoeuropejskiej o wyraźnie azjatyckich powiązaniach. Dalej, na pracę o regionalizacji Hiszpanii, ukazującą elementy kultury ludowej, które stały się podstawą procesów świadomościowych różnicujących ten Półwysep współcześnie. I wreszcie, wracam tu do początku metod rozumowania, przyczyniły się do pogłębienia jego teorii myślenia magicznego.

Na pewno istotną rolę odegrało tu porównanie przez Frankowskiego archaizmów Półwyspu Iberyjskiego i znanego mu z wcześniejszych badań Polesia. Należy podkreślić, że nikt poza Frankowskim nie zwrócił uwagi na poleskie domki czy kłody nagrobne ani też na kształt krzyży. Cmentarze stały się przedmiotem badania stosunkowo niedawno. Idący tu śladami Frankowskiego Jacek Olędzki miał podobne motywacje. Dążył do wyjaśnienia działań ludzkich polegających na umieszczaniu na grobach określonych znaków w takiej lub innej formie, poprzez odniesienie ich do ludzkich wierzeń — w wierzeniach szukał bowiem uzasadnienia ludzkich zachowań, a cmentarze jako miejsce wyrażające stosunek człowieka do życia pozagrobowego uznawał za szczególnie cenne źródło informacji. Pytanie o znaczenie, tak istotne dla dzisiejszych badaczy, było przez Frankowskiego poprzedzane pytaniem o formę, o jej zależność od techniki, surowca, tradycji i wreszcie — o pochodzenie. Odpowiedź na pytanie „skąd?” uzyskuje Frankowski dzięki zestawieniu badań poleskich i iberyjskich. Na tym materiale próbuje

wyjaśnić zależność między formą, czasem i przestrzenią. W *Stelach dyskooidalnych* dochodzi do wniosku, że: 1) forma dyskooidalna steli powstaje niezależnie w każdej epoce jako dzieło człowieka, któremu brak talentu artystycznego; 2) w dziełach tego rodzaju ważniejsza jest zdolność artystyczna ich autora niż epoka, w której zostały wykonane (Frankowski, 1920a, s. 138). Prowadzi nas to do prób poszukiwania prawidłowości rozwoju pewnych form rozdzielonych przestrzenią i czasem, ale powiązanych sposobem myślenia o nich człowieka. Dziś zapewne nie podpisałibyśmy się pod sformułowaniami Frankowskiego w kwestii steli, choć w zasadzie robimy to, co on – próbujemy odszyfrować sens, znaczenie ukryte w steli, *argizajolaku*, kłodzie na grobie poleskim. I choć dzięki innej metodzie dochodzimy do innych wniosków, to droga rozumowania jest taka sama – musimy wyjaśnić przede wszystkim sposób myślenia o tym, co stele, *argizajolak*, kłoda znaczą, jakie miejsce zajmują w systemie magicznego myślenia człowieka pierwotnego?

Rozważając życie i twórczość człowieka o tak bogatej osobowości można by wskazać na wiele jeszcze innych wątków. Świadczą o tym np. artykuły tych, którzy o Frankowskim pisali. Wybrałam wątek myślenia magicznego i obrzędów przejścia, gdyż w tym znajduję najwięcej współczesnych inspiracji. Co nie znaczy, że nie można tu znaleźć wielu innych, bogatych myśli. Czyż jednak nie na tym polega znaczenie klasyków, że wracamy do nich jak do źródła?

LITERATURA

Buchowski M., Burszta W.

1986 *Status języka w świadomości magicznej*, „Etnografia Polska”, t. XXX, z. 1, s. 31-41.

Burszta J.

1960 *Przedmowa*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 1, Poznań.

1973 *Ludoznawstwo*, [w:] *Nauka w Wielkopolsce. Przeszość i teraźniejszość. Studia i Materiały*, G. Labuda (red.), Poznań, s. 310-326.

Dziekoński T.

1962 *Prof. dr Eugeniusz Frankowski*, „Lud”, t. 48, s. 563-570.

Frankowski E.

1913a *Krajobrazy Wołynia*, „Ziemia”, t. 4, nr 2, s. 22-26.

1913b *Jak lud nasz oświecał chaty*, „Ziemia”, t. 4, nr 11, s. 164-166.

1914 *Z Polesia Wołyńskiego*, „Ziemia”, t. 5, s. 155-156, 165-168, 183-186, 196-197.

1916 *Los signos quemados y esquilados sobre los animales de tiro de la Peninsula Ibérica*, *Memorias de la Real Sociedad Española de Historia Natural*. Estudios Ethnológicos, Madrid, Museo Nacional de Ciencias Naturales, t. 10, M. 5.

1920a *Estelas discoideas de la Peninsula Ibérica*, Madrid.

1920b *Sistematización de los ritos usados en las ceremonias populares. Conferencia, 13.12.1919 y repitió el 17 de marzo de 1920, en el Ateneo de Madrid*. Publicación de la Sociedad San Sebastian (w tekście podają strony tłumaczenia polskiego).

1921 *Znaki wypalane i wystrzygane na zwierzętach pociągowych na Półwyspie Iberyjskim*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU”, t. 26, z. 5, s. 10.

1925 *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud”, t. 23, s. 50-111.

- 1927 *Tykwa i jej znaczenie dla kultury ludzkiej*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU”, t. 32, z. 6, s. 15-17.
- 1932 *Sztuka ludowa*, Wiedza o Polsce, t. 3, Warszawa, s. 345-416.
- Gennep A. van.
1909 *Les rites de passage*, Paris.
- Kmita J.
1983 *Poznanie kultury*, Warszawa.
- Kutrzeba-Pojnarowa A.
1963 *Wspomnienie o Profesorze Eugeniuszu Frankowskim, 21 XI 1884-8 II 1962*, „Etnografia Polska”, t. 7, s. 425-430.
- 1974 *Ocena dorobku i perspektywy etnografii*, „Etnografia Polska”, t. 18, z. 2, s. 23-31.
- 1976 *Kultura ludowa w dotychczasowych polskich pracach etnograficznych*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka (red.), s. 19-59.
- 1977 *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*, Warszawa, s. 92-105.
- Sobeski M.
1917 *Filozofia sztuki*, Warszawa.
- Sokolewicz Z.
1973 *Szkoly i kierunki w etnografii polskiej do 1939 r.* [w:] *Historia etnografii polskiej*, M. Terlecka (red.), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 115-167.
- 1979 *Teoria kultury Kazimierza Moszyńskiego jako punkt wyjścia dla badań etnograficznych*, „Etnografia Polska”, t. 23, z. 2, s. 83-110.
- 1983 *Kultura duchowa – zbiór rzeczy czy system więzi lub znaczeń*, „Etnografia Polska”, t. 28, z. 1, s. 9-28.
- w druku *Old structures and new meanings*, „Ethnologia Polona”, vol. 12.
- Stomma L.
1978 *Magia dzisiaj. Rozważania o metodzie*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4, s. 131-143.
- 1980 *Wstęp*, [w:] J. S. Bystróż, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, Warszawa, s. 7-40.
- 1981 *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa.
- Wróblewski T.
1982 *Prof. dr Eugeniusz Frankowski (wspomnienie pośmiertne)*, Kronika Miasta Poznania, t. 30, nr 2, Poznań, s. 94-96.
- Zadrożyńska-Barącz A.
1968 *Fenomenologiczna koncepcja historii i kultury. Zastosowanie w polskich badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska”, t. 12, s. 15-28.
- 1982 *Homo faber – homo ludens*, Warszawa.

Zofia Sokolewicz

THE CLASSICS OF THE POLISH ETHNOLOGY
THE EUGENIUSZ FRANKOWSKI'S THEORY
OF THE MAGIC WAY OF THINKING AND THE TRANSITION RITES

Summary

The main thesis of this paper is, that there were discontinuities in the transmission of the scholarly tradition in the history of the Polish ethnography after the Second World War. One of the ideas which were consequently forgotten and abandoned then was theory of the magic way of thinking and that of the transition rites formulated by Eugeniusz Frankowski.

His theory has been based on an interesting conception of the human nature. According to it the human nature is constant and universal independent of time and place. The changing civilizations hadn't changed what is essential about it. The human being doesn't feel any need for the distance and separation from the empirical world around him, he submits to its rhythms and has a sense of its intrinsic harmony due to his emotions. According to E. V. Hartmann, S. Freud and L. Levy-Bruhl the man belongs to nature with his flesh and blood and is marked with sex, but he is a spiritual being as well, deriving from his spirit the particular power enabling him the transcendence of the pure empirical experience. The social and the psychic side of the human nature make together a whole, based on the spiritual ground. That's why the world-view of such a being embrace the entire world in all its dimensions and the only way of reconstruction of that world-view is the examination and the interpretation of the myths, beliefs and magic and religious behavior as well as of the meaning expressed by various cultural objects e.g. of the little houses, plaques and tombstones, by the stamps cut-out or burnt-out on the domestic animals'skin and by many different objects of art as Frankowski described them.

Eugeniusz Frankowski hadn't time enough to complete the intended two big works: on the world-view of the Polish folk and on the magic way of thinking of the primitive people. But he believed that the study of those problems should be continued along with the more particular ethnographic researches since a more general problem is quite necessary for the reconstruction of the system of reference that might allow for the explanation and understanding the particulars by finding their place in the cultural systems. We are able to reconstruct the Frankowski's theory now, owing to the knowledge of his more particular studies (1920, 1921, 1925, 1932). The theory refers immediately to the Van Gennep's concept of „rites de passage”. Frankowski accepted his predecessor's „tripartite” conception of the transition rites and he believed that all the rituals of the life cycle as well as those of the annual cycle have the same structure since “to live means to change constantly one's state and form, to die and revive again”. The aim of the rites is to make the transition safe. The danger of the transition lies in the very moment when a living individual or even a part of the Universe finds itself in the critical point of changing. It is “between” – between the human world and the other, supernatural world, between his own group and strangers. It is defenseless since being nowhere it is “nothing” and therefore can be dangerous to other people as well.

The scholars who studied the same problems 50 years later haven't referred to the Frankowski's theory.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek