

Intelektualne epifanie, czyli o emocjach w nauce. Szkic autoetnograficzny

[wersja robocza]

Każdy uczestnik i każda uczestniczka życia naukowego musi przyznać (mniej lub bardziej otwarcie) jak bardzo w tej sferze ludzkiej aktywności ważne są emocje. Dotyczą one samej działalności intelektualnej, jak na przykład opisywana już przeze mnie "lektura niechętna" (Kubica 2002), ale także - życia akademickiego. Choć obecnie jest to już dość banalna konstatacja, to długo jednak kwestia uczuć w tym "świecie rozumu" nie była poddawana badawczemu oglądowi ze względu na samą logikę dyskursu naukowego (jego jawne i ukryte założenia).

W klasycznym ujęciu nauka była określana jako poszukiwanie istotnej wiedzy wolne od wartościowania, więc w oczywisty sposób nie było tu miejsca na emocje. Krytyka antypozytywistyczna postulowała włączenie moralności do nauk społecznych, czyli uznanie roli zaangażowania w rozumienie świata, inaczej mówiąc: podporządkowanie celu poznania świata celowi usunięcia z niego niesprawiedliwości. Można by się spodziewać, że przyszedł czas na uczucia. Antropolożka Catherine Lutz w swoim ważnym artykule o emocjach jako kategorii kulturowej zauważyła, że nawet takie rozumienie nauki nasyconej wartościami oddzielało jednak emocje od procesu krytycznego rozumienia, ponieważ emocje były kojarzone negatywnie (Lutz 2012: 51). Lutz dostrzegła sprzeczność między dominującym ujęciem emocji jako opozycyjnych względem moralności, a perspektywą, w której emocje i wartości są ze sobą związane. Tłumaczyła tę sprzeczność dwojakim rozumieniem moralności: męskim i kobiecym (za Carol Gilligan). W męskim ujęciu (dominującym) rozwój moralny staje się rozwojem myślowym ceniącym jakiś zestaw zasad, a w tym drugim (kobiecym) moralność jest związana z rozwojem emocjonalnym i relacyjnym charakterem „ja“. Lutz po dokonaniu tej dekonstrukcji znaczenia pojęć emocji i wartości, dochodzi do wniosku, że „emocje powinny być postrzegane jako kluczowe dla moralności i kultury, ponieważ ta szczególna forma racjonalności i krytyki, którą one reprezentują, jest niezmiernie istotna w kształtowaniu i podtrzymywaniu relacji społecznych“ (Lutz 2012: 53). Później badacze doszli do wniosku, że emocje nie są jedynie konstruktem, ale mają też aspekt cielesny oraz kognitywny, który łączy subiektywne uczucie z oceną i

postrzeganiem pomagającym różne emocje nazywać i kontrolować (Rajtar, Straczuk 2012: 12).

Postanowiłam przyjrzeć się obecności emocji w życiu naukowym. Przystępując do tego projektu (choć może to za duże słowo) przywołałam w pamięci pewne doświadczenia, które roboczo i intuicyjnie nazywałam "intelektualnymi epifaniami" i towarzyszące im emocje. Nie zgłębiałam literatury przedmiotu, nie wracałam do dawnych lektur na temat epifanii i nie opracowałam problemu teoretycznie, ale najpierw chciałam mu się przyjrzeć we własnym doświadczeniu.

Autoetnografię rozumiem za Carolyn Ellis jako praktykę badawczą i pisarską "łączyącą to, co autobiograficzne i osobiste, z tym, co kulturowe i społeczne" (Ellis 2004, s. xix), opierającą się na emocjach, introspekcji, ucieleśnieniu i wyrażającą się w różnych konwencjach literackich. Co więcej, chodziło mi także o "pielęgnowanie żywego doświadczenia" wyrażonego w impresjonistycznej i literackiej formie (Ellis, Bochner 2006: 431). Autoetnografia umożliwia "poznanie tego, co ogólne - społeczne, kulturowe i polityczne - przez badanie tego, co osobiste" (Douglass, Carless 2013: 84-85), własne doświadczenie badaczki służy do powiedzenia czegoś o świecie (Kacperczyk 2017).

Termin epifania bywa używany w kilku znaczeniach i kontekstach. Najbardziej znane jest to religioznawcze sformułowane przez Mirceę Eliadego na określenie aktu objawiania się światu siły nadprzyrodzonej (Eliade 1993). Innym ważnym twórcą "epifanijnym" był James Joyce, który nazywał tak drobne momenty urastające do rangi symboli. W swojej powieści *Stefan bohater* napisał: "Pod pojęciem epifanii rozumiał nagle, duchowe manifestacje, bądź to w pospolitości mowy i gestu, bądź też w godnym zapamiętania stanie samego umysłu. Wierzył, że właśnie człowiek pióra powinien zapisywać owe epifanie z niezwykłą troską, świadom ich wyjątkowej delikatności i ulotności. Powiedział Cranly'emu, że zegar na budynku Ballast Office też może być przedmiotem epifanii" (Joyce 1995: 208, Kotwica 2014).

Wreszcie trzeba wspomnieć o socjologicznej kategorii epifanii, którą do badań jakościowych i biograficznych wprowadził Norman Denzin, a którą poznałam dzięki książce *Autobiografie czasu transformacji* Janusza Muchy i Mike'a F. Keena, gdzie piszą oni: "Epifanie, mówi Denzin, 'są momentami i doświadczeniami interakcyjnymi, które pozostawiają ślady na życiu ludzi. (...) Manifestuje się w nich osobisty charakter. Są one często momentami kryzysowymi. Przekształcają podstawowe struktury

znaczenia w życiu osoby. Ich skutki mogą być pozytywne lub negatywne" (Mucha, Keen 2006: 30; Denzin 1989).

Opiszę teraz kilka sytuacji z mojego osobistego doświadczenia, które ujawniają to, co nazywam "intelektualnymi epifaniami", a następnie poddam je analizie i spróbuję zdefiniować. Jako pierwszy przykład posłuży mi wydarzenie, które miało miejsce już dość dawno temu, ale które ciągle dobrze pamiętam. Było to we wrześniu 1980 roku na wyjazdowym "dokszałcie", czyli zjeździe dla młodych pracowników naukowych organizowanym przez władze uczelni żeby wzmocnić ich ideologiczne kręgosłupy. Ów "dokszałt" miał miejsce w Szczyrku pod egidą Uniwersytetu Śląskiego. Na wybrzeżu zakończyły się strajki, zarejestrowano "Solidarność", a my zostaliśmy skoszarowani w jakimś domu wczasowym i mieliśmy słuchać wykładów wybitnych uczonych marksistowskich. Większość z nas, a przynajmniej ci, których znałam, nie byli marksistami, ale musieliśmy odsiedzieć swoje. O ile dobrze pamiętam, najpierw wystąpił prof. Jarosław Ładosz, który strasznie głądził, potem chyba była jakaś niemrawa dyskusja, a po obiedzie następna część. Tym razem wykładowcą był inny znany marksista prof. Leszek Nowak. Nie spodziewaliśmy się niczego dobrego po tym wystąpieniu, ale stało się inaczej. Wykładowca wyszedł i przedstawił swoją koncepcję "Nie-marksistowskiego materializmu dialektycznego". Mówił z pasją, rysował na tablicy jakieś diagramy. Wywracał do góry nogami cały wytrwale klecony z marksistowskiego dyskursu obraz świata. Jego wystąpienie wydało nam się wtedy objawieniem. Pamiętam jak popatrywaliśmy na siebie: Grzegorz Ekiert (socjolog, obecnie profesor Harvardu) i Piotr Olszówka (filozof, obecnie tłumacz w Berlinie). Mieliśmy na twarzach uśmiechy intelektualnej rozkoszy, wymienialiśmy porozumiewawcze spojrzenia po każdej bardziej dosadnej kwestii. Oblicza organizatorów coraz bardziej się wydłużały i smutniały. Potem była dyskusja, która przeniosła się do kularów. Pamiętam jak jakiś uczone rosyjski (mówiący po polsku) miotał się nie mogąc zaakceptować wywrotowych tez Nowaka. On sam z zadowoloną miną przyglądał się temu jednoosobowemu spektaklowi. My też czyniliśmy to z satysfakcją. Grzegorz zasugerował, że przeżywamy właśnie to, co niedawno - strajkujący robotnicy. I nawet potrafił określić i ulokować to uczucie: mrowienie pod czaszką. Doszliśmy do wniosku, że teraz możemy się już tylko upić. Co też zresztą skwapliwie uczyniliśmy. Odczuwaliśmy radość, intelektualne podniecenie i poczucie wzniosłości. Teoria Nowaka nie stała się dla mnie później żadną wyrocznią. Dość

szybko dostrzegłam jej słabe punkty, ale ów moment w Szczyrku zapadł mi głęboko w pamięć.

Druga sytuacja zdarzyła się w lipcu 2001 roku (oczywiście nie pamiętałam dokładnie tych dat, ale udało mi się je odszukać). W Krakowie odbywał się wtedy duży kongres International Institute of Sociology, w którym brała udział m.in. Helena Znaniecka-Lopata, córka Floriana Znanieckiego, sama będąca znaną amerykańską socjolożką. Poznałam ją dwa lata wcześniej, a w czasie następnej jej wizyty w Polsce zorganizowałam jej wyjazd do Wisły-Jawornika, gdzie tuż przed wojną Znanieccy wybudowali dom. Była ta wyprawa wielkim - dla niej i dla mnie - przeżyciem. Dobrze pamiętam nasze poszukiwania tego domu, a potem spotkanie z tamtejszym sąsiadem, dziecięcą sympatią Heleny. Innym uczestnikiem tego kongresu był wybitny brytyjski antropolog, Nigel Rapport, z którym dzieliłam wiele naukowych zainteresowań, ale nie znaliśmy się osobiście. Zaprosiłam ich oboje do siebie na kolację. Przy posiłku rozmawialiśmy o różnych sprawach: opowiadałyśmy o naszej wyprawie do Wisły, a ja - o moim podziwieniu dla Heleny za jej umiejętność uczynienia ze swojej trudnej sytuacji życiowej (urodzenia dziecka i konieczności przerwania kariery naukowej) - przedmiotu badań. Podjęła się tego zadania za sugestią matki, która poradziła by rozejrzała się dookoła siebie za tematem badawczym. Ojciec tylko deprimował ją uwagami: "A co z twoją socjologią?". Helena przeprowadziła cykl wywiadów z kobietami w podobnej sytuacji i tak powstała ważna książka "Occupation: Housewife". Była to dla mnie wtedy bardzo ważna opowieść, bo zdałam sobie sprawę z tego, że sama ponad dekadę wcześniej zaprzepastałam okazję przeprowadzenia podobnych badań: na przełomie lat 80. i 90. przez dwa lata mieszkaliśmy w Trieście, gdzie mąż był na kontrakcie w International Centre for Theoretical Physics. Przebywali tam ludzie z całego świata, niektórzy z rodzinami, z częścią z nich się przyjaźniliśmy. Bardzo ciekawe byłoby zbadać codzienność takiego transnarodowego miejsca, trudności z praktykowaniem innych niż chrześcijaństwo religii, ze zdobywaniem produktów do przyrządzania własnych potraw, ale także wsparcia wspólnotowego międzynarodowych żon. Niestety nie wpadłam na taki pomysł, bo hołdowałam przekonaniu, że poważną naukę się robi się w poważnych miejscach, a nie w Ladies Club. Rozmawialiśmy też o kwestii pisarstwa antropologicznego i różnicy między nauką i literaturą. Pamiętam jak Nigel słuchał w skupieniu jak mówiłam, że doskonale wyczuwam różnicę między pisaniem tekstu literackiego i naukowego. Ten pierwszy musi wychodzić ze mnie: z doświadczenia i przeżyć, z uczuć, a drugi - rodzi się poza mną, jakby na przecięciu osi

wytyczonej materiałem badawczym i moim własnym jego rozumieniem a przewidywaną reakcją czytelników. Nigel wypytywał mnie o tę dwojakość, bo sam raczej był zdania, że nie ma różnicy między tymi dwoma formami pisarstwa. Był to oczywiście odprysk dyskusji, która toczyła się wówczas w antropologii w związku z *literary turn* (choć raczej była jeszcze nieobecna w Polsce). Oboje nas to bardzo zajmowało. Helena nie uczestniczyła w tej części rozmowy, bo twierdziła, że pisze po prostu teksty socjologiczne. Później kontynuowaliśmy dysputę spacerując wzdłuż Błonia ciepłą nocą. Nie jestem już teraz w stanie odtworzyć o czym jeszcze rozmawialiśmy, ale do tej pory pamiętam nastrój tej wieczornej rozmowy: głębokie zainteresowanie tematem, a nawet pewne poczucie wzniosłości, być może spotęgowane dobrym winem, które wypiliśmy do kolacji. Pamiętam zapach trawy na Błoniach, stłumione światło latarni i szum mijających nas rolnarzy.

Trzecia sytuacja jest już bardzo świeża. Miała miejsce w czerwcu tego roku podczas Letniej Szkoły Badań Jakościowych, zorganizowanej w naszym instytucie. Po pierwszych sesjach warsztatowych był lunch w holu na drugim piętrze. Jedliśmy na stojąco przy wysokich stolikach. Przy jednym z nich zauważyłam Marcina Kafara, którego prace na temat biografii a także refleksyjne etnografie bardzo ceniłam, a którego widziałam tylko na jakiejś konferencji, więc podeszłam, by się przedstawić. Jak się okazało drugą osobą przy stoliku była Anna Kacperczyk, której publikacje na temat autoetnografii czytałam i byłam pod wrażeniem erudycji autorki i jej analitycznej wnikliwości. Jeden z jej artykułów oceniałam jako członkini zespołu redakcyjnego "Kultury i Społeczeństwa". Rozmawialiśmy oczywiście o autoetnografii, bo moi interlokutorzy prowadzili na ten temat swój warsztat. Ja mówiłam o własnych świeżych doświadczeniach w tym zakresie, a szczególnie o pisanym dla "Socjolingwistyki" artykule *Moja śląsko rzecz*, o moim ojczystym języku śląskim (Kubica 2018). Pani Anna najwyraźniej go znała, więc szybko się domyśliłam, że była autorką jednej z jego recenzji (tej entuzjastycznej, w odróżnieniu od dość obcesowej jakiegoś lingwisty). W pewnej chwili dołączył do nas Krzysztof Konecki, któremu zrelacjonowaliśmy naszą dyskusję i który się do niej dołączył na chwilę, ale potem ktoś go odwołał. A my we trójkę dalej byliśmy pogrążeni w rozmowie. Mimo, że było to tak niedawno nie pamiętam dokładnie jej treści, a jedynie jakieś fragmenty. Mówiliśmy o ewokatywnej, literackiej autoetnografii i jej znaczeniu, własnych doświadczeniach w tym zakresie. Opowiadałam też o moim projekcie badania literackiego pisarstwa etnograficznego i mówiłam dlaczego uważam tę twórczość za ważną: bo tam można znaleźć relacje

władzy i poczucie wyższości badaczy i badaczek oraz inne problemy, o których nie pisali w regularnych pracach naukowych. Wspomniałam, że wybrałam książkę Kafara do analizy w kategorii refleksyjnych monografii i podawałam powody tej decyzji. Rozmawialiśmy w sposób bardzo ożywiony, niemal wzruszeni. Rozmowa trwała całą przerwę obiadową. Później musieliśmy iść prowadzić dalej swoje warsztaty. W następnych dniach jeszcze trochę ze sobą rozmawialiśmy, także o tym, co się zdarzyło podczas tego pierwszego spotkania. To poruszające uczucie było nie tylko moim udziałem, także oni odczuli jego emocjonalną siłę. Wtedy określiłam to "nadawaniem na tych samych falach". Teraz, pisząc o tym, widzę, że to było coś więcej.

Mogłabym przytoczyć jeszcze inne sytuacje, które można by określić jako "intelektualne epifanie": podczas pierwszej kilkugodzinnej rozmowy z profesorem Mieczysławem Porębskim w jego ustronjskim domu; z Janem Tomaszem Grossem po wykładzie w Centrum Kultury Żydowskiej jeszcze przed opublikowaniem *Sąsiadów*; z wybitną brytyjską antropolożką Judith Okeley w jej domu w Oxfordzie. Taką intelektualną epifanię też przeżyłam podczas pierwszej dłuższej rozmowy z Anną Engelking w Warszawie, ale to spotkanie zatarło się już w mojej pamięci, bo nałożyły się na nie późniejsze lata bliskich, przyjacielskich kontaktów i badawczej współpracy.

Jak można by zatem opisać emocje towarzyszące intelektualnej epifanii? Są one ponadjednostkowe, choć odczuwane przez poszczególnego człowieka podczas interakcji. Nie ma gwarancji, że wszyscy jej uczestnicy odczuwają to samo, ale na pewno wytwarza się między nimi coś w rodzaju intelektualno-emocjonalnego "haju". Rodzi się nastrój podniecenia, polegający na odkryciu, że nasz interlokutor myśli jak my, patrzy z podobnej jak my perspektywy, że rozumie nasze stanowisko i, co więcej, popycha je dalej. To uczucie jest tym silniejsze im mniej się go spodziewamy, bo nie znamy zbyt dobrze interlokutora. Jest to uczucie które rozgrywa się w "ja", ale wychodzi poza "ja" ku innemu/innym i w odniesieniu do innych. Tworzy się jakby emocjonalna przestrzeń między rozmówcami. Jest to może intelektualny odpowiednik chwilowego erotycznego zauroczenia, które trwa tyle ile sama rozmowa, ale którą potem długo się pamięta.

Jeszcze innym ważnym elementem tych uczuć jest ich antyhegemoniczność. Odczuwamy z drugim pewien rodzaj *communitas*, tworzymy anty-strukturę (Turner 2004). W nauce istnieje pewien rodzaj dominującego dyskursu, czy mainstreamowej narracji, które nasza - wywrotowa w istocie - interakcja emocjonalnie unieważnia. Mamy jakieś poglądy niepodzielane przez większość lub intuicje idące pod prąd

dominującym poglądom i nagle odkrywamy, że nasza interlokutorka myśli podobnie. To właśnie jest moment intelektualnej epifanii: olśnienie, podniecenie, radość, satysfakcja z tego, że nasze wywrotowe nastawienie jest podzielane przez innych. Zastanawiam się, czy ulokowani wysoko w akademickiej hierarchii uczeni, którzy tworzą dominujący dyskurs, odczuwają takie intelektualne epifanie (tego nie zbadam autoetnograficznie, bo nie jestem i nie będę taką uczoną).

Ważnym elementem jest spontaniczność i zaskoczenie. Tych rozmów nie da się zaprogramować, wcześniej przewidzieć, jakoś się do nich przygotować. Epifania się po prostu wydarza. Nie znamy dobrze jej uczestników, dopiero ich poznajemy w czasie rozmowy, która ujawnia wspólnotę poglądów i postaw. Choć właściwie raz mi się zdarzyło coś podobnego, gdy ją w pewien sposób wytworzyłam. Było to po ciekawym wywiadzie, który przeprowadziłam z amerykańskim antropologiem z CUNY, Geraldem Creedem w 2009 roku podczas mojego pierwszego dłuższego pobytu w Nowym Jorku. Opowiadał mi między innymi o swoich badaniach terenowych w komunistycznej Bułgarii, kiedy to współpracował raczej z tamtejszymi socjologami niż z etnologami, bo zajmowali się nie interesującymi go sprawami. Jednocześnie byłam nieco zmęczona i zirytowana traktowaniem mnie przez amerykańskich uczonych podczas towarzyskich spotkań na uniwersytecie jak "hot potato": zamieniali ze mną dwa zdania i przekazywali kolejnemu koledze, czy koleżance. Zastanawiałam się nad tym, co musiałabym powiedzieć żeby ich zainteresować i żeby chcieli ze mną dłużej porozmawiać. Wymyśliłam wtedy, że zapytam o to Geralda na kolejnym takim spotkaniu. I zagadnęłam go o to, co musiałby zaproponować bułgarski antropolog, który by wszedł wtedy do sali, gdzie rozmawialiśmy po seminarium, by go zaintrygować, by przebić się przez jego znudzenie podejmowaniem przez wschodnioeuropejskich uczonych tematów, rozważanych przez amerykańskich badaczy 20 lat wcześniej. Geraldowi błysnęły oczy, dłuższy czas się intensywnie zastanawiał i w końcu zaczął coś mówić, ale już zupełnie zapomniałam, co to było. Pamiętam jedynie jego błysk i swoją pierwszą od dawna satysfakcję z rozmowy. Nie towarzyszyło jej jednak to poczucie olśnienia, tak ważne dla intelektualnej epifanii. Nie było zaskoczenia tylko satysfakcja.

Podobny brak zaskoczenia charakteryzował sytuację, która mogłaby również być intelektualną epifanią. Miała miejsce niedługo po wykładzie Leszka Nowaka, od którego zaczęłam, i też była związana z wykładem. Chodzi o wystąpienie Jadwigi Staniszkis o "Samoograniczającej się rewolucji". Miało ono miejsce w wypełnionej po

brzezi największej sali w Collegium Broscianum. Wykładowczyni robiła wielkie wrażenie: piękna kobieta z krwistoczerwonymi ustami, mówiąca w sposób wyrafinowany i przekonujący siłą argumentacji (mogłaby wtedy pozować do obrazu wolności prowadzącej lud na barykady). Jednak jej tezy były mi już wcześniej znane, więc nie było efektu niespodzianki, ale radość i satysfakcja, która uruchamia emocje.

Intelektualnej epifanii towarzyszy uczucie zachwyty, ale innego rodzaju niż ten, który odczuwamy przy czytaniu wybitnej literatury, gdy ogarniają nas emocje tak dojmujące, że chciałoby się natychmiast pobiec do biurka i napisać coś podobnego. W intelektualnej epifanii nie ma zapośredniczenia przez tekst, ale żywa interakcja.

Ważna też jest intensywność tego spotkania: wszyscy uczestnicy są w nim zanurzeni całymi sobą. Skupienie uwagi i myślenia wytwarza tę przestrzeń wspólną, o której wcześniej pisałam. Mimo, iż nazywam to intelektualną epifanią, to pamiętam wyraźnie wrażenia zmysłowe i uczucia, a treść intelektualną jedynie fragmentarycznie. Czy zatem nazwa jest trafna? Chyba jednak tak, bo tym elementem koniecznym by uruchomić ten rodzaj epifanii jest pobudzenie intelektualne.

Blisko kategorii intelektualnej epifanii lokowałyby się też wywiady, które prowadziłam z wieloma znakomitymi i mniej znanymi uczonymi w ciągu ostatnich lat, ale które są jednak czym innym, więc ich tu nie uwzględniam. Głównie dlatego, że były przeze mnie wcześniej przygotowane: rozmówcy dobrani, interakcja przemyślana. Mimo intensywności brak im było elementu zaskoczenia.

Muszę jeszcze rozważyć kwestię czy w intelektualnej epifanii jakąś rolę odgrywa kwestia płci i rangi społecznej. Co do tej pierwszej zmiennej, to chyba większość uczestników interakcji, które opisywałam, stanowili mężczyźni, ale były też kobiety. Podobnie z rangą: większość stanowili uczeni stojący ode mnie wyżej (szczególnie na początku mojej kariery akademickiej), ale także ludzie równi mi statusem, czy nieco niżej stojący. Zatem płeć i ranga są raczej czynnikami nieistotnymi, co by potwierdzało moją intuicję, że intelektualna epifania przypomina turnerowską *communitas* i wytwarza demokratyczną przestrzeń pozbawioną struktury, w tym także podziału na płeć i rangę społeczną. Może jednak nie bez znaczenia jest fakt, że to ja - kobieta - o tym piszę?

Intelektualne epifanie nie są (choć mogą być) punktami zwrotnymi w naszym życiu, ale sprawiają, że praca naukowa, która dostarcza wielu frustracji i tylko nieliczne satysfakcje, odzyskuje dla nas głęboki sens. Sprawiają, że przywrócone zostaje

nadwątlone poczucie wartości tego, co robimy i nas samych jako intelektualistów/intelektualistki.

Gdy wreszcie sięgnęłam do literatury i ponownie przeczytałam kilka artykułów i odnalazłam nowe, zauważyłam, że moja autoetnografia doprowadziła mnie do bardzo podobnych wniosków, co autorów tych prac, choć jednak moja propozycja jest dość specyficzna. Marcin Kafar pisze o "biograficznych epifaniach" bazując na doświadczeniach kilkorga amerykańskich socjologów, którzy dokonali konwersji na metodologię jakościową. Mimo, że operuje on na wysokim diapazynie (epifania to doświadczenie graniczne, życiowy przełom o transformującym charakterze), to jednak moja analiza intelektualnych epifanii, które są przeżyciami mniejszego kalibru jest w kilku punktach zbieżna z jego analizą, przede wszystkim gdy wymienia atrybuty epifanii: "nagłość" (momentalność), "dysproporcjonalność" (naddatek sensu) i "duchowość" (nie-zwykłość, a-czasowość) (Kafar 2011: 46-50). W mojej analizie jest mowa o spontaniczności i zaskoczeniu; o sensie, który tworzy się ponad interakcją i o całkowitym zaabsorbowaniu jej uczestników.

Jacek Szmidt z kolei zebrał różne właściwości epifanii omawiane przez autorów zajmujących się tematem. Pisze, że "następują często po dłuższym okresie konfliktów wewnętrznych, niepokoju, niestabilności emocjonalnej, wyalienowania, samotności, lęku lub depresji, ale też – co ważne w twórczości – po długim okresie wybitnej produktywności; – są przeżywane jako doświadczenia nagłe i niespodziewane, ale ekscytujące, wysoce angażujące, intensywne, uwalniające; (...) – zachodzą często w niezwykłym lub niezwykłym środowisku społeczno-kulturowym, które zachęca jednostkę do podawania w wątpliwość stałych przekonań o człowieku i świecie oraz ośmiela ją do rekonstruowania i redefiniowania indywidualnych poglądów i wartości" (Szmidt 2012: 75). Moje doświadczenia nie wiążą się raczej z niestabilnością emocjonalną (choć kto wie?), ale zdecydowanie dotyczą sytuacji, które nazywam "nie-hegemonicznymi" i podważaniem dominującego dyskursu. A środowisko akademickie, w którym dokonywały się interakcje, jest terenem debaty i "podawania w wątpliwość stałych przekonań". Szmidt zwraca także uwagę, że czynnikiem wywołującym epifanię może być spotkanie ucznia z mistrzem, oczywiście w doświadczeniu tego pierwszego. Ale niewykluczone, że razem mogli także odczuwać "intelektualne epifanie", które znosiły hierarchię i demokratyzowały stosunki między nimi na czas trwania rozmowy.

Mucha i Keen wymienili cztery formy epifanii wyróżnione przez Denzina: ważniejsza, dotycząca każdego aspektu życia; skumulowana, stanowiąca reakcję na doświadczenia, które trwały dłuższy czas; mniej ważna, symbolizująca problemy w życiu człowieka; wreszcie - ponowne przeżywanie wcześniejszych doświadczeń (Mucha, Keen 2006: 30). Najwyraźniej moja "intelektualna epifania" stanowi specyficzny rodzaj, który posiadając ważne cechy dystynktywne epifanii, o których mowa wyżej, charakteryzuje się też - unikalnymi.

Podsumowując - moje rozumienie epifanii, a raczej jej szczególnego rodzaju, który tutaj przedstawiłam, łączy cechy trzech znaczeń tego pojęcia, przywołanych na wstępie. Intelektualna epifania ujawnia nie siłę nadprzyrodzoną, jak u Eliadego, ale głęboki sens naszej pracy, dający otuchę i satysfakcję. Intelektualna epifania jest też, idąc śladem Joyce'a "duchową manifestacją" i "godnym zapamiętania stanem umysłu", delikatnym i ulotnym, który należy zapisać. Teraz post factum mogę stwierdzić, że to właśnie ten imperatyw sformułowany przez Joyce'a kazał mi podjąć się zadania odszukania w pamięci i następnie zrelacjonowania tych wydarzeń, które inaczej uległyby zapomnieniu. I wreszcie - znaczenie Denzinowskie wskazujące na epifanię jako punkt zwrotny w rozumieniu siebie i własnego stosunku do świata (Kien 2013). Intelektualna epifania nie jest co prawda momentem jakiegoś przełomu, ale raczej potwierdzeniem sensowności i znaczenia naszego własnego rozumienia świata, które nie jest dominujące i o którego wartości musimy się intersubiektywnie przekonywać by nie tracić wiary we własne siły i własną drogę w nauce. Im bardziej niespodziewane i spontaniczne to potwierdzenie tym większą ma wartość confirmacyjną i emocjonalną. Denzin podkreśla, że epifanie są wydarzeniami interakcyjnymi, także w moim ujęciu tak jest. Podstawą intelektualnej epifanii jest spotkanie i rozmowa.

Bibliografia

- Denzin Norman K., 1989, *Interpretive Biography*. Sage, Newbury Park.
- Douglas Kitrina, David Carless, 2016, *A History of Autoethnographic Inquiry w: Handbook of Autoethnography* (red.) S. Holman Jones, T. E. Adams, C. Ellis, Routledge Taylor & Francis Group, London – New York, s. 84-106.
- Eliade Mircea, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatariewicz. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.
- Ellis Carolyn, 2004, *The ethnographic I: A methodological novel about teaching and doing autoethnography*. AltaMira, Walnut Creek.

- Ellis Carolyn, Bochner Arthur P., 2006, *Analyzing Analytic Autoethnography: An Autopsy*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, nr 4, s. 429-449.
- Joyce James, 1995, *Stefan bohater*, tłum. K. F. Rudolf. Rebis, Poznań.
- Kacperczyk Anna, 2017, *Rozum czy emocje? O odmianach autoetnografii oraz epistemologicznych przepaściach i pomostach między nimi*, "Kultura i Społeczeństwo", nr 3, s. 127-148.
- Kafar Marcin, 2011, *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego w: Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, (red.) M. Kafar. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 37-66.
- Kien Grant, 2013, *The Nature of Epiphany*, "International Review of Qualitative Research", nr 4, t. 6, s. 578-584.
- Kotwica Mateusz, *Poetyka epifanii we wczesnej twórczości Jamesa Joyce'a*, "Prace Literaturoznawcze" nr 2, s. 207-214.
- Kubica Grażyna, 2003, *Joanna Tokarska-Bakir, czyli paradoks lektury niechętej*, „Res Publica Nowa”, t. XVI, z. 172, s. 86-89.
- Kubica Grażyna, 2018, *Moja ślōnsko rzecz. Szkic autoetnograficzny*, "Socjolingwistyka" (w druku).
- Lutz Catherine A., 2012, *Emocje, rozum i wyobcowanie. Emocje jako kategoria kulturowa*, tłum. J. Straczuk, w: *Emocje w kulturze*, (red.) M. Rajtar, J. Straczuk. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, s. 27-58.
- Mucha Janusz, Mike F. Keen, 2006, *Autobiografie czasu transformacji. Socjologowie Europy Środkowej i Wschodniej*. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Rajtar Małgorzata, Justyna Straczuk, 2012, *Wprowadzenie*, w: *Emocje w kulturze*, (red.) M. Rajtar, J. Straczuk. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, s. 7-26.
- Szmidt Krzysztof J., 2012, *Epifania i doświadczenie krystalizujące w biografii twórczej – próba zarysowania pola badawczego*, "Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja" nr 4, t. 60, s. 73-86.
- Turner Victor, 2004, *Liminalność i communitas*, tłum. E. Dzurak, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, (red.) M. Kempny, E. Nowicka. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 240-266.