

DOROTA ANGUTEK

KULTUROWE WYMIARY KRAJOBRAZU

ANTROPOLOGICZNE STUDIUM RECEPCJI PRZYRODY
NA PROWINCJI: OD TEORII DO EMPIRII



DOROTA ANGUTEK

KULTUROWE
WYMIARY KRAJOBRAZU

ANTROPOLOGICZNE STUDIUM RECEPCJI PRZYRODY
NA PROWINCJI: OD TEORII DO EMPIRII

DOROTA ANGUTEK

KULTUROWE
WYMIARY KRAJOBRAZU

ANTROPOLOGICZNE STUDIUM RECEPCJI PRZYRODY
NA PROWINCJI: OD TEORII DO EMPIRII

Bogucki Wydawnictwo Naukowe
Poznań 2013

Recenzenci:
prof. UAM dr hab. Beata Frydryczak
prof. zw. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński

Wydanie publikacji zostało sfinansowane przez Uniwersytet Zielonogórski

Fotografia na odwrocie okładki: Grażyna Zwolińska

Copyright © by Dorota Angutek, 2013

ISBN 978-83-63400-76-7

Bogucki Wydawnictwo Naukowe
ul. Górna Wilda 90, 61-576 Poznań
tel. 61 833 65 80
fax 61 833 14 68
e-mail: bogucki@bogucki.com.pl
www.bogucki.com.pl

Druk i oprawa:
UNI-DRUK

Mieszkańcom Krajny

Spis treści

Podziękowania	11
Wprowadzenie	15
1. Problematyka, cele i założenia pracy	15
2. Krajobraz: perspektywa miejska i prowincjonalna	27
3. Krajobraz, natura, przyroda, okolica, środowisko. Rozstrzygnięcia terminologiczne	29
4. Tematyczne ramy pracy na tle stanu współczesnych badań nad krajobrazem i ideą natury	34
5. Filozoficzne inspiracje antropologicznych badań nad krajobrazem	41
6. Geograficzna, przyrodnicza i historyczna charakterystyka Krajin	45
7. Podział treści książki	48
Część pierwsza: Przegląd idei natury, przestrzeni i percepcji	51
Natura	53
I. Zmienność pojęcia natury w systemach kulturowych, filozoficznych i antropologicznych	53
1. Monistyczne filozofie przyrody i ich współczesne kontynuacje	53
• Greckie protofilozofie archaiczne versus żeńskie boginie płodności	53
• Solidarność mistyczna w kulturze ludowej	57
• Współczesna kulturalizacja natury	61
2. Przyroda w średniowiecznej hierarchii stworzenia i współczesnym Kościele ..	65
3. Renesansowa Arkadia i narodziny idei krajobrazu	67
4. Natura i krajobraz w epoce nowożytnej	68
• Oświeceniowe dychotomiczne modele zsekularyzowanej natury i kultury ..	68
• Rousseau idea naturalnego człowieka w przestrzeni przyrody	70
• Herdera koncepcja człowieka i Natury w kontekście panteistycznego pojmowania świata	72
• Romatyczna inwersja oświeceniowych priorytetów	77
• Młodopolska nostalgia za sielską Arkadią	79
5. Protoenvironmentalizm i współczesny environmentalizm	81
II. Zmienność pojęcia natury i przyrody w epistemologii i koncepcjach antropologicznych	85
1. Naturalizm i antynaturalizm. Rozumienie przyrody i natury w naukach przyrodniczych i dyscyplinach społecznych	85

2.	Aksjomatyka antropologicznej opozycji natura/kultura i jej niekonsekwencje	91
•	Ustalenia wstępne	91
•	Strukturalistyczna binarność i komplementarność natury i kultury	93
•	Kierunki biokulturowe	96
•	Perspektywizm a relatywizm kulturowy i antynaturalizm	96
•	„Ekologia życia” Tima Ingolda na tle koncepcji „umysłu wcielonego” Gibsona i ekologii umysłu Batesona	102
	Przestrzeń	111
III.	Przestrzeń doświadczana zmysłowo, pragmatycznie i aksjologicznie	111
1.	Kulturowe uprzedmiotowianie kategorii przestrzeni	111
2.	Biokulturowe uwarunkowania percepcji przestrzeni	113
3.	Komunikowanie, porozumiewanie się czy zachowanie?	116
•	Problemy definicyjne	116
•	Komunikowanie oznakowe i sygnały	120
4.	Proksemiczna statyczna koncepcja przestrzeni	123
•	Proksemika Edwarda Halla	123
•	Proksemia w opisie Michela Maffesolego	128
•	Topofilia miejsca w geografii Yi-Fu Tuana a „mała ojczyzna”	130
5.	Kinestetyczna dynamiczna definicja przestrzeni	133
•	Przestrzenne ekstensje ciała i kontekstowanie	133
•	Synergia i synchronowanie	137
6.	Kategorie przestrzeni i miejsca w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera	141
7.	Synestezja – alternatywa dla symbolizowania	147
	Zmysły	152
IV.	Wyniesienie percepcji do rangi zjawiska kulturowego w antropologii i etnografii zmysłów	152
1.	Poprzednicy i początki antropologii i etnografii zmysłów	152
2.	Teoretyczne konteksty formowania się tożsamości badawczej antropologów zmysłów	156
•	Krytyka modernistycznego okulocentryzmu	156
•	Antropologia i etnografia zmysłów jako alternatywa wobec modernizmu i postmodernizmu	158
3.	Kierunki badawcze w antropologii i etnografii zmysłów	162
•	Kanadyjska porównawcza antropologia zmysłów	163
•	Fenomenologiczna antropologia i etnografia zmysłów Michaela Jacksona	172
•	Inne kierunki w etnografii zmysłów: Paul Stoller, Nadia Seremetakis, Sarah Pink	184
4.	Rozproszone studia w zakresie haptyki	192
	Podsumowanie	198
	Część druga: Kulturowe struktury sensu. Badania i strategia metodologiczna	203
I.	Rozstrzygnięcia teoretyczno-metodologiczne	205
II.	Organizacja i przebieg badań terenowych	211
III.	Pierwsze wyniki i kryteria opisu recepcji krajobrazów	218

1. Wyniki badań z 2004 roku i wyłonione kryteria społeczno-kulturowe	218	
2. Wyniki badań z 2006 roku	222	
3. Wyniki badań z 2009 roku i dobór kolejnych kryteriów opisu	231	
4. Eksperymenty	240	
IV. Metoda typizacji zjawisk społeczno- kulturowych Alfreda Schütza	241	
Część trzecia: Typy partycypacji w kreowanych kulturowo krajobrazach naturalnych		
Natura – przestrzeń – zmysły	251	
I. Typ okulocentryczno-symboliczny	253	
II. Typ rekreacyjno-hedonistyczny	260	
III. Typ praktyczno-animatystyczny	262	
IV. Typ synestezyjno-synergiczny	266	
Część czwarta: Wyjaśnienie kulturowych źródeł typów partycypacji w kreowanych kulturowo krajobrazach		281
I. Hipoteza enkulturacyjna	283	
II. Hipoteza tożsamościowo-afiliacyjna	286	
III. Hipoteza osłabienia i rozpadu więzi lokalnych	287	
Zakończenie	289	
Słownik terminologiczny	291	
Aneks	303	
Kwestionariusze wywiadów	303	
Zapis przebiegu eksperymentów	314	
Bibliografia	325	
Summary	345	
Indeks osób	347	
Wykaz rozmówców	353	

Podziękowania

W zrealizowaniu zaprojektowanej pracy badawczej i nadaniu książce ostatecznej formy naukowej oraz edytorskiej dopomogło mi wiele osób. Dziękuję moim rozmówcom – Krajnianom – jak o sobie mówią, mieszkańcom gmin Więcbork, Sośno, Sępólno Krajeńskie i Kamień Krajeński, którzy chętnie rozmawiając, nie odmówili podania swych personaliów. To oni inspirowali mnie badawczo i twórczo. Bogatymi informacjami w szczególnej atmosferze obdarzyli mnie z Więcborka: Bożena Nawrocka, Renata Bloch, Halina Kurzydło, Grażyna Polan i Grzegorz Wiśniewski, z Nowego Dworu Hanna Ździebło, z Huty nieżyjący już przyjaciel rodziny Stanisław Koźmic, z Sypniewa Krystyna Operman, Dagmara Ostrowska i Henryk Pawlina, z Orzełka Krystyna Pieńkos, z Kamienia Krajeńskiego Mariusz Sośniewski i Dariusz Frelke oraz z Małej Cerkwicy Bernadeta Niemczyk-Dąbek. Tym i wszystkim innym osobom, których nie sposób tu wymienić, składam podziękowania, dedykując im tę książkę.

Wśród osób, które bezpośrednio umożliwiły mi zrealizowanie badań, jest Andrzej Marach, burmistrz Więcborka w latach, kiedy prowadziłam badania empiryczne na Krajnie. To dzięki jego otwartości na nowe zjawiska kulturowe i społeczne w regionie Krajny, sfinansowane zostały w 2004 roku pierwsze badania terenowe z udziałem dwunastu studentów etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pozytywne rezultaty zwiadu etnograficznego skłoniły mnie do dalszych badań nad postrzeganiem naturalnego środowiska Krajanaków. Prowadzenie badań w późniejszych latach umożliwił mi mój ojciec, Andrzej Angutek, który własnym kosztem obwoził mnie po całym powiecie sępoleńskim i zjednywał mi otwartość rozmówców.

Szczególną pomoc doradczą w zakresie metodologii badań i filozofii kultury okazała mi Profesor Anna Pałubicka, która w dyskusjach naukowych cierpliwie i owocnie wspierała mnie w tym przedsięwzięciu badawczym. Uświadomiła mi istnienie wielkiej tradycji myślowej, w którą wpisuje się moja refleksja nad krajo-brazem z jej fenomenologicznym profilem.

Dziękuję również recenzentom książki, Profesor Beacie Frydryczak i Profesorowi Aleksandrowi Posernowi-Zielińskiemu, za ważne uwagi i spostrzeżenia umieszczone w recenzjach wydawniczych. Wdzięczna jestem także pracownikom Instytutu Antropologii Kulturowej i Etnologii UAM, którzy wsparli mnie merytorycznymi informacjami i sugestiami podczas prezentacji projektu tej pracy.

Wielką wdzięczność wyrażam firmie Bogucki Wydawnictwo Naukowe za wyłożoną pracę edytorską i starania o szybkie wydanie książki, która uzyskała oczekiwaną poprawność językową i szatę graficzną.

„M zatrzymał się przy ujściu strugi do jeziora. Śnieg padał bez przerwy, absolutnie bezszelestnie, jakby wcale nie miał ciała. Słysząc było szmery wody, szelest sójki (...). Można było stać nad brzegiem, niczego nie szukać i na nic nie czekać. Ziemia, woda i powietrze brzmiały niemal idealnie. Mówię niemal, bo przeszkadzał jakiś szczegół, coś drobnego.

M zastygł bez ruchu na czterdzieści siedem sekund, po czym podszedł do strumienia. Zdjął parę rękawic. Przykucnął. Przemieścił w potoku trzy spore kamienie. Woda miała uścisk lodu, aż kruszyła kostki w dłoniach. Nawet nie wiem, czy to zauważył. Chwilę słuchał, było lepiej, z tym że nadal nie tak doskonale jak na wieży (...). Wytarł dłonie o nogawki kanadyjskich spodni i w skupieniu nadal nasłuchiwał. Po siedmiu sekundach wydobyl z plecaka szczyryk od boksera R. Solaka i podszedł do drzewa, które rosło za strumieniem. Siedziałem jak trusia. Ze starego świerka odpadała chora kora. M oczyścił pogryziony przez robale chory obszar pnia i wykonał trzy nacięcia (...). A potem uczynił coś jeszcze – rozdzielił konary dwóch stojących ramię w ramię kilkunastoletnich sosen. Nawet w tej bezwietrznej ciszy drzewa ocierały się o siebie, odzierając skórę aż do kości. M odciągnął i ułożył ich gałęzie w taki sposób, aby nie stykały się ze sobą.

Powrócił nad wodę. Panowała wielka cisza. To nie była cisza martwa, ale żywa. To nie był brak dźwięków, ale ich zupełna zgoda. To był pokój między żywiołami. Na zewnątrz i wewnątrz. To była muzyka – dokładnie ta sama co kiedyś, na górze”.

Wprowadzenie

1. Problematyka, cele i założenia pracy

Natura, przestrzeń i percepcja wzajemnie się splatają. Każda epoka ma inny wzór tego splotu. Krajobraz i natura mają więc historycznie zmienną symbolikę i wartości, co przynosi kompleksowo odmienne sposoby i treści ich recepcji. Posiadamy na temat Natury już ogromną literaturę nagromadzoną w ciągu minionych dwudziestu siedmiu stuleci, licząc od pierwszych wypowiedzi milezyjskich filozofów archaicznych. W ciągu ostatnich 30 lat następuje kolejne wypiętrzenie nowych znaczeń prastarej idei Natury, a obok nich nowe wzorce percepcji poddawane są próbie. Szczególnie w trzech obszarach profesjonalnej działalności człowieka zaznacza się ich obecność: są to nauki o kulturze, filozofia oraz sztuka. Zjawiska związane z naturą i oparte na niej percepcje pochłaniają uwagę i troskę również ludzi w ich potocznym życiu. Dzieje się tak dlatego, że dochodzi do poważnych fizycznych przeobrażeń przyrody, która, cokolwiek by mówić, zapewnia nam przeżycie, a z drugiej strony egzystencjalne niepokoje wywołane kryzysem wielu modernistycznych „pewników” skłaniają do szukania sensów na własną rękę w czymś, co wydaje nam się trwałe. Drogą do tego bywa eksperymentowanie ze zmysłowymi sposobami doświadczania świata. Tych dwu – natury i percepcji – nie łączą związki konieczne, lecz co najwyżej historyczne. Wiele epok wydało artystów i myślicieli, którzy wylaniali nowe światy, opierając się na tym samym wzorcu percepcji; tak się działo w epoce nowożytnej z empirystami, racjonalistami i idealistami, ale także zawsze jakoś obecni moniści percypują przyrodę już inaczej, synergicznie. Załamanie się idei modernistycznych w połowie lat 60. XX wieku pociągnęło za sobą utratę realistycznie pojmanego świata, a jednoczesna degradacja naturalnego środowiska ponagla nas tym bardziej do czerpania z jego dobrodziejstw, póki jeszcze ono jest fizycznie dostępne. Antropologicznie zagadnienie kulturowego postrzegania natury niejednokrotnie już poruszano i doczekało się ono autorskich opracowań, ale ciągle czyni się to z pozycji kultury wysokiej, i jeszcze szerzej – z perspektywy mieszkańca miasta, który naturę zawsze odziewa w mieszczańskie szmatki, tymczasem niewiele wiemy, co na jej temat sądzą mieszkańcy prowincji. Książka jest świadectwem i komentarzem do aktualnie dokonującej się kulturowej recepcji przyrody wśród mieszkańców prowincji. Tytułowe „kulturowe wymiary krajobrazu” znaczą tyle co społecznie i kulturowo zróżnicowane wzorce

partycypowania w kreowanych podmiotowo krajobrazach, a ich zmienność została uchwycona przez kategorie przestrzeni, postrzegania zmysłowego (wrażeń i przedstawięń) oraz doznań, jakie one rodzą, i sensów, jakie przywodzą.

Głównym celem książki jest etnograficzny opis kulturowych form recepcji przyrody obecnych współcześnie na polskiej prowincji, ograniczonej w badaniach empirycznych do powiatu sępoleńskiego, zajmującego wschodnią rubież Krajny. Katarzyna Kaniowska we *Wstępie* do swej książki *Opis – klucz do rozumienia kultury* zwraca uwagę na kilka sposobów rozumienia opisu i stwierdza fakt, że w ostatnich dekadach antropologdy zaczęli przesuwac uwagę z klasycznych obszarów kultur tradycyjnych na doświadczenie potoczne, stało się ono jednym z podstawowych obszarów antropologicznego opisu. Tym samym ziszcza się zapowiedziany przez Geerta w *Lokalnej wiedzy* zwrot ku potoczności jako podstawowej sferze doświadczenia przeciętnych ludzi, to znaczy tych, którzy czerpią motywy i wiedzę spoza profesjonalnych źródeł, z wiedzy podręcznej, potocznie dostępnej wszystkim uczestnikom kultury danego społeczeństwa. Przyroda na prowincji stanowi ważny aspekt codziennego uczestnictwa jako przestrzeni, którą się kulturowo organizuje, także kulturowo transmituje jej wzorce, i w której się myślowo i zmysłowo partycypuje. Tak więc podjęta przeze mnie problematyka zamyka się w kwestii kulturowo ustalonego doświadczenia krajobrazu rozumianego przez jego mieszkańców jako świat przeżywany. Owo doświadczenie jest recepcją złożonych treści za pośrednictwem percepcji i towarzyszących jej doznań. Przez recepcję rozumiem zarówno okulocentrycznie postrzeganą i symbolicznie interpretowaną naturę, jak i haptyczne apercepcje – somatycznie odczuwane wrażenia, które łączą się z doznaniem. Pojęcie **percepcji** jest kluczową kategorią poznawczą prezentowanej pracy i składową częścią recepcji. Każdy wzór (model) percepcji stanowi kombinację kilku zasadniczych elementów, wszystkie one w każdej kulturze tworzą odrębny kulturowy model. Kulturowe myślenie o krajobrazie jest poruszaniem się po wytyczonych kulturowo szlakach tworzących zamknięty, powtarzalny obieg, w którym kojarzymy spostrzeżenia o świecie i sobie samych według owego skonfigurowanego klucza. Podmiotowo ujmując ten proces, stwierdzam, że percepcja w każdym z dwu rozpatrywanych modeli jest nie tyle postrzeganiem czegoś, ile czynnością postrzegania, aktu doświadczenia samych siebie w kontekście świata postrzeganego. Partycypacja w kulturze w proponowanym przeze mnie opisie ukierunkowana jest na podmiotowe, subiektywno-kulturowe i potocznie występujące typy i sposoby przeżywania i percypowania przyrodniczej okolicy, innymi słowy – doświadczenia przyrodniczego otoczenia, a nie tylko wzrokowej konstrukcji, naprzeciw której jesteśmy usytuowani lub zanurzeni w jej przestrzeni. Takie ujęcie percepcji bliskie jest fenomenologicznemu i egzystencjonalnemu pojmowaniu *bycia* w odróżnieniu od *bytu* i *bycia-w-świecie* w koncepcjach ludzkiej kondycji Martina Heideggera i Merleau-Ponty’ego. Natomiast pomijam zaprogramowane i zinstytucjonalizowane formy działalności takie, jak akcje ekologiczne czy świadomie zadeklarowany environmentalizm, jako przejawy typowo miejskich sposobów tworzenia więzi z naturą.

Przez wiejskie lub prowincjonalne otoczenie przyrodnicze potocznie rozumiem się przyrodę nie w pełni ujarzmioną, gdyż jej przestrzenie człowiek nieustannie

przekształca pod wpływem cywilizacyjnych celów praktycznych – gospodarczych i przemysłowych, jednocześnie pozostawiając pewną swobodę samej naturze. Taki krajobraz, zwany też popularnie „wiejskim”, jest nazywany przez geografów humanistycznych „naturalnym” i takim określeniem będę się posługiwać. Z antropologicznego punktu widzenia przyroda ta wcale nie jest „naturalna”, lecz jest ona nasycona kulturowymi znaczeniami nawet wtedy, gdy wyłączymy z niej wspomniane cywilizacyjne wykorzystanie (w sensie, który nadał mu Alfred Weber). Dodam, że przymiotnik „prowincjonalny” nie ma w moim zamierzeniu żadnej negatywnej wymowy, nie ma nic wspólnego z zaściankiem, lecz jest wynikiem dokonanego dalej w tekście rozróżnienia współczesnej potocznej kultury na miejską i prowincjonalną, a cechą tej drugiej jest m.in. specyficzna okolica jako stały kontekst, życiowa przestrzeń.

Przez opis rozumiem nie tylko empiryczną deskrypcję wyrażającą punkt widzenia badanych, ale także usystematyzowane porządkowanie napotykanych treści, a więc ustalam ramy segregowania danych empirycznych jako czynność poznawczą. Ich kanwę stanowią typy (lecz nie typologia) mniej lub bardziej uświadamianych przedstawień i recepcji przyrody przez samych badanych. Typifikacja owa w modelu nakreślonym przez Alfreda Schütza wzbogacona jest przez profesjonalną wiedzę antropologiczną spoza kontekstu podmiotowego przeżywania, służy ona do zinterpretowania i wyjaśnienia zaobserwowanych i podmiotowo opisanych typów uczestnictwa w kreowanych podmiotowo krajobrazach na prowincji. Kombinacje przedstawień, wzorów percepcji i form przestrzeni wraz ze sposobem ich doznawania tworzą w sumie co najmniej cztery subiektywno-kulturowe wymiary (typy) partycypowania w kreowanej kulturowo (zmysłowo, symbolicznie i emotywnie) rodzimej przyrodzie.

Złożony opis i wnioski zbudowane z wiedzy profesjonalnej mają służyć nie tylko charakterystyce doświadczenia przyrody przez Krajniaków (którzy wolą o sobie mówić Krajnianie), ale mam nadzieję, że obrazują aktualne myślenie i doświadczenie typowe dla prowincji w skali całego kraju, a może nawet centralnej Europy.

Nagromadzona przez wieki symbolika i filozoficzne idee natury dziś swobodnie krążą w codziennym obiegu kulturowej wiedzy i sprzęgnięte są z kulturowo ustalonymi sposobami percepcji oraz zróżnicowanymi kategoriami przestrzeni. W mniejszym jeszcze stopniu obecne są w zbiorze kulturowej wiedzy o świecie przyrody wartości i wierzenia pochodzące z wygasłej już kultury ludowej. Podzwonnym tej kultury są jeszcze dziś spotykane przesady, zabobony i wierzenia o zabarwieniu magicznym. Jednakże potoczna wiedza o naturze złożona z elementów wymienionych wyżej dziedzin: sztuki, ergonomii i ludowej magii wraz z wierzeniami demonologicznymi, nie tworzy jeszcze wyczerpującego opisu tych, w istocie, mentalnych krajobrazów. Istnieją akty percepcji i wartościowania przyrody, których dokonują tylko mieszkańcy prowincji lub artyści i inni twórcy kultury, poszukujący światopoglądowego zakorzenienia w naturalnym krajobrazie, najczęściej w jakiejś formule environmentalizmu.

Wszelako istnieje jeszcze bardziej ukryta reguła uporządkowania treści z obszaru kultury i sztuki wysokiej oraz pozostałych naukowych i pozaelitarnych

dziedzin i kategorii kultury. Ład ten wyznacza struktura demograficzna i społeczna populacji małych miasteczek i wsi, gdzie różnice pomiędzy poszczególnymi klasami, kategoriami i grupami społecznymi są wyraźnie podkreślone przez samych mieszkańców prowincji. Oczywiście uchwycenie zależności między wiedzą i poglądami mieszkańców Krajny a systemem społecznym wymagało długotrwałych badań i analiz. Badania terenowe i eksperymenty przeprowadziłam w powiecie sępoleńskim na Krajnie w latach 2004, 2006, 2009 i 2010. Uzyskane wyniki uprawniają do bardzo ogólnego stwierdzenia, że symboliczne aspekty recepcji przyrody nawiązują do sztuki elitarnej średniowiecza, epoki nowożytnej oraz współczesnej, gdyż są wdrażane w toku edukacji szkolnej na różnych jej poziomach. Z kolei poziom wykształcenia i wiek są najważniejszymi czynnikami społecznymi różnicującymi mieszkańców prowincji pod względem posiadanej kompetencji kulturowej (w tym wiedzy społecznej). Natomiast zmysłowy aspekt recepcji przyrody na prowincji jest znacznie bardziej złożony i odbiega od ujednoliconego na poziomie szkolnej edukacji empirystycznego modelu percepcji. Wymiar wyczulonego zmysłowego odbioru przyrody przez wielu mieszkańców prowincji, choć nie wszystkich, ani nawet u większości badanych, wymagał włączenia jeszcze innej wiedzy źródłowej do finalnego analitycznego opisu wszystkich typów percypowanego krajobrazu skojarzonych z określonymi treściami symbolicznymi lub wartościami uchwytnymi praktycznie.

Wzorami kulturowo zróżnicowanej percepcji zajęli się w połowie lat 80. XX wieku etnografowie zmysłów i antropolodzy zmysłów w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, a dekadę później socjologowie i etnografowie zmysłów w Wielkiej Brytanii. Problematyka percepcji przyrodniczego otoczenia nie jest na razie przez nich wyczerpująco opracowana. Przyroda jest tam rozpatrywana tylko jako jeden z kilku obszarów podlegających naszej percepcji, a prace poszczególnych badaczy, poza Kanadyjczykami, są bardzo zróżnicowane, często z rozbieżnymi założeniami metodologicznymi, uzależnionymi nawet od światopoglądowych, aksjologicznych i ontologicznych przesądzeń badaczy (Stoller, Seremetakis, a obok nich samodzielnie tworzący Ingold). Pomimo że koncepcje te nie są ukończone, moje badania sytuuję właśnie w kontekście antropologii zmysłów.

Obecnie istnieją w antropologii kulturowej, rozpatrywanej całościowo, trzy kierunki zorientowane na badanie kulturowych podstaw wartościowania natury: perspektywizm francusko-brazylijski, nurt badań nad kulturowymi postaciami environmentalizmu skupiony wokół osoby Kay Milton na Uniwersytecie w Belfaście oraz „ekologia życia” Tima Ingolda. Niestety nie mogłam korzystać z tych koncepcji kompleksowo, gdyż operują bardzo różniącymi się uogólnieniami, a warsztat metodologiczny każdego z nich jest oparty na odmiennych celach poznawczych niż te, które ja przyjąłam w prezentowanej pracy dla fragmentu naszej kultury. Przyjęta przeze mnie perspektywa podmiotowa wyklucza posługiwanie się faktami empirycznymi w roli światopoglądowego parasola, pod którym schroni się badacz. Taką rolę dla swych koncepcji widzą m.in. Stoller, Ingold i Seremetakis. Koncepcja Tima Ingolda, którego cel badawczy ma charakter ontologiczny, zakłada wrodzoną postać percepcji opartą na zmyśle dotyku, a szerzej tej ontologii, którą nazywa on „ekologią życia”. Wprawdzie korzystam z niektórych

idei Ingolda, lecz tylko w celach opisowych, a nie perswazyjno-światopoglądowych. Natomiast w prac perspektywistów nie skorzystałam dlatego, że znoszą oni kardynalną opozycję antropologii natura–kultura, uznawaną przez nich za przejaw nowożytnego europocentryzmu. Faktycznie nie jest ona pomocna w badaniu społeczeństw amazońskich, gdzie kryteria demarkacyjne wyznaczają odmienne podziały i granice rzeczywistości. Jednakże w warunkach europejskich, zwłaszcza na prowincji, opozycja ta jest wyraźnie spolaryzowana i niezbędna do podmiotowego opisu, a jej europocentryzm jest w tych okolicznościach neutralny. I na koniec rezygnacja z osiągnięć Kay Milton i jej współpracowników wynika z tego, że poświęcone są one percepcji przyrody w różnorodnych kulturach, a interpretacja często zapożyczona jest właśnie od amerykańskich antropologów i etnografów zmysłów, zaś prace nad metodologią badań w różniących się kulturach jeszcze trwają. Pozostało mi więc skorzystać z względnie usystematyzowanych założeń i tez kanadyjskich antropologów zmysłów, szczególnie porównawczych studiów w zakresie kulturowych podstaw percepcji, oraz wybranych też dwu autorskich wersji etnografii zmysłów: Michaela Jacksona ze Stanów Zjednoczonych i Sary Pink z Wielkiej Brytanii.

Wszelako wspólnym źródłem wymienionych wariantów antropologii i etnografii zmysłów są idee dwóch współczesnych filozofów, Martina Heideggera i Marcela Merleau-Ponty'ego. Są autorami, którzy doświadczali podobnie i potrafili to przedstawić bardzo precyzyjnie, daleko lepiej niż czynią to antropolodzy i etnografowie zmysłów. Przejęcie z filozoficznej perspektywy idei *bycia* do antropologii kulturowej oznacza przesunięcie akcentu z teoretyzowania na temat kultury na zagadnienie *procesu uczestniczenia podmiotów w kulturze*. Takie też ukierunkowanie badawcze nadałam swoim wywiadom terenowym wraz z eksperymentami i opartej na nich pracy. Jednakże pominięcie przedmiotowej perspektywy krajobrazu jako zjawiska widokowego zafałszowałoby rzeczywistość wielość tworzonych alternatywnie typów doświadczenia przyrody na prowincji. Dlatego uwzględniłam ową artystyczną i environmentalistyczną schedę wcześniejszych epok kulturowych, ponieważ zdecydowana większość moich rozmówców postrzega okoliczną przyrodę jako widokową kompozycję wypełnioną barwnymi obiektami. Moim celem badawczym stało się odsłonięcie szerszej, antropologicznie ujętej panoramy krajobrazowej niż ta, którą pozostawiła nam historia kultury, zwłaszcza literatura piękna i malarstwo oraz okulocentryczny (empirystyczny) sposób postrzegania świata. A zatem nie mówimy o pojedynczym fizycznym krajobrazie naturalnym jako zjawisku zewnętrznym do człowieka, ale o subiektywno-kulturowych sposobach jego kreowania, rozumienia i zmysłowego doświadczenia, które rozumiem jako subiektywno-kulturowe (podmiotowe) typy krajobrazów.

Pod pojęciem tytułowej „repcji przyrody” kryją się dwie bardziej ogólne i zasadnicze postawy względem doświadczanej przyrody: (1) bierna recepcja, oparta na wiedzy i interpretacji symbolicznej (obecna w dziedzinach artystycznych), implikuje ona ogłód z dystansu (taka recepcja zakłada postawę zdystansowaną, kontemplatywną i refleksyjną – *vita contemplativa*, związana jest ona ściśle z okulocentrycznym, zdystansowanym sposobem percypowania) oraz (2) recepcja oparta na dynamicznym uczestnictwie w przestrzeni nieograniczonej żadnym konturem,

a własności tego doświadczenia wymykają się opisowi werbalnemu i spełniają w aktywnej partycypacji somatycznej w otoczeniu przyrodniczym. Taka postawa oparta na percepcji haptycznej i cenestezji jest określana jako *vita activa*. Rysują się więc dwa odmienne sposoby postrzegania przyrody: okulocentryczny z akcentem na widokowe walory przyrody i czuciowy – haptyczny, w którym doświadczający postrzega siebie i przyrodę jako równorzędne, współlistniejące egalitarnie składniki zawsze otwartej przestrzeni przyrodniczej, dynamicznie zmieniającej się pod wpływem określonych celów i postaw.

Do opisu podmiotowo funkcjonujących prowincjonalnych typów krajobrazu, a więc subiektywno-kulturowej wielorakiej typizacji przyrody, wykorzystuję instrumentarium badawcze Alfreda Schütza. Typizacja krajobrazów sprowadza się w tej strategii opisowej do rekonstrukcji podmiotowo wyrażanych przekonań. Ich modele zostały zaprezentowane, przedyskutowane i zaakceptowane jako własne przez samych Krajnian, co dokonało się w drodze swobodnych indywidualnych, ale także polifonicznych wywiadów grupowych. A że nie poddają się one bezpośredniej obserwacji empirycznej, źródłem wiedzy o nich są wywiady tradycyjne, polifoniczne i „zagęszczone”, które wiodą poprzez dyskusję i uzgodnienia z samymi badanymi do wyłonienia pewnych typów. Procedura ta nie oznacza sporządzenia wiernej kopii przekonań badanych. Każdy opis jest w jakimś stopniu imputowaniem sensów badacza, ale można wyeliminować świadomie te warstwy owej wiedzy naukowej, których badani nie rozpoznają jako własnych stanów świadomości oraz subiektywnych żywotnych sensów własnych. (Nawet wtedy, gdy oddajemy głos badanym, spoglądamy na ich rzeczywistość kulturową przez przysłowiowe ramię informatora, nigdy bezpośrednio, jak już przekonywał o tym Clifford Geertz). Kolejnym krokiem, który dystansuje nas od badanych, jest próba antropologicznej interpretacji uzyskanych informacji, rozumiana tylko jako wysiłek zmierzający do uchwycenia jakichś ogólnych systemowych własności kultury. Interpretacja ta następuje po opisie jako propozycja, natomiast rezygnuję z takiej formy uprawiania teorii kultury, której zadanie poznawcze formułuje się jako wyjaśnianie i dowodzenie wcześniej założonych tez lub jako odkrycie wcześniej nieznannej prawdy. Interpretację w mej pracy stanowi zestaw hipotez, których prawdziwości nie sprawdzam, lecz proponuję je jako naukowe przypuszczenia wynikające z profesjonalnej wiedzy, która uprawnia do wyłonienia domniemanych determinant pojawienia się opisanych typów krajobrazu. Nasuwają mi się one pod wpływem m.in. posiadanego bagażu specjalistycznej wiedzy pochodzącej z antropologii kulturowej i innych nauk humanistycznych i społecznych, a także na skutek skłonności do systemowego pojmowania kultury. Taki model metodologiczny i „teoretyczny” zaleca m.in. duńska antropolożka Kirsten Hastrup, dla której teoria, po dokonanej przez postmodernistów dewaluacji modernistycznych procedur sprawdzających i prawdziwosciowo pojmowanych twierdzeń, może być rozumiana tylko jako propozycja, a więc właśnie interpretacja, nie zaś dowodzenie słuszności lub prawdziwości zgłaszanych przypuszczeń albo wprost odkryć. Opis oparty na relacjach podmiotów kultury i typizację, następnie zweryfikowane i zaaprobowane przez badanych jako trafne, uznaję za miarodajną wiedzę, którą dalej można zinterpretować w języku naukowym. Aczkolwiek nadal wymagane

są procedury empiryczne umożliwiające intersubiektywną weryfikację tych konstruktywów. Zatem podstawowymi kryteriami naukowego opisu nie są empiryczny „pomiar” oparty na obserwacji albo semiotyczna analiza zawartości komunikatów, lecz relacje ustne z uczestnictwa w przestrzeni krajobrazu i ich podmiotowe typizacje. Znaczenia, które przekazywali mi rozmówcy, uznałam za bezpośrednie i wyczerpujące w tym sensie, że zawierają informacje pełne, bez doszukiwania się w nich ukrytych sensów, które ujawniać miałby badacz jako „abstrakcję drugiego stopnia”, ukryte sedno.

Kolejne dwa naukowe cele stawiane tej pracy to zadanie sporządzenia etnograficznej dokumentacji zanikającego już sposobu doświadczania krajobrazu właściwego polskiej prowincji oraz nowo powstającego stosunku do przyrody wśród młodzieży lat dwutysięcznych oraz części osób podlegających procesowi „kulturalizacji natury”. Materiał empiryczny daje świadectwo tego sposobu recepcji i partycypacji w sferze przyrodniczej, który ustępuje pod wpływem przemijającego czasu, spowodowanego jednak przede wszystkim modernizacją gospodarki oraz przemianami społecznymi i kulturowymi dyktowanymi przez masową kulturę konsumpcyjną, a z drugiej strony lansowanym zbliżeniem do natury. Pod wpływem tych czynników wykształcono nie dostrzegane wcześniej formy i cele uczestnictwa w przyrodniczym otoczeniu.

Ostatni cel książki ma charakter zarówno naukowy, jak i pozanaukowy, ale związany z promowaniem regionalnej kultury Krajny. Służy bowiem wyeksponowaniu regionu, o którym mało się dziś pamięta, zarówno w literaturze etnograficznej, jak i w ogólnym obiegu informacji, a dotychczasowa szczupła dokumentacja etnograficzna odzwierciedla raczej fakt peryferycznego umiejscowienia Krajny, niż kulturowego ubóstwa tego regionu. Peryferyczność Krajny wzmocniona jej germanizacją doprowadziła do zaniechania badań etnograficznych. Przywiązanie etnografów do tradycyjnego materiału rodzimej kultury ludowej każe myśleć o wczesnym zaniku kulturowej tożsamości na tych terenach u schyłku XIX wieku. Jednak współczesny regionalizm skłania do zwrócenia uwagi na niesklasyfikowane jeszcze zjawiska kulturowe, takie właśnie, jak wiejskie (prowincjonalne) krajobrazy w ocenie autochtonów czy dewastacja kulturowego krajobrazu wiejskiego przez nowe technologie proekologiczne, np. w postaci wiatraków o konstrukcjach nadmorskich latarń – w głębi Polski! Fakt, że silna germanizacja w okresie zaborów unicestwiała ludowe rękodzieła tego regionu, nie oznacza, iżby nie posiadał on współcześnie kulturowej specyfiki, oprócz odradzającego się folkloru (tradycja wynaleziona) oraz amatorsko uprawianych dziedzin samorodnej sztuki ludowej i naiwnej. Rekonesans badawczy przeprowadzony przeze mnie w 2004 roku po to, by przekonać się, czy krajobraz, a szerzej przyroda, pełnią istotną rolę w ukształtowaniu świadomości mieszkańców Krajny, wykazał, że okoliczny krajobraz jest trzecią cechą afiliacji regionalnej, po związkach krewniaczych (wraz z sąsiedzkimi) i gwarach krajeńskich. Obiecujące wyniki etnograficznego zwiadu na obszarze powiatu sępoleńskiego w 2004 roku zachęciły mnie do dalszych badań, które prowadziłam przez kolejne sezony wakacyjne w latach 2006 i 2009, zakończonych serią eksperymentów w 2010 roku. Uzyskane wyniki traktuję także jako egzemplifikację bardziej ogólnych tendencji kulturowych co najmniej w skali

naszego kraju, ale myślę, że również innych krajów centralnej Europy, których tożsamość etniczna i narodowa kształtowane były przez podobne czynniki kulturotwórcze jak w Polsce. Należą do nich procesy narodotwórcze w XIX wieku oparte na prądach ludoznawczych, podobne losy polityczne i wynikające stąd ukierunkowanie na bezpieczną w sensie ideologicznym sferę przyrody, a ponadto dziedzictwo naturalizmu w sztukach plastycznych oraz historyczno-kulturowych światopoglądów wcześniejszych epok. W jednostkowych aktach, to znaczy poprzez indywidualne kontakty pojedynczych ludzi z naturą, spełniają się pewne wspólne wszystkim badanym typy jego obrazowania i uczestnictwa w jego przestrzeni.

Wielość pryzmatów, poprzez które kształtuje się, porządkuje i postrzega naturę, jest także efektem społecznego zróżnicowania ludności Krajny, szczególnie poziomu wykształcenia, a ogólniej – warunków socjalizacji i enkulturacji właściwych klasom społecznym i pokoleniom. Jeśli poziom symboliczny jest raczej kreowaniem krajobrazu opartym na wiedzy szkolnej, to poziom haptyczny obejmuje uczestnictwo w tym widnokregu z przeniesieniem ciężaru uwagi ze wzrokowych informacji na somatyczne (haptyczne zwłaszcza), z ich różnymi niewerbalnymi „rejestrami” (synchronowaniem, kontekstowaniem, kinestezją itd.). Głównym więc zadaniem książki jest prezentacja wycinka współczesnej krajeńskiej kultury lokalnej powiatu sępoleńskiego w celu ustalenia bardziej ogólnych cech współczesnych postaci partycypacji mieszkańców prowincji (peryferii) w przyrodniczym otoczeniu i wyciągnięcie stąd bardziej ogólnych spostrzeżeń na temat współczesnych postaci percepcji.

Niemożliwy jest też opis całkowicie bezzałożeniowy. Realizacji naszkicowanych celów badawczych towarzyszą założenia tak fundamentalne, że bez ich przyjęcia czynności empiryczne nie miałyby celowego ukierunkowania. Otóż dla badacza społecznego, który zdaje sobie sprawę z kulturowego zróżnicowania świata, a nawet tylko naszego polskiego społeczeństwa, nie może istnieć jedna przyroda czy natura, tak jak pojmują ją przyrodoznawcy, ale w grę wchodzi różnorodność jej charakterystyki i interpretacje, będące nie tylko krajobrazami, lecz również wyobrażeniami tworzonymi na podstawie innych wiodących zmysłów niż wzrok i opartymi na innej wiedzy kulturowej niż ta przekazana w dziełach artystycznych czy podręcznikach nauk biologicznych. Powtórzę więc przesłanie Phila Macnaghtena i Johna Urry’ego z ich wspólnej pracy „*Alternatywne*” przyrody, że istnieje wiele odmiennych przyród wytworzonych przez historyczne społeczeństwa, choć nominalnie wszystkie one mają tylko jedno odniesienie przedmiotowe w danej strefie geograficzno-przyrodniczej. O ile brytyjscy socjologowie kultury zrekonstruowali typy krajobrazów w perspektywie historyczno-kulturowej, to znaczy wykreowanych światobrazów w kolejnych epokach (począwszy od oświecenia na współczesnym environmentalizmie skończywszy), o tyle w prezentowanej pracy za czynnik różnicujący kulturowe krajobrazy przyjmuję, oprócz historycznego dziedzictwa, cechy społeczno-demograficzne w połączeniu z treściami przebytej enkulturacji badanej grupy czy kategorii społecznej. Za kryteria demarkacji kulturowej posłużyły takie socjologiczne zmienne, jak: wiek, poziom i rodzaj wykształcenia, pochodzenie społeczne oraz wykonywany aktualnie zawód. Wskaza-

ne kategorie społeczno-demograficzne traktuję jako zmienne kulturowe, ale nie socjologiczne, gdyż wykorzystuję je do precyzyjnego zakreslenia granic grup społecznych, które zbiegają się z określoną wiedzą kulturową pochodząca przy tym z wczesnych faz socjalizacji i enkulturacji zarówno środowiskowej, jak i szkolnej edukacji. Natomiast pomijam socjologiczne szacunki statystyczne. Usytuowanie określonych osób na siatce wymienionych kryteriów i zmiennych pozwala przewidzieć i uporządkować zbiory przekonań nazywanych wiedzą kulturową czy też kompetencjami kulturowymi. Uzupełniającym kryterium opisowym były cechy regionalnych afiliacji tożsamościowych, te jednak nie różnicują wyłonionych grup ludzi i typów aktualnie wytwarzanych krajobrazów na prowincji, ale decydują o ich kulturowej ciągłości lokalnej i regionalnej.

Założenie o społecznej i historycznej dyferencjacji kulturowo wytwarzanych krajobrazów jest podbudowane jeszcze innym, bardziej podstawowym rozstrzygnięciem, zarazem teoretycznym, jak i epistemologicznym. Tym razem chodzi o **antynaturalistyczne** przekonanie, że człowiek jako istota, która wytwarza kulturę, posiada filtr uniemożliwiający jej dojrzenie przyrody taką, jaka ona jest sama w sobie. Kultura przesłania pożądaną obiektywność świata przyrody, a jednocześnie umożliwia jego poznanie w określony sposób. Można więc powiedzieć, że badacze z dziedzin matematyczno-przyrodniczych nie osiągają obiektywnej przyrody – jak większość z nich sądzi – lecz również oni stwarzają kolejną kulturową ideę przyrody w obrębie nowożytnej oraz nowoczesnej kultury euroatlantyckiej.

Przyrodoznawcy dublują swój naturalizm jeszcze wtedy, gdy twierdzą, że występuje „naturalna” i obiektywna wrodzona percepcja natury, tzn. bez związku z kulturowymi ograniczeniami nałożonymi na nią. Twierdzą jednak, że tak jak nie ma jednej przyrody – póki istnieje wielość kultur – tak nie istnieje wrodzona percepcja, która rejestrowałaby obiektywnie przyrodę. Mamy tylko sensoryczne dyspozycje, ale podlegają one kulturowym procesom enkulturacji, jak słusznie sądził Melville Herskovits, choć nie dokonał on satysfakcjonującego rozwinięcia idei w duchu relatywistycznie pojętego partykularyzmu kultur. Uczynili to pośrednio jego koledzy, twórcy tzw. hipotezy Sapira-Wharfa, dokumentujący zmienne modalne zmysłowe uzależnione od zestawu pojęć i gramatyk różniących się języków poszczególnych etnosów.

Zachowuję tę dychotomię, tak jakby natura mogła być doświadczana w niezależny kulturowo sposób, czynię to z jednego przede wszystkim względu: dychotomia ta występuje w badanej kulturze prowincjonalnej. Rozstrzygnięcie to jednocześnie sprzeciwia się perspektywistycznemu wykluczeniu w sposób radykalny owej dychotomii z antropologicznej teorii. Twórcy i zwolennicy perspektywizmu twierdzą, że ma ona europocentryczną podbudowę i zamazuje rzeczywiste znaczenia i podziały, które przebiegają poza tymi dystynkcjami w innych kulturach. Uznałam jednak, że ze względów wyluszczonej powyżej uzasadnione jest jej utrzymanie w toku badań zarówno ze względów analitycznych, jak i empirycznej rzetelności. Nie kwestionuję poprawności anihilacji perspektywistów w odniesieniu do badanych przez nich Ameridian, lecz sprzeciwiam się jej absolutyzacji, która nie jest adekwatna do europejskiej kultury. Paradoksalnie

perspektywizm, który uwzględnia poglądy badanych, jest zakładany w wypadku moich badań, tyle tylko, że stwierdza podmiotową obecność dychotomii natury i kultury. Tak więc opis partycypacji w naturalnym otoczeniu ujmowany jest *de facto* perspektywistycznie, z pozycji wiedzy i doznań badanych.

Jest faktem niekwestionowanym już obecnie, że wiele zjawisk kulturowych wyrasta na organicznym podłożu konstytucji człowieka. Dlatego możemy mówić raczej o płynności dychotomii natura–kultura i ścisłej zależności procesów biologicznych oraz kulturowych mentalnych zdarzeniach emotywnych i sposobach myślenia. Trzeba opowiedzieć się albo za konwencją modernistyczną, rozbijającą rzeczywistość na dwuwartościowe binarne kodowanie znaczeń, które można badać obiektywistycznie, albo z pozycji podmiotowej sondując świadomość rozmówców, od których czerpiemy wzory opisu ich wewnętrznego świata. W wypadku badanych przeze mnie społeczności regionu Krajny oba rozwiązania są możliwe do równoczesnego zastosowania, lecz wybieram to drugie, gdyż treścią moich badań jest percepcja i ematywne doznania, które się z nią łączą, dane tylko podmiotom kultury.

Rekonstrukcja wiedzy i sposobów percypowania przyrody na przykładzie wschodniej Krajny pociągnęła za sobą konieczność przyjęcia jeszcze jednego – ostatniego już – wstępnego rozstrzygnięcia. Otóż kultury nie tworzą tylko świadome akty, wartości, normy i społecznie podzielana wiedza, ale kultura wnika daleko głębiej w procesy umysłowe i nawykowe czynności niż daje to się zaobserwować lub uzyskać w drodze wywiadów. Nasza percepcja obejmuje kulturową wiedzę milczącą i doświadczenie pozawerbalne, a tym samym jej spektrum jest szersze niż zakładana empirystyczna, okulocentryczna perspektywa poznawcza.

Można więc przyjąć jedno z dwu przypuszczeń jako punkt oparcia dla konkretnych poszukiwań badawczych w kontekście przedstawionej powyżej tezy. Pierwsze z nich głosi, że (1) mechanizmy i treści kultury kształtują nieuświadomiane przez podmioty zjawiska kulturowe np. pozasłowne interakcje, poza sferą intencjonalnego komunikowania. Drugie z przypuszczeń głosi, że (2) zjawisko antropologicznie rozważanej świadomości kulturowej wykracza poza ramy uwagi empirystycznie ukształtowanej percepcji, która pozwala dostrzec treści i procesy mieszczące się w naszej wiedzy kulturowej wyrażanej *explicite*. Uwzględniając kierunki badań w antropologii nad rozszerzeniem naszej wiedzy o kulturowych spektrach percepcji i świadomości, skłaniam się do przyjęcia drugiej z przedstawionych tez. Coraz głębsze i większe przybliżenia w trakcie kolejnych badań, z nowymi kwestionariuszami, upewniały mnie, że w grę wchodzi jednak szersza definicja świadomości kulturowej, która obejmować powinna nie tylko intencjonalne i celowe czynności poznawcze, ale także to, co rzadko lub wcale nie jest dyskutowane, czy nie jest komunikowane językowo pozostałym członkom społeczeństwa, ale należy do wspólnej wiedzy, którą z góry zakładamy dla kooperujących osób. Odsłonięcie tego poziomu czy rejestru kultury wymagało z mojej strony najpierw roboczego poszerzenia definicji zjawiska kultury i świadomości, której niewerbalizowaną postacią jest *jaźń* oparta na innych jeszcze danych zmysłowych niż tradycyjnie przyjmowana za empirystami i racjonalistami *świadomość* oparta na jakościach zmysłowych z wiodącymi danymi wzrokowymi.

W antropologii kulturowej pierwszymi badaczami, którzy zajęli się w sposób planowy nieuświadomianymi podmiotowo aspektami kultury, byli uczniowie Franza Boasa zorientowani na psychokulturowe procesy, zwłaszcza te związane z interpretacją świata i kulturowych matryc osobowości. W celu empirycznego ich pomiaru zastosowali instrumenty psychologii takie, jak testy Murraya i Rorschacha, z zadaniem uchwycenia nieuświadomianych lub półświadomych konfiguracji cech myślenia i wartości wpływających na interpretację świata i wzorce kulturowych osobowości. W tradycji amerykańskiej antropologii kulturowej utrwaliło się też inne ukierunkowanie na nieuświadomiane procesy kulturowe związane z zachowaniami i czynnościami niewerbalnymi. Gregory Bateson i jego współpracownicy ze szpitala w Palo Alto (m.in. Edward Hall i Roy Birdwhistell) na określenie tego pozaświadomego aspektu ludzkiej aktywności ukuli wiele mówiące pojęcie „nieświadomej kultury”. Oni to zwrócili uwagę na zachowania odruchowe i stany mentalne, które poddane obserwacji naukowej zdradzają konsekwentną regularność w określonych grupach etnicznych i społecznych, będąc jednocześnie poza kontrolą ich sprawców i odbiorców. Udokumentowali za pomocą empirycznych mierników w postaci fotografii, filmów, bezpośredniej obserwacji uczestniczącej prawidłowości motoryczne – kinestetyczne i proksemiczne czynności, choć akty te nie mieściły się w obszarze intencjonalnych, a więc świadomie sterowanych komunikatów. Od czasu kiedy w latach 50. i 60. XX wieku wyniki ich badań uznawano za dowody nieuświadomianych zachowań kulturowych, wiedza ta przeniknęła w znacznym stopniu do wiedzy potocznej, składając się na kompetencję kulturową nawet przeciętnie wykształconych ludzi. Choć etos wspomnianych przednio etnopsychologicznych wzorów kultury i zachowań niewerbalnych jest odmienny, bowiem te drugie najpierw generuje nasz biologicznie pojęty organizm (tak sądzą naukowcy z kręgu Batesona), to ustalono, że przestrzenne i ruchowe zachowania kooperujących osób zależą od łączących je relacji społecznych. Stąd wyłoniła się kolejna subdyscyplina antropologii kulturowej – antropologia zmysłów, której głównym przesłaniem jest twierdzenie, że nie istnieje wrodzona percepcja, lecz każde społeczeństwo wypracowało inny system percepcyjny, utwierdzony kulturowo. Termin „percepcja” w antropologii zmienia swe znaczenie zależnie od kierunku badawczego, a często nie podejmuje się wcale wysiłku jego zdefiniowania, lecz kładzie się nacisk na jego kulturową i historyczną zmienność. Kierując się nowymi ustaleniami licznych kierunków teoretycznych i metodologicznych w ramach dość młodej subdyscypliny, jaką jest etnografia i antropologia zmysłów, odstępując od precyzyjnej definicji percepcji jako wyłącznie empirystycznego modelu, który utrwalił się w okresie oświecenia. Najogólniej percepcja jest przez tych antropologów i etnografów rozumiana jako zestaw doświadczeń zmysłowych, opartych na mentalnych i neuronalnych operacjach ukształtowanych i zróżnicowanych kulturowo (Howes, Classen). Postępując wzorem właśnie wymienionych kanadyjskich twórców antropologii zmysłów, założyłam, że istnieje taka kulturowa wiedza o przyrodzie i kulturowo ustalone sposoby zmysłowego i czynnościowego reagowania na nią, które zostały wypracowane przez warstwy i kategorie społeczne w kulturze polskiej. Część z nich funkcjonuje w sposób pozawerbalny, jednak przenikają do uczestni-

ków kultury przez membranę mimowolnej uwagi (jaźni) w postaci niezwerbalizowanej wprost wiedzy, praktycznie wyzwolonej w aktach interakcji i kooperacji z przyrodą. Wzorce te przedostają się także w postaci semiotycznie rozumianych oznak naturalnych i humanistycznych, współtworząc milczącą, oczywistą wiedzę, o której się nie dyskutuje w skali społecznej, wspólnotowej, co najwyżej jest ona komunikowana niewerbalnie i fatycznie w zażyłych kontaktach osobistych. Tego rodzaju percepcja, którą nazywam synergiczną (haptyczno-wzrokową), nie została jeszcze zrekonstruowana w pełni przez naukę, tak jak stało się to z okulocentrycznym wzorcem percepcji empirystów angielskich. W okulocentrycznym wzorcu percepcji gubi się np. takie akty apercepcji, które wiążą się z neuronalnym odczuwaniem ciała i bodźców zwanym czasami cenestezją, które stanowią czuciowe aspekty rozmaitych obserwowalnych czynności kinestetycznych takich, jak synergia w formie synchronowania (*syncing*). Mogą więc wchodzić w skład takiej uwagi, którą nazywam jaźnią, bardzo subtelne informacje spoza komunikowania językowego, a więc akty pozawerbalnych komunikatów.

Książka, którą przedstawiam, nie zawiera jakiegoś ostatecznego rozstrzygnięcia empirycznego lub teoretycznego, lecz jest możliwym sposobem opisowego uchwycenia percepcji naturalnych przestrzeni w perspektywie, która nie przeciwstawia ciała umysłowi ani nie definiuje człowieka tylko poprzez jego mentalną aktywność symboliczną, często, rzekomo, kryjącą się przed samym podmiotem, a rekonstruowaną dopiero przez antropologa jako abstrakcja drugiego stopnia, w rozumieniu Kluckhohna. Nie dając zamkniętej formuły ujęcia człowieka w jego świadomym życiu, przedstawiam propozycję, która przede wszystkim uwrażliwia na inny sposób badania zjawisk kulturowych, przez pryzmat uczestnictwa w niej podmiotów, a nie kultury, która się poddaje obserwacji, niezależnie od jej twórców. Podejście moje nie kryje się za wysokim murem niedostępnej dla badanych teorii ani nie rozdziela tego, co naturalne i kulturowe w człowieku. Okazuje się, że obie bariery można pokonać, zwracając uwagę na medium kulturowo ukształtowanej percepcji. Nie dopuszczam odwrotnego kierunku determinacji przy obecnej wiedzy biochemicznej i neurofizjologicznej. Zachowuję więc nadal antynaturalistyczną perspektywę epistemologiczną. Podkreślmy, obie dziedziny rzeczywistości, natura i jej zmysłowe doświadczanie, mają wymiar kulturowy, a badam je na poziomie metody narzędziami zobjektywizowanymi empirycznie, wszakże podmiotowo ujmując je jako uczestniczenie w *Lebenswelcie*, którego częścią jest przestrzeń krajobrazu.

Przyjmuję też kontrastowo różne od dotychczasowych stanowisk rozwiązanie w zakresie podstawowego problemu statusu i relacji natura/kultura w sensie teoretycznym i empirycznym. Otóż natura, której kulturową recepcję badam, odnosi się wyłącznie do zewnętrznej przyrody, tzn. topografii, szaty roślinnej, wyglądu nieboskłonu itd. polskiego skrawka ziemi zwanego Pojezierzem Krajeńskim, a jej organiczne, sensoryczne przeżywanie w żadnym razie nie jest interpretowane przeze mnie izomorficznie jako analogia cech organicznego mikroświata ludzkiej istoty z makroświatem przyrodniczym, które to światy miałyby mieć tę samą esencjalnie rozumianą istotę. W potocznym światopoglądzie taki synkretyzm spotyka się jeszcze jako echo antycznych, renesansowych

i nowożytnych monistycznych systemów wyjaśniających, które jednak do naukowych nie należą.

2. Krajobraz: perspektywa miejska i prowincjonalna

Pisząc o wiejskim i małomiasteczkowym krajobrazie będę posługiwać się pojęciem „prowincji”, bynajmniej nie w wartościującym negatywnie sensie tego określenia, do czego, niestety, przyzwyczała nas literatura piękna i krytyka literacka. Prowincja to nie zaścianek, lub zapóźniona w stosunku do miasta wieś wraz z małymi miasteczkami. Aksjologicznie zneutralizowane znaczenie tego pojęcia pojawiło się m.in. w drugim numerze „Kontekstów” z 2008 roku, w którym oznacza ono tyle co obszar pozamiejski, historycznie nacechowany wartościami estetycznymi i nacjonalistycznymi. Czesław Robotycki w artykule „Prowincja” z *antropologicznego punktu widzenia* mówi dosłownie o „współczesnej kulturze prowincjonalnej”, zlepku reliktywów dawnych tradycji i zmarginalizowanych wątków stechnicyzowanej kultury globalnej. Przyznając rację krakowskiemu antropologowi, że kultura prowincjonalna jest nawarstwieniem różnych elementów jednocześnie, zgłaszam znacznie zawężone użycie przeze mnie tego pojęcia, jako sfery nieperyferycznej względem współczesnej kultury metropolitarnej, ale jako przestrzeni, która jest skoncentrowana wokół innych wartości niż miasto, niekoniecznie symetrycznie przeciwstawnych. Trafne jest podtrzymanie dychotomii wieś-miasto ze względu na specyficzne cechy wiejskich „małych ojczyzn”, z centralnym pojęciem zadowolenia w miejscu ujmowanym wraz z krajobrazem. Nasza wiedza o nich nie będzie pełna, jeśli nie uwzględnimy recepcji i interpretacji środowiska przyrodniczego stale obecnego, fizycznie i mentalnie, w świadomości jego mieszkańców. Tim Edensor wskazuje nie tylko na nasycenie krajobrazu narodowymi wartościami. Dowodzi też, że sposób odczuwania miejsca nie jest jedynie sprawą subiektywnych odczuć lecz jest przestrzenią, którą przeżywa się jako wspólny świat, to samo można powiedzieć o „małej ojczyźnie” jako miejscu nasyconym wspólnymi wartościami i przeżyciami. Czesław Robotycki, we wspomnianym artykule wyróżnia te wartości, mówiąc, że w sensie pozytywnym (a tylko taki mam na myśli używając słowa „prowincja”) prowincja kojarzy się poza naturą, z ciszą, ładem, lokalnością, swojskością, bliskością, jednoznacznością, etycznymi więziami lokalnymi, przewagą pozytywnych relacji społecznych, pierwotnością. Natomiast rozumienie prowincji z konotacjami negatywnymi (zaścianek, wiocha, buraki etc.), zwykle o proveniencji miejskiej, odrzucam jako nieuzasadnione badawczo w mojej pracy.

Przedstawione w pierwszej części książki humanistyczne charakterystyki krajobrazu, przyrody i natury odzwierciedlają przede wszystkim zainteresowania i spojrzenie ludzi wychowanych lub zasymilowanych z kulturą dużych miast: miejskim establishmentem, niektórymi subkulturami i ruchami społecznymi oraz środowiskami naukowymi i artystycznymi. Podział na *przeżywany krajobraz prowincji* i *okulocentrycznie postrzegany krajobraz* wielkomiejskich środowisk arty-

stycznych i inteligenckich, potencjalnie tej samej przyrody, ale oglądanej z różnych kulturowych perspektyw, odzwierciedla stopień kulturowej doniosłości różnic w kształtowaniu się tożsamości metropolitarnych społeczeństw i prowincjonalnych społeczności wiejskich i małomiasteczkowych. Jeśli za kryterium odróżniające miasto i wieś przyjmujemy nie tylko specyficzny pejzaż, ale też stopień samoświadomości i kulturalnej aktywności ludzi, to dostrzeżemy, że mieszkańcy prowincji nie konkretyzują językowo wiedzy i postaw wobec otoczenia, bo jest ono nieusuwalnym konkretem ich egzystencji, na wyciągnięcie ręki. Poza wdrażanymi w szkole treściami symbolicznymi, właściwymi kolejnym epokom historyczno-kulturowym, i edukacją ekologiczną, oryginalnie prowincjonalnym pokładem kulturowej różnicy w krajobrazie jest postępowanie z tą rzeczywistością. Szczególną formą jest somatyczne i emocjonalne zaangażowanie w otoczenie przyrodnicze. Nazywam ją *postawą zaangażowania w świat jako przestrzeni życia – vita activa*. Stąd wydobyć informacji o tym „krajobrazie” było trudne i wymagało podjęcia wielokrotnych badań terenowych i uzgodnień z rozmówcami. Natomiast *dyskursywna refleksja* nad krajobrazem, który się ogląda z dystansu, okulocentrycznie, ujęta w symboliczne opowieści właściwe wspomnianym epokom kulturowym i artystycznym, jest *postawą obserwatora*, który tworzy symboliczne „komentarze” na temat przyrodniczej przestrzeni, wobec której się dystansuje, pojmowanej więc jako *vita contemplativa*.

Wsie i małe miasteczka liczące nie więcej niż 5 tysięcy mieszkańców zasiedlają ludzie, którzy są w większości autochtonami pochodzenia chłopskiego oraz inteligenckiego (jeśli zastosować jeszcze socjologiczną typologię sprzed 1989 roku), co sprzyja regularnemu przekazywaniu utrwalonych pokoleniowo i regionalnie typów rozumienia i recepcji przyrody. Badania pozwoliły m.in. ustalić, że sposób doświadczania natury łączy się z mechanizmami percepcyjnymi, których nie odnotowuje się np. w antropologii miasta. Mieszkaniec polskiej prowincji ma znacznie bardziej rozwinięty zmysł haptyczny, a plastyczna przestrzeń w jego percepcji znacznie większą głębię niż w przypadku mieszkańców dużych miast, którzy głównie rozwijają zmysł wzroku i widzenie w postaci „płaskich” obrazów. Fakt ten potwierdzają pośrednio sami badacze, zwłaszcza humaniści, którzy rozbudowują swe empiryczne narzędzia i wyjaśnianie, odwołując się nadal do nowożytnego – okulocentrycznego – modelu percepcji. Stąd jednym z wytworów miejskiej i nowożytno-europejskiej kultury jest między innymi stworzenie pojęcia krajobrazu jako czegoś, co się ogląda z dystansu. Natomiast typowo prowincjonalny sposób postrzegania przyrody ma bardzo plastyczny wymiar przestrzenny, również z kulturowo ukonstytuowanymi znaczeniami i sensami, odmiennymi niż te wykształcone w literaturze i sztukach plastycznych minionych epok. Na prowincji oba sposoby recepcji krajobrazu współwystępują w czterech zasadniczych kulturowych typach, opisanych w trzeciej części książki.

Krajobrazy peryferii w fizycznym wymiarze nadal kształtowane są dość swobodnie, często stosownie do wymogów chwili, pod wpływem jednostkowych potrzeb pragmatycznych i ekonomicznych. Potocznie jeszcze dziś krajobraz naturalny (termin zapożyczony z geografii humanistycznej i ochrony środowiska), to znaczy z naukowego punktu widzenia współtworzony przez człowieka w ko-

operacji z warunkami naturalnymi, postrzegany jest przez jego użytkowników i obserwatorów jako całkowite dzieło natury, a ludzką węg ingerencję traktuje się jako zasadniczo nie zakłócającą jej rytmu i suwerenności. Na wsi i peryferiach małych miasteczek Krajny człowiek dostępuje udziału w życiu przyrody, zdając sobie sprawę, że doskonale mogłaby się ona obyć bez niego, a w związku z tym nie ubywa jej na pierwiastkowej „naturalności”. Ukierunkowanie i wyniki moich badań stoją w opozycji do sceptycyzmu Anthony’ego Giddensa, który zaprzecza istnieniu czystej, nieskażonej natury w naszych czasach. Wszystko to, co niegdyś było dziewiczą przyrodą, uległo skażeniu i przekształceniu, żyjemy w środowisku sztucznie stworzonym przez człowieka w sensie fizycznym, chemicznym, genetycznym, planistycznym – argumentuje w *Konsekwencjach nowoczesności* Giddens. Zauważmy jednak, że jeśli nawet w sensie ekologicznym taki stan rzeczy jest faktem, to nie występuje on jeszcze szeroko w świadomości przeciętnego mieszkańca polskiej prowincji. Nawet nie równoważy on optymistycznych zapatrywań na zdrowotny wpływ miejscowej przyrody na człowieka. Tak więc znaczące są nie fizyczne przekształcenia ekosystemów i genetyczne transmutacje gatunków, które prowokuje człowiek, ale stan świadomości człowieka, który myśli i percypuje przyrodę, utożsamiając ją z jakąś ideą Natury sprzyjającej człowiekowi. Jednym słowem, niemożliwe jest ujrzenie natury bez filtra kultury, a więc nie ma sensu mówienie o czystej naturze w antropologii, ale o kulturowych konstrukcjach Natury. Równocześnie opieram się „kolektywizmowi” i perspektywizmowi Bruno Latoura, który w książce *Polityka natury* kwestionuje zasadność pojmowania Natury jako jednej, niezmiennej rzeczywistości na wzór monoteistycznej idei Boga, tyle że zsekularyzowanej. I znowu nie idzie mi o podważenie obrazu czy sądu o faktycznym stanie świadomości społecznej, która ma charakter pluralistyczny, a więc o unicestwienie idei jednej Natury, skoro wśród części badanych taki pogląd jest żywy i nie widzą oni sprzeczności w swoim myśleniu, gdy opisują wielorakie atrybuty tej Natury samowystarczальной, zwartej i monadycznej. W opozycji do wzmiankowanych filozofii społecznych Latoura i Giddensa uważam, że opozycja natura–kultura i idea naturalnej przyrody muszą być zachowane w dyskursie naukowym, dopóki są one obecne w świadomości badanych.

3. Krajobraz, natura, przyroda, okolica, środowisko.

Rozstrzygnięcia terminologiczne

Złożoność terminologii i jeszcze większe bogactwo znaczeniowe tytułowych określeń w nauce i filozofii potęguje ich synonimiczność w potocznym użyciu. Posługiwanie się przeze mnie pojęciami „krajobraz”, „przyroda” oraz rzeczownikiem „natura”, pisanym też często dużą literą, nie oznacza, że są one stosowane przeze mnie zamiennie, ale że są pojęciami komplementarnymi, choć semantycznie rozłącznymi. Wyjaśnię kolejno przyjęte przeze mnie terminologiczne zasady i wybory.

Zacznę je omawiać od tytułowego pojęcia **krajobrazu** w świetle filozofii (teorii) kultury i osobno geografii humanistycznej. Jak wspomniałam w poprzednim paragrafie, krajobrazu doświadczamy na dwa różne sposoby, odmienna jest kontemplatywna postawa mieszkańców dużych miast i badaczy oraz zaangażowana postawa mieszkańców małych prowincjonalnych miejscowości. Raz krajobraz to coś, co się ogląda, a więc „kraj-obraz” właśnie, i drugi raz coś, w czym się przebywa, nie „przeciw-stawiając się” otoczeniu, lecz jest ono współistotnym składnikiem przestrzeni życiowej, w której toczy się nasze życie.

Jak podkreśliłam w poprzednich paragrafach, stosunek do przyrodniczego otoczenia wyrażany bywa wymienioną już wcześniej *postawą obserwatora* albo *postawą zaangażowania w ów świat*. Teraz omówię je bardziej szczegółowo. Postawę kontemplującego obserwatora przyjmuje ten, kto patrzy na przyrodę jako kompozycję widokową, krajobraz w ścisłym sensie tego słowa. Przyrodę postrzega się jako uchwytłą wzrokowo kompozycję estetyczną. Świadomie wytwarzany krajobraz jako pejzaż ma zróżnicowane cechy i wartości, wyrażane poprzez symbole, które najczęściej pochodzą z wcześniejszych epok kulturowych utrwalonych w dziełach sztuki malarskiej i literatury, filozofii, upowszechnionych współcześnie w systemie edukacji oraz popularnych publikacjach. Duża indywidualizacja współczesnej kultury pociąga za sobą możliwość preferencji i przedłużenia żywotności któregoś z historycznych stylów myślenia o przyrodzie i odpowiadających im „światowidoków”. Georg Simmel, posiadając wysoką wrażliwość antropologiczną i filozoficzną, pisał w artykule *Filozofia krajobrazu*, że „w świadomości musi zarysować się nowa, jednolita całość, nadrzędna wobec poszczególnych elementów, nie związana z ich specyficznymi znaczeniami i nie złożona z nich w sposób mechaniczny – i dopiero to jest krajobraz”. I dalej pisze: „rozmaite rzeczy rozpościerające się obok siebie na kawałku ziemi, gdy oglądać je bezpośrednio, nie stanowią jeszcze krajobrazu, a składają się w krajobraz dopiero w wyniku pewnego szczególnego procesu duchowego”. Ogólna antropologiczna perspektywa teoretyczna każe upatrywać rzeczywistych źródeł krajobrazu w umyśle ludzkim jako wyuczonych schematów porządkujących elementy przyrody i topografii, które w gruncie rzeczy nie są zorganizowane intencjonalnie w zamierzoną z góry kompozycję widokową. Nawet wtedy, gdy użytkowe przestrzenie są zaplanowane z uwagi na jakieś cele gospodarcze, to cechy estetyczne rzadko bywają intencjonalnie kształtowane.

Powracając do drugiego rodzaju krajobrazu, równorzędnego, do pojmowania krajobrazu jako widoku, jest to taki krajobraz, który jest przede wszystkim przestrzenią lub lepiej – *miejscem*, które się zamieszkuje, przyjmując *postawę zaangażowania*. O takim „krajobrazie” pisał Martin Heidegger, nazywając go *okolicą*. Ta życiowa przestrzeń ma tyle wymiarów, ile sensów nadaje jej człowiek podczas celowego działania. Okolica jest wyznaczona przez codzienny „obchód”, którego granice zakreśla to, co podręczne w codziennym życiu. Taki krajobraz ma bardzo zróżnicowaną tektonikę. Tworzy on trwałą przestrzeń – jakby powiedział Edward Hall – codziennego życia, w której się na stałe mieszka, w której jesteśmy zatroskani o swoje wartości i interesy. Wtapiamy się w tak pojęty krajobraz, przyjmując postawę zaangażowania w ów świat. W tak pojętym krajobrazie, przyrodniczo

nacechowanej okolicy, tylko migawkowo lub w sposób niekontrolowany pojawia się pejzaż afirmowany estetycznie. Uczestnikom nie chodzi o walory widokowe, ale raczej o wieloraką aktywność w kooperacji z przyrodą zarówno w sensie pragmatycznym, jak i percepcyjnym oraz emocjonalnym

Obie opisane wyżej postawy są dziś obecne wśród Krajnian i odzwierciedlają odpowiednio symboliczno-okulocentryczną interpretację przyrody oraz somatyczne i emotywne zaangażowanie w okolicę przyrodniczą związaną zasadniczo z percepcją haptyczno-wzrokową. To, co dla jednych ma pozytywny walor widokowy, dla innych może stanowić istotne utrudnienie, albo odwrotnie, ułatwienie w pracy. Dla wyrażenia podmiotowego uczestnictwa badanych w naturalnym otoczeniu używam nieco długiej formy, lecz odzwierciedlającej wszystkie ważne jego aspekty, mówię więc o *podmiotowej partycypacji w kulturowo wytworzonym krajobrazie* lub o *typach uczestnictwa w nim*. Stosuję też zamiennie skrót frazeologiczny *krajobraz kulturowy* typu np. *synestezyjno-synergicznego*, który w domyśle zawiera wyżej wymienione aspekty podmiotowego zaangażowania w kulturowo ustanowioną i wyprojektowaną przestrzeń naturalną.

Kiedy jednak mówię o krajobrazie wiejskim w sensie przedmiotowym, o **przyrodzie** prowincji jako realistycznym obiekcie, mam na myśli konkretne geograficzne miejsce, przyrodę nie w pełni ujarzmioną, ale jednocześnie dostosowaną do potrzeb miejscowej ludności. Mieści się ona w koncepcji krajobrazu nakreślonej przez twórcę geografii humanistycznej Carla Ortwina Sauera, który będąc fundatorem geografii humanistycznej, w 1925 roku krajobraz określił jako przestrzeń użytkową przekształcaną przez człowieka ze względu na jego bytowe i symboliczne potrzeby. Obecnie geografowie humanistyczni, uwzględniając stopień ingerencji człowieka w przyrodniczy krajobraz, wyróżniają trzy zasadnicze jego odmiany: *krajobraz naturalny*, *kulturowy* i *pierwotny*.

Jak już wcześniej zaznaczyłam, nie interesują mnie fizyczne botaniczne transformacje przyrody spowodowane ingerencją człowieka, ale myśli i zmysły, którymi człowiek oznacza przyrodę, pozostawiając jej w wielu miejscach swobodę, gdzie dzika roślinność żyje własnym rytmem i jej ekspansja jest tylko częściowo poskramiana. Ponadto zburzenie dychotomii natury od kultury w sensie pojęciowym, pozafizycznym, jest nieadekwatne do rzeczywistych przekonań wielu mieszkańców Krajny, którzy żyjąc w bliskości przyrody, przeciwstawiają jej własny ludzki świat. Owo przeciwstawienie nie jest wykluczeniem ani też przeciwieństwem, lecz należy je rozumieć jedynie jako rozróżnianie obu sfer, na zasadzie świata zarządzanego przez ludzi i świata, który sam się reprodukuje.

Krajobraz naturalny to teren użytkowo zagospodarowany z enklawami swobodnie rosnącej dzikiej roślinności. Wchodzą tu regularne uprawy rolnicze, ogrodnicze i leśne: sady i pola, lasy oraz naturalne i sztuczne baseny lub ciekły wodne także swobodnie rosnąca roślinność i obszary zajmowane przez dzikie zwierzęta, takie jak leśne źródła i mateczniki. W przypadku gdy chodzi o przyrodę, którą niegdyś całkowicie zaprojektowano dla potrzeb estetycznych i celów rekreacyjnych arystokracji oraz bogatego ziemiaństwa, a dziś zabytki te i wzorce przejęły i podtrzymują instytucje miejskie, konserwatorskie lub muzealne, geografowie mówią o **krajobrazie kulturowym**. Oprócz zabytkowych wysp zieleni w urbani-

stycznych kompleksach lub chronionych całości, np. parków, założeń pałacowych czy folwarcznych, tworzone są też założenia użytkowe z myślą o celach gospodarczych i często równocześnie rekreacyjnych, a nawet naukowych: ogrody botaniczne, ale także ogródki działkowe czy szkółki krzewów i drzew ozdobnych. Tutaj każda roślina i skrawek gruntu są poddane obróbce i kontroli, w przeciwieństwie do swobody, którą człowiek dopuszcza na wielkich obszarach krajobrazów naturalnych. Dziś występują już nieliczne „wyspy” wolne od ludzkiej ingerencji, najczęściej są to ściśle chronione rezerваты – górotwory, jaskinie, pierwotne koryta i doliny rzek, wydzielone niedostępne dla turystyki ekosystemy itp. – krajobraz taki geografowie nazywają *pierwotnym*. Spośród wymienionych za Ukleją geograficznych typów krajobrazu to krajobraz naturalny jest odniesieniem przedmiotowym subiektywno-kulturowych typów recepcji przyrody na prowincji, które badałam. Geograficznie rozumiany krajobraz naturalny, rekonstruowany mentalnie po raz wtóry przez antropologa kulturowego z perspektywy jego mieszkańców, dostarcza wiedzy o kulturowych typach krajobrazu tworzonych mentalnie poza profesjonalną wiedzą naukową, w tym przyrodoznawczą i geograficzną, a także artystyczną czy filozoficzną. Jednak i ta druga typologia nie wyczerpuje jeszcze całego bogactwa znaczeń związanych ze sferą przyrodniczą w humanistyce.

Sledząc rozwój idei Natury od starożytności do chwili obecnej (część I, rozdz. 1), można śmiało powiedzieć, że w Europie, zanim naturę przedstawił sobie jako widokową kompozycję i ujęto ją w ramy obrazu, funkcjonowała ona w myśleniu jako specyficzna, zmienna historycznie idea rzeczywistości pierwszej, pierwotnej. Począwszy od archaicznej filozofii greckiej, **Natura** zawsze była ujęta w ramy zrozumienia, nigdy nie była chaosem, czyli czymś poza regułami życia, jak sugerował Simmel. Pierwsi filozofowie, wyjąwszy naturę spod jurysdykcji bogów trzeciej generacji, potomków Kronosa, obiecywali sobie odkryć jej najbardziej elementarny, pierwiastkowy składnik, zwany „zasadą”, ten elementarny surowiec, na bazie którego rozrastały się bardziej złożone struktury – zwierzęta, rośliny, ludzie, byty kosmiczne. Kenneth Robert Olwig, geograf humanistyczny historycznie rekonstruujący idee natury i koncepcje krajobrazu, wskazuje, że termin „natura” jest etymologicznie związany z pojęciem rodzenia, narodzin, pierwotnego pochodzenia – *nativity, native, nation*, dodajmy jeszcze łacińskie *natal* – rodzić i za Olwigiem *nascere* – być zrodzonym, stawać się. Amerykański geograf zwraca uwagę, podobnie jak Simmel, że pierwotnie natura oznaczała bardziej potencjał wskazujący na konkretyzację w przyszłości. Być może Simmel i Olwig mają rację, gdy mówią, że przed pojawieniem się pojęcia krajobrazu u progu nowożytności, natura funkcjonowała jako chaotyczny strumień bytu, nieodróżniony żywioł, z którego wyłania się ład krajobrazu. Myli się jednak wówczas, gdy stwierdza, że jedyną kulturowo uporządkowaną postacią natury jest krajobraz. Simmel nie brał pod uwagę takich historycznych modalności doświadczania Natury, które nie wiążą się z jej obserwowaniem i „przeciw-stawianiem się” jej, tak jak czyni się to w okresie renesansu, klasycyzmu i romantyzmu czy naturalizmu wśród miejskich elit. Po pierwsze dlatego, że można mieć bardzo zróżnicowane kulturowo interpretacje przyrody oparte

na odmiennych reżimach zmysłów niż wzrok, stąd nowe nazwy w antropologii i geografii zmysłów na tworzone przez inne zmysły „krajobrazy” takie, jak „fonosfera”, „olfaktosfera” czy „somatosfera”.

Współcześnie natura jest pojęciem szerszym niż „krajobraz” i odmiennym niż „przyroda”. Krajobraz rozumiany jako pejzaż jest tylko historyczną modalną niewyczerpanej dotąd idei Natury. Każda epoka miała własną ideę Natury, a dziś współwystępują one czasowo równolegle, gdyż w naszej zindywidualizowanej kulturze dobór światopoglądowych przekonań pozostawia się decyzji jednostki. Jak wskazuje Giddens, współczesny człowiek projektuje własną tożsamość, wybierając dowolnie elementy z bogatej oferty kulturowej. Sięga do dorobku całej naszej wielowiekowej tradycji, gdyż wątki te pojawiają się najczęściej podczas edukacji szkolnej na różnych poziomach. Choć współczesna kultura niesie z sobą jedynie historyczną wiedzę edukacyjną jako propozycję, a nie wymóg, to jednak jej źródła tkwią w przeszłości naszej europejskiej kultury. Stąd dziś nie mówimy o konwencji relewantnej do danej epoki, lecz o historycznych ideach natury, które symultanicznie współtworzą kulturowe typy. Ale pojęcie „natury” ma jeszcze dwa ogólniejsze naukowo zobiektywizowane znaczenia, raz jest rozumiane – zwykle przez przyrodznawców i w potocznym obiegu – jako synonim przyrody, a raz jako skonkretyzowana idea historyczno-kulturowa i składnik światopoglądu. Dla zaznaczenia tej różnicy przyjmę konwencję stosowaną przez Marię Janion w książeczce *Kuźnia Natury*. Wtedy, gdy posługuję się pojęciem „natury” w sensie zbliżonym do przyrodoznawczego, to zapisuję je, tak jak każdy rzeczownik pospolity, małą literą. Natomiast gdy mówię o „Naturze” w sensie historycznej, np. literackiej, filozoficznej czy politycznej idei, przybierającej określone cechy własne, wówczas zapisuję owo pojęcie dużą literą.

Biorąc pod uwagę postawę zaangażowania w krajobraz, żadne pojęcie, które podsuwa język polski, nie wyraża w pełni adekwatnie prowincjonalnego sposobu przeżywania przyrody. Ani „krajobraz” rozumiany jako pejzaż, ani też „okolica” jako przestrzeń w bezpośrednim sąsiedztwie ludzkiego siedliska, ani „Natura” pojęta jako symboliczna idea przyrody. Stąd w części trzeciej książki na podstawie analizy wyników badań skonsultowanych z badanymi zarysowałam kilka typów krajobrazu, które występują w świadomości Krajnian. Są one bardzo odmienne, toteż trudno wyabstrahować dla nich jedno wspólne pojęcie, dlatego pozostanę przy krajobrazie.

Będę unikać określenia „środowisko” z przymiotnikiem „przyrodnicze” lub „naturalne”, termin ten ma konotacje botaniczne i ekologiczne, które odsyłają do jakiegoś organicznego i symbiotycznego equilibrium, nie obejmującego kulturowej interpretacji miejsca zamieszkiwania. Nawet więc wówczas gdy będę mówić o somatycznych aspektach życia się z okolicą, biorę pod uwagę aksjologiczne aspekty owej relacji, czego przyrodznawcy nie uwzględniają z wyjątkiem pragmatycznych – ekonomicznych lub ergonomicznych – celów, następstwa myślenia celowo-racjonalnego. Wiele uwagi poświęcano tej problematyce w latach 50. XX wieku i wcześniej, w ramach antropologii ekologicznej i ekonomicznej, a dziś upodobał ją sobie geografowie humanistyczni i environmentaliści.

4. Tematyczne ramy pracy na tle stanu współczesnych badań nad krajobrazem i ideą natury

Krajobraz naturalny jako przedmiot badań antropologii jest tematem stosunkowo nowym, datującym się dopiero od końca lat 80. XX wieku. Zarysowana dychotomia natura–kultura lub środowisko naturalne–kultura jest jednak zbyt ogólna, nie odzwierciedla ona stopnia skomplikowania badań nad kulturowym krajobrazem i jego recepcją w ciągu ostatniego ćwierćwiecza. W ostatnim okresie rozwoju antropologii kulturowej, etnologii i spokrewnionych nauk społecznych i historycznych występuje dużo większa różnorodność i mnogość problematyki badawczej związanej z krajobrazem i Naturą niż w latach 50.–70. XX wieku

Kiedy zaczynałam pisać tę książkę w połowie lat dwutysięcznych, jeszcze niewielu autorów w Polsce zajmowało się recepcją natury. Z kolei obcojęzyczne prace poświęcone temu tematowi odnosiły się do społeczeństw opartych na tradycyjnych gospodarkach i wierzeniach o podłożu magiczno-religijnym, nie mogłam więc zaczerpnąć bezpośrednich wzorów do mojej pracy z prac Phelippe Descoli, Aparecidy Vilaca czy Eduarda Viveiros de Castro z wyjątkiem pokrewnych do moich spostrzeżeń ustaleń Tima Ingolda. Dziś mamy już takie prace na polskim rynku, obejmują one kwestie percepcji i wartości krajobrazu, ale ich autorzy skupili się na bardziej uchwytnych empirycznie formach wartościowania wiejskiego krajobrazu, odwołując się do miejsc naznaczonych widocznymi śladami wydarzeń historycznych, takich jak cmentarze, pomniki, ruiny itp. (K. Połomski) lub ekonomicznej wartości zasobów naturalnych w pracy A. Kupidury, M. Łuczewskiego i P. Kupidury. W Polsce dotąd najwięcej do powiedzenia o użytkowanych przez człowieka przestrzeniach naturalnych ciągle jeszcze mają geografowie humaniści i pracownicy ochrony środowiska oraz projektowania przestrzeni zielonych, ale ich badania zaledwie zahaczają o akty podmiotowego zaangażowania w zakresie percepcji przyrody. Pewną równowagę wprowadzają zbiory artykułów w tematycznym tomie „Kultury Współczesnej” – *Przemysław przyrodę* pod redakcją Marii Popczyk oraz dwa ostatnie numery „Prac Kulturoznawczych” o znamiennych tytułach *Kultura (w) granica(ch) natury* i *Natura (w) granica(ch) kultury* zredagowanych przez K. Łukasiewicza i I. Topp.

Zważywszy na interdyscyplinarny charakter prezentowanej pracy, dokonam próby uporządkowania badań z ostatniego okresu 25 lat, dzieląc je na grupy problemowe. Skupię się na osiągnięciach kilku społecznych i humanistycznych dziedzin badawczych.

(1) Teoretyczna i epistemologiczna refleksja antropologiczna i socjologiczna nad istotą relacji kultura–natura, (a) z postulatem ich przeciwstawienia; (b) niewiele później przedstawiciele „szkoły Palo Alto” podjęli długą batalię na rzecz zniesienia owej bazowej opozycji, dezytę tę podtrzymują perspektywiści Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Aparecida Vilaca, których poglądy filozoficznie opierają się na „manifeście” Bruno Latoura, (c) godzi oba obozy relatywistyczna teza występowania wielości przyród zgodnie z istnieniem wielości

kulturowych uniwersów znana z klasycznej już pracy Phila Macnaghtena i Johna Urry'ego, a na polskim gruncie wdrażana m.in. przez Marię Popczyk.

(2) Studia nad ergonomicznymi cechami ludzkich tradycyjnych gospodarek mieszczące się w ramach etnologii oraz w uwspółcześnionych wariantach antropologii ekologicznej i geografii humanistycznej. Do klasyków zajmujących się tą problematyką na pewno należą Lizot, Steward, a nawet Kroeber. W Europie często są to równocześnie studia historyczne różnorako wyjaśniające determinujący wpływ warunków naturalnych na sposoby zaspokajania ludzkich potrzeb. Etnologiem, który w krajobrazie dostrzegał znaczące ślady przekształcającej naturę działalności człowieka, wśród polskich badaczy był m.in. Józef Burszta. Klasyczna jego praca *Od osady słowiańskiej do wsi współczesnej* ma trwałą wartość historyczną i heurystyczną w polskiej etnologii i stanowi dokument ograniczenia wpływów dzikiej przyrody i jej „oswajania” oraz przekształcania w użytkową przestrzeń mieszkalną i gospodarczą. Do czołowych badaczy w tej grupie należą Tim Ingold oraz badacz szwedzcy ze szkoły geografii diachronicznej w Lund, m.in. Tommy Carlstein, we Francji markowski antropolog Maurice Godelier, a nawet we wczesnych swych monografiach z Indonezji Clifford Geertz.

(3) Teoretyczne i empiryczne badania nad environmentalizmem i ruchami ekologicznymi aktywnymi od połowy lat 60. XX wieku (to druga fala po XIX-wiecznym environmentalizmie romantyków). Zespołem antropologów skupionych na tej tematyce są badacze z ośrodka w Belfaście, których prace koordynuje Kay Milton, współpracująca także z niektórymi amerykańskimi antropologami zmysłów. W tej kategorii jednak bardziej znany jest dorobek wspomnianych socjologów kultury Phila Macnaghtena i Johna Urry'ego z ośrodka w Lancaster i szeregu badaczy amerykańskich, wśród których wyróżnia się Alexander Wilson. W Polsce rzadko jeszcze podejmowana problematyka, uwagę zwracają antropologiczne artykuły Czesława Robotyckiego.

(4) Studia nad symbolicznym odzwierciedleniem idei Natury i jej okulocentrycznych krajobrazów pojawiające się w historii literatury, sztuki i kultury oraz estetyce. Przedmiot zainteresowania literaturoznawców i kulturoznawców oraz, rzecz jasna, historyków sztuki i kultury. Prace prezentujące dzieje idei Natury podkreślają wielość jej różnorodnych semantyk historycznych w kulturze Starego Kontynentu. Mam na myśli przede wszystkim obszerne fragmenty klasycznej pracy Arhura Lovejoya *Wielki łańcuch bytu*, następnie Ernsta Cassirera *Rousseau, Kant, Goethe* i tegoż *Esej o człowieku* oraz Roberta Lenoble'a *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, wreszcie „Alternatywne” przyrody Phila Macnaghtena i Johna Urry'ego oraz Marii Janion *Kuźnię Natury*. Należy wymienić również Krystynę Wilkoszewską, Jacka Kolbuszewskiego, Ewę Kolbuszewską oraz autorów zbiorów studiów nad historycznymi wyobrażeniami Natury – Wojciecha Iwańczaka i Krzysztofa Brachę, a także Stanisława Pietraszkę. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że poglądy Brytyjczyków na temat „wielości przyród” wyrazili wcześniej od nich w 1927 roku Arthur Lovejoy, ale też Robert Lenoble w 1969 roku pisząc o zależności obrazów natury od „sposobów ludzkiego myślenia o niej”. W pewnej mierze za nimi Maria Janion podjęła temat wielości istniejących idei Natury, porzucając, podobnie jak angielscy socjologowie, mylne, potoczne i przyrodoznawcze przeświadczenie

o obiektywnym i esencjalnie jednorodnym charakterze przyrody. Maria Janion głównie odnosi się do wymienionych francuskich i niemieckich historyków idei Natury. Poza obszarem rozważań polskiej historyk kultury znalazł się dorobek socjologów kultury z Lancaster. Charakter refleksji, zwłaszcza Lenoble'a, a dalej Marii Janion bardzo różni się od ujęcia Brytyjczyków. Kontynentalni historycy kultury rozważają abstrakcyjnie rozmaite idee Natury, dążąc finalnie do pojęciowego ich uchwycenia. Obecność tych idei w sferze potocznej świadomości społeczno-kulturowej nie interesują ich. Natomiast socjologiczna specyfika pracy badawczej Brytyjczyków polega na bardzo wyczerpujących i systematycznych badaniach empirycznych w celu ustalenia „katalogu” idei przyrody, ale też wskazania głównych „kreatorów” występujących od XIX wieku modeli krajobrazu, które nie tkwią tylko w abstrakcyjnych ideach i literackich symbolach, lecz zostały ukształtowane przez epokowe wydarzenia polityczne, ekonomiczne, były wdrażane przez instytucje i formalne społeczne regulatory mód takie, jak organizacje lansujące określone style zażyłości z naturą czy organizacje zwalczające niszczycielskie praktyki „globalnych trucicieli”. Poza badaniem narodzin i dziejów environmentalizmu sondują poziom społecznej jego świadomości oraz aktywnych postaw wobec tzw. globalnej polityki „zrównoważenia”. Dążą oni poprzez wywiady terenowe do uchwycenia faktycznego związku między podjętą podczas Szczytu Ziemi w Rio de Janeiro w 1992 roku „zasadą równoważenia ludzkich potrzeb z możliwościami ich udźwignięcia przez ekosystemy” i innych globalnych programów ochrony środowiska a oddźwiękiem tych akcji w społeczeństwie angielskim. Rozległość przedsięwzięcia angielskich socjologów, a zarazem instytucjonalny i społeczno-polityczny profil ich poszukiwań skłaniają mnie do odwołań tylko tych, które sprzyjają uporządkowaniu przeze mnie idei przyrody, pozostałe wątki pominęłam.

(5) Studia nad kulturową semantyką i organizacją uporządkowanych celowo i planowo krajobrazów kulturowych (ogrodów, parków; także typowych dla innych kręgów kulturowych) pod kątem ich funkcji estetycznych i zakodowanych wartości światopoglądowych. Należą tu badania dotyczące np. ogrodów japońskich czy antycznych albo ogródków działkowych czy nawet zieleni w skansnach. Domena historyków sztuki i geografów kulturowych (szkoła londyńska na czele z Davidem Lowenthaem, Arnoldem Berleantem). W Polsce ostatnio zajmują się tą problematyką antropologowie kulturowi, estetycy i kulturoznawcy, spośród których można wymienić Beatę Frydryczak, Piotra Mroza, Annę I. Wójcik, Leszka Sosnowskiego, Mariusza Gołębia, Piotra Domerackiego, Annę Sobolewską.

(6) Badania nad zmysłową recepcją przestrzeni przyrodniczych zgodnej z dominującym kulturowym modelem percepcji. Znane są w tym zakresie metodologiczne prace antropologów i etnografów zmysłów Michaela Jacksona, także Sary Pink, porównawcze studia Stevena Felda, następnie geografów humanistycznych Yi-Fu Tuana, Paula Rodawaya. W Polsce brak interdyscyplinarnych inicjatyw w tym zakresie poza przyczynkami geografów humanistycznych i estetyków, natomiast percepcja krajobrazu bywa łączona z empirycznymi artefaktami lub funkcjami ekonomicznymi czy walorami turystycznymi i historycznymi lub też wartościami symbolicznymi, poza zagadnieniem kulturowej partycypacji w krajobrazie. Refleksja nad zmysłowymi korelatami percepcji przestrzeni przyrodniczych jest nieobecna

na razie wśród polskich antropologów, kulturoznawców i historyków kultury, wyjąwszy grono wrocławskich antropologów i osobno tworzących polskich geografów humanistycznych. Deficyt prac nad percepcją i kulturowymi derywatami ciała uzupełniają filozofowie, a w Polsce historycy kultury. Znane są już interdyscyplinarne prace Anny Wieczorkiewicz i Moniki Kostaszuk-Romanowskiej, Joanny Bator, Magdaleny Rembowskiej-Płuciennik, Gabrieli Świtek, Michała Jędrzejewskiego. Zagadnienie percepcji krajobrazu można by też umieścić w ogólnej tematyce poznania świata przez ciało. Temat ten robi oszałamiającą karierę wśród badaczy i artystów, a w potocznym życiu ciało staje się podstawowym nośnikiem tożsamości. Mówi się wręcz o jaźni wcielonej w ciało, które jako przedmiot staje się równocześnie podmiotem osoby ludzkiej. Powrót do ciała to już odległa historia psychologii postaci, następnie wielkiej rehabilitacji cielesnego przeżywania świata przeprowadzona przez Merleau-Ponty'ego, a w końcu Shustermana i Nancy'ego. Tak więc przedstawienie jedynie percepcji krajobrazu oznaczałoby przedwczesne zamknięcie tematu.

(7) Istnieje bogata literatura w zakresie kulturowych dyskursów cielesnych, ale jest dość jednostronna. W nauce ostatnich 20 lat dostrzega się wzrastającą rolę ciała w kulturze, ale jednocześnie rozpatruje się je nadal w kodzie okulocentrycznym, a więc symbolicznym lub semiotycznym, często historyczno-kulturowym. Do szczególnych książek na polskim rynku należy tłumaczenie pracy Chrisa Shillinga *Socjologia ciała*, przynoszącej przekrojową wiedzę z wielu dziedzin. W pracach polskich autorów dominują badania nad znaczeniami i funkcjami ciała przedstawiane najczęściej w perspektywie semiotycznej nie tak dawno przez Marcina Brockiego, w tym historyczno-kulturowej, kulturowo-obyczajowej albo po prostu symbolicznej w pracach redagowanych przez Kurczewskiego, oddzielnie Łeńską-Bąk i Sztandarę, Banaś i Warmińską czy Matuszewskiego. Zogniskowanie antropologicznych zainteresowań poznawczych na ciele i percepcji przyrody oczywiście nie wynika z jakichś koniecznych związków łączących obie sfery rzeczywistości. Jednak kiedy skupiam się na związku jaźni z ciałem, które są nośnikami doświadczanych doznań w wymiarze somatycznym (haptycznym, cenestezyjnym, somaestetycznym), wówczas nawiązuję do tradycji antropologicznej, począwszy od Marcela Maussa. W ostatnich latach w Polsce problematyka zaowocowała znaczącym artykułem Zbigniewa Libery *Antropologia ciała* i pracy z tekstami źródłowymi pod takim samym tytułem zredagowanej przez Małgorzatę Szpakowską. Wyjątkową pracą, jedną z pierwszych w zakresie historii kulturowych znaczeń i posługiwania się ciałem, jest książka Anny Wieczorkiewicz *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*. Od mojego ujęcia różni tę pracę okulocentryczne zogniskowanie na symbolicznych historyczno-kulturowych znaczeniach ciała rozumianego przez pryzmat jego wizualnych cech. Gromadzenie wiedzy o kulturowych znaczeniach i użyciach ciała w każdym z wymienionych dzieł, aby nie było ograniczone do katalogu zewnętrznych opisów, powinno być ujęte problemowo, a przede wszystkim przez pryzmat zrekonstruowanej haptyki ciała, czego w tych pracach brak. W pracy, którą prezentuję, kontekstem interpretacyjnym podmiotowej apercpcji ciała jest odtworzony na podstawie studiów filozoficznych i antropologicznych haptyczno-

-wzrokowy sposób doświadczania krajobrazu odczuwanego cieleśnie, zsynchronizowanego z danymi wzrokowymi.

(8) Prace literaturoznawcze i kulturoznawcze z centralnymi pojęciami *miejsca zamieszkiwanego* i *genius loci*, odpowiadające antropologicznemu zagadnieniu „małych ojczyzn” i regionalizmów. Uwagę zwracają literaturoznawcze prace *Miejsca rzeczywiste, miejsca wyobrażone* pod redakcją Małgorzaty Kitowskiej-Łysiak i Elżbiety Wolickiej, osobno książka *Miejsca wspólne, miejsca własne* Wojciecha Owczarskiego oraz część artykułów ze zbioru *Przestrzeń ogrodu, przestrzeń kultury* pod redakcją Grzegorza Gazdy i Mariusza Gołębia. Kategoria miejsca ma podstawowe znaczenie w pracy Krystiana Połomskiego *Miejsce i przestrzeń*. Książka napisana przez tego socjologa ma zupełnie inną wymowę niż prace literaturoznawcze – opiera się na fizycznie obecnych historycznych elementach krajobrazu, które znaczą aksjologicznie przestrzeń parków narodowych Podlasia i Bieszczadów przez ich mieszkańców i wpływają na jakość „zakorzenienia się” w zamieszkiwanej okolicy. Natomiast wymieniona praca zredagowana przez Wolicką i Kitowską-Łysiak odzwierciedla romantyczną i młodopolską aurę silnych uczuć i związków sentymentalnych z miejscem. Wydaje się, że Owczarski swoją analizą przeżywanego miejsca w utworach Leśmiana, Schulza i Kantora rekonstruuje ten aspekt przeżyć, który w moim opisie przyjmuje interpretację fenomenologiczną przestrzeni Heideggera i Marleau-Ponty’ego. Tu dochodzimy do pierwszorzędnej pracy Hanny Buczyńskiej-Garewicz *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, która rekonstruuje percepcję przestrzeni rozumianej jako „oswojoną” enklawę zwaną „miejscem i okolicą” bytowania podmiotu, który mentalnie, aksjologicznie i percepcyjnie anektuje zamieszkiwany obszar.

(9) Instytucjonalnie zorganizowana ochrona i opieka nad zielenią miejsc prawnie chronionych określająca formy dostępu i zasady opieki nad terenami zielonymi parków narodowych i krajobrazowych, nisz ekologicznych oraz zabytkowej zieleni. Zadanie to, poza służbami związanymi z ochroną środowiska i leśnictwami, które nas tu szczególnie nie interesują, dzielą instytucje muzealne, w tym oświatowe. Ciekawostką w tym zakresie był periodyk „Krajobrazy Dziedzictwa Narodowego” ukazujący się w latach 2000–2001, który był organem ministerialnego programu ochrony polskich krajobrazów. Niestety program wygasł z przyczyn finansowych. W ten nurt celowej działalności oświatowej wpisują się lokalne dydaktyczne inicjatywy tworzenia szlaków historyczno-krajoznawczych, znanych na Zachodzie jako *quelle* i *step-jettings*.

(10) Prace w zakresie ochrony środowiska i zarządzania zasobami przestrzeni wiejskich. Wyróżnia się tu książka *Wartość krajobrazu* napisana przez Adrianę i Przemysława Kupidurów oraz Michała Łuczewskiego, którzy łączą perspektywę ekonomiczną, ekologiczną, socjologiczną i geograficzną współczesnej wsi, co do której założone są już nowe strategie gospodarcze. „Na gorąco” przedstawiają wagę świadomego planowania i kontrolowania na nowo kształtowanego krajobrazu wsi.

(11) Nowe cele i metody edukacyjne ukierunkowane na wielozmysłową percepcję krajobrazu i jego ochronę. Cele te wdrażają Alicja Szerłaż i Krystyna Dziubacka redagujących zbiór artykułów o charakterze edukacyjnym *Przestrzeń krajobrazu kulturowego wsi*. Komplementarna do wymienionej pracy jest dydak-

tycznie ukierunkowana książka Anny Grodeckiej i Anny Podemskiej-Kałużnej *Wielozmysłowość. Filozofia i dydaktyka*, której autorki słusznie przekonują o aktualności wielozmysłowego poznania w opozycji do okulocentrycznie zorganizowanej dydaktyki minionych dwu wieków. Treść obu książek można zogniskować na jednym obiekcie postrzegania, jakim jest krajobraz, pojęty jako przestrzeń życia, a w związku z tym przedmiot troski jej mieszkańców.

Zauważmy na koniec tego wyliczenia, że prace wymienionych autorów w każdym przypadku mają w mniejszym lub większym zakresie charakter interdyscyplinarny, co skłania do wniosku, że to krajobraz jako przedmiot badań wymaga łączenia wiedzy kilku dyscyplin naraz.

Należy odnotować, że wśród wyróżnionych obszarów tematycznych współcześnie w antropologii kulturowej największym zainteresowaniem cieszą się zagadnienia z grup (1), (2), (3) i (6). Natomiast ja nastawiam się na kontynuowanie w mojej pracy tematów (1) i (6) oraz częściowo (7), który zachodzi na dwa wcześniejsze. W związku z tym nie poruszałam np. zagadnień dotyczących antropologii ekonomicznej i ekologii gospodarki rolniczej, współczesnych ruchów ekologicznych ani też krajobrazu, który jest zaprojektowany od podstaw w aspekcie przestrzennym i botanicznym, a również pominęłam problematykę instytucjonalnie zorganizowanych form turystyki i prawnej ochrony zabytkowej zieleni. Jak już zadeklarowałam wcześniej, ze względu na uściślenie tematyki książki, interesuje mnie wartościowanie natury, często wymiennie rozumianej z krajobrazem, ściśle powiązane z percepcją i doznawaniem przez ludzi, którzy w owej scenerii stale zamieszkują. W grę wchodzi duże zróżnicowanie symboliki oraz odmienność – zapewne mniej licznych – wzorców percepcji i bogatej gamy doznań.

W naszej kulturze wartościowanie natury związane z symboliką krajobrazu zaowocowało od okresu renesansu po czasy współczesne niepolitycznym wprost bogactwem artystycznego wyrazu w literaturze i sztukach wizualnych od malarstwa po teatralne i filmowe scenografie oraz w krytycznych omówieniach literaturoznawców i historyków kultury. Symbol jest kojarzony tam prawie wyłącznie z metaforą wizualną i w niewielkim stopniu odsyła do innych skojarzeń, np. węchowych czy dźwiękowych lub dotykowych. Wzrok i symbol (metafora) są wzajemnie powiązane, ale nie są to związki konieczne, a przede wszystkim nie jedyne. Nie chcąc lekceważyć okulocentrycznego dziedzictwa kultury europejskiej od jej zarania po współczesność, chociaż jest ono dobrze udokumentowane i zinterpretowane naukowo (ad 4), dążyłam zarazem do odsłonięcia jeszcze innych „rejestrów” rzeczywistości (ad 6), oczywiście zawsze ujętych w standardy kultury. Zamiast skupić się tylko na pierwszym z nich, postanowiłam badać oba tak, jak współwystępują w toku pracy terenowej. Nie jest to kompromis ani wyjście pośrednie, ponieważ okulocentrycznie rozumiany symbol i performatywnie rozumiana haptyczność występują jako podstawy co najmniej dwóch spośród czterech wyłonionych typów recepcji krajobrazu.

Może wydawać się, że kwestie związane z przestrzennym wymiarem krajobrazu odnoszą się do tematyki wyłonionej w punkcie (8), tak jednak nie jest. Należy zwrócić uwagę, że w klasycznej antropologii strukturalnej, kognitywnej czy symbolicznej dotąd nie rozważano jednocześnie i wspólnie parametrów per-

cepcyjnych i przestrzennych. Albo ustalano uniwersalne schematy symboliczne przestrzeni, jako kategorie nieuświadamiane, a rekonstruowane, czyli ujawniane przez badacza (najbardziej znane są w Polsce strukturalistyczne opracowania Eliadego, Leacha, Stommy), albo z kolei zdecydowana większość antropologów zmysłów rozważa przestrzeń jako wytworzoną przez dany kulturowy paradygmat percepcji. Tak rozumiana przestrzeń jako rzutowanie lub przedmiotowe wytworzenie tego wymiaru kończy się zawsze okulocentrycznym sposobem jej charakterystyki, jako geometrycznych konfiguracji będących skrótem społecznego mikrokosmosu i symetrycznego do niego makrokosmosu. Słuszne jest przekonanie, że niemożliwa jest jakkolwiek percepcja, która rozgrywałaby się poza jakąś kulturowo rozumianą przestrzenią. Staram się ujmować tę przestrzenność w relacji z opisywanym doświadczaniem somatycznym (haptycznym) i wzrokowym, która czyni ją zjawiskiem dynamicznym, procesem w czasie, a nie jako zastany, zbiektywizowany, statyczny, przedmiotowy ład. Owszem taki jest okulocentrycznie oglądany krajobraz, ale poza tym wymiarem kulturowej recepcji natury pojawiają się inne, dynamiczne, dlatego posługuję się, na razie nie doprecyzowanym przeze mnie, pojęciem „przeżycia”. Ten niedobór staram się uzupełnić w toku zasadniczego wykładu, przedstawiając finalnie podmiotowe typy krajobrazu, czyli kilka kulturowych modalności uczestnictwa w przestrzeni natury, powtarzających się w opowieściach mieszkańców prowincjonalnych wsi i miasteczek. Poznawanie ich było żmudnym procesem dowiadywania się w drodze rozmów o parametrach kinetycznej bądź wrażeniowej aktywności cielesnej w czasie przebywania w plenerze. Nie jest ona formułowana przez moich rozmówców w języku rzeczowników i przymiotników, lecz czasowników. Jakość przeżywanego stanu jest wyrażana przez charakterystyki czynnościowe i przywoływanie nastrojów lub uczuć, które są sednem ich wartości. Kategoria wielopłaszczyznowej przestrzeni, którą współtworzą parametry haptyczne ze wzrokowymi, pozwoli ustalić nowe cechy przestrzeni krajobrazu. Takie badawcze podejście do tego, co ma sens w doświadczeniach haptycznych, a nie jest werbalizowane przedmiotowo, zwłaszcza nie jest formułowane w języku symboli, jest możliwe do naukowego ujęcia na gruncie radykalnego empiryzmu, którego epistemologiczne zasady sformułował, wymieniony już wcześniej, etnograf zmysłów – Michael Jackson. Akt doznania zmysłowego jest opisywany sensami i treścią, które przypisują im badani, a nie znaczeniami, które rzutuje badacz, opierając się na paradygmacie obrazowego wyjaśniania, odsyłającego do wyobraźni nauki. W ten sposób metanarracja w postaci naukowej symbolicznej interpretacji została wyeliminowana. Zastąpiły ją podmiotowe charakterystyki, ujęte w typy, których postać i treści zostały szczegółowo uzgodnione z moimi rozmówcami.

Podział na świadomą symbolizację i nieuchwytnie pojęciowo dane haptyczne krajobrazu, to znaczy pozawerbalnie w przestrzeni **jaźni** (różnej od **świadomości**), znalazł odzwierciedlenie w strukturze treści książki: od zarysu historycznych symbolicznych idei Natury i konwencji postrzegania krajobrazu na początku, przez stopniowe zbliżanie się w trzeciej części pracy do rekonstrukcji istniejących czterech podmiotowych, tj. subiektywno-kulturowych, typów postrzegania i partycypacji w przyrodniczej okolicy. Porządek taki zgadza się z historycznie

zarejestrowaną kolejnością rozwarstwiania się pierwotnie synkretycznej kultury archaicznej do nowożytnej epoki w postaci oddzielenia się myślenia symbolicznego od tzw. zmysłów niższych i sfery techniczno-użytkowej, nazywanej często nieprecyzyjnie „materialną”. Historyczny kierunek tej ewolucji zrekonstruował już Ernst Cassirer, od magicznego pojmowania świata w okresie archaicznym, zwanym przez niego mitycznym, do wzrastającej abstrakcji myślenia (w kolejnych epokach), aż do wyłonienia się wolnej od aksjologicznych sądów nauki (przynajmniej w pierwotnych założeniach). Podobnie też proces ten odtwarzano do niedawna w edukacji szkolnej i akademickiej, opartych na porządku historycznym i wzrastającym stopniu złożoności idei. Dziś europejska kultura rozwarstwia się na skomercjonalizowaną cywilizację i zaczarowaną wtórnie Europę rodzimowierców i piewców Natury. Toteż szablony symboliczne oraz haptyczne w rozumieniu przyrody i reagowaniu na nią, choć zmieniają się w niepowtarzalnych konfiguracjach chwili, rozdzielam, zgodnie z podmiotowo ukształtowanymi ładem, w postaci czterech typów. Ich podmiotowej rekonstrukcji podporządkowane są wszystkie moje starania badawcze.

5. Filozoficzne inspiracje antropologicznych badań nad krajobrazem

Dobrym przewodnikiem po dorobku filozoficznym w zakresie podejmowanej przeze mnie problematyki badawczej są słowa Kirsten Hastrup, która pisze w *Drodze do antropologii*:

„Podobnie jak filozofia, antropologia ma w dużej mierze charakter «specyficznego języka». Jest pewnym dyskursem o świecie, sposobem opisywania go, interpretowania czy wyjaśniania. To właśnie ta wspólna cecha dyskursywności umożliwia dialog między filozofią a antropologią; ich dyskursy mogą się nawet nawzajem interpretować. Moje odniesienia do filozofii to odniesienia do dyskursu filozoficznego, a mój szacunek dla poszczególnych filozofów częściowo wynika z podziwu dla jasności, z jaką potrafią ujmować w słowa problemy, które mnie interesują” (s. 59).

Z pewnością filozofia zainspirowała moje antropologiczne badania nad kulturowo obłaskawioną naturą, z nastawieniem na jej przeżywanie i percepcję jako składnik tego przeżycia. W zakresie antropologii i etnografii zmysłów czerpię z tej skarbnicy idei, pojęć i rozwiązań. Odwołuję się głównie do Heideggerowskiego *bycia* i koncepcji przestrzeni oraz Merleau-Ponty’ego *doznania* jako wrażenia apercypcyjnie przeżywanego świata. Obaj zainicjowali opis nowego modelu percepcji, stąd odczytuję ich prace jako kulturowe świadectwo, niemalże etnograficzne, naszej epoki, w której dotyk staje się antytezą okulocentrycznego poznania świata. Na koncepcje filozoficzne, z których korzystam, można spojrzeć – zgodnie z sugestiami Anny Pałubickiej – jako na świadectwa empiryczne, wykształconych

filozoficznie uczestników kultury, świadczących swą twórczością o stanie świadomości kulturowej współczesnego im społeczeństwa europejskiego. Szukam dla nich naukowego potwierdzenia, jeśli za rolę antropologii uznamy badanie świadomości kulturowej i poszukiwanie uchwytnej empirycznie prawidłowości.

Filozofia zawsze poddawała refleksji naturę jako sferę ontologicznie, estetycznie lub egzystencjalnie rozumianego bytu i bycia. W okresie nowożytnym i współczesnym wystąpiły dwie zasadnicze tendencje w zakresie filozoficznych studiów zorientowanych kulturowo na rolę przyrody w świadomości człowieka: idealistyczne z kluczowym pojęciem wzniosłości oraz prace o zabarwieniu fenomenologicznym. Pierwsze reprezentuje na pewno Immanuel Kant w *Krytyce władzy sądzania*, a drugie częściowo zakotwiczone w monistycznym, ale lepiej powiedzcieć w synkretycznym traktowaniu świadomości i otoczenia człowieka, inicjuje Husserl a obok niego Max Scheler w *Istocie i formach sympatii*. Koncepcje Husserla zwłaszcza kontynuują i rozwijają najpierw Martin Heidegger w *Byciu i czasie*, a następnie Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*. I znów, te pierwsze, Kantowska i Schelerowska, szczególnie chętnie przejmowane były przez romantyków i późniejszych modernistów, co zostało uwzględnione w części pierwszej pracy, te drugie równoległe z egzystencjalnymi dociekaniami zwłaszcza Jeana Paula Sartre'a w *Wyobrażeniu. Fenomenologicznej psychologii wyobraźni* oraz jego *Bycie i nicości* (zupełnie osobno przez Henri Bergsona). Następnie kontynuowane i rozwijane przez współczesnych nam filozofów intuicjonistycznych takich jak Henry Price, znany z tłumaczonego na język polski artykułu *To, co dane* oraz fenomenologicznie zorientowanych Martina Seela w *Estetyce obecności fenomenologicznej*, Richarda Shustermana w *Świadomości ciała*, Jeana Luca Nancy'ego znanego z dzieła *Corpus*. Studia Husserla, Heideggera, Sartre'a i niemieckich psychologów postaci szeroko opracował Maurice Merleau-Ponty i uzgodniony wspólną przestrzeń badawczą, włączył do holistycznej fenomenologii percepcji. Fenomenologia Merleau-Ponty'ego jest jednak dokładną odwrotnością ontologicznych priorytetów idealistycznie ukierunkowanego Husserla. Jeśli bowiem Husserl uznał *Lebenswelt* za świat postawy naturalnej, odległej od fenomenologicznie zorientowanego przeżycia, to już Heidegger i Merleau-Ponty uważają naturalne doświadczanie świata za podstawowy wymiar subiektywnej rzeczywistości podmiotu. Bogdan Baran dostrzegł bodaj najbardziej cenny dla moich badań rys filozofii bycia, a szerzej egzystencjalizmu i fenomenologii: nie mogą się one obyć bez człowieka, nie mogą być rozpatrywane jako zagadnienie filozoficzne samo w sobie, ale w nawiązaniu do przeżywającego świat i swoje bycie podmiotu zwanego „jestestwem”.

Merleau-Ponty uważał, że sprofilowana podmiotowo fenomenologia:

„jest badaniem esencji i według niej wszystkie problemy sprowadzają się do określenia istoty: na przykład istoty percepcji, istoty świadomości. (...) Fenomenologia osadza esencję w egzystencji, w istnieniu i sądzi, że człowiek i świat można zrozumieć w ich «faktyczności». (...) Jest to filozofia transcendentna (...), dla której świat jest zawsze dany przed refleksją «tu oto», jako nieusuwalna obecność, której wysiłek zmierza do odnalezienia tego naiwnego kontaktu ze światem” (Merleau-Ponty 2001: 5).

Na kartach dzieła *Fenomenologia percepcji* francuski fenomenolog przedstawił pierwszy alternatywny do okulocentrycznego model percepcji poznania zmysłowego, który nazwałam synestezyjno-synergicznym. Zastępuje on wielu osobom upowszechniony okulocentryzm w europejskim systemie edukacji wypracowanym w okresie oświecenia. Jeśli dla Kanta zjawisko jest przejawem czegoś innego, to cała tradycja wywiedziona od Husserla traktuje fenomen w jego podmiotowym przeżyciu, które z kolei Merleau-Ponty i egzystencjaliści traktują jako świat niezapośredniczony w jakiejś zewnętrznej rzeczywistości. Tym, co pozostaje po redukcji u Husserla, są treści fenomenów w świadomości podmiotu (Kołakowski 1990b: 36–37). Ale dualizm zewnętrznego zjawiska i przeżycia jestestwa-bytu-jącego-w świecie zostaje zniesiony (Sartre 2007: 5, 8–9), dzięki procesualnemu rozumieniu rzeczywistości jako sfery ciągłych przeobrażeń świadomości, której świat jawi się w strumieniu zmieniających się postrzeżeń i myśli, a tym samym nieustającej ruchliwości świadomości (Kołakowski 1990a: 37–38). Potwierdzając moje odczucia, Bogdan Baran pisze, że: „O byciu nie można myśleć «wprost», zastanawiając się, czym ono jest, jaką ma istotę (...), istota bycia to «istoczenie się»” (Baran 1990: 133).

Opis, którego dostarcza omawiana tradycja filozoficzna, jest wprowadzeniem i prototypem dla dokonanej przeze mnie charakterystyki synestezyjno-synergicznego typu doświadczania krajobrazu, którego treść opisową ostatecznie uzgodniłam („wynegocjowałam”) z badanymi. Charakterystyki przeżycia cielesnego w świadomości i doznawaniu współczesnego człowieka wszystkich wymienionych autorów były początkowym etapem w sformułowaniu mojej problematyki badawczej. Traktuję je jako podmiotowo wyrażone doświadczenie przestrzeni i cenestezji rzeczywistości. Ujęte w obszernych rozprawach, niemożliwe do zaprezentowania ze względu na ograniczone ramy wydawnicze, podsuwają jednak rozwiązania i pojęcia, z których korzystam, dla pełniejszego opisu tego typu synergicznej partycypacji w krajobrazie. W tym sensie antropologia jest wielką dłużniczką filozofii, ciągle jeszcze czerpie od niej pojęcia, idee i szablony koncepcyjne. Na inspiracje owe wskazują każdorazowo wszyscy antropologowie i etnografowie zmysłów. W ujęciach obu filozofów krajobraz przeistacza się w przestrzeń bycia, nazywanego przeze mnie *uczestnictwem w kreowanym kulturowo krajobrazie i światem przeżywanym w doznaniu zmysłowym*.

Za szczególnie cenne, z poznawczego punktu widzenia, uznałam pojęcia filozoficzne, którymi opisują doświadczenie podmiotowe wymienieni myśliciele. Do zestawu pojęć, które zaczerpnęłam z filozofii percepcji Merleau-Ponty’ego i częściowo Heideggera oraz Nancy’ego, Price’a i Seela, należą Heideggerowskie pojęcia: heteromorficznie rozumianej *przestrzeni*, *bycie*, *jestestwo*, *prześwit*, *miejsce*, *światobraz*; od Merleau-Ponty’ego zaczerpnęłam pojęcia *przedświadomości*, *syntezy percepcyjnej*, *doznania*, *synestezji* i *synergii* oraz pomysł rozdzielenia *świadomości* *Je* (tłumaczonej jako „świadomość ja skierowanego na zewnątrz”) od *przedświadomości* *moi* (tłumaczonej przeze mnie jako „jaźń skierowana na siebie”, w skrócie *jaźń*). Poza tym używam pojęcia *obecności* Seela w kontekście postrzegania zmysłowego oraz wykorzystuję określenie *somaestetyki* Shustermana, następnie używam Price’a rozumienia *doznania zmysłowego*, na koniec Nancy’ego *haptyczność a(e)r(e)*

alną oraz *archi-tektonikę ciała*. Wyjaśnienie tych pojęć pojawi się w miarę prowadzenia wywodu. Jedynie Heideggerowską koncepcję przestrzeni przedstawiłam odrębnie, w sposób całościowy, i umieściłam ją w uzupełnieniu do proksemicznej i kinezycznej charakterystyki tej kategorii. Już teraz powinnam wyjaśnić powody wprowadzenia rozróżnienia synonimicznie rozumianych terminów *świadomości* i *jaźni*, podobnie jak w języku angielskim *aweweness* i *consciousness*, można być przytomnym, a jednak nieświadomym tego, co się wokół nas dzieje. Wykorzystałam te dwa terminy do oznaczenia dwu różnych jakości naszej „obecności”. Odpowiednio świadomość jest cechą percepcji okulocentrycznej i myślenia symbolicznego, kodu wykształconego w okresie nowożytnym, natomiast jaźń funkcjonuje na poziomie pozawerbalnym i opiera się na percepcji haptyczno-wzrokowej nazywanej też przeze mnie zamiennie percepcją synergiczną. Skonstruowanie dla niej naukowego opisu stało się jednym z większych zadań tej pracy.

Merleau-Ponty, przeciwstawiając oba typy percepcji, zakwestionował wzorzec empirystyczny jako „fałszywą percepcję” i „fałszywą świadomość”, a za prawdziwą, pierwotnie daną wskazał właśnie stan umysłu, który nazywał „przedświadomością” opartą na danych haptycznych. Oczywiście w pracy antropologicznej nie zamierzam rozważać egzystencjalnych i prawdziwościowych aspektów jego filozofii, jednakże przywołuję jego koncepcję percepcji jako prototypowy opis faktycznie kulturowo występującej percepcji synergicznej.

Oparcie się na filozoficznych koncepcjach percepcji, przestrzeni oraz scalającej je świadomości lub jaźni w toku moich dociekań badawczych nie kłóci się z antropologicznym charakterem mojej pracy ani antropologiczną teoretyczną perspektywą badawczą. Pozytki, jakie wnosi filozofia do nauk humanistycznych, bywają ogromne. Nie należy jednak obu porządków myślenia traktować jako zamiennych lekceważąc różnice między nimi. Zauważmy, że filozofia z umysłu uczyniła „narzędzie” do wyjaśniania świata, natomiast antropologia uczyniła sam umysł przedmiotem swych badań i dociekań, stając się w ten sposób nauką o człowieku w najbardziej generalnym sensie. Stała się niejako metadyskursem filozofii traktującej umysł jako zwierciadło świata, w którym pojawiają się jego obrazy i idee, ale sam umysł nie był jej przedmiotem nawet wtedy, gdy ciężar zagadnień przeniesiono z ontologii na epistemologię. Filozofia nowożytna i w większości współczesna, zapytując o źródła tych obrazów wewnątrz umysłu, nie traci z pola rozważań prawdziwościowo ujmowanego bytu lub bycia, choćby tylko w założeniu, nigdy poza nim. Jest to zasadnicza różnica między filozofią a antropologią, która wszystkie rozpatrywane zjawiska traktuje jako umowne, „obojętne” ontologicznie, i odciążone aksjologicznie. Nie obiecując już ani sobie, ani światu, że zdejmie zasłonę zaciągniętą nad prawdami obiektywnymi, zachowuje konsekwentnie metodologiczny imperatyw tworzenia wyjaśnień dostępnych w sposób intersubiektywny, w określonych, nawet umownie stworzonych warunkach, umożliwiając dostrzeżenie tych samych prawdyłości.

Antropologia kulturowa jako nauka zawsze wychodziła od ludzkiego umysłu jako konstytutywnej podstawy kultury, to w nim upatrywała mniej lub bardziej świadome źródła podmiotowych kulturowych obrazów świata nawet wówczas, gdy zaczęto mówić o naturalnych (biologicznych) podstawach ludzkiego myśle-

nia. Nie podejmując na razie tego zagadnienia, podkreślę, że w toku dalszych badań przeniesiono uwagę z zagadnień organiki mózgu na doznanie somatyczne pojmowane jako „wyobrażenia dotykowe” i czuciowe procesy percepcyjne. Taki profil badawczy antropologii zmysłów wywiedziony jest bezpośrednio z fenomenologii zmysłów i przestrzeni oraz egzystencjalnej filozofii bycia, do czego przynajmniej się tacy antropologowie, jak Paul Stoller, David Howes i Constance Classen, Michael Jackson, Sarah Pink oraz Timothy Ingold. Choć każdy z nich odmiennie zorganizował badawczy warsztat, to u wszystkich filozoficzne inspiracje są identyczne.

6. Geograficzna, przyrodnicza i historyczna charakterystyka Krajny

Tereny zielone, zbiorniki wodne, pola i inne elementy krajobrazu wschodniej Krajny ukształtowane w tradycji ziemiańskiej i włościańskiej, w okresie powojennym i obecnie użytkowane są przez leśnictwa, instytucje hydrologiczne, gospodarstwa rybackie i koła łowieckie, wędkarzy i rolników oraz ciągle jeszcze nieliczne ośrodki rekreacyjno-wypoczynkowe. Znaczna część powiatu sępoleńskiego od lat 50. XX wieku była wyłączona z planów intensywnego uprzemysłowienia, a przeznaczona dla celów łowieckich komunistycznych dygnitarzy. Celowo więc ograniczono inicjatywy industrialne, w zamian promując rolnictwo (zwłaszcza hodowlane) i gospodarkę leśną. Dziś władze starają się zachować naturalny krajobraz z okresu komunistycznego. Program ten realizują przez określone bloki edukacyjne w szkołach, stałe dodatki w lokalnych periodykach utrzymane w tonie popularnego environmentalizmu, a zwieńcza te starania utworzenie Krajeńskiego Parku Krajobrazowego. Wymienione inicjatywy publiczne ułatwiają realizację stałej potrzeby mieszkańców Krajny bezpośredniego obcowania z naturą. Zewnętrne warunki przyrodnicze niewątpliwie wzmacniają tę skłonność, ale jest ona przede wszystkim utrwalona uprzednio w kulturze tego regionu, który pod tym względem można porównać z przywiązaniem Kurpiów do gospodarki leśnej czy „Olędrów” do terenów podmokłych.

Krajeński Park Krajobrazowy leży na północno-wschodnich rubieżach Krajny, niemalże na całej powierzchni powiatu sępoleńskiego. Geograficznie jest to wschodnia część Pojezierza Krajeńskiego, które okrywają zieleni i topografią przypomina okolice Olsztyna. Tak pojęty krajobraz tworzy bardzo urozmaiconą topograficznie i widokowo rzeźbę. Teren jest pofałdowany, morenowy, w wielu dołkach spotykane są stawy i bajora, z których uchodzą drobne strumyki i rowy, a każda niemal miejscowość ma w pobliżu co najmniej jedno jezioro. Występują także jeziora leśne i mokradła. Pola uprawne zajmujące mniej więcej 3/5 całego obszaru powiatu sępoleńskiego poprzedzielane są szerokimi, wyraźnymi miedzami. Przeważają łąny zbóż i kartoflisk. Na terenie tym występuje wiele lasów i zagajników, z reguły mieszanych. Gleby są piaszczyste i dlatego w czasie wędrówek spotkać można liczne ugory i młodniki. Obszar badań odznacza się intensywną

gospodarką leśną i rolną. Część południowa i zachodnia Krajny jest mniej pofałdowana, obfituje w duże zbiorniki wodne i duże rzeki, zaś rubież wschodnia ma bardzo urozmaiconą szatę topograficzną i roślinną oraz zagęszczone na małej powierzchni ponad 50 drobnych polodowcowych jezior, polne i leśne błotka, mokradła, a z cieków tylko strumyki i jeszcze dość liczne rowy melioracyjne na łąkach.

Rozwój rolnictwa, które nadal jest głównym zawodem na tych ziemiach (poza sektorem usług), zawsze uzależniony był od zmagania z przyrodą. Ludzkie współistnienie z przyrodą miało tam i nadal ma charakter ergonomiczny i symbiotyczny, a ponadto niektóre elementy krajobrazu wyrastają spontanicznie i w sposób nie kontrolowany przez władze Parku, jeśli tylko nie zagrażają one traktom komunikacyjnym i elementom infrastruktury energetycznej lub nie wiążą się z kłusownictwem itp.

Na etnograficzną specyfikę północno-wschodniej części Krajny moim zdaniem wpływa jej szczególne ukształtowanie topograficzne, hydrologiczne i duże zalesienie. Nie zamierzam forsować żadnego determinizmu biologicznego, geograficznego czy klimatycznego wzorem Monteskiusza i Johanna G. Herdera, iżby ludzie z tej części Krajny wyróżniali się jakąś szczególną wrażliwością wywoływaną naturalnymi warunkami geograficznymi i przyrodniczymi, ale jedynie, że są one afirmowane podmiotowo i bywają inspiracją dla folkloru ustnego, m.in. wątków baśniowych, onomastyki i ludowego wzornictwa. Jednak to, jaką one przyjmują postać i jaką mają treść, jest już sprawą arbitralnych wyborów ludzkiej wyobraźni i wspólnotowo utwierdzonej kulturowej konwencji, które niewątpliwie rozwinięto pod wpływem obserwacji zewnętrznego środowiska przyrodniczego.

Obecne granice etnograficzne wszystkich trzech rejonów Krajny chyba najbardziej pokrywają się z historycznym piastowskim powiatem nakielskim, który obejmował trzy wymienione części obecnej Krajny: wschodnią, zachodnią i południową; od północy granicząc z Kociewiem i Kaszubami zachodnimi, od wschodu z Borami Tucholskimi, a od południa z Kujawami i Pałukami. Dla sprecyzowania granic tych trzech części najwygodniej jednak przyjąć cechy geograficzne omawianego obszaru. Szafran podaje, że: „Granice Krajny, a zarazem powiatu nakielskiego były w większości naturalne – biegły rzekami Notecią na południu, Gwdą na zachodzie oraz Kamionką i Dobrzynką na północy. W przerwie między dwiema ostatnimi rzekami przy Krajnie zostawało Stare Gronowo. Granicę wschodnią wyznaczała od północy dolina Brdy, a następnie w okolicach Łącka Wielkiego i Wierzchucina Królewskiego odginała się ona w kierunku południowo-zachodnim biegnąc linią jezior koronowskich i zaginioną strugą Płytwicą, a dalej wiodła już sucha granica dochodząca do Noteci w okolicach Nakła” (s. 28). Przy takim zakreśleniu granic Krajny historycznej i współczesnej pozostaną, bowiem w tych granicach ludność zachowała poczucie kulturowej odrębności i etnicznej przynależności.

W ciągu całej historii polskiej państwowości Krajna była usytuowana peryferyjnie zarówno w sensie politycznym, jak i administracyjnym. Odzwierciedla tę historyczną sytuację nazwa tego regionu. Oskar Kolberg nazywał ją „Skrajną”, a Ludwik Krzywicki w *Wielkiej Powszechnej Encyklopedii Ilustrowanej* z 1907 roku pisał: „Krajna, także Skrajna, tj. ziemia leżąca na krańcu. Tak zwała się dzielnica



pograniczna pomiędzy Pomorzem a właściwą Polską (Wielkopolską), pierwotnie może knieja pograniczna. Nazwę tę znają już dawne dokumenty, w których przybiera ona rozmaite formy: Croja, Kroja, Crayen, Kraine, Kraina”. Zarządzeniem Traktatu Wersalskiego do ojczyzny powróciła w 1918 roku tylko jej północno-wschodnia część, tj. objęte moimi badaniami gminy powiatu sępoleńskiego: Sośno, Wycbork, Sępólno i Kamień Krajeński oraz fragment powiatu nakielskiego. Południowa część, z miastami Koronowo, Mroczyń, Bydgoszcz, Fordon, Wyrzysk, Łobżenica, Wysoka, Nakło, Piła, należała do W. Ks. Poznańskiego; w skład Prus wchodziła mniejsza, północno-zachodnia część, w której leżą miasta Złotów, Krąjenka, Miasteczko Krajeńskie i wioski Buczek, Zakrzewo. Widać więc, że zależnie od okresu historycznego granice Krajny to rozszerzały się, to kurczyły. Sytuację kulturową Krajny skomplikowały na dodatek jej zmienne losy polityczno-administracyjne, ponieważ podzielona była między dwa państwa, w tym okupującą ją państwo pruskie. Dodatkowo miały miejsce dalsze podziały po roku 1918, kiedy część północna, którą wymienił ksiądz Finkidejski, została podzielona między II Rzeczpospolitą a Niemcami i odtąd tworzyły one politycznie odrębne fragmenty: północno-wschodni i północno-zachodni. Rozczłonkowanie polityczne Krajny odzwierciedlają do dziś istniejące różnice kulturowe między tymi trzema „dzielnicami”. Powiat sępoleński tworzy północno-wschodnią rubież Krajny, wyraźnie kulturowo odcinającą się od części starszej północno-zachodniej, tak zwanej Krajny złotowskiej.

7. Podział treści książki

Praca składa się z czterech zasadniczych części poprzedzonych *Wprowadzeniem* i zamkniętych *Zakończeniem* oraz dodatkami. W związku z tym, że badania ujawniły współczesne simultaniczne współwystępowanie niemalże wszystkich wykształconych dotąd w historii naszej kultury idei natury i wzorów krajobrazu, to pierwszą część pracy otwiera chronologiczny przegląd tych pojęć od idei Natury greckich protofilozofii, przez średniowieczną hierarchię boskich bytów, po okulocentryczne symbolizmy panoramicznie ukazywanej przyrody w literaturze i sztukach plastycznych. Historyczne rekonstrukcje i analizy symbolicznych wyobrażeń (idei) Natury, w tym krajobrazu, mają walor ideacyjny, gdyż dotyczą wyobrażeniowych przedstawień, jednocześnie zlokalizowanych historycznie. Przegląd ten jest tylko wstępnym etapem na drodze do finalnego zaprezentowania ich obecności we współczesnych kulturowych kombinacjach, zwanych przeze mnie **typami partycypacji w kulturowo kreowanych krajobrazach**. Występujące do dziś w potocznym obiegu cechy i wartości przypisywane Naturze tworzą „katalog” dość szczątkowych i nieuporządkowanych wątków zrodzonych w kolejnych epokach historyczno-kulturowych w Europie. Dokonany wybór idei natury i krajobrazu zbiega się z podobnym doбором w systemie edukacji podstawowej i średniej maturalnej. Profesjonalnie wykształceni w zakresie historii idei rozmówcy, jeśli wykraczali poza te kanony, to uzupełniali opisy swych doświadczeń specjalistyczną wiedzą humanistyczną. Przedstawione streszczenie idei natury, w tym krajobrazu, wydaje mi się najbardziej oszczędnym opisem, pozwoli uniknąć rozbudowanych i złożonych charakterystyk, co niejednokrotnie już wykonały rzesze autorów, a jednocześnie ma dużą heurystyczną pojemność. Uwzględniłam fakt różnic między filozoficznie rozumianymi ideami Natury i jej artystycznych realizacji w postaci konstruowanych krajobrazów. Przegląd ten zawiera zbiór idei służących jako empiryczna podstawa pierwszej z dwu proponowanych ogólnych typologii uświadamianych współcześnie form symboliczno-okulocentrycznej postaci recepcji naturalnych zasobów przyrodniczych w środowisku wiejskim i małomiasteczkowym. Stanowi też dogodny punkt wyjścia dla określenia i oglądu natury jako pewnej idei przeciwstawianej antropologicznej koncepcji kultury. Kulturowo-historyczna zmienność idei Natury udziela wsparcia przyjmowanemu przeze mnie stanowisku antynaturalistycznemu. Poniższe omówienie nie obejmuje tych idei, których nie odnotowałam w terenie, np. posthumanizmu czy sztuki ziemi, a environmentalizm, jako dzieło kultury miejskiej – choć obecne na prowincji – potraktowałam marginalnie.

Pierwsza część książki zawiera również streszczenie antropologicznych lub spokrewnionych z nimi koncepcji natury i percepcji. Zrekonstruowałam też jako jeden z wymiarów doświadczania krajobrazu wybrane koncepcje polimorficznej, nieeuklidesowej przestrzeni przyrodniczej, jako egalitarnej sfery bytów, a wśród nich człowieka, który ową przestrzeń doświadczenia mentalnie tworzy. Głównie są to antropologiczne charakterystyki przestrzeni dokonane przez przedstawicieli „szkoły Palo Alto” i spokrewnionych z nimi interdyscyplinarnych koncepcji i w filozofii Martina Heideggera, co staram się przekazać w trzecim rozdziale części

pierwszej. Część pierwszą zamyka rozdział poświęcony założeniom i osiągnięciom młodej subdyscypliny antropologii kulturowej – antropologii i etnografii zmysłów. Nie bez znaczenia jest fakt, że ta ostatnia w dużej mierze wyrosła z założeń koncepcji komunikowania niewerbalnego, a więc dziedzictwa scharakteryzowanej „szkoły Palo Alto”.

Część druga pracy zawiera opis organizacji badań terenowych przeprowadzonych na Krajinie, w powiecie sępoleńskim, w latach 2004, 2006, 2009 i 2010. Następnie przedstawiam metodologiczne zasady porządkowania ich wyników według kryteriów opisowych opartych na podmiotowo przeżywanymi treściami, ujętych w modelu typizacji stworzonym przez Alfreda Schütza dla codziennego doświadczenia świata. Choć jest to metoda socjologiczna, jednak najpełniej pozwala uchwycić podmiotowy sposób konceptualizacji i przeżywania krajobrazu.

W części trzeciej, zasadniczo zawierającej całkiem nowe ustalenia badawcze, dokonałam podmiotowej rekonstrukcji czterech kulturowych typów prowincjonalnych krajobrazów: okulocentryczno-symbolicznego, rekreacyjno-hedonistycznego, animatystyczno-praktycznego i synestezyjno-synergicznego.

W części czwartej zamieściłam hipotezy na temat domniemanych społeczno-kulturowych determinant wystąpienia czterech zarejestrowanych w badaniach typów uczestnictwa w przyrodniczej sferze. Manewr ten jest uzasadniony strategią metodologiczną przyjętą w pracy. Wynika z rezygnacji z procedury dowodzenia na rzecz domniemania źródeł kulturowych czterech opisów świata na podstawie istniejącej już i akceptowanej wiedzy naukowej. Zatem celowo zastąpiłam modernistyczny styl wyjaśniania naukowego przyjętym obecnie w antropologii wymogiem interpretacji. Zamiast szukania potwierdzenia słuszności założonej wcześniej teorii, wysuwam hipotezy wyjaśniające determinanty opisanych typów w kulturze rozumianej szerzej – systemowo. Są formą konkluzji skłaniających do refleksji nad szerszym kontekstem społeczno-kulturowych uwarunkowań opisanych typów kulturowo kreowanych krajobrazów i partycypacji w nich.

Część pierwsza: Przegląd idei natury, przestrzeni i percepcji

„[N]ie ma jednej «przyrody» jako takiej, lecz są tylko rozmaite konkurencyjne «przyrody» i [...] każdą z nich konstituuje różnorodność procesów społeczno-kulturowych, od których takie przyrody nie dają się zasadnie oddzielić”.

Ph. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody*, 2005, s. 9.

Natura

I. Zmienność pojęcia natury w systemach kulturowych, filozoficznych i antropologicznych

1. Monistyczne filozofie przyrody i ich współczesne kontynuacje

- Greckie protofilozofie archaiczne versus żeńskie boginie płodności

Historyczne pierwszeństwo w dociekaniach tego, czym jest Natura, miała oczywiście filozofia i długi czas, aż do okresu nowożytnego, rozpatrywano ją w sensie ontologicznym. Dopiero w czasach nowożytnych zaczęto postrzegać Naturę jako widowisko estetyczne i tak idea ta przekształcona została w pojęcie krajobrazu. Prześlędzę podstawowe idee Natury i krajobrazu w dziejach kultury europejskiej, ponieważ oderwane wątki historyczne dość dowolnie, ale nadal aktywnie budują wyobrażenia i wartości przejmowane przez uczestnika kultury, w tym także przyrody. Nawet tak odległa presokratejska idea Natury została przeze mnie odnotowana w terenie.

W tradycji europejskiej kultury, której źródła zwykliśmy lokować w archaicznej Grecji, a jeszcze częściej w klasycznym okresie jej rozwoju, wystąpiły dwie równoległe czasowo tradycje skoncentrowane na fenomenie natury: filozoficzna i religijna. Pierwsza wiązała Naturę z pierwocinami istnienia Uniwersum, które sprowadzała do pierwszej niespersonifikowanej zasady-substancji, z niej miały wywodzić się wszystkie bardziej złożone i niepoliczalne byty. Wyobrażenie, które jest równocześnie konkretem fizycznym sprowadzonym do *hyle* (*materii prima*), stąd określanie tych jońskich protofilozofii jako hylozoizmu), odpowiada w mitologicznej genealogii pokoleniu pierwszych bogów, którzy byli identyczni z megalitycznie wręcz postrzeganymi żywiołami i sferami kosmosu: niebem, ziemią, głębinami morskimi. Stąd łatwo było milezyjczykom i innym Jończykom uczynić z pierwszych bogów pankreatywny substrat całego Uniwersum. Natomiast mitologia, silnie związana z misteriami – specyficznie grecką specjalnością, wyprowadziła z pokolenia pierwszych bogów kolejnych, młodszych potomków, którymi

byli tytani, a w końcu bogowie olimpijscy (Graves 1967: 21–13). Spośród ostatnich malownicze postacie bogiń zamieszkujących naturalne przestrzenie, zaprzyjaźnionych i często skoligaconych z ludźmi, posłużyły w okresie renesansu, romantyzmu oraz Młodej Polski do konstruowania metafor i personifikacji Natury. Oczywiście dziś już nikt nie wskrzesza rytualnie Demeter i Kory ani Artemidy czy Tetydy. Dziś dzieci uczą się w szkołach nie o religijnych aspektach kultów greckich bogów, ale o ich prerogatywach, które stały się stylistycznymi nośnikami symbolicznych lub alegorycznych znaczeń, zwłaszcza w literaturze i sztukach wizualnych. Nie trzeba ich tu specjalnie opisywać. Ważniejsze wydaje mi się zwrócenie uwagi na fakt, że grecka religia olimpijskich bogów zapoczątkowała genderowe wątki w tradycji europejskiej kultury (por. Olwíg 2002: 130–131 i n.). Personifikacje fauny i flory oraz zarządzanie tymi naturalnymi bogactwami przypada zdecydowanie wielkim boginiom urodzaju (Demeter i Kory), a to, co dzikie, niepodporządkowane człowiekowi, pozostawia się dziewiczej, ale też krwawej, agresywnej Artemidzie. Ma rację Olwíg, kiedy stwierdza, że od starożytnych Greków wywodzi się przypisywanie przyrodzie żeńskich cech (jakkolwiek Grecy zapożyczyli wyobrażenia żeńskich bóstw płodności, np. małoazjatycką Kybele; Cotterell 1993: 25, 33–34), skąd ta z kolei pojawia się jako personifikacja ujarzmionej przez neolitycznych rolników dzikiej przyrody. Inaczej tłumaczy to Olwíg, nie różniąc zasadniczo epoki archaicznej od klasycznej. Generalnie trzeba się zgodzić, że od czasów neolitycznych, a z pewnością starożytnych, natura jest boginią, matką, córką, kochanką, boginią sprowadzającą urodzaj i organiczną śmierć, wyzwalającą orgiastyczne jednanie się z przyrodą. Ma takie cechy, jakie nadawały jej poszczególne lokalne kultury, jednak zawsze jest wiązana z cechami żeńskimi (Olwíg 2002: 130–141). Pokonują ją tylko męskie żywioły zniszczenia. Rozłożenie potencjałów mocy oczywiście było zwierciadlanym odbiciem kulturowo usankcjonowanych męskich i żeńskich społecznych ról i prerogatyw.

Jak powiedziałam, oprócz religijnych personifikacji, w archaicznej, przedsokratejskiej filozofii obecna jest idea Natury jako materii pierwszej przenikającej cały Kosmos, jako to, co przesądza o integralnej współzależności wszystkich istnień budujących harmonijnie Uniwersum. Byty te egalitarnie współistnieją, a dzięki temu ekwiwalentnie zamieniają swoje położenie w splocie istnień, dając podstawy wierzeniom o metempsychozie, np. u pitagorejczyków. Różnie nazywana w kolejnych epokach monistyczna jedność świata, ukrywa się pod powłoką partykularnych istnień, które są tylko czasowe i w końcu wracają do materii pierwszej, absolutnej niezróżnicowanej zasady-początku. W jednorodnej zasadzie ukryta jest kosmiczna pankreatywna, niezróżnicowana wewnętrznie jaźń, Logos, który, jak mówił Heraklit, wymierza każdej istocie i bytowi sprawiedliwość według symetrii ścierających się przeciwstawnych potęg i własności. Tak więc nie tylko mitologiczna idea Natury kojarzona z pierwiastkiem żeńskim przetrwała od starożytności do dziś, ale monistyczny sposób pojmowania świata, którego częścią jest przyroda. Przyjrzyjmy się tej konstrukcji w całości, a w kolejnych podrozdziałach bardziej współczesnym jej kontynuacjom.

W najstarszej znanej tradycji europejskiej kultury, w jej załączku, który znamy ze szczątkowo zachowanych pism presokratyków, Natura jest pojmowana jako

nieuwarunkowany z zewnątrz esencjalnie rozumiany stan wyjściowy i elementarny składnik (*materia prima*) tkwiący w każdym jednostkowo wyodrębnionym bycie. Natura jest ideą i zarazem elementarnym pierwiastkiem zawartym w każdym stworzeniu i rzeczy, i nie jest już niczym innym uwarunkowana. Natura w swym najpierwotniejszym sensie oznacza stan wyjściowy, który rodzi wszystko inne (Olwig 2002: 55–56). Utożsamiana była przez tzw. fizyków lub materialistów jońskich z elementem-zasadą, którą dla Talesa była woda, a dla jego następców, Anaksymandra i Anaksymenesa, kolejno bezkresem i powietrzem. Z jońskiej filozofii przyrody podobnie Naturę pojmował substancjalnie Heraklit i utożsamiał ją z ogniem, a w końcu Ksenofanes i pluraliści przedsokratejscy przyznawali kombinacji czterech znanych w tradycji europejskiej żywiołów równy udział w tworzeniu świata (Angutek 2003: 80). Archaiczni filozofowie greccy wskazywali na źródła świata poza olimpijskimi bogami, a nawet poza pierwszą generacją pankreatywnych bóstw w rodzaju Gai czy Uranosa. Natura jest nie tylko fizycznie uchwytana, ale jest przede wszystkim dana jako idea-tworzywo wolne od sprawczej woli kogokolwiek, także w niej dopiero znajdują domeny bóstwa. Dike może wypełniać sprawiedliwość, równoważąc żywioły, ale one same są od niej wcześniejsze w genealogii bytów, nie będąc stworzonymi. Natura nie jest personifikowana, jest pankreatywnym, zdesakralizowanym tworzywem wszechświata. Byty i istnienia zawierają w różnym nasyceniu ową zasadę, ale jej istota we wszystkich fenomenach jest taka sama. Unifikacja wszystkich istot i bytów fizycznych oparta jest na monistycznym światopoglądzie, który ekwiwalentnie operuje dwiema regułami myślowymi: metaforą i metonimią. Myślowy synkretyzm obu reguł wyraża się w utożsamianiu przyczyny i przyległości (metonimia) z cechami jakościowymi zasady (metafora). Na przykład powietrze daje początek wszystkim skomplikowanym istnieniom poprzez stopień skondensowania, a więc lotne zjawiska mają bardziej rozrzedzoną substancję, zaś ciężkie i zwarte byty mają powietrza więcej i w postaci bardziej skupionej, jak przekonywał Anaksymenes (Angutek 2003: 71–73). Albo też ogień tworzy świat dzięki swej ekspansywnej gwałtowności i „sprawiedliwej” równowadze w istnieniach, ustanawiając dialektyczne napięcia między wszystkimi składnikami Kosmosu, jak sądził Heraklit (Angutek 2003: 73–80). Zasada jednoczyła zarówno świat ludzki, jak i przyrodniczy, nie różnicując ich. Monizm, nazywany przeze mnie „synkretyzmem magicznym”, jednoczy wymiar myślowy, fizyczny i postrzeżeniowy w czymś, co w swej istocie jest niezróżnicowane, a w sensie względnym i czasowym przyjmuje nietrwałe postacie różniących się zewnętrznie istnień. Ich istotę wyraża się wielkościami ilościowymi, w różnych proporcjach, skondensowaniu i dynamice. Jednak Uniwersum (Kosmos, Natura) jest jednią, w której zachodzą magiczne wszechzwiązki, jakby powiedzieli Mauss z Hubertem (Mauss, Hubert 1973: 84–86). Natura jest więc czymś podstawowym, pierwszym i nieredukowalnym do innej istoty, a zarazem jest zasadą maksymalnie pojemną, w której zawiera się wszystko, na dodatek to, co najmniejsze i najprostsze, jest identyczne z tym, co największe i najbardziej złożone. Natura jako *materia prima* jest skojarzona z jednym z czterech żywiołów, choć ziemię jako tworzywo wszechświata wymienia się stosunkowo rzadko. Spośród archaicznych protofilozofów mówi o niej Ksenofanes, a potem dopiero

pluraliści, wśród nich Empedokles, Demokryt i Anaksagoras. Podobnie Marzena Jakubczak stwierdza, że: „Wyobrażenia ziemi nie stanowią bezpośredniej ekspresji żadnego z archetypów” (Jakubczak 2002: 23). Wskazuje jednocześnie, że przyczyną tego braku jest ekspresja nastawiona na cechy emotywnie przyrody, a więc nie musi być to personifikacja, ale może to być animatyzacja i antropomorfizacja tego żywiołu wiążanego z takimi cechami, jak „troskliwość, opiekuńczość, współczucie, mądrość lub, z drugiej strony, wyrachowana złośliwość” (Jakubczak 2002: 23). Prawdliwość ta powtarzała się w moich wywiadach, gdy przypisywano cechy emotywnie przyrodzie, dopiero w drugiej kolejności wiązano ją ze społecznymi tradycyjnymi rolami kobiecymi, co również potwierdza cytowana autorka. Ale ziemia to także bóstwo chthoniczne, związane ze śmiercią i jednocześnie z życiem, ona rodzi i pochłania istnienia, stąd ambiwalencja ta mocno zakorzeniła się w prehistorycznych i antycznych kulturach, ale także w polskiej mitologii ludowej (Wilkożewska 2002: 262–263, Jakubczak 2002: 30–41). Niebagatelną okolicznością rzutującą na przedstawione poglądy jest fakt, że historycznie jest to kultura rolnicza, w której tkwią jeszcze elementy neolitycznego przebóstwienia Natury, od której człowiek uzależniony jest w najbardziej podstawowym sensie. Dopiero w klasycznym okresie antyku oraz równoległej tradycji judeo-chrześcijańskiej Natura była kojarzona ze Złotym Wiekiem, stanem niewinności, ale też z obszarami dzikimi, nieprzyjaznymi, w których znalazł się zdegradowany po grzechu pierworodnym człowiek (Macnaghten, Urry 2005: 22).

Pozostają jednak kwestie bez odpowiedzi, ta między innymi, która wiąże się z percepcją świata, w którym przyroda odgrywa podstawową rolę. Część presokratyków, a wśród nich Heraklit, po nim Parmenides, twierdziła zgodnie, że świadectwo zmysłów tworzy majaki, nieprawdziwe złudzenia (Angutek 2003: 82–84, 106). Protofilozofowie w istocie borykali się z ambiwalencją jednostkowych przedstawień myślowych oraz nawałem zmysłowych postrzeżeń, które nie były jeszcze trwale powiązane z reprezentacjami myślowymi i ich sensami, stąd niektórzy z nich, w tym Heraklit i jego zwolennicy, percepcję identyfikowali z nieustannym przepływem wrażeń, który nazywali ruchem wszystkich bytów (Angutek 2003: 102–105). Ich rozwiązania, które każą nie wierzyć świadectwom zmysłów, skłaniają do przypuszczeń, że percepcja nie była źródłem wiedzy pewnej, a nawet uregulowanej kulturowo. Faktycznie sprawę kulturowo regulują dopiero filozofowie oświeceniowi odkrywający w epistemologii źródła wiedzy pewnej, to znaczy podzielanej przez wszystkich, poddanych w Europie powszechnej edukacji opartej na kanonach epistemologii empirystów i racjonalistów.

Ale poza tym głównym nurtem kulturowym, u progu nowożytności przedłużeniem monistycznego myślenia jest filozoficzne zagadnienie substancji i formy, a wcześniej renesansowe eksperymentalne protonauki poszukujące kamienia filozoficznego. Natura jest pojęta monistycznie jako zestaw czterech żywiołów, skrywających panacea na wiele potrzeb ludzkich, zdrowotnych, materialnych i poznawczych. Tak pojęta Natura była przedmiotem tajemnych praktyk i eksperymentów alchemicznych w okresie renesansu, kiedy powróciła moda na antyczne wątki kulturowe (Webster 1992). W tym wypadku słuszne jest porównanie magii i nauki, którego dokonał najpierw Frazer (Frazer 1971: 90–92), a za nim m.in. Znanięcki

i Thomas (1976). Począwszy od renesansu monizm odnotowujemy w późniejszych wiekach jako stały drugoplanowy nurt kultury europejskiej we wszystkich epokach. Obecny jako witalizm, panteizm, magnetyzm, homeopatia, biodynamika, teozofia i wiele innych. Wystarczy przywołać takie znane postacie, jak Gambatistta della Porta, Paracelsus (Webster 1992), Samuel Hahnemann (Hahnemann 2003), wśród filozofów Herder, Pascal, Hegel, Heidegger, ze znanych psychologów Wilhelm Reich, Carl Gustaw Jung, a ze współczesnych naukowców Capra, Tuan, Maffesoli i wielu innych, których popularność obecnie ponownie wzrasta.

Dla większości współczesnych Europejczyków, myślących dyskursywnie, opierających się dodatkowo na logice dwuwartościowej i klasycznej percepcji empirycznej, próby pojęcia istoty monizmu kończą się wnioskiem o jego absurdalności. Co zatem różni człowieka współczesnego od pierwotnego? Cassirer powtórzył za Kantem, że jest to niezależna wyobraźnia. To dostrzeganie różnicy między «rzeczywistym» a «możliwym». Rozróżnienie między rzeczywistością a możliwością jest konieczne dla myśli symbolicznej, która ostatecznie emancypuje się w renesansie (Cassirer 1998: 112–113). Jeszcze ludzie średniowiecza oderwane pojęcia uznawali za absurdalne. Realizm zakłada istnienie pojęć tylko dla rzeczowych istnień lub stanów mentalnych, które identyfikowane są jako faktyczne wydarzenia duchowe. Dopiero nowożytna epoka wprowadzająca percepcję opartą na empirycznym świadectwie wzroku, abstrakcyjnie wyemancypowanych przedstawieniach i analitycznie pojętych jakościach, przy jednoczesnym utrwaleniu logiki dwuwartościowej z jej zasadą niesprzeczności, zrywa z tą tradycją (Angutek 2003: 110–116).

- Solidarność mistyczna w kulturze ludowej

Myślenie magiczne jest typową cechą kultur tradycyjnych, w tym także polskiej kultury ludowej, dla której posiadamy źródła od połowy XVII wieku do mniej więcej pierwszych 30 powojennych lat XX wieku. Do jej charakterystyki wybrałam koncepcję światopoglądu mistycznego i magicznego Floriana Znanięckiego i Williama Thomasa przedstawioną w *Nocie metodologicznej do Chłopa polskiego* (1976; por. też Bukraba-Rylska 2008: 509–510).

Badawcze podmiotowe nastawienie Znanięckiego i Thomasa do poglądów chłopów nawiązuje jeszcze do antynaturalistycznej tradycji niemieckiej, stanowisk Dhiltayowskiego i Weberowskiego, głoszących, że człowieka można zrozumieć wyłącznie jako podmiot myślący w kategoriach jego własnej kultury. Zatem takie stanowisko przeciwstawia się pogładowi naturalistycznemu zakładającemu, że poznanie człowieka oraz przyrody dokonuje się za pomocą jednakowych dla obu gałęzi nauki, humanistyki i przyrodoznawstwa, obiektywnych technik empirycznego pomiaru, bowiem obie sfery rzeczywistości – ludzka i przyrodnicza – mają rzekomo tę samą naturę (por. Pałubicka 1985, Kunzman i in. 2003: 181–183). Nastawienie na badanie subiektywnych stanów świadomości podmiotów kultury obowiązuje w antropologii kulturowej do dziś.

Znanięcki i Thomas wymieniają cztery kompleksy wierzeniowe obecne wśród chłopów jeszcze w okresie międzywojennym. Należą do nich: postawa mistycz-

na, magia sympatyczna, demonologia ludowa i religie chrześcijańskie. Uprzedzając dalsze ustalenia, pragnę wskazać, że dwa z wymienionych przez polskiego i amerykańskiego socjologa kompleksów, magię i mistycyzm, traktuję łącznie jako przejaw myślenia magicznego, co postaram się uzasadnić. Mistyczne nastawienie do przyrody ożywionej zwłaszcza, ale także nieożywionej (obu sfer w ludowej kulturze nie rozgraniczono) spotyka się jeszcze czasami pośród rolników w wieku starszym i średnim. Zarejestrowałam tę postawę u niewielkiej liczby osób w przedziale wiekowym 41–80 lat.

Florian Znaniecki i William Thomas swoją charakterystykę myślenia i postaw magicznych oparli na syntezie dokonanych w tym zakresie ustaleń antropologicznych. To, co nazywają oni „solidarnością mistyczną”, odpowiada charakterystyce animatyzmu danej przez Roberta Marreta (Marett 1900) i magicznego dynamizmu opisanego przez Marcela Maussa z Henrym Hubertem (1973: 131–166) oraz polskich badaczy kultury – Annę Pałubicką (1985), a za nią Michała Buchowskiego (1986). Antropologiczne koncepcje wszystkich wymienionych badaczy, choć formalnie Francuzi należeli do socjologicznej szkoły Durkheima, a polska badaczka deklaruje kulturoznawcze stanowisko, wskazują na centralne dla magii pojęcie siły lub mocy, którą można przenosić za pośrednictwem rytuałów oraz aktów mentalnych opartych na myśleniu życzeniowym i zogniskowanych aktach emocjonalnych. Znaniecki i Thomas rozdzielili jednak rytuały na oparte na magii sympatycznej oraz na przeświadczeniu chłopów o solidarności mistycznej z całym stworzeniem. Ich zdaniem magia spełnia się w czynnościach rytualnych, natomiast poczucie mistycznego związku z naturą nie zakłada żadnych związków magicznych i wypływa z wrodzonych predyspozycji, które utrwala kultura. Odwracając jednak ten związek wspak, zauważymy, że nawet jeśli mistycyzm nie przeradza się w magię, to każda magia zakłada mistycyzm. Historycznie i genetycznie rzecz ujmując, magię w rozumieniu obu autorów wyprzedza poczucie monistycznej jedności człowieka z Uniwersum, a więc tkwią w niej pierwiastki magicznych wszechzwiązków.

Dla podkreślenia różnicy postawy naturalnej w sensie oznaczającym jej genetyczną pierwotność, od rytualnego ingerowania w rzeczywistość Anna Pałubicka wydzieliła odpowiednio magię pierwotną (implitną) i profesjonalną. Ta pierwsza obywa się bez symboli, a opiera się na synkretycznej jedności człowieka ze światem, ta druga wymaga wyspecjalizowanych czarowników i szamanów, którzy rytualnie manipulują wyobrażeniami i zjawiskami fizycznymi (Pałubicka 1985: 49–54). Przywoływana autorka twierdzi, że synkretyczne doświadczanie Uniwersum polega na nieświadomym (pozarefleksyjnym) nieodróżnianiu myślowych operacji symbolizowania i myślenia metonimicznego (przyczynowo-skutkowego lub zastępowaniu całości częścią). W sensie analitycznym można taką pierwotną myślową „zbitkę” wyróżnić, natomiast praktycznie w planie percepcyjnym synkretyzm ów odbierany jest somatycznie jako cielesnie odczuwana więź ze światem zjawisk fizycznych i zsynchronizowanych z nimi procesów myślowych. Zaś poczucie pierwotnej mistycznej solidarności opisywanej przez polskiego i amerykańskiego socjologa odpowiada pierwotna magia implitna. Podobnie sądził Marret, nazywając w swej preanimistycznej koncepcji religii stan świadomości bez

symbolicznych wyobrażeń „animatyzmem”, który wyróżnia się przekonaniem o ogólnym ożywieniu wszystkich bytów (Walendowska 1987: 293–294). Dokonana przez Znanięckiego i Thomasa oraz Marreta charakterystyka solidarności mistycznej pod wieloma względami odpowiada także Cassirerowskiej „solidarności życia” zdiagnozowanej dla kultur pierwotnych oraz presokratejskiego monizmu (Cassirer 1940: 13–17, 1998: 151–152, Angutek 2003: 32–34). To skrajna postać magicznej „obiektywizacji”, którą gdzie indziej w odniesieniu do presokratyków nazwałam „magicznym narcyzmem”. Polega na przypisywaniu światu cech własnej świadomości (Angutek 2003: 96–97). Jak w praktyce działała ta zasada, niech powiedzą sami autorzy *Chłopa polskiego*:

„Istnieje solidarność między pewnymi roślinami i zwierzętami: Kiedy krowa jest chora, chłop znajduje właściwą roślinę, przygina ją do ziemi, przygniata jej czubek kamieniem, mówiąc «Uwolnię cię, kiedy uzdrowisz mi moją krowę». Tego samego dnia, jest przekonany, krowa wróci do zdrowia. Wówczas chłop musi iść i uwolnić roślinę, bo inaczej następnego dnia krowa znowu zachoruje i padnie. Przyroda w sposób aktywny zainteresowana jest pomysłnością człowieka” (Thomas, Znanięcki 1976: 181).

Znanięcki i Thomas nie dostrzegli związku, który zachodzi pomiędzy opisaną sympatią mistyczną a sympatią magiczną. Ten ich zdaniem „naturalistyczny” system jest nawet wrogi magii, ponieważ istoty naturalne wspierają się nawzajem. Dlatego też skłonni są nazywać owo zjawisko raczej „religijnym”, a nie magicznym.

„System religijny – piszą – przedstawiony przez nas w zarysie, nie wymaga żadnego magika, czy innego rodzaju pośrednika. Każdy człowiek w tym systemie w życiu praktycznym ma stały kontakt z rzeczywistością, która go wspiera i otacza i sam stanowi część tego religijnego świata. Przeciwnie tego, co święte, i tego, co świeckie, w tym systemie nie ma znaczenia” (*idem* 1976: 192).

Autorzy *Chłopa polskiego* jednak mylnie odseparowali magię od tego „systemu naturalistycznego”, ponieważ każda magia, także ta pierwotna, właśnie zakłada wszechzwiązki, które ośmielają do rytualnych manipulacji na identycznie lub ekwiwalentnie traktowanych wyobrażeniach oraz fenomenach fizycznych. Zauważmy, że przywoływani autorzy w pierwszym z cytatów opisują *de facto* rytuał magiczny. Prawdopodobnie rozdzielili oni obie postawy: naturalistyczną i profesjonalną dlatego, że akcent przenieśli z procesów „logicznych” i rytualnych na emotywny, podobnie jak zrobił to Marret, a następnie Cassirer. Interesujący nas przypadek monizmu chłopskiego w postaci poczucia solidarności „wszystkiego z wszystkim” podsycany jest szczególną sympatią, co wynika z wzajemnej życzliwości wszystkiego, co istnieje i ma świadomość. Jest to kolejny przykład kulturowo utrwalonego narcyzmu, świata odbitego w świadomości człowieka. Świadome są ziemia, gwiazdy, obłoki i inne obiekty, oczywiście także wszystkie

żywe organizmy, które my, dzisiejsi Europejczycy, za takie uważamy. Polski chłop wykazywał sympatię w stosunku do obiektów naturalnych i sądził, że również one darzą się wzajemną sympatią. Chłop dokonywał ich indywidualizacji i przypisywał im własną tożsamość i sprawczość zgodną z jego rozumieniem przyczynowości. Znaniecki z Thomasem piszą:

„[I]nterującą rzeczą w całej tej indywidualizacji naturalnych przedmiotów jest fakt, że chociaż nie ma duchów w przedmiotach czy poza nimi, przedmioty bywają zawsze ożywione, często świadome i nawet rozumne [...]. W rozważanym teraz przez nas systemie spotykamy jedynie żywe istoty, których życie wcale nie różni się od ich przejawów materialnych, nie ma żadnego przeciwstawienia ducha i ciała. Zwierzęta, rośliny, ciała niebieskie, ziemia, woda, ogień – wszystko to żyje, wszystko to myśli i posiada wiedzę w rozmaitych stopniach. Nawet zindywidualizowane pola i łąki, nawet dni i okresy roku mają pewien rodzaj niezależnego istnienia, życia i wiedzy [...]. Krótko mówiąc, wszystko to, co uważa się za posiadające indywidualny byt, jest równocześnie ożywione i obdarzone świadomością” (Thomas, Znaniecki 1976: 176–177).

W tym kosmosie naruszenie homeostazy dokonuje się przez zaburzenie równowagi potęg, zwykle przez destrukcję moralną, co podlega „sprawiedliwej karze” ze strony tego bytu, który „jest świadkiem” przestępstwa. Podobnie Cassirer wywodził ideę sprawiedliwości (Dike) u presokratyków z harmonii i zrównoważenia wszystkich bytów w Kosmosie. Tak było np. z pojęciem Heraklityjskiego *Logosu* – z jednej strony Heraklit traktował go jako zasadę, prawo, regułę uporządkowanego świata, z drugiej strony utożsamiał go z esencjalnie postrzeganym ogniem i „sprawiedliwym osądem” świata, który kiedyś u kresu historii – w wyniku kary – cały spłonął (por. Angutek 2003: 103–104). W przypadku chłopów, a współcześnie rolników odnotowujemy analogię do monizmu zidentyfikowanego najpierw u presokratyków. Być może sprawdza się tu prawo konwergencji, jednak fakt wystąpienia myślenia monistycznego i poczucia jedności z całym światem w obu kulturach jest bezsprzeczny. Różnica jest taka, że presokratycy ukierunkowani są ontologicznie, natomiast chłopci zagłębiają się w uchwytne konkret przyrody etycznie z jednoczesnym nastawieniem na wymierną materialnie efektywność swych poczynań. Tak więc monizm protofilozofów służy zdobyciu pewności ontologicznej, zaś monizm ludowy służy potwierdzeniu uniwersalnych reguł etycznych oraz ekwiwalentnie rozumianej zasady wzajemności. Możemy się domyślać, że percepcja jest uwrażliwiona na skojarzenia stanów emotywnych z prawidłowościami percepcji, ale także anomaliami, które przez magiczne praktyki rytualne zostają wyeliminowane lub pokonane w zgodzie z zasadą magicznej ekwiwalencji zmierzającej do harmonijnej równowagi potencjałów.

Dzisiaj już postawa chłopskiej solidarności mistycznej wygasa, ale skłonność do animatyzacji i pojedyncze przeświadczenia o charakterze mistycznej solidarności nadal można spotkać wśród rolników starszego i średniego pokolenia powyżej 40 roku życia. Jak się przekonamy, takie „naturalistyczne”, synkretyczne odczuwanie

bywa dziś pobudzane przez szczególną sytuację rolnika, który rolę uprawną personifikuje jako swoją „żywicielkę”, jak się wyraził jeden z rolników zamieszkujących peryferie Więcborka. Uprawa roli wymaga też szczególnego rodzaju troski, pochylania się nad tym, co rośnie i żywi – bliskość ta w każdej kulturze może pociągać za sobą jakieś emocyjne zaangażowanie i personifikacje oparte na narcystycznym przeniesieniu stanu swej świadomości i nieuchwytnym wprost pierwiastku życia, który niepostrzeżenie współtworzy z rolnikiem wymierne plony. Wartość życia podtrzymywanego w planowych uprawach jest stałym elementem rolniczego fachu, świadomość ta jest kultywowana także dziś przez niektórych rolników oraz przez tych, którzy są tylko spacerującymi gośćmi w rolniczych krajobrazach.

- Współczesna kulturalizacja natury

W ostatnim ćwierćwieczu w całym obszarze współczesnej kultury, również potocznym jej nurcie, występują tendencje o nastawieniu jednocześnie naturalistycznym i mistycznym, twierdzi francuski socjolog Michel Maffesoli. Jeśli gasną one w środowiskach wiejskich, to z kolei rozniecają je mieszkańcy miast. Poza wymienionymi wcześniej filozofami, badaczami i terapeutami, którzy oparli swą wiedzę i umiejętności na monistycznym modelu Uniwersum, dziś korzystają z niego w znacznym stopniu konsumenci kultury popularnej i sztuki elitarnej. Fakty te ciągle nie dość poważnie są uwzględniane przez antropologów. Wyjątkowo dał temu wyraz Maffesoli w książce *Czas plemion* (2008). Natomiast w Polsce New Age'em, rodzimowierstwem (współcześnie ożywiane rodzime, pradziejowe kultury przyrody lub magii) czy grupami rekonstrukcyjnymi interesują się prawie wyłącznie religioznawcy, terapeuci i dziennikarze popularnonaukowych magazynów (Leszczyński 2004, Fiedorowicz 2011). Wielki dorobek antropologii w zakresie teorii magii nie jest wykorzystany.

Maffesoli uważa, że człowiek poszukuje towarzystwa Natury tak bardzo, jak pragnęli tego nasi pradziejowi przodkowie, choć z innych przyczyn. Obecnie Natura ma uzupełnić deficyt instynktu społecznego, który zbliżał ludzi do siebie. Przyroda staje się towarzyszką, której przypisuje się cechy ludzkie, personifikuje się ją lub roztapia w niej. Motyw zaspokojenia społecznego instynktu zabarwia całą relację, jaką człowiek nawiązuje z Naturą. Ten właśnie powód sprawia, że na Naturę przerzuca się cechy ludzkie lub sobie udziela cech Natury, takich jak bezosobowa jaźń, a jednak świadome, żywotne trwanie. Tę dialogiczną postawę wobec naturalnego otoczenia i przypisywanie Naturze cech ludzkiej jaźni Maffesoli nazywa witalizmem zamiennie z „kulturalizacją natury” (Maffesoli 2008: 64, 66–67, 72). Wskazuje ono w sensie opisowym, że kultura zagarnia i podporządkowuje sobie Naturę, czyniąc z niej własną, zantropomorfizowaną dziedzinę, która w perspektywie podmiotowej jest światem możliwym do odkrycia i doświadczenia tuż za miedzą.

Maffesoli wskazuje kilka przyczyn wystąpienia tego zjawiska: (1) kryzys postawy refleksyjnej pozwalającej racjonalizować jasno własne przedsięwzięcia, zachowania i role społeczne, (2) osamotnienie jednostki w tłumie, która potrzebuje wspólnoty, by w jej obrębie określić swoją tożsamość, (3) kryzys wyobraźni

symbolicznej, która już dogasa, gdyż Europa wyczerpała dawne idee, motywujące i uzasadniające człowiekowi transcendentalnie sens jego egzystencji (*idem*: 62–83). Współcześni Europejczycy, także Amerykanie, zawrócili koło dziejów i zwrócili się ku najbardziej pierwotnemu tworzywu istnienia – Naturze. W kontakcie z nią wystawiają instynktowne oraz dionizyjskie (ekstazyjne, psychodeliczne), wymykające się racjonalizacji przeżycia. Pierwsze opierają się przede wszystkim na zmyśle dotyku i organicznym jednaniu się z naturalnym otoczeniem lub jego metonimicznymi namiastkami, drugie skłaniają do sięgania po mistyczne treści religii i technik medytacyjnych środkowo- i dalekowschodnich służących wprowadzaniu się w trans i ekstazę (*idem*: 65). Zdaniem autora *Czasu plemion* w dążeniu do realizacji tych celów ludzie organizują się w nowoplemionach, współczesnych wspólnotach empatycznych (*idem*: 77–78, 116–125), do których zaliczyć należy rodzimowierców oraz niektóre grupy rekonstrukcyjne, np. stałych mieszkańców i użytkowników archeologicznego skansenu w Biskupinie, ale także niektóre sekty lub małe grupy wyznaniowe. Jednak, zauważmy, że wątki wierzeniowe tych zwartych przekonani i praktyk odrywają się od swego rodzimego podłoża m.in. za sprawą mass mediów, zaczynają swobodnie krążyć w kulturze, z czego korzystają ludzie zwłaszcza społecznie wyobcowani, poszukujący więzi ze światem na elementarnym poziomie. Konkretnie przejawy kulturalizacji natury opartej na alternatywnym „ekologicznym” stylu życia skierowanym na zachowanie zdrowotności ciała w kontakcie z przyrodą i naturalnymi produktami opisuje Magdalena Sztandara w artykule *Ciało i „powroty do natury”* (2008b).

Maffesoli uważa, że źródłem mistycznych cech kulturalizacji natury jest nie tylko deficyt kontaktów społecznych, ale także zmiana modelu percepcji polegająca na przeniesieniu uwagi z doznań i treści wzrokowych na taktylne i haptyczne (dotykowe). Powiązanie jakości wzrokowych sprzężone z organicznym (neuro-nalnym) odczuwaniem własnego ciała umożliwił czuciowe i świadomościowe zespolenie się z otoczeniem, a więc kulturalizację natury w jej wymiarze organicznym. Doznania te uzyskuje się między innymi poprzez zachodzące w umyśle synergiczne i synestezje wywoływane zwracaniem się do Natury przez inwokacje, a częściej przez intymne gesty, np. obejmowanie drzew, synchronizację ruchową z wiatrem lub ruchem uginających się drzew. Zachowania tego typu deklarowali badani w czasie wywiadów, a zwłaszcza podczas projektowania własnych czynności w przestrzeni fotografii. Takie doświadczenie Natury jest jedną ze zmysłowych konkretyzacji występujących w powiązaniu z uczuciami, jakimi darzymy znaną sobie przestrzeń i miejsce. Przez nadawanie rodzimej przyrodzie aksjologicznego wyrazu (Natura słucha, współodczuwa i jest zycziwa) z występującą równocześnie nieumiejętnością „oderwania” cech przedmiotu od własnej jaźni jest tożsame z „solidarnością mistyczną”. Możemy owe prawidłowości identyfikować również z Cassirerowską „solidarnością życia”. Bowiem we wszystkich trzech koncepcjach mowa jest o tym samym fenomenie, tyle że opisywanym pod kątem nieco innych pytań badawczych.

New Age, w ramach którego propaguje się między innymi eskapistyczne techniki medytacyjne, rodzimowierstwo, coraz powszechniejsze przekonania magiczne w formie kultów przyrody i magicznych przesądów i zabobonów powiązanych

z wiarą w talizmany i amulety, są wszechobecne także w Polsce. Maffesoli orzekł, że powrót do kultu sił Natury wraz z towarzyszącym mu nastawieniem na mistyczne przeżycie, wykluczające „trzeźwy” rozum, jest znakiem czasu w Europie Zachodniej. Mój seminarzysta, Daniel Druźbiak, w pracy poświęconej ustaleniu poziomu tych wierzeń i praktyk na podstawie badania kwotowego ustalił, że tylko na terenie Zielonej Góry, w 2012 roku odsetek osób zaangażowanych w magiczne przekonania i działania, wierzących w talizmany i amulety sięga średnio (w zależności od rozpatrywanych zmiennych społeczno-demograficznych) od 20 do nawet 60%, przy czym 2/3 z nich to kobiety w wieku od 15 do 59 lat (Druźbiak 2012: 51–69). W magicznej świadomości przeciętnego człowieka panuje pogląd o możliwościach wywoływania fizycznych zmian w świecie, nie tylko za pomocą amuletów i talizmanów lub przestrzegania zabobonnego tabu i nakazów wynikających z przesądów. (Zabobonami nazywam zachowania czynnościowe, przesądami przekonania, które w obu przypadkach polegają na magicznym powstrzymaniu lub wyzwaniu przemian w świecie, zob. Angutek 1999). Większość omawianych praktyk i przekonań ma genetyczne źródło w magii ludowej i profesjonalnej, pojętej historycznie, ale wśród nich są też zupełnie nowe, które wykorzystują przedstawienia na zasadzie analogii z historycznymi przesądami, zabobonami i różnego rodzaju zamawianiem wydarzeń w przyszłości. Wszystkie one są traktowane jako skuteczne wyzwalacze pożądaných lub pechowych wydarzeń w zintegrowanej monistycznie rzeczywistości. „Prawa” te są traktowane jako obiektywne, uniwersalne, lecz możliwe do życzeniowego zapobiegania lub wymuszania pożądaných zmian. Tak więc prawa te są „naturalne”, stanowią sedno monistycznie pojmowanej rzeczywistości podobnie do renesansowych praktyk wróżbiarsko-alchemicznych lub homeopatycznych zabiegów medycznych Paracelsusa czy Hahnemana (zob. Angutek 2007)

Oczywiście sztuka zawsze najszybciej reagowała na zmieniającego się ducha czasów, w przeciwieństwie do ciągle jeszcze konserwatywnej nauki. Dobitnie tę postawę wyrażali i wyrażają Antoin Artaud (1991, 2005), Peter Brook (Brook 1996, Gibson 1996), Jerzy Grotowski (2005), Włodzimierz Staniewski (1991, Taranienko 1991, 1994) czy artysta plastyk Piotr Kowalski (Zeidler-Janiszewska, Kubicki 1999: 111, 130). Związki współczesnej sztuki opartej na głębokich ekologiach równoważących doświadczenie estetyczne z cielesnym omawia szczegółowo Anna Popczyk (2011b), redagująca cały numer „Kultury Współczesnej” zatytułowany *Przemysłać przyrodę* (2011a), poświęcony nie tylko związkowi sztuki z ideami natury. Za ich pośrednictwem umacnia się i rozprzestrzenia postawa naturalistycznego witalizmu w formie kulturalizacji natur, oddziałują więc także na swych odbiorców z prowincji, którzy chętnie przejmują taką formę partycypacji w naturalnym otoczeniu. Artyści starają się podpiąć swą świadomość do mistycznej jedności bytów, w tym z przyrodniczym otoczeniem traktowanym jako podstawowa domena manifestacji mistycznych mocy. Medium, które zbliża ich świadomość do pankreatywnej jaźni mistycznej, jest własne ciało, które odsyła przez czucie do jaźni indywidualnej, a dalej poza siebie do identycznej jakościowo jaźni kosmicznej. Przyjrzyjmy się stanowisku wobec przyrody kierownika teatru „Gardzienice” – Włodzimierza Staniewskiego. „Świat jest muzyczny” – powiada.

Z żywego obrazu percypowany jest dźwięk, który doznawany jest przez całe ciało – to naturalny obraz wywołuje w grających wrażenie muzyki i rytmu. Wydaje się, że ten wariant impresji Staniewski przejął od Antoine’a Artauda, który m.in. powiedział:

„Teatr jest jedynym miejscem na świecie i ostatnim już całościowym środkiem, jaki nam pozostał, aby dotrzeć bezpośrednio do organizmu” (Artaud 1991: 386).

Staniewski przeżywa świat w pewnym aspekcie na podobieństwo dawnego chłopca. Znajdujemy u niego taką m.in. wypowiedź potwierdzającą wskazaną analogię:

„Oto ptak przelatuje i «jedno z moich ja» brzmi tym głosem. Oto słyhać szum koron drzew – wiatr górą przeszedł – i tam uniosło się «jedno z moich ja»” (Taranienko 1991, s. 429).

Autor przytoczonej wypowiedzi solidaryzuje się z przyrodą organicznie. W kontakcie z nią „traci” swoją tożsamość, by przyroda mogła go przeniknąć swym bytem – solidaryzuje się z nią mistycznie, jakby powiedział Znaniecki, tyle że owa solidarność ma charakter nie tylko aksjologiczny, ale przede wszystkim egzystencjalny w jego cielesnym przeżywaniu (Jabłońska 2008). Właśnie tego typu zjednoczenie z naturą Mafessoli nazwał „kulturalizacją natury” (Mafessoli 1996: 66), albowiem Staniewski jest przekonany, że natura przemawia do niego tak, jakby była świadomym bytem. Najważniejszą cechą jest utrata świadomości jednostkowej na rzecz zalewających ją percepcyjnych doznań. Stanowi ona także alternatywę dla innych inicjatyw artystycznych, czego przykładem jest choćby właśnie Living Theater Jerzego Grotowskiego czy eksperymentalny teatr Leszka Mądzika. Seanse odgrywane w naturalnych plenerach albo scenografiach opartych na naturalnych tworzywach mają wzmocnić rezonans całego ciała na poziomie komórkowym, neuronalnym, zarówno u aktorów, jak i widzów (Angutek 2004a). Wydaje się, że inne inicjatywy artystyczne, choćby Piotra Kowalskiego, ukierunkowane na wyzwolenie percepcji multisensorycznej z akcentem na somatyczne odczuwanie, są coraz częściej spotykaną formą komunikacji między artystą i odbiorcą, między którymi rozciąga się medium naturalnych bodźców przenikających ciała widzów i aktorów. Podobnie ma się rzecz z dziełami Piotra Kowalskiego, które tak są tworzone, że komponują się z naturalnym otoczeniem, w którym odbywają się wernisaże. Organizowane performance, półaranżacje i swobodne animacje mają charakter eksperymentów, w których odbiorcę pobudza się do aktywnego uczestniczenia i współtworzenia tych zdarzeń lub ekspozycji i rezygnacji z pasywnego, receptywnego tylko nastawienia do dzieła sztuki, a włączania w tę aktywność innych zmysłów niż tylko wzrok (Zeidler-Janiszewska, Kubicki 1999: 111, 130). W sztuce ostatnich lat ów poszukiwawczy prąd Anna Zeidler Janiszewska wraz z Ryszardem Nyczem określiła mianem „performatywnego zwrotu” (Zeidler-Janiszewska 2010).

2. Przyroda w średniowiecznej hierarchii stworzenia i współczesnym Kościele

W średniowieczu przyroda zajmuje określone miejsce w hierarchii boskich bytów i odzwierciedla doskonały porządek poddany władzy Boga (Macnaghten, Urry 2005: 21). Zasadą porządkującą całe Uniwersum był już nie egalitarny monizm, a gradacja. Natura nie była przeciwstawiana ani Bogu, ani ludziom. W hierarchicznym układzie boskich bytów natura jest utożsamiana z przyrodą organiczną i żywiołami rozumianymi jako odczarowane starożytne potęgi poddane władzy najwyższego Suwerena. Znajduje się na najniższym szczeblu drabiny stworzeń, ale tak jak wszystkie inne byty stworzone przez Boga jest poddana jego władaniu.

Nowożytnie kwalifikacje istoty natury w średniowieczu na tle dogmatyki chrześcijańskiej bywają jednak błędnie rozpoznawane w nauce. Za historycznie i naukowo błędne należy uznać wskazywanie na dychotomię natury i sakralnego świata ludzkiego w średniowieczu przez francuskich historyków kultury ze „szkoły Annales”, a pośród nich Jeana Duby (1986, 1997) czy Rogera Callois (1995), następnie Jacques’a Le Goffa (1997). Powieli ten błąd nawet wytrawny historyk idei Stefan Świeżawski (1999). Podobną konstrukcją posługuje się Andrzej Dąbrówka w artykule zamykającym ważny dla moich rozważań zbiór *Człowiek i przyroda w średniowieczu i wczesnym okresie nowożytnym* (Dąbrówka 2000: 245–253). Przeciwwstawienie ludzi i Boga naturze, analogicznie do dychotomii *sacrum* i *profanum*, jest moim zdaniem dopiero sprawą oświecenia i epoki nowożytnej, kiedy dochodzi do powszechnej sekularyzacji światopoglądu religijnego i wolnomyślicielskiej emancypacji jednostki. Odtąd życie ludzi pozostających poza wspólnotą Kościoła, tak jak i przyroda, z której korzystają, znalazły się po stronie *profanum*.

Zupełnie odmienną strukturę średniowiecznego Uniwersum w artykule otwierającym wymieniony wcześniej zbiór rysuje Ewa Śnieżyńska-Stolot. Według niej średniowieczny światopogląd chrześcijański opierał się głównie na kluczu hierarchicznym, a dychotomiczny podział na *sacrum* i *profanum* nie był bezwzględny ani w sensie pojęciowym, ani w sensie praktycznym (Angutek 1993: 28–31, 2004b: 186–191, Śnieżyńska-Stolot 2000: 27–37). Podobną myśl wyraził Johan Huizinga, a wiele lat później Aron Guriewicz, twierdząc, że scholastyka i przeciętny człowiek w okresie X–XIII wieku nie dążyli do wyodrębniania nieredukowalnych dychotomii w sensie *sacrum/profanum*, święte/grzeszne, Bóg/Natura, lecz ich myśl opierała się na regułach hierarchicznego porządkowania bytów w świecie, z różnym nasyceniem pierwiastkami sakralnymi (Guriewicz 1997: 79–82, Huizinga 1998: 80–89). To nie Kościół papieski pielęgnował dychotomiczne pojmowanie świata, ale wizja „rozpadu” Uniwersum, zwykle na dwie zwalczające się sfery, cechowała manichejskie religie, które między innymi z tego właśnie powodu uważano podówczas za heretyckie. Podobnie Reformacja zapoczątkowała i utrwaliła dopiero wówczas oddzielone od sfery prywatnej i ekonomicznej *sacrum*. Dlatego należy uznać, że dychotomia człowiek/Natura współwystępuje czasowo z dychotomią *sacrum/profanum* i pojawia się u progu epoki nowożytnej. Pierwsza z nich nadbudowuje się na tę drugą, co wyraża domniemaną dychotomiczną polaryza-

cję tego, co święte i świeckie, na tle przemian światopoglądowych dokonujących się w okresie wojen religijnych z towarzyszącym im „odczarowaniem świata”, a następnie sekularyzacją oświeceniową. W tych przeobrażeniach kulturowych otwierających nową epokę kultury nowożytno-europejskiej, można dopatrywać się faktycznych w sensie historycznym i światopoglądowym narodzin dwu omawianych kardynalnych dychotomii.

Praca Ewy Śnieżyńskiej-Stolot dowodzi, że w średniowieczu boska jurysdykcja obejmowała także naturę. Wprawdzie rzadko kto decydował się na pokorę równą świętemu Franciszkowi w stosunku do zwierząt, ale zgodnie postrzega się przyrodę jako wyraz doskonałości stwórczej myśli i wszechwładzy Boga (Lovejoy 1999: 91, Śnieżyńska-Stolot 2000: 29, 35). Świat diabelski nie był opozycyjny względem boskiego, nawet on był poddany Bogu, o czym mówi wielokrotnie Stary i Nowy Testament, czy Ewangelie opisujące podporządkowanie Jezusowi diabła. W całym średniowieczu teologowie toczyli wielkie dyskusje nad istotą natury jako dzieła boskiego, borykając się zasadniczo z paradoksami między uchwytnymi językowo zjawiskami fenomenalnymi, które mnożono w nieskończoność, a zachodzącymi między nimi procesami. Choć powstały liczne kontrowersyjne poglądy w tej kwestii, których niekończący się wątek „przeciął” Okham, to do dziś procesualne myślenie ustępuje przed powszechniej występującą skłonnością do esencjalizacji pojęć. Jedynym przeciwieństwem natury wiązanej z życiem w średniowieczu była śmierć biologiczna (Śnieżyńska-Stolot 2000: 28–29), która – dodajmy – może być unieważniona tylko w jednym wyjątku – dla człowieka.

W starotestamentowym ujęciu, które w średniowieczu nie uległo unieważnieniu, natura była obszarem oddanym człowiekowi przez Boga do wykorzystania lub fizycznego ujarznienia w celach ekonomicznych lub osadniczych. Walkę z przyrodą o obszary pod uprawę roślin, lokalnie pod pasterskie hodowle lub tereny do polowań czy wznoszenia osad należy interpretować w kontekście ówczesnej świadomości religijnej, a nie jako ekologiczny rozbój. Zdobywanie nowych obszarów nigdy nie było niszczeniem w pojęciu ówczesnych ludzi. Przeciwno naturze nie walczy się, ale zgodnie z zamysłem Boga człowiek ujarzmia ją. Zdobywanie nowych terenów dla ludzkich celów były zgodnie z biblijnym przekazem wypełnieniem przeznaczonego człowiekowi uprzywilejowanego miejsca w świecie i związanych z tym zadań. Tereny po adaptacji do ludzkich celów były powtórnie rytualnie sakralizowane (błogosławione), czyli rytuałem wprowadzane w obszar władztwa Boga, tak aby zachować jego panowanie nad stworzeniem, aby nadać im nową społeczno-ekonomiczną i zarazem religijną rangę poprzez akty rytualnego uświęcenia (por. Angutek 1993, 2004b). Podobny stosunek do natury przez jej uświęcenie, np. wielkanocna święconka, wielkosobotnie święcenie ognia i wody, kościelne msze wyprasające urodzaj i dziękczynnie obchodzone dożynki jeszcze dziś praktykowane są w Kościele katolickim. Podobnie ontologiczna refleksja religijna, dość, jeszcze żywa, odsyła do przyrody, przez którą przemawia doskonałość i ład zamysłów Stwórcy.

Jest jeszcze trzeci aspekt tej hierarchicznie uporządkowanej i doskonale stworzonej natury, to model percepcji. Poza wiedzą, którą wnosi teologia na temat natury, nieuchwytna jest recepcja przyrody w potocznym życiu średniowiecznych

ludzi. Wiadomo, że musieli przede wszystkim ujarzmić ją, wydzierając jej połacie uprawnych pól. Ale daje do myślenia także odnotowana dla klasycznego okresu średniowiecza wiodąca rola zmysłu węchu przy jednoczesnej dyskryminacji wzroku (Classen 1993: 26–28). Jeśli tak, to krajobraz, do którego stworzenia potrzebny jest wzrok, jako estetyczny układ nie występuje. Zdają się potwierdzać to przypuszczenie średniowieczne obrazy pozbawione pejzażu, w których symbole roślinne pełnią bardziej rolę ukrytych przekazów, często biblijnych i egzystencjalnych, niż przedstawień dla nich samych. Wzrok produkuje obrazy zarówno pożądane, jak i ganione, dlatego był uznawany za źródło złudzeń, a nawet manipulacji szatana, stąd nad wyobrażeniami rozciągnięto kontrolę kościelną. Dobrym przykładem walki z wolnymi skojarzeniami są procesy dochodzeniowe Świętej Inkwizycji przed wojnami religijnymi i w ich okresie (Ginzburg 1989, Testas, Testas 1994). Wiemy zaś, że stereotypowo ponuro rysowane średniowiecze to okres rozwoju herbariów i ogrodów pełnych zapachów. Classen podaje także, że stany uczuciowe i duchowe określano bogatą gamą zapachów (Classen 1993: 19–22). Zatem naturalna przyroda musiała być zidentyfikowana jako bogactwo woni, a nie obrazów, harmonii, a nie chaosu.

Wyobrażenie o harmonii właściwej kulturze średniowiecza okresu klasycznego (XI i XII wiek, a nawet jeszcze wiek XIII) dają teksty Iwańczaka (2000) i Zachariasza (2008) przedstawiające ład gotyckich ogrodów. Biorąc pod uwagę teologiczną gradację stworzenia oraz rozum jako narzędzie wyzwiania się spod intyktownych sił natury, należy stwierdzić, że średniowieczne ogrody są obszarami, w których twórczy Duch zмага się ze ślepy m instynktem natury za pośrednictwem rozumu ludzkiego, który jest boską prerogatywą udzieloną człowiekowi. W chrześcijańskiej wizji rzeczywistości kulturę pojmuje się jako efekt rozumnych wysiłków człowieka, by zapanować nad światem natury (Meritain 2007: 45–52). Zatem średniowieczny ogród jest ucieleśnieniem kultury żywych stworzeń: zarówno roślin jak i człowieka, który nad nimi panuje.

3. Renesansowa Arkadia i narodziny idei krajobrazu

Trudno powiedzieć, na ile renesans czerpie ze średniowiecznego związku człowieka z naturą percywowaną głównie węchem, a na ile czerpie ze starożytnej idei Złotego Wieku i sielskiej Arkadii w stanie naturalnym (Krzak 1994), by w końcu ustanowić przyrodę jako estetyczne widowisko. Ullmann twierdzi, że renesans sięga korzeniami średniowiecza przede wszystkim w jego warstwie religijnej. Ówczesny antyklerykalizm i zeświecczenie scen religijnych często uznaje nie za skutek wpływów antycznych, choć Ullmann twierdzi, że jest on reakcją wewnątrz Kościoła, to niewątpliwie starożytność wnosi w religijny klimat sztuki sakralnej zainteresowanie ludzkim ciałem (Ullmann 1985: 5–8, 12–13).

Naturalizm pojawia się już w renesansie, ale służy on artykulacji ważnych wartości estetycznych i etycznych jeszcze w sensie religijnym i emocjonalnym (oczywiście ograniczonym głównie do Europy). Jego realistyczne techniki służą też ćwicze-

niu oka, które jest głównym zmysłem krytycznym, rozsądzającym prawdę o drugim człowieku. Realizm w malarstwie w wiekach XVI do XIX koncentruje się najpierw na sylwetce i twarzy człowieka. Jean Jacques Courtine i Claudine Haroche wskazują, że w okresie nowożytnym sztuka służy obudzeniu wrażliwości na emocjonalną ekspresję człowieka i wprowadza kanony mimiczne typowe dla sfery publicznej i intymnej (Courtine, Haroche 2007: 7–9). Dziś twarz jest bardziej maską, ale trudno jest podporządkować woli organiczne reakcje w sytuacji zaskoczenia lub gwałtownego poruszenia (*idem*: 90–91). Malarstwo rodzajowe jest historyczną kroniką niewerbalnych reakcji w określonych społecznych sytuacjach.

David Summers potwierdza, że ciało nie tylko przedstawiane jest w realistycznym kanonie zbliżonym do antyku, ale jest też ukazywane dynamicznie, jego ruch i gesty wskazują na żywotność osób, dla których tłem i przeciwwagą jest nieruchome tło krajobrazu (Summers 1990: 110, 317–320). W obrazach świeckich i sakralnych pojawia się krajobraz jako tło sugerujące harmonijne współistnienie człowieka z przyrodą, zwłaszcza osoby doskonałej etycznie lub fizycznie. Doskonałość anatomiczną wiąże się z duchowym bogactwem i i wewnętrzną charakterologiczną harmonią, której walor podnosi zrównoważona kompozycja krajobrazu. Przyczyną uobecnienia sielskich wyobrażeń natury na tle doskonałej przyjaznej przyrody jest religijny wątek rajskiego ogrodu. Jednak maniera ta sprzyja sekularyzacji malarstwa. Wystarczy przywołać Giotto, ale także Leonarda da Vinci. Zarówno świeckie, jak i religijne malarstwo eksponuje ludzkie ciało na tle przyrodniczego horyzontu, który jest kontekstem wskazującym na harmonię człowieka z przyjazną naturą. Podobne sceny sielskiej Arkadii spotykamy w ówczesnej literaturze. Renesans jest świtem oświecenia również w tym sensie, że sztuki przemawiają przez medium obrazu. O ile w średniowieczu dominują sztuki teatralne (maskarady, teatry uliczne, jasełka), literatura dworska, ascetyczna twórczość sakralna oraz sztuka ogrodów, o tyle renesans tworzy sztuki wizualne dynamicznych aktów zatrzymanych w wyobraźni jako figura symboliczna odsyłająca do wyrażanych w przedstawieniu uczuć bohaterów. Krajobraz, przedstawienie jeszcze nie samodzielne, w renesansie zajmuje stale drugi plan w malarstwie i drzeworycie lub ma drugorzędne znaczenie.

4. Natura i krajobraz w epoce nowożytnej

- Oświeceniowe dychotomiczne modele zsekularyzowanej natury i kultury

Podstawową kategorią pojęciową oświecenia obok „umowy społecznej” było pojęcie „natury”; towarzyszyły mu liczne kategorie pochodne takie, jak „porządek naturalny”, „prawa natury”, „stan natury”, „natura ludzka”, „prawa naturalne” itp. Trudno w tym wypadku wskazać i określić tylko jedno oświeceniowe rozumienie pojęcia natury – do dziś jest ono jednym z najbardziej wieloznacznych pojęć w historii filozofii i myśli społecznej (Szacki 1983, t. I: 93). Poprzestaną na

kilku wybranych koncepcjach, tych, których przedłużenie znalazłam w przekonaniach moich rozmówców uczestniczących w badaniach terenowych.

Wyabstrahowany „stan natury” w XVIII wieku i na początku wieku XIX to spekulatywna idea, która staje się przedmiotem dociekań filozofów i rodzących się nauk matematyczno-przyrodniczych. Przyroda jest materialnym światem, jest samodzielną dziedziną oddzieloną od Boga, w której obowiązują ściśle prawa fizyczne i matematyczne (Macnaghten, Urry 2005: 22–23). Pierwsi przyrodznawcy, oddzieliwszy przyrodę od boskich wpływów, widzą w niej „ukrytą, samoistną mądrość”, której prawa można odczytać dzięki racjonalnym i empirycznym metodom pomiaru. Nawykliśmy myśleć, że refleksja scholastyczna rozpatrywała naturę jako podległą władzy boskiej, lecz oświeceniowe poglądy filozoficzne w większości pokonały ten szablon światopoglądowy, „wyzwalając” ją spod wpływów Boga. Wyjątek stanowią przeciwstawne, choć także dualne poglądy Rousseau.

Spółeczne filozofie oświeceniowe, wyjąwszy panteizm Johanna Gottfrieda Herdera, z Natury uczyniły niezależną sferę bytu, która oparta na prawidłowościach, nie była regulowana żadną rozumną zwierzchnią siłą duchową, taką jak Bóg, albo uznawano, że Bóg zachowuje się wobec niej biernie. Oczywiście jest to bezpośrednia konsekwencja sekularyzacji świata, po rozpadzie hierarchicznych struktur myślenia średniowiecznego. Występująca w omawianej epoce wielość poglądów na stan natury jest tylko obrazem okresu przemian światopoglądowych, kiedy idea zostaje odciążona od wcześniejszych znaczeń, a nowe jeszcze się nie utrwaliły i nie skonwencjonalizowały. Jednakże w idei Natury, jakkolwiek autorsko rozumianej, znać ślad animistycznej personifikacji choćby w podstawowym dla oświecenia pojęciu „praw natury”. Zapytajmy, skąd miałyby się one brać, skoro Natura jako tako nie myśli? Do dziś potocznie funkcjonuje przekonanie o „mądrości Natury”. Dlaczego Naturę przedstawiano jako tylko jedną całościową dziedzinę bytu, przy takiej wielości i różnorodności istnień? To, co uderza, to fakt samoistnej żywotności Natury, która może istnieć i obyc się bez boskiej interwencji i jurysdykcji. Tak pojmowana suwerenność kojarzy mi się przede wszystkim z bezosobowym i dynamicznie pojętym pierwiastkiem życia.

Oświecenie to także czas, kiedy filozofowie i myśliciele nacisk położyli na badanie społecznej istoty człowieka. Upowszechniają się dwie konkurencyjne idee „pierwotnego stanu natury” – człowieka jako bydlęcego i niegodnego, jak chcieli Hobbes i Diderot, lub też utraconego pokoju, niewinności, współpracy i dobrej woli, jak chcieli Rousseau i Locke (Macnaghten, Urry 2005: 19).

Z kolei w dziedzinach bliższych potocznemu życiu społecznemu, ekonomii i polityce oświecenie przynosi rozumienie przyrody jako wroga postępowej cywilizacji ludzkiej. Ówczesny burzliwy rozwój przemysłu i rozrost ludzkich artefaktów masowo otaczających człowieka przeciwstawia się surowej, bezlitosnej przyrodzie. Często pozbawiona walorów piękna i dobra, jest brutalna, niebezpieczna, dzika i „niehumanitarna”, ale także „samoistnie mądra”, ponadczasowa, w której drzeźnią odwieczne prawa i zasady. Stanowiła wyzwanie dla celów dynamicznie rozrastającej się cywilizacji przemysłowej. Sferę tę należy kontrolować i nad nią panować, by nie wdzierła się w obszary poddane człowiekowi, a jej zasoby należy wydierać zarówno na potrzeby bogaczącej się burżuazji, jak i rosnących potrzeb

konsumpcyjnych społeczeństwa. Wówczas dopiero kulturę/cywilizację zaczyna się przeciwstawiać naturze. Upowszechnia się typowy dualizm obu sfer, będący w istocie binarną opozycją. Utwierdzenie dualizmu w obiegu całej kultury nowożytniej wyrażają ustalone przez filozofów opozycje subiektywne/obiektywne, uświadamiane/nie uświadamiane, zmysłowe/myślowe (empiryści angielscy), dalej umysł/ciało, dusza/ciało, kultura/natura (racjoniści francuscy), transcendencja/immanencja, idealne/substancjalne (niemiecki idealizm). Włączone w programy nauczania w oświeceniowych systemach edukacyjnych, utrwaliły się następnie kulturowo tak bardzo, że do dziś idea natury jako samoistnej, myślącej w postaci sprawczyni matematyczno-fizycznych praw spotykana jest w powszechnym użyciu.

Obecnie pragnę nakreślić zasadnicze, w interesującym mnie aspekcie, rysy filozofii Jeana Jacques'a Rousseau i Johanna Gottfrieda Herdera, bowiem w przeprowadzonych przeze mnie badaniach oba modele człowieka i Natury, choć w postaci rozproszonych wątków, często się pojawiały. Omawiani filozofowie uprawiali filozofię w sposób autobiograficzny, to znaczy, że opinie o człowieku i Naturze czerpali wprost ze swoich partykularnych przekonań światopoglądowych. Rousseau stworzył prototyp „dzikiego” na podstawie wspomnień wyniesionych z okresu swego dzieciństwa i młodości, które spędził na wsi, dokąd powrócił około trzydziestego roku życia. Zaś Herder przedstawił ogólne dzieje i prawa rozwoju kultury ludzkiej, posiłkując się osobistymi poglądami panteistycznymi, które wykształcił jako duchowny katolicki, i z tego powodu został ekskomunikowany.

- Rousseau idea naturalnego człowieka w przestrzeni przyrody

Jak wiadomo, Jean Jacques Rousseau był piewą Natury i człowieka pozostającego pod jej przemożnym wpływem. Kulturze jako zepsutego produktu miejskiego życia Rousseau przeciwstawia piękno, które rodzi w człowieku indywidualne obcowanie z rodzimą przyrodą. Pierwotne naturalne i szlachetne przymioty ludzkość mogła odzyskać na dwóch drogach: powrotu do natury lub dzięki nowej umowie społecznej. Pierwsza z tych dróg wskazuje na sięgnięcie korzeni własnego jestestwa, druga szereguje francuskiego filozofa wśród oświeceniowych dyskutantów skupionych wokół zagadnienia społecznych początków życia ludzi we wspólnotach. Rozpatrzę tylko ten pierwszy wątek. Jak wskazują Maria Janion i Anna Żmigrodzka, Rousseau niepokodzony z osądem własnej osoby przez ludzi, sam skazuje się na samotność, a wewnętrzne frustracje koi wprost na „lonie natury” (Janion, Żmigrodzka 1994: 34–36).

Koncepcja Rousseau jest nasycona ideą pierwiastkowego życia, które tkwi w Naturze, „naturalnym człowieku”, którym może stać się każdy z nas, gdy wejdzie w zażyłość z przyrodą. Stać się dobrym można z chwilą, gdy poddamy się zbawiennemu wpływowi natury, odtruwającemu nas z frustracji, które wzbudza krytyka innych i wyrzuty sumienia. U Rousseau idea Natury jest tożsama z obcowaniem z konkretną rodzimą przyrodą. Dobrym, szlachetnym „dzikiem” może stać się każdy, powracający nie tylko do przyrody, ale dzięki niej dosięgający swej naturalnej tożsamości. W *Wyznaniach* czytamy:

„Wieś była dla mnie czymś tak nowym – pisze autor – że nie mogłem się nasycić. Nabrałem do niej upodobania, które nigdy we mnie nie wygasło. Wspomnienie szczęśliwych dni na wsi kazało mi wciąż żałować jej uciech, aż wreszcie sprowadziło mnie ku niej z powrotem (...). Prostota wiejskiego życia dała mi nieoszacowany skarb, otwiera na uroki przyjaźni. Do tego czasu znałem jedynie uczucia podniosłe, ale urojone” (Rousseau 2003: 27).

W pracach Rousseau więcej jest podobnych ustępów. Tadeusz Boy-Żeleński eksponuje wkład Rousseau w „oswojenie” przyrody dotąd niegościnniej lub otwarcie wrogiej człowiekowi. Podsumowuje wkład Rousseau w to społeczne dzieło następująco:

„Rousseau otwiera oczy współczesnych na przyrodę, na związki między nią a sercem człowieka, każe jej współżyć z jego życiem, śmiać się z jego radością, płakać z jego smutkiem. Przyroda przemawia do tej muzycznej organizacji gamą tonów; dusza tego «dzikiego», którego pierwszych trzydzieści lat było wpółsensną – mimo iż tak ruchliwą – wegetacją, drga zgodnie z jej tętnem. I to zostanie mu na całe życie!” (Boy-Żeleński 2003: 7).

Psychologiczny portret „dobrego dzikusa” przedstawia go jako istotę z wrodzoną dobrocią, rozumem, harmonijnym wnętrzem i pokojowo usposobionego do Natury i ludzi. Zdolną jednak żyć indywidualnie wewnętrznym rytmem i instynktem w otoczeniu natury, poza zaburzonym miejskim światem pełnym norm i zakłócającej je hipokryzji. Ta dobra istota jest z natury antyspołeczna w tym sensie, że spełnia się życiowo tylko w odosobnieniu. Wspólnotowość, która w naukach społecznych jest dystynktywną i niezbywalną cechą społeczeństwa i ludzkiego instynktu, u Rousseau jest utrudnieniem i zagrożeniem dla prawdziwej, nieskażonej społecznymi wadami natury człowieka. Ten indywidualistyczny rys koncepcji Rousseau podkreśla nie tylko Boy-Żeleński, ale i Bronisław Baczko, rozważa go w zderzeniu z miejskim wspólnotowym życiem, tak obmierzłym dla Rousseau. Zdaniem Rousseau w salonowym życiu Paryża ulatuje osobowa tożsamość na rzecz obrazu kreślonego przez innych i obciążającego nieszczerymi powinnościami względem tej wspólnoty (Baczko 2009: 19–25). Życie Rousseau jest z jednej strony obciążone spojrzeciami zewnętrznych innych z miasta, którzy nieustannie go oceniają, a z drugiej strony autor *Wyznań* wyzwala się z nich, robiąc wewnętrzny moralny rozrachunek, któremu akompaniuje obecność przyrody (*idem*: 24–25). Dodajmy, że dla Rousseau naturalną cechą przyrody jest zarówno jej życiowy pierwiastek, jak i nie oceniające trwanie tej potęgi, która skołatany myślom i sercu naszego bohatera udziela wytchnienia. Samotnie, ale w towarzystwie przyrody Rousseau odzyskuje wewnętrzną harmonię, spokojny bieg myśli, sięga do zrębów swej osobowości utraconych i zburzonych w paryskich salonach. Przyroda pozwala czuć się dobrym, jej milczenie zezwala mówić wnętrzu, które okazuje się dobre i prawe. To sam Rousseau jest prototypem „dobrego dzikusa”. Antytezą człowieka „cywilizowanego” nie jest „dziki” z odległych zamorskich kolonii, ale nasza wrodzona humoralna natura i pokojowe, życzliwe nastawie-

nie do świata. „Dziki” Rousseau to po prostu prototypowy, ponadczasowy idealny człowiek, którego wizerunek może odtworzyć w sobie każdy z nas. Claude Lévi-Strauss interpretował „dzikiego” Rousseau jako obraz wewnętrznego „dzikiego”, tego stereotypowego Innego, którego w swym wnętrzu nosi antropolog i każdy Europejczyk (Lévi-Strauss 2001: 44–46). Myślę, że „dziki” najpierw nie był „obcym” z antypodów, takim stał się dla pewnej grupy odkrywców nowych światów, na początku był nim sam filozof i każdy Europejczyk szukający siebie w kontakcie z najpierwotniejszym środowiskiem każdego stworzenia – przyrodą. Nie można też przypisywać cech dobrego dzikiego tylko dziełu Natury i refleksyjnej indywidualistycznej postawie, ale należy pamiętać, że ostatecznym oparciem i pierwszą instancją stworzenia, natury i człowieka jest dla Rousseau Bóg mieszkający w jego wnętrzu i sumieniu, który rozlicza w samotnych wędrówkach w otoczeniu przyrody. Religijny rys całej filozofii Rousseau potwierdza z dużą mocą Ernst Cassirer w dziele *Rousseau, Kant, Goethe* (Cassirer 2008: 108–112)

Współcześnie symboliczna sylwetka „dobrego dzikiego” odradza się właśnie w samotnych wędrówkach, w których kompanem spacerującego wyzwalającym dialog jest przyroda. Skłania ona do spontanicznych reakcji, nowych doświadczeń poznawczych i wolnych skojarzeń bez kontroli społecznej. Natura jest dobrem, w którym odnajdujemy własną, tę być może „prawdziwszą” tożsamość. Oczywiście i ten wzorzec jest produktem kultury, który sytuuje się na styku dwu sztucznie przeciwstawianych sobie sfer, kultury i natury, część nam współczesnych uważa nadal, że ta druga jest lepsza i bardziej autentyczna.

- Herdera koncepcja człowieka i Natury w kontekście panteistycznego pojmowania świata

Johann Gottfried Herder w Naturze widział przede wszystkim ucieleśnienie kreatywnej mocy panteistycznie pojmowanego Boga, który przez stworzone środowisko przyrodnicze oddziałuje na ludzkie pokolenia i narody. Jego wizja jest totalna, ludzie zbiorowo podlegają tym samym przyrodniczo-boskim uwarunkowaniom. Człowiek żyje i rozwija się wraz z całą ludzkością, to zasada historiozofii niemieckiego myśliciela. Herder przekroczył próg od częściowego rozważania wyglądu i charakteru oraz historii ludów do całościowego ich ujmowania. Był zwolennikiem idei stopniowania – filozoficznej poprzedniczki idei ewolucji. Idąc śladami zasady filozoficznej Leibniza, który rozumiał świat jako nieskończony szereg monad różniących się poziomem doskonałości, uznał ciągłość i stopniowalność zjawisk za wszechobejmujące prawo, oddziałując w ten sposób na powstanie koncepcji ewolucjonistycznych. Omówię szerzej poglądy Herdera, odnosząc się na koniec do jego oddziaływania na antropogeografię i jej poprzedników oraz wskazując na antynomie z koncepcją Rousseau.

Herder widział w świecie odwieczny ruch żywych istot, ów ruch przyczynia się do powstawania coraz to doskonalszych form życia, których koroną jest człowiek. Świat stworzony i przeniknięty przez Boga jest według Herdera harmonijny – dzieło Boga jest nienaruszalne, a świat pogrążony jest w stabilnym wzroście materii, którą doskonalili boski Duch. Tym prawom podporządkowana

jest również ludzkość. Weimarski filozof rozwiązywał problem człowieka i natury częściowo w sposób teleologiczny, częściowo historiozoficzny. Zgodnie z ideą oświecenia głoszącą, że rozum człowieka doskonali świat, Herder wyrażał pogląd o przeznaczeniu człowieka do doskonałości moralnej i twórczej opartej na rozumie i sprawiedliwości (Herder 1962 t. 2: 258 i n.).

Historiozofia Herdera jest przede wszystkim monistyczna – ale główną spajającą te dwa tory myślenia ideą była panteistyczna (w istocie monistyczna) wiara w doskonalący świat wpływ nieosobowego Boga, który jednocząc się z materią, stawał się identyczny ze swoim stworzeniem. Duch i materia tworzą synkretyczną jedność (Herder 1962 t. 1: 199 i n.). Herder powoływał się na siłę, którą porównywał do „światła, eteru, ciepła życiowego”. Pisał więc, że siła ta to:

„organ Wszechtworzącego, którym on wszystko ożywia i wszystko ogrzewa. Rozlany w tysiącach i milionach narządów oczyszcza się ten niebiański ognisty strumień i staje się coraz subtelniejszy” (*idem* t. 2: 200).

W innym miejscu pisze podobnie:

„Dla kogo nazwa «przyroda» stała się wskutek niektórych pism naszej epoki pusta i płaska, niech zamiast niej pomyśli o owej wszechmocnej sile, dobroci i mądrości i w duszy swej nazwie niewidzialną istotę, której żadna ziemską mowa nazwać nie umie” (Herder 1962 t. 1: 11).

Wyraźne są tu echa filozofii Spinozy, który znalazł matematyczną wykładnię dla swoich panteistycznych i naturalistycznych przekonań. Autor *More geometri-co* potępiał dualistyczną naukę Kartezjusza wprowadzającą rozdzielną Boga i świata, materii i ducha, duszy i ciała. Spinoza przewyciężył te dychotomie, wychodząc od definicji substancji – substancja jest tylko jedna, a jest nią Bóg. Stąd wynika, że wszechświat nie może istnieć poza Bogiem, lecz tylko w Bogu. Bóg, czyli przyroda, to dwie nazwy tej samej rzeczy (por. Tatarkiewicz 1990 t. 2: 71).

Sądzę, że panteistyczna wizja Boga i monistyczne zespolenie Boga i świata za-ważały na rozwiązaniu przez Herdera kwestii związków człowieka z naturalnym środowiskiem. Z jednej strony człowiek rodzi się w danym narodzie, przejmując jego ducha danego przez Boga, z drugiej strony ten sam Bóg oddziałuje na człowieka przez środowisko naturalne. Autor *Mysli o filozofii dziejów* ujmując człowieka łącznie z całością przyrody – człowiek żyje powiewem wiatru, jedzeniem, pićm i jak inne żywe istoty jest uzależniony od przyrody. Podobnie jak Monteskiusz, za główny czynnik warunkujący ludzkie życie (poza historią) Herder uznał klimat i wiązał go tak, jak francuski filozof z charakterem narodów oraz z ich dziejami. W klimacie widział aktywną i przekształcającą siłę, wpływającą na sposób życia i cechy ducha ludzkiego (Babic 1962: 28). Skoro rośliny i zwierzęta – rozumował Herder – zależą od klimatu, również człowiek jest od niego uzależniony. W toku dziejów człowiek zmienia się wraz z klimatem tak jak zwierzęta i rośliny. Dlatego traktuje on mnogość etniczną i rasową świata jako odbicie zróżnicowania klimatycznego Ziemi. Z nim wiąże zarówno kolor skóry, wzrost człowieka, jak i cha-

rakter, np. w odniesieniu do strefy polarnej sądził, że wzrost ludzi jest taki mały jak karłowata jest roślinność, również ich charaktery są ograniczone surowym klimatem polarnym. Pisał:

„Wzrost Grenlandczyka utrzymuje się przeważnie poniżej pięciu stóp, a jego bracia Eskimosi są tym niższego wzrostu, im dalej mieszkają na północ. Wobec tego jednak, że siła życiowa działa od wewnątrz, wynagrodziła ona Grenlandczykowi brak wysokości, której mu dać nie mogła, ciepłą i odporną masowością ciała. Jego głowa stała się wielka w stosunku do ciała, a twarz szeroka i płaska; przyroda bowiem, która tworzy piękno tylko pośrodku między dwiema krańcowościami, nie mogła tu jeszcze stworzyć okrągłego ładnego owalu, a zwłaszcza sprawić, by wystąpiła naprzód ozdoba twarzy i, jeśli można się tak wyrazić, ów jęczyczek u wagi, jakim jest nos (...) Tak samo, jak z postacią zewnętrzną, ma się rzecz od wewnątrz z pobudliwością i ekonomią soków (...) Niewrażliwi na podnieci, za pomocą których ciepły klimat wywołuje bardziej lotne tchnienia żywotne, żyją i umierają cisi i zgodni, obojętnie weseli i aktywni tylko w razie konieczności” (Herder 1962 t. 1: 234–236).

Przyroda i Duch Boga kierują historią człowieka, oddziałują na niego i przenikają się wzajemnie, ale człowiek nie musi być ich biernym przedmiotem, nie jest uwikłany w żaden przyrodniczy krąg przyczynowy w sposób konieczny. Klimat tylko nakłania go do pewnych zachowań i rozwiązań. Według teologicznego sądu, tym razem zgodnego z chrześcijańską wykładnią wiary, człowiek został ustanowiony panem Ziemi i jako taki może wpływać na przemianę klimatu za pomocą techniki oraz twórczo poddawać się jego wpływom (t. 1: 303–304). Herder pisze:

„Europa była niegdyś wilgotnym lasem, jakim były w nie mniejszym stopniu i inne, obecnie uprawiane obszary; teraz jest wykarczowana, a wraz z klimatem zmienili się sami mieszkańcy. Bez administracji i techniki Egipt zostałby zamulony przez Nil; wydarto mu jednak ten kraj i zarówno tutaj, jak i dalej w rozległej Azji żywe stworzenia przystosowały się do sztucznego klimatu”. (...) Wreszcie: „klimat nie wywiera przymusu, lecz skłania, nadaje nieznaczną dyspozycję, którą można wprawdzie obserwować w całości obyczajów i trybu życia ludów od dawna w danym kraju osiadłych, ale którą bardzo trudno scharakteryzować, zwłaszcza jako wyodrębnioną” (Herder t. 1: 303–304).

Rola klimatu polega tylko na wrogim lub przyjaznym współdziałaniu z siłami genetycznymi poszczególnych gatunków. Do dziś w potocznym obiegu spotykamy dwa poglądy Herdera: o związku cech etnicznych z warunkami geograficznymi oraz panteistyczne przekonanie, że Bóg jest tożsamy ze światem. Stąd już o krok od utożsamiania geniuszu (ducha) narodowego z wrodzonymi dyspozycjami etnicznymi, które współtworzy także na poły boskie środowisko przyrodnicze. Straszczono idee Herdera miały wpływ na polską inteligencję w XVIII i XIX

wieku. O zależnościach kulturowych, mentalnych i geograficznych, zwłaszcza topograficznych, wyciągano nader pochopne wnioski w polskiej etnografii. Na przykład Władysław Bogatyński, pisząc o Nowotarszczyźnie, związek ten przedstawił następująco:

„górszczyzna stanowi jakby odrębny świat w stosunku do równin. I nic dziwnego. Natura stworzyła inne warunki bytu dla górali, inne dla «równiaków», co przecież musiało odmiennie nadać im charakter fizyczny (...) Natura i charakter Nowotarzanina odzwierciedlają się w jego życiu obyczajowym i duchowym (...) Ten sam charakter fizyczny i duchowy Nowotarzan obją się w mowie, pieśniach muzyce i tańcach” (Bogatyński 1912: 66, 73, 77–78; cyt. za Węglarz 1997: 62).

Śledząc historyczne kontynuacje idei Herderowskich rozwijanych w niemieckiej antropogeografii, z łatwością można dostrzec związek między tą tradycją a zdobywającą znaczną popularność w humanistyce w ostatnim półwieczu geografiami humanistyczną, z której dorobku coraz częściej korzysta się w naukach społecznych (por. dział *Przestrzeń* w niniejszej pracy). Niewątpliwie Herder jest odległym protoplastą tej dziedziny wiedzy.

Dziedzictwo Herdera najpierw przejął Karol Ritter, potem Johann Georg Kohl, a w końcu Fryderyk Ratzel. Ritter, idąc po linii Herderowskiego myślenia, potraktował Ziemię jako „arenę boskiego objawienia” i „ludzkiej działalności” (Ritter 1852: 11–12). Jego hologiczne (wszechziemskie) nastawienie wyraża się w poglądzie, że Ziemia stanowi kosmiczną całość i jest podstawą wszystkich procesów organicznych i społecznych. Rozpatrywał tę całość w potrójnym sensie: w stosunku do świata w ogóle, w stosunku do przyrody i do historii w szczególności (Babicz 1962: 33–34). Wiele idei niemiecki badacz tylko zasygnalizował, np. trud ujęcia obrazu natury i życia w ogólnej biogeografii. Ten pomysł zrealizował dopiero Fryderyk Ratzel – twórca antropogeografii. Jeden z badaczy tej „geneologii” pisze:

„Ritter przekazał Ratzlowi olbrzymią wiedzę o grupach etnicznych i na przykładzie dziejów wielu ludów żyjących w różnych warunkach geograficznych ukazał mu problem związku człowieka z ziemią. On to skłonił Ratzla do studiów etnograficznych i historycznych. Wpływ Rittera zaznacza się również przy opracowaniu przez Ratzla takich zagadnień szczegółowych, jak np. ruchliwość narodów, położenie, przestrzeń oraz ich znaczenie dla historii” (Babicz 1962: 34).

Uzdolnionym uczniem Rittera był Johann G. Kohl, który napisał dzieło *Komunikacja i osadnictwo w zależności od ukształtowania powierzchni ziemi* (1841). Punktem wyjścia Kohla stał się charakter działalności społecznej człowieka, a nie jego biologia czy geografia. Ze znacznie większą dokładnością niż Ritter rozwinął zagadnienie ruchów społecznych w zależności od ukształtowania terenu. Ten ruch Ritter nazywał „uduchowionym” – analogicznie do kierunkowych dynamicznych

zmian pod wpływem Ducha u Herdera – w przeciwieństwie do ruchu mechanicznego, który wykazują siły przyrody. Dzieło Kohla jest pierwszym gruntownym studium komunikacji i osadnictwa w ich uwarunkowaniach topograficznych. Prześledzone zostały tam związki ruchów i stosunków między narodami, osadnictwem a warunkami naturalnymi. Kohl traktował człowieka jako „istotę towarzyską i niespokojną, która ciągle dąży do zmiany i poprawy swojego położenia i stanowiska” (cyt. za Babicz 1962: 42).

Natomiast jego uczeń Fryderyk Ratzel, przejąwszy od Kohla ideę ruchliwości ludzkiej, porzucił jej społeczny aspekt i zwrócił się ku mechanicznie pojętemu wzrostowi i rozprzestrzenianiu się grup ludzkich. Herderowską ideę ścisłego związku człowieka ze środowiskiem naturalnym Ratzel przejął do swojej antropogeografii w sposób jednostronny, zgodny z pozytywistycznym dążeniem do przedmiotowego traktowania grup ludzkich. Zdaniem Ratzla ludzkość ma taki sam geograficzny charakter jak np. szata roślinna czy świat zwierzęcy, stąd człowiek rozpatrywany jest jako istota biologiczna. Ratzel zdefiniował antropogeografię jako naukę o przyrodniczym uwarunkowaniu ludzkości oraz o rozprzestrzenianiu się człowieka (Ratzel 2007: 301–304 i n.). Ograniczył się do kwestii oddziaływania przyrody na człowieka i odpowiedzi człowieka na warunki naturalne. Niemieckiego badacza interesowała głównie tzw. kultura materialna, a więc dziedzina, w której wpływ środowiska geograficznego jest najbardziej widoczny. „Antropogeografia”, pierwotnie najbliższa witalistycznej filozofii Herdera, utraciła wraz z działalnością Ratzla ten kreatywny rys, a dynamika kultury stała się tylko sprawą ludzkich mięśni. Po Ratzlu zaczęto wyraźnie rozdzielać badania geograficzne mieszczące się bliżej nauk matematyczno-przyrodniczych i antropologiczne badania nad historią ludzkich idei.

Powróćmy jeszcze na koniec do Rousseau i Herdera, by wykazać syntetycznie występujące między nimi różnice i podobieństwa. Zasadnicza różnica, która się rysuje między wizją człowieka w relacji z Naturą, polega na tym, że Rousseau uważał, iż „dobrym dzikim” można być tylko dzięki indywidualnemu obcowaniu z Naturą (wątek rozwinięty następnie szczególnie przez romantyków angielskich, Angutek 2005). Natomiast Herder kreślił obraz człowieka na tle dziejów całej ludzkości zdominowanej myślą boską spojona z każdym bytem. Wizja Herdera jest totalna, ludzie w narodowych wspólnotach realizują „dziejowy łańcuch kultury”, którego ogniwa wraz z upływem czasu tworzą doskonalsze duchowe formy. Drugą różnicą jest bardzo dynamiczny obraz Natury u Herdera i statyczny obraz Natury u Rousseau, stąd Maria Janion Herdera nazywa „filozofem życiowego dynamizmu” (Janion 1994: 14). Dynamizm ten nie miał charakteru mechanicznego, lecz był przejawem aktywności twórczej Boga i współpracującego z nim i przyrodą ducha ludzkiego. Człowiek przede wszystkim był pchany tą siłą, musiał jej ulegać, z kolei u Rousseau spokojna Natura tworzy tło, nawet lustro, w którym przegląda się bohater, czyniąc refleksyjne rozrachunki i podsumowania. Uważam, że obie wizje człowieka i natury są komplementarne, uzupełniające się w parach: indywidualne/totalne, pasywne/dynamiczne, receptywne/kreatywne, nie oceniające/zawsze zmierzające do doskonałości. Jednak obaj uznali, że kontakt z naturą polega na czerpaniu z jej życiowej siły. Udało mi się stwierdzić w terenie wśród

rozmówców fakt współwystępowania cech obu wizji Natury. W rozmowach cechy te dowolnie dobierano zależnie od sytuacji osobistej, dyspozycji psychicznej, stopnia zainteresowania wywiadem, nie widząc w nich sprzeczności.

Prawdopodobnie za sprawą tych autorskich różnic w rozumieniu istoty Natury nie dostrzegano dotąd, jak mi się wydaje, wspólnych zasług obu filozofów. Rousseau i Herder bezpośrednio przyczynili się do rozwoju zainteresowań ludoznawczych, w których centrum znalazła się wieś wraz z jej naturalnym otoczeniem. W okresie amatorsko uprawianego ludoznawstwa mieszkańców wsi, ich temperament i cechy wiązano z cechami krajobrazu. Tyle tylko, że chłopom przypisywano światopogląd dynamiczny i magiczny, zgodny z dynamizmem Herdera, zaś inteligencji odwiedzającej wieś przypisywano odnowę moralną, którą opisywał Rousseau i późniejsi romantycy.

- Romatyczna inwersja oświeceniowych priorytetów

W okresie romantyzmu rodzimą przyrodę zaczyna się cenić z uwagą na niszczycielskie skutki uprzemysłowienia dla naturalnego środowiska. Wraz z proto-environmentalizmem przyroda staje się rezerwuarem głębokich doznań, które ceni uciekający na wieś intelektualista (Macnaghten, Urry 2005: 24). Z drugiej strony krajobraz i gwałtowne wydarzenia w przyrodzie są źródłem zwykle frenetycznych metafor i uwznioślonych alegorii stanu ludzkiego ducha (Janion 1994, 2006).

Przeanalizujmy najpierw eksplorowany wątek romantycznej „konsumpcji krajobrazu”. Macnaghten i Urry dokumentują wkład angielskiej ekonomii rolniczej, w wyniku której powstał specyficzny krajobraz z grodzonymi obszarami uprawnej ziemi. Podobnie w innych państwach krajobraz ma narodowe cechy. Intelektualiści i artyści angielscy tamtego okresu – Wandsworth, Ruskin, Scott, Coleridge czy Carlyle – dali początek indywidualnej turystyce krajoznawczej, nadmorskim spacerom i górskim wędrowkom, podczas których doświadczano grozy morza i wzniosłości naturalnych przestrzeni. Krzewili styl indywidualnej, odosobnionej kontemplacji przyrody jako widowiska żywiołowego, nieokiełznanego, lansowali także spacer w celach zdrowotnych i rekreacyjnych, potem przejęła ten styl obcowania z przyrodą paryska bohema i klasa średnia (Macnaghten, Urry 2005: 158, Urry 2005: 36–58). Romantycy ośmielają do samotniczych wypraw. Bez wątplenia wpływ na ten styl konsumowania przyrody wywarł Jean Jacques Rousseau. Autorzy ci wykazują, że zróżnicowane romantyczne praktyki krótkich wypadów na podmiejską wieś lub w głąb kraju w celu bezkrawawych połowów krajoznawczych dało początek całej obszernej praktyce tworzenia map – narzędzi działalności turystycznej człowieka – oraz wyzwoliły manię fotografowania, a w pierw malowania naturalistycznych pejzaży (*idem*: 158–159, 162, 166). W Polsce krajoznawcza turystyka tworzy się wcześniej, już na początku XIX wieku, co szczegółowo dokumentuje dla Sudetów Jacek Kolbuszewski (1985, 1988), a dla Tatr m.in. Władysław Krygowski (1977, 1982).

Romantycy utrzymują zasadę dualizmu sfery natury i cywilizacji, ale dokonują symetrycznego odwrócenia oświeceniowych priorytetów. To natura jest bo-

gactwem, o które należy dbać, jest wartościowym celem samotnych wędrówek, milczącym towarzyszem swobodnie nasuwających się skojarzeń i refleksji oraz silnych impresji symbolicznych, jest źródłem twórczej inspiracji i troską inteligentów zaniepokojonych niszczycielskimi skutkami uprzemysłowienia. Przyroda staje się narodowym bogactwem, a w polskiej kulturze elitarnej to ostatni dozwolony obszar patriotycznych odwołań, z czego skrzętnie korzystają wszyscy polscy wieszczowie, czerpiąc źródłowe figury przyrodnicze do antropomorficznych metafor i alegorii patriotycznych oraz narodowowyzwoleńczych. Tendencja ta dotyczy także innych narodowych państw europejskich przed Wiosną Ludów i po niej (Edensor 2002: 71–79, 82–83).

Obok ujarzmionej natury widoki uważane dotychczas za odpychające zainspirowały symbolicznie romantyków. Surowe, dzikie krajobrazy morskiego wybrzeża i gór budzą zachwyt, który porusza emocjonalnie. Stylistyczne figury literackie odwołujące się do naturalnych elementów krajobrazu dokumentuje także Ewa Kolbuszewska, wyliczając motywy: wierzchołków górskich, jaskiń, wodospadów, lawin, dolin, wód, rozpadlin, i uzmysławia, że umowny język tych metafor jest ciągle w użyciu (Kolbuszewska 2007). Doświadczenie krajobrazu było patetyczne i wzniosłe, wskazują socjologowie z Lancaster (Macnaghten, Urry 2005: 156–157). Część metafor zaczerpnięto jeszcze ze schyłkowego średniowiecza, które wniosło bogatą symbolikę gór oraz ruin w naturalnych sceneriach (Deptuła 1999, Ujma 1999). Figury odwołujące się do tych obiektów nasycone są wartościami emotywnymi. Wraz z innymi zjawiskami ceni się ich potęgę, dzikość, nieokiełznanie, żywiołowość, dziewiczość, zagadkowość. Ukryta w nich metaforyka kojarzona jest na zasadzie podobieństwa z ludzkimi stanami emocjonalnymi i szerszej sytuacją egzystencjalną człowieka rozdwojonego między życiem i śmiercią, wzrostem i destrukcją. Stąd Maria Janion wskazuje, że Natura nie była tylko jednostronnie uwielbiana, niektóre jej aspekty budziły grozę – na pograniczu z zachwytem (Janion 1994: 20). Kluczem do rozumienia przyrody przez romantyków według Marii Janion jest skłonność dopatrywania się w przyrodniczych wydarzeniach i obrazach „integralnego symbolizmu”, wyrażającego przekonanie o paralelnym związku świata fizycznych form i duchowej istoty symbolu, a stąd brało się założenie o jedności jednostki z całym kosmosem (Andrzejewski 1990: 13–15, Janion 1994: 27). Jedność ta nie jest, tak jak w przypadku monizmu, związkiem koniecznym ani metonimicznym. Człowiek przetwarza obrazy naturalne w symbole znaczące, zapośredniczone w świadomej alegorycznej interpretacji nawiązującej do emotywnych cech człowieka. Jest to zasadnicza różnica między magicznym a symbolicznym rozumieniem przedstawienia. Nawet wtedy, gdy z wydarzeniami naturalnymi odbiorca jednoczy się emocjonalnie, ich fizyczny nośnik nie jest spowinowacony metonimicznie z człowiekiem, lecz udziela się człowiekowi przez patos i wzniosłość. Na tym właśnie polega specyfika romantycznego symbolizmu, w którym znaczące oderwane jest od swojego desygnatu i przenoszone w sferę emotywną, służącą pobudzaniu skrajnych stanów emocjonalnych. Piotr Orlik, analizujący sensatywne (emotywnie) cechy sympatii w dziele Schelera, dokonuje anatomicznego wręcz rozbioru jej rozlicznych form – od współodczuwania, przez зараżenie uczuciowe do odczucia jedności ze światem. Jednakże niewiele ma ona

wspólnego z jednością mistyczną czy magiczną, gdyż jej katalizatorem są uczucia moralne, rozumiane jako czynności wyższe niż emocje (Orlik 1991: 77–80).

Zauważmy, że z naturalistycznymi tendencjami romantyzmu brytyjskiego czy niemieckiego, a nawet amerykańskiego kontrastuje romantyzm francuski, który opierał się na wątku moralnego heroizmu, wielkości ducha ludzkiego, który zwycięża własne słabości, a w którym niewiele uwagi poświęca się przyrodniczej scenerii. Właściwy romantyzmowi efekt patosu i wzniosłości Hugo czy Dumas uzyskiwali przez głębokie studia transformacji charakteru człowieka upadłego lub takiego, którego piękno i fantazja ukryte są pod powłoką złowrogich lub monstrualnych, odpychających cech fizycznych. Jeśli przyjmiemy za Piotrem Orlikiem, że nowożytnie mieszczaństwo z działania jako takiego stworzyło cnotę, samo działanie biorąc za wartość, to reakcja romantyczna powinna być odczytana jako zadeklarowany moralny protest, którego orężem staje się emotywnie nasycony symbol. Wysiłki te w powiązaniu z reakcją romantyków na degradację środowiska naturalnego przez przemysł dają pełniejszy obraz romantyzmu jako ruchu społecznego intelektualnych elit, opierających swój etos na wartościach moralnych. Chodzi więc o odnowienie aksjologicznych korzeni kultury, które podjęło oświeceniowe cogito (*idem*: 71–72, 76).

Zauważmy na koniec, że przyroda daje podwaliny ogólnonarodowym figurom symbolicznym oraz jest sferą zmagania się z symboliczną i egzystencjalnie pojętą śmiercią. Śmierć jest stałym motywem romantycznego przeżywania świata. Poezja i proza pełne są upiorów i demonów, które symbolizują duchową i moralną śmierć, a ich pokonanie wieńczy wizjonersko kreślona nowa ojczyzna. Maria Janion w niezrównany sposób przedstawia rozdarcie polskich romantyków między demonicznymi siłami śmierci ukrywającymi się w naturalnych uroczyskach lub ruinach a prometejskimi zrywami (Janion 2006). Podobnie przyroda postrzegana jest ambiwalentnie jako sfera życia i śmierci, a literatura wykorzystuje naturalne obrazy jako pierwotne symbole stanów granicznych, w tym zgonu i wzniesienia demonicznych, na pół tylko żywych potęg (*idem*, Kolbuszewska 2007: 158–159). Przyroda, łącząc w sobie życie i śmierć, może budzić przerażenie, ale także nadzieję na ponowne odrodzenie, takie chyba przesłanie niesie *Lituania* Grottgera, kostucha, jako kłęska powstania, uchodzi w puszcę obfitującą w odwieczne lub ponadczasowe życie.

- Młodopolska nostalgia za sielską Arkadią

Ogólnoeuropejskie tendencje typowe dla kulturowych epok w Polsce uzupełnia jeszcze aktywność inteligencji i artystów, których obejmuje się nazwą Młodej Polski.

Po narodowowyzwoleńczym i moralnym zrywie przychodzi czas na przywołanie dawno utraconej słowiańskiej sielanki i antycznej Arkadii. W obu okresach – naturalizmu dominującego w malarstwie i prozie oraz młodopolskim modernizmie – kontynuowany jest pietyzm ojczyźnianego krajobrazu. Dualizm natura/kultura uzyskuje nieco inną konkretyzację environmentalizmu: uprzemysłowione miasto/dziewicza i sielska prowincja polskiego ziemiaństwa. Nastę-

puje także przesunięcie akcentów z romantycznej fascynacji groźną i gwałtowną przyrodą w kierunku nostalgicznych, sentymentalnych statycznych aspektów krajobrazów wiejskich, okolic górskich i nadmorskich kurortów, ceni się ich malowniczość i sielskość. Wieś to schronienie arystokracji i inteligencji przed zgiełkliwym szumem uprzemysłowionych, nieestetycznych miast. Człowiek przyjmuje patronat nad ojczystym krajobrazem, wtedy właśnie powstaje gęsta sieć szlaków turystycznych, górskich, nadmorskie promenady i liczne kurorty oraz uzdrowiska.

Artyści i humaniści zdają się bagatelizować obiektywne prawa przyrody, które przemysł i nauki przyrodnicze wykorzystują przeciw estetycznym wizualnym walorom krajobrazu. Człowiek, odkrywa prawa, które w pierw umieścił w naturze Bóg, lub natura stanowi sama w sobie sferę. Tkwią w niej rozumnie pojmowalne, bezosobowe logiczne sprawstwo i ład. Praktycznemu i utylitarnemu podejściu do przyrody arystokracja, szlachta, w tym ziemiaństwo, przeciwstawiają habitus oparty na zdrowotnych i estetycznych walorach krajobrazu. Stylowi życia młodej jeszcze podówczas w Polsce burżuazji inwestującej w przemysł i wyższe wykształcenie przeciwstawiany jest styl życia zubożałej arystokracji i ziemiaństwa, która ucieka z miasta i chroni się w wiejskich enklawach dworów, turystycznych schronisk i uzdrowisk. Na przełomie XIX i XX wieku wraz z narodzinami psychoanalizy i naturalizmu przyrodę personifikuje się jako żeńską istotę choćby w Jungowskim archetypie Wielkiej Macierzy, nad którą panuje męski Bóg (Macnaghten, Urry 2005: 26). Maria Popczyk zwraca uwagę na to, że refleksyjność spojona jest z nastrojami, które wypływają z poddania się wrażeniom zmysłowym, po które to zaczyna wyprawiać się na wieś. Efekt optycznego oglądu pobudza stany duchowe odczuwane sensualnie (Popczyk 2011b: 44–45).

Nostalgii budzi zarówno obecność zaborców na polskich ziemiach, jak i świadomość bezpowrotnego przemijania czasu i dominacji pozycji szlachty. Stąd częstym motywem są krajobrazy jesienne, żniwne, zimowe np. Chełmońskiego, Wywińskiego, Podkowińskiego czy Ślewińskiego i symboliczne obrazy przedstawiające na tle polskiego pejzażu postaci uosabiające utracone szanse malowane przez Grottgera, Malczewskiego, Wojtkiewicza czy Pruszkowskiego. Oczywiście bogata literatura, zarówno poezja, jak i proza, stanowią żywe kroniki polskich prowincjonalnych krajobrazów, przeżyć i nastrojów, które są z nimi związane. Co ciekawe, krajobraz jest konsumowany grupowo, w towarzystwie innych osób, co konkuruje z romantycznym stylem samotniczych wypraw.

Jest jeszcze aspekt młodopolskiej poezji, zwłaszcza idylliczne wątki, które podpowiada literatura antyczna, przeżywająca w owym czasie kolejne swe odrodzenie. Marek Zaleski, który śledzi tytułowe *Echa idylli* w okresie nowoczesności, czyni też rekurs do antycznych i romantycznych źródeł przyrodniczej sielanki i wskazuje rzecz godną podkreślenia. Taką, że współcześnie wątki idylliczne zdobyły własne życie, nie stanowią mimesis przedmiotu naturalnego, poetycka imitacja nie jest już częścią natury, jest tym, co autonomiczne w stosunku do pierwotnego źródła inspiracji. Przebywanie w plenerze nastawione jest na zmysłowe rozbudzanie nastrojów, natomiast powrót do miasta oznacza operowanie uchwyconymi obrazami już niezależnie od ich źródła, czego dowodzą nie tylko

naturaliści, ale także impresjoniści. Nowoczesna literatura, która porusza wątki naturalistyczne, jest traktowana jako stylizacja po stronie kultury (Zaleski 2007: 22–23). Fakt ten tłumaczy moją rezygnację z prezentacji naturalistycznych imitacji, które odbiegają od rzeczywistości ludzi zamieszkujących obecnie wiejski interior.

5. Protoenwironmentalizm i współczesny enwironmentalizm

Według Macnaghena i Urry’ego, autorów kompleksowej koncepcji „alternatywnych przyród”, ostatnią epokową konfiguracją sensów wokół idei Natury jest enwironmentalizm rozwijający się od okresu romantyzmu, następnie burzliwie od początku lat 60. XX wieku do chwili obecnej. Grupa socjologów kultury z Uniwersytetu w Lancaster pod kierunkiem Philla Macnaghena i ściśle współpracującego z nim Johna Urry’ego skupiona w Center for the Study of Environmental Change zajmuje się enwironmentalizmem przekrojowo, historycznie i kulturowo. Koncepcja „alternatywnych przyród” (Macnaghten, Urry 2005), której przewodnią ideą jest twierdzenie o kulturowo i historycznie wykształconych ideach przyrody, podważa uniwersalistyczne przekonanie o istnieniu jednej ponadczasowej sfery natury. Enwironmentalizm objęły badaniami historycznymi, kulturoznawczymi, politycznymi, socjologicznymi, ekonomicznymi o silnym relatywistycznym – antropologicznym i kulturoznawczym – zabarwieniu. Najpełniejsza praca ich autorstwa to klasyczna już pozycja „*Alternatywne*” przyrody (*idem* 2005). Pierwszą jej część jest historycznym przeglądem idei enwironmentalizmu ze wskazaniem na kulturową zmienność tej idei; druga jej część ma charakter ściśle socjologiczny, zdaje bowiem relację z wydarzeń społeczno-politycznych od początku lat 60. XX wieku, które stały się celem interwencji prawnej oraz instytucjonalnej, form protestów i akcji skierowanych na ochronę środowiska. Autorzy nie wykraczają poza kontekst kultury anglosaskiej, oprócz kilku zaledwie spostrzeżeń na temat m.in. Polski, zresztą niestety nietrafnych (*idem* 2005: 243–244). Ta wielowątkowa książka stanowi dla mnie kompendium wiedzy o protoenwironmentalizmie i współczesnym enwironmentalizmie. Duży wkład wnosi też książka pod redakcją Macnaghena i Urry’ego *Bodies of Nature* (2001a, b). Artykuły w niej zawarte stanowią w wielu miejscach punkty odniesienia do rekonstruowanego przeze mnie współczesnego modelu rekreacji i turystyki spotykanego wśród ludzi młodych, dla których natura stanowi jedynie tło lub fizyczne wyzwanie do sprawdzenia się i wzmocnienia tęczy fizycznej.

Oprócz grupy socjologów kultury z Lancaster, na Uniwersytecie w Belfaście pracuje zespół antropologów kulturowych skupionych wokół Kay Milton. Współpracują z nimi także amerykańscy antropolodzy i etnografowie zmysłów, m.in. Paul Stoller (1994), Steven Feld (1991), a także luźno z nimi związany brytyjski antropolog Tim Ingold (1994). Koncentrują się oni na różnych kulturowych i zinstytucjonalizowanych formułach współczesnego enwironmentalizmu na całym

świecie, zwłaszcza w pozaeuropejskich krajach rozwijających się. Ta ostatnia okoliczność sprawia, że ich ustalenia są mało przydatne do celów mojej pracy.

Kolejnym okresem wzmożonego ruchu environmentalistów były lata 60. XX wieku. Poglądy i ruchy społeczne skierowane były w owym czasie przeciw niszczącym skutkom i degradacji środowiska wskutek intensywnego uprzemysłowienia i rabunkowej gospodarki surowcowej oraz nielegalnemu kolekcjonerstwu, kłusownictwu i „dzikiej” turystyce. Jedną z tez environmentalizmu oraz niektórych filozofów i badaczy społecznych głosi, że w obecnych czasach późnej nowoczesności i globalizacji modernistyczna bezwzględna granica między sferą kultury i natury ulega zatarciu, to, co przyrodnicze, jest mocno spetryfikowane kulturowo niemalże we wszystkich zakątkach świata zarówno w wymiarze fizycznym, jak i mentalnym (Macnaghten, Urry 2005: 29, 33–34). Jeśli istnieje współcześnie jakaś „naturalistyczna” dychotomia, to jest nią według Szerszynskiego występująca wewnątrz zachodzących na siebie sfer natury i kultury opozycja przyrody zagrożonej i przyrody czystej, będącej źródłem sił moralnych (*idem* 2005: 36). Tym tłumaczy się powodzenie wyczynowej turystyki, rekreacji będącej aspektem kultu zdrowego ciała, medycyny naturalnej, zdrowej hodowli, upraw i odżywiania, widowiska estetycznego, obfitości naturalnych zasobów. Wymienione formy kultu przyrody i własnego ciała jako jej przedłużenia są przypadkami „alternatywnych przyrod”, wokół których zogniskowane są mniejsze lub większe organizacje społeczne w skali całego globu (*idem*: 36–37). Spotykające się w skali globalnej współczesne kultury i przyrody i odpowiadające im globalne environmentalizmy implikują takie dychotomie: racjonalne/ekspresyjne, użytkowe/krajobrazowe, globalne/lokalne (*idem* 2005: 40), które łącznie przekładają się na dychotomię dewastacja/ochrona. Ta ostatnia opozycja rzekomo odzwierciedla kontrastujące z sobą obszary dawniej komunistycznej Europy Wschodniej i dbającej o środowisko przyrodnicze Europy Zachodniej (*idem*: 45). Myślę, że Anglicy w tym momencie demonizują rabunkową i niszczycielską gospodarkę krajów dawnego bloku komunistycznego, natomiast nadmiernie wybielają kraje zachodnie, znacznie bardziej zdewastowane niż nasze. Zajmują przeciwstawny pogląd do ekologów i environmentalistów, uznając naturalne ekumeny za bezpowrotnie wyniszczone lub przekształcone przez człowieka. Ciekawe jest to, że innowacje i eksperymenty na styku techniki i biologii kierują refleksję ku pytaniu o nowe definicje natury i kultury, a przede wszystkim o słuszność ich rozdzielania. Inżynieria genetyczna, kombinacje biotechniczne wytwarzające cyborgów, a ostatnio wszczęcie ludzkich genów petunii imieniem Edunia wskazują na złamanie absolutnej granicy między dziełem człowieka – kulturą i dziełami natury – organiką (Bakke 2011). Człowiek cywilizuje naturę, przekształcając ją zgodnie ze swymi celami. Jednak w przypadku Europy centralnej i wschodniej pierwotne krajobrazy miejscami jeszcze ciągle wykazują naturalne cechy.

Współcześnie zwolennicy environmentalizmu podejmują prawne inicjatywy oraz społeczne akcje chroniące przyrodę, odbudowujące zniszczone ekosystemy i sprzyjające zachowaniu ich stabilności zarówno w skali lokalnej, jak i ogólnoswiatowym zasięgu wobec groźby globalnej katastrofy ekologicznej. Należy zdać sobie sprawę, że do połowy XX wieku koncepcje natury w europejskiej tradycji

intelektualnej dotyczyły albo krajobrazów pierwotnych, albo naturalnych, dopiero od czasu, gdy rozwinął się współczesny environmentalizm, natura stała się kolejną sferą, w której człowiek „robi porządki” w sensie zazieleniania przemysłowych pustkowi oraz ochrony ginących gatunków i ekosystemów, by odtworzyć Naturę jako ziemską pramacierz. I tutaj zaczyna się utopia environmentalistów.

Macnaghten i Urry katalogują semiotyczne derywaty krajobrazu, zwracając uwagę na duże zróżnicowanie formalne i światopoglądowe historycznych proto-environmentalizmów i współczesnego environmentalizmu. W przypadku nurtów inicjalnych environmentalizmu (Rousseau, Herder, romantyzm) Natura funkcjonowała w świadomości jako jeszcze samoistna sfera, oderwana od uprzemysłowionego miasta, natomiast współcześni environmentaliści włączają naturę w orbitę stanowienia o niej przez człowieka, tym samym świadomie czynią z niej część kultury. W połowie XIX wieku zaczynają się kształtować style „wizualnej konsumpcji” krajobrazu, nazwanej tak ze względu na dominujący w percepcji udział wzroku. Brytyjscy socjologowie kultury wyróżnili kolejno osiem sposobów konsumpcji krajobrazu powiązanego z environmentalizmem kilku epok: (1) romantyczną, którą cechuje „głęboka kontemplacja i nabożny podziw, spojrzenie wyczuwające atmosferę krajobrazu”; dominuje styl indywidualnych wycieczek w plener, gdzie przyroda jest towarzyszem, z którym się swobodnie konwersuje na różnych poziomach intelektualnej abstrakcji; (2) zbiorową, którą charakteryzuje „aktywność wspólnotowa, seria wspólnych spotkań, spoglądanie na rzeczy znane wraz ze znanymi osobami”; (3) „obserwacyjną aktywność wspólnotową”, która w odróżnieniu od wcześniejszej polega na seriach krótkich spotkań, dla których celem są „rzuty oka i gromadzenie różnych znaków środowiska”; (4) „władczą – samotną lub w parach”, odbywającą się podczas zwyczajowych spotkań, dla której właściwe jest „badanie wzrokiem znanego krajobrazu, jak w celu objęcia go w posiadanie”; (5) dydaktyczne i zbiorowe nadzorowanie i kontrolowanie przyrody; (6) „antropologiczną” polegającą na samotniczym, ale głębokim zaangażowaniu wzroku w celu przeprowadzenia „kulturowej” interpretacji krajobrazu – to przypadek Macnaghtena, Urry’ego, Wynne’a i pozostałych współpracowników; (7) „geograficzną” – mimetyczną względem scenerii, rzekłabym raczej – „topografii” i wreszcie ostatnią (8) „naukową” – powstałą w XIX wieku w związku z dalszym rozwojem geografii i łączenia elementów fizykalnych z ludzkimi, które przyczyniło się do konstruowania regionów poddanych wizualnemu nadzorowi (Macnaghten, Urry 2005: 161–163). Wykrycie tych wszystkich prawidłowości stoi w zgodzie z postulowaną przez brytyjskich socjologów okulocentryczną percepcją krajobrazu, właściwą epoce. Stąd też autorzy posługują się Heideggerowskim określeniem „światobrazu”, uznając, że wzrok jest dominującym zmysłowym źródłem afirmacji przyrody w naszej nowożytnej kulturze (*idem*: 160, 150–168, Urry 2007: 199–207, Urry 2009: 117–133). Wyjęcie tego określenia z kontekstu kluczowego pojęcia Heideggera, jakim jest *bycie*, należy uznać za istotną usterkę interpretacyjną. *Bycie* jest stanem odczuwania otoczenia nie z perspektywy umysłu jako «wielkiego zwierciadła», ale zatroskanego w swym byciu człowieka, który współtworzy „światobraz” na różnych aksjologicznych poziomach uwikłania się w zamieszkiwaną okolicę. Heideggerowską interpretację zamieszkiwanej okoli-

cy traktuję jako alternatywę na przeciwległym do okulnocentrycznego biegunie uczestnictwa w krajobrazie opartego na somatycznym węń zaangażowaniu. Nie kwestionuję przy tym trafności odkrycia angielskich socjologów, ale wskazuję na jego ograniczone społeczne funkcjonowanie.

Socjologowie angielscy dowodzą, że nie istnieje krajobraz sam przez się, który byśmy odkrywali lub którego byśmy doświadczali jako niewinnego, dziewiczego, „nieskażonego kulturą” i jednocześnie odkrywali go jakąś nietkniętą enkulturacją i socjalizacją częścią naszej istoty, co sugerował Rousseau. Teza ta i jej potwierdzenie stanowią istotną wartość tej pracy. Wielkość impresji z doznań naturalnego krajobrazu, znana każdemu z nas, jest wtedy głęboko przenikająca lub porażająca, gdy nie jest oswojona jeszcze przez żadne słowo ani uprzedzona jakąś osławiającą to wrażenie konwencją jej postrzegania. Jednak większość z nich została okiełznana i ujęta w estetyczne konwencje i systemy. Macnaghten i Urry stworzyli w związku z tym rozmaite klasyfikacje recepcji „odmiennych przyród”, w tym typologię rodzajów sensatywności kształtowanych w różnych epokach literackich i malarskich lansujących określone style przeżywania przyrody.

Gdybym mogła do tej klasyfikacji dodać jeszcze jeden punkt, to odnosiłby się do rekonstrukcji teoretycznej zawartej w tej książce, w której nie tylko pojawiają się wcześniej wymienione własności z różnym ich nasyceniem i indywidualną ich kompozycją, ale i afirmacja „małoojczyźniana” przyrody właściwa lokalnym społecznościom kontrastująca z bezosobową, pozbawioną intymności megaprzestrzenią wielkich miast. Opiera się ona na wyróżnionej przez autorów *Alternatywnych przyród* dychotomii globalne/lokalne, będącej reakcją na homogeniczne aspekty globalizacji.

Za mankament i istotne ograniczenie interpretacji percepcji krajobrazu badaczy z Lancaster uznają oparcie kulturowych modalności krajobrazów tylko na zmysły wzroku, przy niewielkim udziale węchu i dotyku. Rzekoma ponadczasowa dominacja wzroku (co mijają się z faktami historycznymi, jak wykazali Classen i Synnott w historycznie ukierunkowanych pracach) każe nam przede wszystkim «widzieć» przyrodę, a umysł traktować jako «wewnętrzne oko», które rozpatruje zewnętrzny świat pod względem wierności uzyskiwanego obrazu (Classen 1993: 26–28, 120, Synnott 1993: 132–148, 206–227). Stąd powstały „scenerie”, „wido-ki”, „krajobrazy”, „panoramy”, „tereny wypoczynkowe”, „pejzaże” itp., a brakuje określeń językowych na inne bogate doznania zmysłowe (Macnaghten, Urry 2005: 151). Moim zdaniem nie są to dowody na to, że zmysł wzroku jest wiodący w sposób naturalny, jak sugerują brytyjscy socjologowie, ale że stał się on istotny dopiero w epoce nowożytnej, na co zwrócił uwagę jako jeden z pierwszych badaczy społecznych Marshall McLuhan (2001). Przeciwwstawiam się zatem ich „okocentrycznemu” ujęciu natury jako właściwie jedyne trybu zmysłowego doświadczania krajobrazu. Macnaghten i Urry nie wykluczają wprawdzie udziału innych zmysłów, tyle tylko, że wzrok jest według nich wiodący (Macnaghten, Urry 2005: 150). W ich typologii doświadczania wzrokowego i konstrukcji krajobrazów wzrok dominuje we wszystkich epokach dziejów kultury europejskiej. Sądzę, że inne doświadczania zmysłowe miały i mają udziału w tworzeniu cech różnorodnych przyród, poza renesansem i epoką nowożytną (*idem*: 148).

Oczywiście odnotowany przez Macnaghena i Urry'ego obsesyjny atak feministek na uprzywilejowanie wzroku nad dotykem i umysłu nad ciałem (Mulvey 1989, Plumwood 1993, McClintock 1995) jest o tyle trafny, że, jak potwierdzają moje badania, dotyk stanowi istotny zmysł w poznawaniu i wartościowaniu zewnętrznego świata, jednak nie twierdzę, że prowadzi to do przedstawiania natury jako zniewolonej niewiasty. Ekofeministki parafrazują na tę okoliczność pojęcie „światobrazu” Heideggera, posługują się neologizmami „woniobrazów” (Macnaghten, Urry 2005: 172), „słuchobrazów” i „głosobrazów” (*idem*: 176, 177). Informacja przejęta przez Macnaghena i Urry'ego od Paula Rodwaya (1994: 123) o preferencji przez kobiety wartości wrażeń dotykowych nad wzrokowymi (Macnaghten, Urry 2005: 169) upewnia mnie co do poprawności otrzymanych przeze mnie wyników badań.

II. Zmienność pojęcia natury i przyrody w epistemologii i koncepcjach antropologicznych

1. Naturalizm i antynaturalizm. Rozumienie przyrody i natury w naukach przyrodniczych i dyscyplinach społecznych

Pojmowanie przyrody jako świata samoistnego, zdolnego istnieć bez ingerencji człowieka jest powszechnie wskazywaną, najbardziej podstawową jej cechą. W nauce różnice zdań pojawiają się nie w odniesieniu do owej samowystarczalnej własności natury, ale możliwości obiektywnego poznania przyrody, a więc wskazania na jej cechy niezależne od naszego o niej myślenia. A zatem czy możemy obiektywnie określić jej własności, czy też człowiek, jako istota tworząca kulturę, ale i całkowicie od niej zależna, zdolny jest osiągnąć taki poziom świadomości, że wzbije się ponad kulturowo uwarunkowane myślenie i dojrzy przyrodę taką, jaka ona jest sama w sobie? Różnica zdań w tym względzie dzieli naukowców na dwa obozy: naturalistów, których reprezentują przyrodoznawcy, i antynaturalistów – tych humanistów, którzy głoszą niemożność obiektywnego poznania świata, gdyż jest ono mocno zakotwiczone w kulturze, w której wyrosliśmy, a kultur tych jest wiele i żadna nie ma patentu na prawdę w sensie absolutnym. Te dwa obozy, które nawet nie dążą do zawarcia sojuszu w sferze światopoglądowej i badawczej, o czym pisano już wiele, choćby marburscy antynaturaliści niemieccy, Florian Znaniński czy Charles P. Snow (1999), przez długi czas nie dążyły do wypracowania konsensusu w sferze epistemologicznych metod badania świata, zarówno przyrody, jak i kultury. Do dziś bywa, że różnica przeradza się w konflikty i wrogość, a przynajmniej brak dialogu akcentowany też w różnych stylach życia obu środowisk naukowych. Źródłem tej naukowej i obyczajowo wyrażanej nie-

zgody są nie tyle przeciwstawne poglądy ontologiczne, te mogą leżeć poza polem nauki, ile fakt, że obie dziedziny zakładają odmienny epistemologiczny warsztat poznania. Przedstawiciele nauk matematyczno-przyrodniczych przyjmują, że badają za pomocą procedur empirycznych świat obiektywny i wypowiadają na jego temat równie obiektywne sądy poznawcze. Natomiast antynaturaliści twierdzą, że naukowe sądy o doświadczanej rzeczywistości są zawsze uwarunkowane kulturowo i nie mamy żadnej metody dotarcia do rzeczywistości takiej, jaka ona jest sama w sobie. Twierdzenie to podwaja swą perswazyjną siłę, gdy uznamy, że świat, w którym żyjemy my, ludzie, jest sztucznie przez nas tworzony lub świat przyrodniczy jest dostosowywany do naszych potrzeb. Rozdźwięk tych dwóch stanowisk u schyłku XIX wieku najpierw w Niemczech wskazali i udokumentowali antynaturaliści tacy, jak Wilhelm Dilthey, wybitne postacie szkoły badawskiej – Wilhelm Wildenband i Heinrich Rickert, a w końcu utwierdził Max Weber (Pałubicka 1985, 2006: 123–132). Antynaturalizm niemiecki końca XIX wieku z jego ideami kulturowo kształtowanego wartościowania, postrzegania i sposobu poznania świata z antropologicznego punktu widzenia należy uznać za pierwszą historycznie zaistniałą postać relatywizmu poznawczego, która następnie dała podwaliny partykularyzmowi Boasa i relatywizmowi w jego kilku odmianach głoszonych przez jego uczniów.

W latach 20. XX wieku złudzenia i roszczenia naturalistów do prawdy obiektywnej podważył Florian Znaniecki, przeciwstawiając naturalistycznym roszczeniom poznawczym konstrukt „współczynnika humanistycznego” jako aksjologicznego korelatu, poznawczo organizującego każdą obserwację empiryczną (Znaniecki 1988). Florian Znaniecki we *Wstępie do socjologii* pisał tak:

„Cała nasza rzeczywistość jest na wskroś przesiąknięta kulturą; z zakłętego koła naszego dobytku cywilizacyjnego wyjścia nie ma. Może badania nad zwierzętami lub dzieckiem? Ależ w badaniach tych bądź interpretujemy ich świadomość na wzór naszej świadomości, interpretując świat, jak im jest dany, ze światem, jak jest dany nam, istotom kulturowym, bądź też obserwujemy ich zachowanie się jako kompleks zjawisk stanowiących część naszego świata, a wtedy patrzymy na nie jak na wszystko inne – przez pryzmat kultury (...) Może studia nad organizmem żyjącym? Ależ organizm nasz własny czy też innej istoty, gdy go postrzegamy w ciągu naszych studiów, jest również częścią naszego kulturowego uwarunkowanego świata” (1988: 30).

I dodaje:

„Natura więc, tak jak nam się przedstawia, jest w znacznym, lecz dziś nie dającym się ściśle określić, stopniu dziełem ludzkim, wynikiem ewolucji dziejowej, która rozwinęła i jednocześnie przekształciła umysł ludzki i przedmioty przez niego ujmowane” (*idem* 31).

Wystarczy powiedzieć, że takie z pozoru obiektywne cechy natury, jak „samowystarczalność” i „samowystarczalność” „dostrzeganą” przez współczesnych Euro-

pejczyków są wyłącznie kulturowo przesądzone, są wynikiem nałożenia się przyrodoznawczego, zdemityzowanego poglądu na rzeczywistość. Wystarczy w roli kontrargumentu przywołać przeciwstawne temu przeświadczenie odnotowane przez Bronisława Malinowskiego wśród Tikopian. Sądzą oni, że rośliny uprawiane w ich ogrodach wzrastają tylko wskutek uprzednich zaklęć czarowników i ogrodników, a rośliny w dżungli rosną dzięki czarom jakichś innych istot, nie wyobrażają sobie, że coś może wzrastać, rozwijać się bez wpływu czarów i woli duchów lub ludzi. Przyczynę każdej przemiany widzą w celowych zabiegach magicznych człowieka oraz innych istot duchowych (Malinowski 1986: 107–117). Potraktujmy więc serio i z konsekwencją antropologiczny truizm, że świat postrzegamy zawsze przez filtr własnej kultury, zatem i nauka o przyrodzie, nasza wiedza o niej jest zawsze zapośredniczona w naszym kulturowo wypracowanym współczynniku humanistycznym. Właśnie antynaturalistyczne ustalenia Floriana Znanieckiego w zakresie poznawczych władz człowieka są dalekie od realizmu, przekreślają też możliwość nie zapośredniczonego poznania przyrody. Nawet wówczas, gdy przyjąłam istnienie głębokich struktur i rejonów naszego umysłu, choć wykorzystywał do jego opisu pojęcia Merleau-Ponty’ego i zgadzam się na opis psychologów klinicznych, to nadal uważam, że jest on utrwalony i przekształcany kulturowo.

Jerzy Kmita zaś stwierdził społeczne upowszechnienie owego współczynnika, który Znaniecki rozumiał jeszcze indywidualistycznie. Nie przecząc temu, że każdy z nas postrzega świat poprzez własny zindywidualizowany pryzmat, pozostając przy twierdzeniu Jerzego Kmity, że istnieją obszary społeczno-kulturowej rzeczywistości, które wspólnie podobnie interpretujemy. Pewne wspólne wartości, normy i dyrektywy oraz system ocen, na który składa się także wiedza o świecie, tworzą aksjologicznie zabarwione konfiguracje kulturowo upowszechnionych znaczeń nazywane właśnie „współczynnikami humanistycznymi” (Kmita 1985: 45). Dla Jerzego Kmity współczynnik humanistyczny, analogicznie do ideacyjnych kodów Warda Goudenougha, ma wyłącznie mentalny i konfiguracywny charakter, organizujący doświadczenie na podstawie społecznie przyznawanych światu cech i ich społecznej wartości (Banaszak, Kmita 1994: 40–41, Kmita 2007a: 227–232). Uznaję dodatkowo, że składnikami współczynników humanistycznych są te myślowe interpretacje, wiedza i zachowania, które leżą poza refleksyjnie nastawioną świadomością, jest to np. bogaty język ciała i wiedza uruchamiana nawykowo, co potocznie przyjmuje się jako „obiektywny stan rzeczy”.

Nie oznacza to wszakże, że każdy humanista jest zdeklarowanym antynaturalistą, a przyrodoznawca zaślepionym naturalistą. Przeciwnie, te dwie orientacje poznawcze ścierają się także w obrębie obu gałęzi nauki. Przykładem naturalizmu metodologicznego w humanistyce może być metoda Emile’a Durkheima, który przecież w sensie poznawczym pozytywistą już nie był, gdyż zakładał, że fakty społeczne mają inny status niż naturalne. Do pewnego stopnia naturalizm zakłada też przedstawiany na kartach książki Edward Hall, który zasady proksemiczne wyprowadził z etologii. Z kolei do antynaturalistycznych kierunków myślenia w humanistyce zbliżają się geografowie humanistyczni. Wraz z końcem lat 50. i początkiem 60. XX wieku powstają pierwsze interdyscyplinarne inicjatywy,

które zmierzają do praktycznego pogodzenia obu perspektyw: socjobiologia, geografia humanistyczna, proksemika i kinezyka, kognitywistyka kliniczna, antropologia ekologiczna, antropologia ekonomiczna. Co ciekawe, praktyczne efekty współpracy osób z tych „dwu kultur” – jak je określił Snow – przyrodznawców i humanistów są uchwytne empirycznie i wymierne praktycznie, a więc spełniają jeden z postulatów efektywności poznawczej, natomiast języki, którymi operują stanowią nieporównywalne zestawy profesjonalnej wiedzy i myślowych narzędzi.

O ile jednak humaniści i humanistycznie zorientowani filozofowie podejmują trud rekonstrukcji podstaw myślenia naturalistów, o tyle ci drudzy po prostu kwestionują zasadność rozwoju teoretycznych nauk humanistycznych, skoro te głoszą zarówno względność poznania wśród przyrodznawców, jak i poznawczy relatywizm własnych dziedzin naukowych; do nich niewątpliwie należy antropologia kulturowa. Należy mocno podkreślić, że istota sporów i różnic między naturalistami a antynaturalistami nie leży w przedmiocie ich badań, lecz w poglądach na obiektywność zarówno poznania naukowego, jak i badanej rzeczywistości, czy to przyrodniczej, czy to kulturowej. Nie tak dawno uderzył mnie kontrast dwóch książek wydanych równocześnie przez Wydawnictwo Universitas w 2005 roku. Są nimi Barbary Skargi *Kwintet metafizyczny* i Michała Tempczyka *Ontologia świata przyrody*. Oboje autorzy, mając za samo przedmiotowe odniesienie – przyrodę, kreślą dwie odmienne opowieści o niej, odpowiednio-antynaturalistyczną i przyrodoznawczą. Koncepcja Barbary Skargi jest mi tym bliższa, że naturę przedstawia ona przez pryzmat Heideggerowskiego i fenomenologicznego doświadczania, a więc w języku, w którym napisana jest niniejsza książka.

Antynaturaliści kwestionują możliwość dotarcia do rzeczywistości takiej, jaka ona jest, albowiem naszą percepcję zawsze wyprzedzają jakieś sądy, choćbyśmy ich nawet jasno nie formułowali. Nie istnieje czysta świadomość poznająca, poza momentem narodzin. Więcej, człowiek w każdej kulturze czerpie wzorce do rozumienia świata i wiedzy o nim od pozostałych członków swego społeczeństwa. Wiedza ta jest zmienna historycznie i przestrzennie. Koniec końców światopogląd jest ukształtowany przez kulturę i tym twierdzeniem wyrażam swoją aprobatę dla kierunku refleksji rozwijanej przez poznańską szkołę kulturoznawczą zainicjowaną w latach 70. XX wieku przez Jerzego Kmitę. Pogląd taki jest też przyjmowany przez większość antropologów kulturowych. Badamy świat ludzkich świadomości, kulturowo uwarunkowanych i kulturowo utwierdzonych. Natomiast przyrodznawcy etnocentrycznie traktują kulturę, zwłaszcza zachodnią, jako tę, która jest najbardziej zbliżona do realnych (prawdziwych), a nie urojonych lub źle rozpoznanych potrzeb człowieka, np. w społeczeństwach z dominującym myśleniem typu magicznego.

Przyjrzyjmy się bliżej procedurom konstruowania wiedzy w naukach matematyczno-przyrodniczych z orientacją naturalistyczną. Badacze uprawiający tę gałąź wiedzy zwykle reprezentują realizm naiwny lub bardziej wyrafinowane jego wersje, to znaczy, że przyjmują, iż postrzegają świat w sposób obiektywny, niezależny od naszych subiektywnych sądów. Nie biorą oni pod uwagę pośredniczącego w tym poznaniu czynnika, jakim są przekonania kulturowe. Nie posiadają wrażliwości krytycznej, która wyczułaby ich zmysł poznawczy na historyczne i kultu-

rowe determinanty różnych światopoglądów, w tym wszelkiej postaci ontologie, ale także sądy aksjologiczne (Pałubicka 1990: 5–14 i n.). Tym bardziej nie dopuszczają możliwości fragmentarycznego, a nawet odkształconego przez ograniczenia kulturowe poznania empirycznego. Sądzą, że świat jawi się oczom taki, jaki rzeczywiście jest. Nie dziwi więc, że przyrodnicy obserwacje i dane empiryczne traktują jak twarde, niezmiennie fakty rzeczywistości prawdziwej, obiektywnej. Po drugie, sposób wnioskowania uznają za warunek wyjaśniania, sądy i twierdzenia logicznie poprawne są kolejnym potwierdzeniem poprawności ich myślenia. Wreszcie trzecim argumentem w tym epistemologicznym konflikcie, który (pożornie) przesądza o słuszności naturalizmu epistemologicznego i realizmu, jest uzyskiwana wysoka efektywność technologiczna produkcji polegająca na praktycznym wdrażaniu naukowych osiągnięć w innych dziedzinach życia i profesjonalnych usług, czego przykładem są osiągnięcia medycyny, farmacji, przemysłu elektronicznego, wysokiej produkcji i zysku zintensyfikowanego ogrodnictwa itd. Przemysł jest areną weryfikacji teoretycznie opracowanych wynalazków (Pałubicka 2006: 69–77, 116–123). I czwarty zarzut, który ciąży na przyrodnikach, wskazuje na naturalizm metodologiczny. Zgodnie z nim do badania świata ludzkiego można stosować te same metody pomiaru co w naukach przyrodniczych, ponieważ mają one tę samą empirycznie naturę, co wydarzenia naturalne i cechy fizycznych obiektów.

Oczywiście, łatwo w wymienionych przekonaniach naukowych przyrodników odkryć błędne koło. Dla antropologa argument skuteczności technologicznej nie jest racją pochodzącą spoza kultury. Doskonale relatywizm pojęcia prawdy opartej na skuteczności praktycznej, ale i bogactwie materialnym przedstawił Marshall Sahlins w *Wyspach historii*. Omawiana przez niego solidarność heroiczna, jako typ społecznej solidarności spotykanej w plemiennych królestwach Melanezji i Polinezji, określana przez Sahlinsa jako „śląd stopy jednego wielkiego Indianina”, legła w gruzach, gdy na Hawajach zaczęto masowo przyjmować chrzest. Solidarność heroiczna poddanych króla, którzy są kopiami sylwetki króla, zmusiły ich do jednorazowego wcielenia w szeregi chrześcijan. Jednak wysuwany przez króla argument, dla którego przyjmował chrzest, odnosił się do prawdy jako technicznej skuteczności, gdyż zauważył, że broń palna, którą posiadali biali, pozwalała im zdziesiątkować wrogów. Dostęp do skutecznych środków w walce z wrogiem to miernik bogactwa i ostateczny argument dla przyjęcia Boga, który zapewne jest jeszcze potężniejszy niż ich miejscowi bogowie, których magiczne fortele są mniej uchwytnie (Sahlins 2006: 56–57, 82). Przykład ten z perspektywy jakiegoś abstrakcyjnie pojmanego Innego pozwala spojrzeć na skuteczność technologiczną jako wartość kulturową. Anna Pałubicka uznaje technologiczną skuteczność za kulturowy twór nowożytności i podobnie jak jego twórcy obstaje tylko przy subiektywnym jego wymiarze – sądy empiryczne nie muszą być identyczne z ontologiczną pewnością rzeczywistości. Przywoływana autorka wykazuje jednak, że empiryści z dziedzin humanistycznych nie zrezygnowali z weryfikacji trafności badań, ale dokonują tego poza kwestią absolutnej słuszności. Miernikiem badawczej trafności jest możliwość weryfikacji osiągnięć przez kolejnych badaczy i uzyskanie intersubiektywnego konsensusu, którego trwanie obliczone

jest tylko na dany okres historyczno-kulturowy. „Obiektywność” jest więc formą społecznej umowy co do tego, jak pojmować badawczą skuteczność (Pałubicka 2006: 76–88).

Wskazywane rozbieżności znajdują także odzwierciedlenie w terminologii. Dla naturalistów istnieje „przyroda” jako sfera niezależnych reguł i praw, a dla antynaturalistów „Natura” istnieje raczej jako idea pełna metafor. Pierwsza ma empiryczne podstawy, druga symboliczne, jest zawsze zabarwiona oceną swojej epoki czy stylu. Z kolei w potocznym obiegu występują oba pojęcia, których sens wyczuwany jest intuicyjnie.

Zatem powtórzmy: (1) na poziomie epistemologii nie ma różnicy między sferą natury i kultury, wszystko należy ująć jako kulturę; (2) oczywiście na poziomie podmiotowego doświadczenia uczestników danej kultury może występować świadome rozgraniczanie obu sfer, ale dla obu w jednakowej mierze znajduje się tylko językowa (i pojęciowa) lub niewerbalna forma wyrazu jako derywatu kultury. Każdorazowo więc od kultury zależy, jakie konotacje i relacje przypiszemy obu sferom, za wyraz kultury uznawszy także teorie antropologiczne wyjaśniające owe zależności. Nie należy ludzić się, że przez olśnienie wymkniemy się rzeczywistości kulturowej „bocznymi drzwiami”. Być może istotnie jest nam dane fragmentaryczne poznanie natury taką, jaką jest, ale w zakresie teorii, która wymaga słów i metafor, jestem wszechstronnie zdeterminowana przez kulturę. Chcąc zachować teoretyczną konsekwencję, muszę znieść granicę między postulowanym przeciwstawieniem świata natury i kultury poprzez rozciągnięcie na całość świata, który przeżywa i znakuje człowiek konotacji kulturowych. Zawsze określenie cech natury należy do klucza kultury. Dlatego na poziomie epistemologicznym – konsekwentnie – obie należy traktować wyłącznie jako pewne aspekty kultury. Likwidacja tej granicy to wstęp do uporządkowania przedpola do dalszych dywagacji. Podobne rozwiązanie proponuje Barbara Tuchańska, twierdząc, że jakiegokolwiek pojęcie natury nie może być obiektywistyczne, lecz jest zakotwiczone w naszym myśleniu, to zaś jest wyuczoną umiejętnością kulturową opierającą się na wartościach historycznie i przestrzennie zmiennych. Namawia nas, abyśmy świadomie zaakceptowali fakt stale wznawianej kulturalizacji natury (Tuchańska 2012: 25–27 i n.)

Zamykając, pobieżną z konieczności, relację z dyskusji obu obozów badawczych, deklarując antynaturalizm, pragnę wyrazić dwie uwagi, które wymykają się stanowisku skrajnego antynaturalizmu. Uważam, że kultura sięga znacznie głębiej naszej ludzkiej istoty i wnika w jej organiczną konstytucję. Uznaję za fakt istnienie w kulturze takich komunikatów, które mają charakter performatywny i tkwią głęboko we wczesnosaczej, a nawet gadziej części oraz funkcji naszego mózgu (Haidt 2006: 23–43; Schechner 2011), ale ich rozumienie jest zawsze kulturowe. Przyjmując istnienie kulturowych determinant ludzkiej konstytucji psychofizycznej, chcę jednocześnie wyrazić przekonanie o praktycznej płynności granicy sfery natury i kultury. Podobne przekonanie wyrażają redaktorzy dwu tomów „Prac Kulturoznawczych” o znamienych tytułach *Natura (w) granica(ch) kultury* oraz *Kultura (w) granica(ch) natury* (Łukasiewicz, Topp 2012). Naturę jednak rozumiemy zawsze dzięki kulturze.

Wybór antynaturalistycznego języka mojej wypowiedzi, przeciwstawny na przykład do języka Edwarda Halla czy Tima Ingolda, jest decyzją o tyle przemyślaną, że pozwala utrzymać rygory myślenia w jednej, konsekwentnej konwencji, ale nie oznacza to, że inne formy komunikowania nie są możliwe. Jednak są to kody nienaukowe, które dopiero nauka może ująć w jasne reguły. Będę tylko jednostronnie rozważać tę współzależność z pozycji antynaturalistycznej, gdyż jedynie ona daje możliwość naukowego (konsekwentnego pojęciowo) zakomunikowania moich przekonań. Dyskurs z pogranicza biologii i antropologii może wносить ciekawe dane empiryczne, jak się przekonamy, ale poza oderwanymi terminami opisowymi brak konstrukcji pojęciowych, które uwzględniałyby podmiotową perspektywę badanych, raczej jest ona zastępowana obiektywizującym instrumentarium biologicznym, jak ma to miejsce w przypadku Halla i jego współpracowników. Tymczasem moje badania zwrócone są ku światu przeżywanemu, a więc byciu w jego wymiarze doznaniowym i emotywnym. Ze względu na tak specyficzny zakres antropologicznego badania konieczna do zastosowania jest antynaturalistyczna metoda podmiotowego badania świata przeżywanego, którą proponuje Alfred Schütz. Antropologiczne kierunki badawcze, takie jak perspektywizm lub ekologia życia Tima Ingolda, wykorzystuję pomocniczo, ponieważ pierwszy z nich toczy batalię o wykluczenie z badań opozycji natura/kultura, drugi używa danych etnograficznych do ontologicznych rozstrzygnięć. Nie mogą na nie pozostać obojętne.

2. Aksjomatyka antropologicznej opozycji natura/kultura i jej niekonsekwencje

- Ustalenia wstępne

W nowożytnej filozofii społecznej, a potem także w klasycznej antropologii kulturowej oddzielano sfery kultury i natury i traktowano je jako krańcowo przeciwstawne. Od czasów ukonstytuowania się antropologii jako nauki uznaje się, że kultura jest tworem, którego sens i rozumienie buduje tylko człowiek, natura zaś jest sferą, która jest samowystarczalna i dla jej trwania nie trzeba ludzkiej interpretacji, a tym bardziej ingerencji. W okresie relatywistycznym (Burszta 1998: 29, 87–88) uznawano, głównie za Melvillem Herskovitsem, a później Lévi-Straussem, że światy natury i kultury są przeciwstawne. Herskovits wyodrębnił tę dychotomię celem podkreślenia stałości natury jako sfery uwarunkowanej niezmiennymi prawami biologicznymi i różnorodnością kultury w czasie i przestrzeni. Dychotomia ta miała być oparciem dla argumentacji relatywistycznej na rzecz arbitralności kulturowych systemów (Herskovits 1948: 63, 85). Lévi-Strauss dowodził zależności obu sfer w ustroju człowieka, ale bezwzględnej ich opozycji w planie myślowym. Czesław Robotycki uważa, że para tych pojęć zawsze będzie tworzyć krańcowe przeciwieństwa, tyle że w każdej epoce, także każdej koncepcji antropologicznej danego okresu, powstaje nowa mozaika z użytych już wcześniej

elementów (Robotycki 1996: 47–50, 1998: 154). Wydaje się jednak, że najnowsze antropologiczne koncepcje natury i człowieka pragną pozbyć się tej dychotomii; z pewnością dążą do tego kontynuatorzy dzieła Gregory’ego Batesona (1972, 1996), czyli badacze podstaw i zasad komunikowania pozawerbalnego, dalej, perspektywiści, Tim Ingold i część antropologów doświadczenia, takich jak Victor Turner (2011) czy Schechner (2011), zapewne również niektórzy kognitywiści (Kleinmanowie 1996).

Na początku przeglądu stanowisk antropologicznych w zakresie poznawczego i ontologicznego statusu natury i kultury pragnę zwrócić uwagę na fakt, który zwykle przemilcza się w podobnych analizach. Otóż wszyscy antropolodzy (z wyjątkiem grupy badawczej z Belfastu, kierowanej przez Kay Milton badającej światowe nurty environmentalizmu; Milton 1993, 1996), przesunęli filozoficznie i kulturowo rozumianą ideę natury ze sfery przyrody organicznej i ożywionej na zagadnienia konstytucji człowieka, z alternatywą biologiczną lub wyznaczonych źródeł jego kultury. To wewnątrz człowieka, poza przyrodoznawczo definiowaną przyrodą, rozstrzyga się ta opozycja, przyjmując w gruncie rzeczy alternatywną postać. Wychodząc ze słusznej przesłanki antropologii jako nauki, że światu cechy nadaje człowiek, rozpatrując relację natura/kultura, antropolodzy zaczęli spekulować, że jednostka ludzka, w istocie dwoista, biopsychiczna, kryje w sobie nurtujące rozwiązanie. Przenieśli całe zagadnienie w ludzki mikroświat, tak jakby zewnętrzna wobec człowieka przyroda miała tę samą istotę co ludzka biologia, a umysłowość kryła stałe prawa. Będę przekonywać, że stanowisko to jest nieuprawnione z antynaturalistycznej perspektywy poznawczej, natomiast dokonywane w jego obrębie ontologiczne rozstrzygnięcia są nieadekwatne do poznawczych zadań antropologii. Pragnę podkreślić, że odchodzę w moim ujęciu od zagadnienia immanentności naturalnych i kulturowych uwarunkowań człowieka i całą tę opozycję relatywizuję do naszych językowych i symbolicznych nawyków, które zachowują tę dwoistość w planie myślowym, choć jednocześnie neutralizują ją w codziennym życiu. Nie istnieje logiczne uzasadnienie biokulturowej konstytucji ludzkiej na podobną kontaminację obu sfer w życiu zewnętrznym. Oba szeregi związków są widzialne w sensie poznawczym. Istotne jest, aby zachować i oddzielić kwestię relacji natury i kultury poza ustrojem człowieka i w człowieku. Rozpuszczanie granicy między naturą a kulturą dopuszcza się tylko w aspekcie ustrojowym człowieka.

Poniżej przedstawiam streszczenie chyba najbardziej znanych radykalnych rozwiązań teoretycznych. Czynię to z jednej strony dla zobrazowania dziejów zagadnienia relacji natura/kultura w antropologii, z drugiej zaś dla wyjaśnienia mego szczególnego stanowiska, które jest zapożyczone od kanadyjskich antropologów zmysłów oraz antropologii fenomenologicznej Jacksona. Głoszą oni, że kultura kształtuje nas także na poziomie organicznym – neuronalnym, tzn. że organiczne podstawy percepcji należy włączyć w sferę kultury. W ten sposób, przez kontrastowo różne od dotychczasowych stanowisk rozwiązanie, znieśli oni omawianą opozycję natura/kultura w sensie teoretycznym i empirycznym. Konieczne jest zwrócenie uwagi na dwie istotne konsekwencje tego stanowiska w mojej pracy. Otóż natura, której kulturową recepcję badam, odnosi się wyłącznie do

zewewnętrznej przyrody, tzn. topografii, szaty roślinnej, wyglądu nieboskłonu itd., a jej organiczne, sensoryczne przeżywanie w żadnym razie nie jest interpretowane przeze mnie izomorficznie jako analogia cech organicznego mikroświata ludzkiej istoty z makroświatem przyrodniczym, które to światy miałyby mieć tę samą esencjalnie rozumianą istotę. W potocznym światopoglądzie taki synkrytyzm spotyka się jeszcze jako echo antycznych, renesansowych i nowożytnych monistycznych systemów wyjaśniających, które jednak do naukowych nie należą. Wydaje się, że Lévi-Strauss i Ingold, wkraczając na niepewny grunt biologii, orzekają wprost, iż organika poddana jest kulturze na poziomie neuronalnym. Sęk w tym, że brakuje sposobu uchwycenia tej jakościowej przemiany. Dopuszczam jednak takie rozwiązanie na poziomie fizjologicznym, choć nie jest ono uchwytne za pomocą narzędzi antropologicznych. Pogląd ten ma więc charakter postulatywny, który powinien być poddany w przyszłości wnikliwemu badaniu. Postulat ten jest o tyle pomocny w moich dociekaniach, że podkreśla kulturowy zakres organicznych procesów neuronalnych, istotny dla przeżywającego i kulturowo interpretującego je podmiotu.

- **Strukturalistyczna binarność i komplementarność natury i kultury**

W antropologii przyjęła się zwłaszcza dychotomia opracowana przez Lévi-Straussa. Dwukrotnie w toku swej naukowej kariery zajmował stanowisko w sprawie tej kluczowej w antropologii opozycji. W pierwszym okresie swej twórczości, ontologicznym, dokonywał rozgraniczenia obu sfer na poziomie kulturowym, jednocześnie unifikując je w sferze biologicznej. Pisał, że natura jest „całością zrozumiałą bez udziału kultury”, natomiast „kultury nie sposób zrozumieć bez odniesienia do natury” (Lévi-Strauss 2000: 356). Trudno przyznać rację francuskiemu antropologowi, skoro każda refleksja, nawet ta dotycząca natury, może dokonywać się w kulturowym dyskursie i na drodze świadomej refleksji.

Z kolei na poziomie ontologicznym Lévi-Strauss wyprowadzał kulturę z natury, a opozycyjne cechy obu sfer ujawniać się miały dopiero na wtórnym wobec natury poziomie kulturowym i tylko na poziomie kulturowym dychotomia natura/kultura uzyskuje omawianą dwubiegunowość (Buchowski, Burszta 1992: 109). Trafnie dostrzegają błędne koło w tym rozumowaniu Marcin Brocki i Ludwik Stomma, którzy niezależnie wykazują, że „założenie staje się wyjaśnieniem”: natura w sensie biologicznym tworzy kulturę, ale kultura nadaje cechy naturze (Brocki 1994: 19–20, Stomma 1997: 141). Tautologię tę można uznać za logiczną „wpadkę” albo za wyraz splatania się w człowieku dwóch rzeczywistości: przyrodzonej i umownej. Kiedy rozważamy reprezentacje wskazanej dychotomii ustalamy, że pierwszą cechuje spontaniczność, uniwersalność, chaotyczność, bezwzględność, zaś kulturę, która tworzy tę opozycję na poziomie refleksji, wyróżnia normatywność, partykularność, dyskursywność, świadomość, ład. Można wprowadzić kolejne propozycje, równie zasadnicze i znaczące, leżące na biegunach tej prymarnej opozycji, tj. świadome/nieświadome, oparte na dziedziczeniu kulturowym/samowystarczalne, organiczne/myślowe. Marcin Brocki dezawuuje tę

dychotomię jako sztuczny konstrukt, który antropologia powinna znieść, wprowadzając wzorem kognitywistów jednorodną narrację dla podmiotu i badacza, stworzyć nowy język poza dualnym kodowaniem znaczeń. Powołuje się przy tym na postulaty Morina (1977) i etologów, dla których różnica między naturą a kulturą ma charakter ilościowy, a nie jakościowy, stąd nie ma sensu ich przeciwstawiać (Brocki 1994: 20–21). Ale Brocki zawraca ten wątek w kierunku przyznania umowności wszelkim znaczeniom, nawet tym, które mają źródła biologiczne, i przyznając wszystkim operacjom semiotycznym i symbolicznym status kulturowy (Brocki 1994: 22). Wydaje mi się jednak, że sprawa nie jest aż tak prosta, a zarysowana dychotomia może być zachowana choćby dla celów heurystycznych. Przemawiają za jej utrzymaniem właśnie cele naukowe. Zniesienie różnic między naturą i kulturą jest możliwe tylko w sferze praktycznej, natomiast kiedy prowadzimy refleksję z dystansu, siłą rzeczy wyłączamy dane zjawisko z praktycznego trybu jego doświadczania i przenosimy w plan abstrakcyjnego myślenia, to zaś, na razie, operuje kontrastem. Jest to pierwszy argument za utrzymaniem tezy o odrębności natury i kultury. Drugi argument dotyczy umowności, a więc kulturowych uwarunkowań semantyki szczegółowych przymiotów obu przeciwstawianych sfer. Rzekomo obiektywne cechy natury są faktycznie właściwe tylko naszej kulturze i naszym czasom, a więc nie są ani obiektywne, ani uniwersalne. Wystarczy poddać testowi porównawczemu domniemane obiektywne cechy natury, zestawiając je choćby z odnotowanymi przez Malinowskiego wśród Tikopian, a okaże się, że poglądy francuskiego badacza mają walor naszej kultury. Trobriandczycy uważali bowiem, że żadna roślina nie może wzrastać samoistnie i zarówno te uprawiane w ogrodach, jak i te rosnące w dżungli wyrastają dzięki intencjonalnie przekazywanym zaklęciom, które wskrzeszały bulwy i nasiona do wzrostu. Nie potrafili wyobrazić sobie wzrostu i rozwoju bez celowej ingerencji myślących istot. Chcę również przez to powiedzieć, że opozycja natura/kultura jest do utrzymania tylko w drugim znaczeniu użytym przez Lévi-Straussa, na poziomie partykularnych kulturowych modalności. Na tej podstawie stwierdziłam wstępnie w czasie zwiadu badawczego, że we współczesnej regionalnej kulturze Krajny między obiema sferami ludzie przeprowadzają głębokie granice. Finalnie badania empiryczne społeczno-kulturowych środowisk i otrzymane podczas badań wyniki doprowadziły w teorii do przemieszczenia wszystkich zjawisk naturalnych w obręb sfery kultury i pokonania w sensie antropologicznym opozycji natura/kultura, a pozwoliły ją zachować tylko wewnątrz tej kultury. Idea przeciwstawiająca kulturę i naturę w rzeczywistości spełnia się realnie wyłącznie w przebraniu kulturowym nadanym przez konkretne społeczności. Potwierdza się tym samym teza Macnaghtena i Urry’ego o wielości współistniejących kulturowo przyród. Chcę być dobrze zrozumiana, część naszej ludzkiej konstytucji jest biologiczna, ale jej rozumienie jest zawsze kulturowe, stąd bierze się moje przeświadczenie o kulturowym charakterze każdej idei człowieka i natury.

W drugim, schyłkowym okresie swej naukowej działalności Lévi-Straus wyraził przekonanie o wzajemnym faktycznym oddziaływaniu kultury na naturę oraz biologicznych dyspozycjach, które mogą wpływać i kształtować treści kulturowe (Lévi-Strauss 1993: 21–54). Wypowiedź ta wzburzyła środowiska profe-

sjonalnych antropologów oraz międzynarodowe gremium UNESCO, ponieważ zachwiała pewnikiem, który w 1951 roku utwierdził sam autor *Antropologii strukturalnej*, stwierdzając niezależność treści kulturowych od kondycji biologicznej i rasowych cech człowieka jako gatunku. Potencjalnie stronnicy, rasistowski wydźwięk tego drugiego manifestu francuskiego strukturalisty sprawia, że dyskusja na ten temat nie jest podejmowana. Oba skrajne stanowiska Lévi-Straussa wytyczyły jednak standardy naukowego badania na co najmniej 35 lat. W stosunku do misternej konstrukcji Lévi-Straussa inni antropolodzy mieli znacznie mniej do zaproponowania. Na przykład Ernest Gellner czy Peter Winch starają się jedynie drogą perswazji, poza jakąkolwiek metodą udowodnić, że wiele symbolicznych rozważań i myślowych rozstrzygnięć wywodzi się z faktów biologicznych i ogólnych predyspozycji człowieka jako gatunku. Ma tak być w przypadku biologicznego pokrewieństwa i powiązanych z nim kulturowych systemów krewniczych (Gellner 1995: 246–247 i n.). Z kolei Peter Winch uważa, że pewne role społeczne są uniwersalne, ponieważ powtarzają się w każdym społeczeństwie, ale stwierdzenie to jest o tyle oczywiste, co i banalne, poznawczo niewiele wnoszące (Winch 1992: 282–287).

Rozróżnienie dwu poziomów funkcjonowania mózgu bezwzględnie, tzn. biologicznego oraz kulturowego umysłu, ma dużą wartość heurystyczną, przede wszystkim porządkującą. W latach 50. XX wieku miało ono wielkie znaczenie zwłaszcza dla samookreślenia antropologii. Jednak skupienie się tylko na symbolicznych operacjach umysłu doprowadziło do wyjałowienia teorii antropologicznej, następnie wsparcie udzielone ideacyjnym i kognitywnym koncepcjom kultury przyczyniło się moim zdaniem do spotęgowania tego deficytu, co ujawnili badacze wywodzący się z kręgu etologii, a wiele lat później antropolodzy zmysłów.

Od połowy lat 60. XX wieku pojawiają się próby eliminowania granic i dualnych opozycji mocno zakorzenionych choćby w budowaniu twierdzeń i pojęć antropologicznych poprzednich dekad. Kirsten Hastrup wskazuje na mankamenty opisanej wyżej dychotomii, ponieważ „pojęcia dualistyczne (...) nie wyczerpują wszystkich możliwości”, zauważa Hastrup (Hastrup 1994: 8). Dowodzi ona, że rozdzielane bieguny mogą być traktowane komplementarnie, tak jak w dialektyce Heraklita czy Hegla, gdzie jedna część dychotomii nie może być bez drugiej, by naturę traktować zarówno jako samodzielną kategorię, jak i część kultury. Pojęciowo wyznaczane granice między obiema sferami przestają odgrywać rolę w potocznym życiu, w którym ciągle następuje zlewianie się obu sztucznie wydzielonych sfer. Na pewno takim obszarem jest doświadczanie zmysłowe. Hastrup uważa, że należy stworzyć zupełnie nową subdyscyplinę antropologii, która na nowo określi relację obu współzależnych praktycznie zjawisk (Hastrup 1994: 8–9, 12–123). Myślę dokładnie tak samo. Część tej pracy wykonują obecnie geografowie humanistyczni oraz antropologowie i etnografowie zmysłów.

Na liminalność tej opozycji i przeszkody, jakie ona implikuje w badaniu kultury, zwraca uwagę Ewa Kwiatkowska. Jednocześnie nie eliminuje ona realności problematyki liminalności, którą zaleca badać przez pryzmat habitusu ze względu na jego związek z wymiarem praktyki umożliwiającej przekroczenie tego, co pojęciowo jawi się jako przeciwstawne (Kwiatkowska 2012: 35–51). Z kolei Bar-

bara Tuchańska uważa, że współcześnie radykalna opozycja kultura/natura ma tę samą wartość egzystencjalną co dawniej opozycja duch/ciało, obie mają podstawy ustrojowe, tkwiące w dwoistości ludzkiej istoty (Tuchańska 2012: 16–17). Tuchańska proponuje, by opozycję tę rozważyć w wymiarze egzystencjalnym, w którym wartości aksjologiczne są korelatami bytów fizycznych i sednem bycia. W tej perspektywie podmiotowej granice ustępują przed tymi ciągle odnawianymi aktami ustanawiania świata przeżywanego na styku tego co organiczne i mentalne (Tuchańska 2012: 25–33).

- Kierunki biokulturowe

Biokulturowo zorientowani badacze komunikowania pozawerbalnego, ekologii kulturowej i niektóre warianty antropologii zmysłów odchodzą od dwubiegunowych schematów tego, co subiektywne/obiektywne, biologiczne/kulturowe. Mimo nieostrych pojęć, które można im wytknąć, starają się zignorować dokonany przez Lévi-Straussa rozbrat z biologią. Badacze komunikowania pozawerbalnego z kręgu „szkoły Palo Alto” dokumentują biologiczne podstawy kulturowych rozwiązań przestrzennych, czasowych oraz interaktywnych. Antropolodzy ekologiczni eksponują za to wielość ergonomicznych twórczych i przystosowawczych rozwiązań, które podsuwają człowiekowi warunki środowiska naturalnego. Zaś antropolodzy zmysłów podważają oświeceniowy model percepcji, krytykując m.in. twierdzenie, że to, co organiczne, nie może być jednocześnie kulturowe i z kolei nie zawsze to, co organiczne, jest nieświadome. Poprzez swe prace włączyli w pole społecznej świadomości wiele ignorowanych i nie refleksjonowanych dotąd przeżyć i zachowań. Tim Ingold radykalizuje ich poglądy na polu ekologii humanistycznej, tzw. „ekologii życia”, eliminuje ostatecznie ślady dwubiegunowości w myśleniu o kulturze i naturze. Widzieliśmy już, że w inny sposób rozwiązały dylemat dwubiegunowości obu pojęć Kirsten Hastrup oraz Barbara Tuchańska, padła też moja propozycja. Z kolei dla wymienionych w tym paragrafie kierunków antropologicznych, poza ekologią kulturową, wyznaczyłam oddzielne paragrafy i rozdziały. Nie ma więc potrzeby przedstawiać w tym miejscu ich poglądów. Należy jedynie skonstatować, że zarówno stawianie idei natury i kultury w bezwzględnej opozycji, jak ich unifikowanie (Bateson 1972: 295–328) lub eliminacja z rozważań idei kultury na rzecz natury (Ingold 2000, 2003) są jednak w dalszym ciągu decyzjami kulturowymi.

- Perspektywizm a relatywizm kulturowy i antynaturalizm

Podjmując problematykę recepcji krajobrazu na tle relacji natury i kultury, zrezygnowałam z wykorzystania głównych tez perspektywizmu, choć jest on obecnie wpływowym kierunkiem teoretycznym i metodologicznym w antropologii kulturowej. Winna jestem wyjaśnienia przyczyn tej decyzji wraz z jej uzasadnieniem. Będzie ono nieco złożone nie tylko ze względu na kontrowersyjną eliminację obu kluczowych kategorii, natury i kultury, przez perspektywistów, ale także dlatego, że kwestionują oni relatywizm kulturowy i antynaturalizm, które to orientacje

ufundowały rzeczoną dychotomię. Elementy mojego stanowiska często zbieżne są z intencją podmiotowego badania kultury w pryzmacie jej uczestników i nie przeszkadza mi w tym antynaturalizm oraz relatywizm etyczny, które, uważam, należy w tym wypadku sprawiedliwie uhonorować jako płodną tradycję europejskiego sposobu refleksowania nad kulturą, zamiast je dyskredytować.

Największą moc oddziaływania na środowisko antropologiczne ma zapewne Philippe Descola, a obok niego Eduardo Viveiros de Castro oraz Aparecida Vilaca. Pierwszy z wymienionych ukierunkowany jest głównie na zagadnienia teoretyczne, drugi zaś metodologiczne, oba związane są z przesunięciami akcentów badawczych z perspektywy europocentrycznej na podmiotową, tubylczą. Wykształcenie filozoficzne umożliwiło Descoli zapoznanie się z wielorakimi możliwościami myślowego ujmowania rzeczywistości, a następnie paradoksalne kontrasty międzykulturowe, które uderzyły go podczas własnych badań etnograficznych prowadzonych w grupie Indian Achuar w Amazonii, skłoniły go do refleksji nad głębokim, jego zdaniem, europocentryzmem samej antropologii kulturowej, która zupełnie odkształca rzeczywistość myślową tubylczej ludności (Viveiros de Castro 1998, Descola 2001, 2006, 2009, Vilaca 2005).

Twórcą pojęcia perspektywizmu oraz zasadniczych zrębów koncepcji jest Friedrich Nietzsche (1907, 1908, 1912). Według niemieckiego filozofa życie polega na selekcjonowaniu możliwości, które ono niesie, pod kątem instynktownych, najbardziej elementarnych potrzeb cielesnych pozwalających w danych warunkach przetrwać jednostce. Jednak sama selekcja jest procesem świadomym, opartym na interpretacji świata w świetle określonych wartości. W ujęciu Nietzschego perspektywizm nie oznacza relatywizacji możliwości czy równorzędnej koegzystencji różnorodnych perspektyw. Egzystencjalne parcie nazwane potem przez niego „wołą mocy” (Nietzsche 2003) decyduje o umocnieniu się tylko określonych perspektyw ontologicznych i aksjologicznych sprzyjających rozwojowi osobowości, wszakże uzależnionej od instynktownych wrodzonych potrzeb przeżycia. Wola mocy jest osnuta konkretną treścią, która usensawnia życie jednostki – różnorako w zależności od struktury jej osobowości. U niemieckiego filozofa to jednostki realizują przymus doboru naturalnego i cielesnego przeżycia (Niecikowski 2012), choć oczywiście może on przeradzać się w szersze kulturowe trendy i nurty, mimo to wola mocy jest realizowana przede wszystkim jednostkowo i egotycznie. Perspektywizm Nietzschego jest oczywiście przeciwstawny relatywizmowi. Filozoficzny perspektywizm eliminuje wprawdzie jakiegokolwiek dążenia do obiektywizmu wartości, jednakże w sensie ontycznym zakłada istnienie pewnych nieusuwalnych konieczności, którym podlega człowiek, tym sposobem pluralizm wielu równorzędnych perspektyw jest wyeliminowany z rozważań Nietzschego. Jose Ortega y Gasset nadał perspektywizmowi bardziej socjologiczny wymiar. Uznał on, że na rzeczywistość składa się zbiór różnych perspektyw, ale o ich postaci decyduje suma doświadczeń i uwarunkowań społecznych podlegających im jednostek (Ortega y Gasset 2002). Antropologiczna wersja perspektywizmu zasadniczo nie łączy się z Nietzscheańskim instynktem życiowej woli mocy, która bezlitośnie eliminuje konkurentów. Wszak antropologa nadal interesuje kolektywny charakter życia ludzkiego oraz wspólnie podzielane

perspektywy światopoglądowe. Viveiros de Castro pisze, że powszechna jest koncepcja „dla wielu ludzi na kontynencie [południowoamerykańskim – dop. D.A.], zgodnie z którą świat jest zamieszkiwany przez różne rodzaje podmiotów i osób, ludzkich i nie-ludzkich, które postrzegają rzeczywistość z różnych punktów widzenia” (Viveiros de Castro 1998: 469). Na przykład Indianie Panare w „codziennym stanie świadomości” postrzegają siebie jako ludzi, duchy jako duchy, a zwierzęta jako zwierzęta. Jednak zwierzęta drapieżne oraz duchy także mają własny, indywidualny sposób postrzegania innych istot, dzięki któremu widzą ludzi nie tylko jako zwierzęcą łowną, ale same siebie postrzegają jako ludzi o antropomorficznym wyglądem, posiadających swoje domy, zwyczaje i rytuały. Tak samo jak ludzie, zwierzęta mają ponadto swój system społeczny z szamanami, wodzami na czas wojny oraz tak samo jak oni dzielą się na egzogamiczne mojety (Viveiros de Castro 1998: 469 i n.).

Przypomnę kilka podstawowych postulatów i rozstrzygnięć epistemologicznych perspektywistów wraz z krytycznym moim komentarzem. (1) Eliminują oni kardynalną antropologiczną dychotomię natura/kultura jako nieadekwatną i nieprzydatną do opisu występujących w społeczeństwach trybalnych przekonań na temat rzeczywistości. Nie kwestionuję oczywiście owego rozpoznania dla społeczeństw, które rozwijały się i nadal tkwią w niepodobnych do naszej rzeczywistościach myślowych. Jednakże, stwierdzam empiryczne występowanie pojęć natury i kultury w myśleniu przedstawicieli współczesnych polskich społeczności lokalnych i grup regionalnych, co oznacza, że społecznie zakorzenione poglądy na naturę są istotnym czynnikiem w kulturowym samookreśleniu środowisk współczesnej polskiej prowincji. Dlatego konieczne jest zachowanie tej opozycji jako efektywnej i adekwatnej do opisu przekonań, z którymi zetknęłam się podczas badań. (2) Innym rozwiązaniem, które uważam za sporne, jest przejście horyzontów badanych, by pokonać barierę kulturową i etnocentryczne deformacje modernistycznych teorii. W tym nastawieniu zawarte jest samo sedno perspektywizmu. Perspektywiści rezygnują z zewnętrznego imputowania badanym pojęć, które nie mają miejsca w kulturach ameridiańskich, stąd znoszą podstawową w antropologii dychotomię natura/kultura na rzecz „rzeczywiście” podmiotowej perspektywy Indian (Descola 2006). (3) Jednocześnie Descola oraz Viveiros de Castro stwierdzają zbyteczność kardynalnych pojęć antropologii (i socjologii), takich jak „świadomość społeczna” i „rzeczywistość kulturowa”. Ich zdaniem są to sztuczne wymiary świadomości europejskiej, które zawdzięczamy Emilowi Durkheimowi, ale są one zbytecznym myślowym obciążeniem utrudniającym dojrzenie rzeczywistych cech i konstrukcji myślowych badanych (Descola 2006: 137–138, 140). Perspektywizm oznacza w antropologii przejmowanie schematów myślowych (nie treści!), kategorii oraz horyzontów poznawczych spotykanych wśród badanych, dla uświadomienia etnocentrycznych kategorii tkwiących w modernistycznej antropologii po to, by je następnie wyeliminować, zastępując perspektywą badanych, co w konkretnych wypadkach ma sprzyjać podmiotowemu poznaniu danej społeczności (Descola 2009: 146). Perspektywistyczne ujęcie Philippe Descoli, ale także metodologicznie zorientowana krytyka modernistycznego empirycznego obiektywizmu przez Eduarda Vi-

veirosa de Castro (1998) zakłada proces wielokrotnej interferencji horyzontów badanych i badacza. Wątpliwe efekty przyjmowania za badanymi ich parametrów rzeczywistości, by odsunąć wcześniejsze etnocentryczne rozpoznania rzeczywistości kulturowej, wyniesione z XVII i XVIII wieku, powodują, że nie jest to antidotum na europocentryzm. Natomiast wciągnięcie ich w rejestr empirycznych opisów jest oczywiście konieczne, ale Descoli i jego współpracownikom chodzi o rzecz karkołomną – uzyskanie opisu nie obciążonego europocentrycznym współczynnikiem humanistycznym, a nawet więcej – o wszczęcie w aparat pojęciowy antropologii kategorii poznawczych badanych kultur. (Dość podobne nastawienie mają antropolodzy i etnografowie zmysłów). Wątpię, że może się to dokonać w sposób zupełny – socjalizację pierwotną możemy przeżyć tylko raz i nigdy nie wyeliminujemy jej wpływów. Gdybyśmy mogli to uczynić, oznaczałoby to naszą wewnętrzną śmierć. Chodzi więc o rzecz niesłychanie ryzykowną, sprzeczną z zasadą relatywistycznego dystansu opartego na empirycznej obserwacji antropologa, co należało dotąd do kanonu antropologicznej metodologii. Nawet postmoderniści i Geertz, zdając sobie sprawę z przepływu treści między badanymi a badającym w trakcie badań, orzekają praktyczne występowanie tej granicy (Geertz 2005a: 26–35). (4) Chcąc obejść tę trudność, Descola stwierdza wzorem Lévi-Straussa istnienie podstawowych wrodzonych struktur i dwu trwałych opozycji binarnych, które unifikują wszystkie kultury. Warianty podmiotowych wizji rzeczywistości nazywa Descola „ontologiami”. Cztery z nich wymienia jako typy czyste: animizm, totemizm, analogizm i naturalizm (Descola 2006: 141–146). Wymienione typy ontologiczne wyznaczane są przez neurobiologiczne struktury wrodzone (Descola 2009: 137–138). Descola stwierdza następnie, że zasadą organizującą życie wspólnot nie jest Nietzscheański instynkt woli przeżycia, ale wrodzona uniwersalna dla gatunku ludzkiego, nieredukowalna opozycja: ciało/wewnętrzność (*interiority*), której aspektów rzekomo świadom jest każdy człowiek (Descola 2006: 139). Świadomość cielesności wypełnia: forma, substancja, fizjologia, percepcja, proprioceptywność, motoryka, ekspresja itp., z kolei wewnątrz obejmuje subiektywność, intencjonalność, refleksyjność, sny itp. Druga podstawowa opozycja to ludzie/nie-ludzie, która na cztery sposoby krzyżuje się z parą cielesność/wewnętrzność, dając w efekcie cztery wymienione typy „ontologii” (Descola 2006: 139–140). Wszystkie inne opozycje spotykane w systemach wierzeniowych lub intelektualnych są rozwiązaniami pochodnymi tych dwóch opozycji. Wątpię jednak, że pierwsza z nich ma źródła biologiczne, jak twierdzi Descola, wystarczy sięgnąć po historyczne i porównawcze świadectwa empiryczne z dziedziny antropologii zmysłów, by przekonać się, że ciało i percepcji w rozmaitych społeczeństwach przynajmniej tak różne korelacje i możliwości, których sami nie potrafilibyśmy wymyślić, a które rozmiągają się z opozycją ciało/wnętrze (por. Classen 1993: 1–11, 50–76). Natomiast wiele przemawia za tym, że parę tych pojęć wygenerowano w Europie u schyłku średniowiecza, a oświeceniowi empiryści angielscy zaanektowali ją do systemu sensualistycznego, który utrwalił się w potocznej praktyce dzięki powszechnej edukacji opartej na owym wzorcu percepcji. Myli się Descola, twierdząc, że w każdym istniejącym społeczeństwie czy systemie przekonań występuje świadomość tego dualizmu. Sądzę, że proble-

my z teoretycznym uporaniem się z postulowaną dualnością mają sami perspektywici i nie są one zupełnie do wyeliminowania. Dowodem na to jest uwikłanie Descoli w europocentryczny dualizm, kiedy z jednej strony zgłasza ułomność antropologicznej opozycji natura/kultura oraz kartezjańskiego przeciwieństwa ciało/dusza, a jednocześnie zaskakuje nas stwierdzeniem, że metamorfozy animizmu przekraczają wprowadzoną przez niego uprzednio nieredukowalną opozycję wewnątrz/ciało. (5) Staje się to możliwe dzięki dialektyce monistycznej, takiej, jaką posługiwali się pierwsi filozofowie jońscy – Anaksymander z Miletu i Heraklit z Efezu (Angutek 2003: 68–77, 93–94, 102–107). Descola zaskakuje, gdy postuluje przechodzenie od dualizmu w naukach społecznych i przyrodniczych do monizmu, który połączyłby obie tradycje i wyeliminowałby charakteryzującą je opozycję fizykalizm/symbolizm (Descola 2009: 137–139). Jednocześnie wprowadzając opozycje ludzie/nie-ludzie i ciało/wnętrze ustanawia on kolejne rozpadliny. Jest to więc niekonsekwencja i manewr nieczytelny teoretycznie. Istnieje jednak prawdopodobne wyjaśnienie tej aporii na gruncie monistycznej dialektyki w stylu Heraklita, gdzie świat zawieszony jest między dwoma biegunami, które wzajemnie się uzupełniają, mierząc między sobą potencjały. Aspektem monizmu, który się uwypukla, jest nieograniczona ilość różnokształtnych istnień i zamienność stanów świadomości badacza (Descola 2006: 3–7). Czy jednak takie rozwiązanie jest atrakcyjne dla „odczarowanego” umysłu, którego wolność mierzy się umownością pojęć, a w monizmie są one uprzedmiotowione? (6) Na drodze do wskazanego celu Descola zaleca posługiwanie się metodami fenomenologicznego poznania intuicyjnego umożliwiającego wniknięcie w podmiotową, subiektywno-kulturową warstwę świadomości badanych. Jednak intuicja ejdetyczna nie jest narzędziem naukowym, ponieważ nie ma waloru intersubiektywnej weryfikowalności (Descola 2006: 139, 2009: 146).

Rozważmy teraz nastawienie perspektywistów do relatywizmu kulturowego, poznawczego zwłaszcza. Podobieństwo perspektywizmu do relatywizmu kulturowego jest pozorne, twierdzą często obrońcy tego ostatniego. Perspektywici nie głoszą idei pluralizmu kulturowego, tak jak relatywici (1) żadnej z istniejących rzeczywistości nie przypisuje nadrzędnej obiektywności, czyli większej słuszności czy dozy prawdziwości niż innym rzeczywistościom. W związku z tym relatywizm głosi (2) równoprawność wszystkich istniejących rozwiązań kulturowych, nakazując postawę tolerancji wobec nich; (3) postuluje także podmiotowe badania, które będą uwzględniały ową specyfikę kulturową jako swoistą antropologiczną afirmację tolerancji, (4) nakazuje rekonstruowanie rzeczywistości badanych w sposób zobiektywizowany, to znaczy pozbawiony etnocentrycznych ocen, a odsłaniający bezstronnie myślowe konstrukty badanych. (5) Współcześni relatywici, a w szczególności postmoderniści, głoszą konieczność utrzymania własnej tożsamości kulturowej jako elementu gwarantującego stabilność oraz komunikatywność badawczą. Dlatego postmoderniści uwrażliwiają na fakt niemożności całkowitej przekładalności perspektyw, argumentując, że nie do pokonania są rozbieżności wynikające z odmiennych socjalizacji, w toku których każdy zdobywa tożsamość niemożliwą do wymazania lub zamiany na inną, to zaś przesądza o każdorazowo niepełnej lub fragmentarycznej rekonstrukcji pod-

miotowej. Z tego punktu widzenia perspektywizm jest przeciwieństwem relatywizmu. Analogicznie do wymienionych wyżej punktów perspektywiści dążą do wyłonienia uniwersaliów zakorzenionych genetycznie, które warunkują spotykane myślowe formy kulturowe, analogicznie do instynktownych popędów u Nietzschego, natomiast relatywizm – zwłaszcza poznawczy – przekreśla bezwzględne istnienie pewników oraz dominację sfery biologicznej nad myślową. W świetle relatywizmu należy uznać równoprawność perspektyw, ale jest ona realizowana jako postulat takiej bezstronności, która broni własnej kultury jako szańca tożsamości osoby wychowanej w określonej tradycji, w tym wypadku rozwiązanie proponowane przez perspektywistów jest równe „wylaniu dziecka z kąpielą”. (6) Następnym krokiem jest przyjęcie kulturowej perspektywy badanych. Czy więc chodzi tu jeszcze o poznanie czy też o projekt egzogennej, kontrolowanej zmiany kulturowej?

Wyzwalanie się z europocentryzmu jest procesem stopniowym i niemożliwym do całkowitego spełnienia, albowiem pozbylibyśmy się własnej tożsamości kulturowej, a nie należy zapominać, że obok modernistycznych dualizmów relatywizm zgłosił tezę niewspółmierności kultur i w konsekwencji postulat braku uprzywilejowanej czy wiodącej roli którejkolwiek z nich, a to głoszą także perspektywiści. Ale dlaczego perspektywiści każą nam przyjąć perspektywę innych? Nasuwają się od razu dwa dalsze pytania. Do jakiego stopnia możliwe jest wyeliminowanie wszystkich ograniczeń poznawczych bez wyrzekania się własnej tożsamości kulturowej? I po drugie, czy zwierciadlane wykorzystywanie odmienności kulturowych do korekty błędów europocentryzmu nie powinno jednocześnie skłaniać do określenia pewnych warsztatowych ograniczeń, zabezpieczających badaczy przed „przechodzeniem na drugą stronę”, czego skutki mogliśmy zaobserwować w twórczości Paula Stollera czy Carlosa Castanedy, którzy zwątpili, czy badane przez nich praktyki magiczne i szamańskie nie są właściwszą formą rozumienia rzeczywistości niż naukowa teoria. Przejęli oni poglądy badanych, zapomniawszy o tym, że nie jesteśmy od oceniania słuszności cudzych poglądów kulturowych ani rozwiązywania dylematów własnej egzystencji za pomocą antropologii.

Zarzucenie antynaturalizmu nauk społecznych, który sytuuje się na przeciwnym biegunie niż naturalizm nauk przyrodniczych, według perspektywistów ma się dokonać dzięki monizmowi, co umożliwiłoby połączenie metod i wiedzy przyrodznawców i antynaturalistów. Zaskakujące jest także znaczenie, które Descola przypisuje pojęciu „naturalizmu”, zastrzeżonego dotąd dla nauk przyrodniczych, z uwagi na metody pomiaru dostosowane do zjawisk naturalnych (naturalizm metodologiczny). Natomiast antynaturaliści twierdzili, że każde zjawisko przyrodnicze jest współkształtowane kulturowo przez człowieka, który nakłada na rzeczywistość kalki zwane fachowo „współczynnikami humanistycznym”. Uznają oni antynaturalizm za kolejny zespół przesądów naukowych, stąd obnażają jego kryptonaturalizm ustanawiający istnienie sfery Natury, która jest wyłącznie ich własną projekcją. Monizm w antropologii miałby być efektem zbliżenia i dyskusji zwłaszcza z psychologami ewolucyjnymi, kognitywistami i neurobiologami (Descola 2009: 137–138). Zbliżenie nauk humanistycznych i przyrodniczych wyma-

gałoby opracowania wspólnej metodologii, a jest to zadanie nad wyraz trudne do wykonania (Angutek 2013b). Jeśli bowiem praktycznie łatwo jest kojarzyć pojęcia i metody obu nurtów na zasadzie stosowanej przez bricolere'a, na przykład podczas eksperymentów, to wypracowanie wspólnej spójnej metodologii powiodło się raz tylko w antropologii – w przypadku strukturalizmu Lévi-Straussa, tak odległe są to perspektywy. Z kolei przykładem niespójności metodologicznej i wskutek tego chaotyczności jest twórczość Edwarda Halla. Jeśli antynaturalizm głosi konieczność innych metod mierzących właściwości kulturowej świadomości, to przyrodznawcy bagatelizują to zjawisko, skoro świadomości nie można zmierzyć metodami technicznymi i określić za pomocą ostrych pojęć fizykalnych. W sporze tym rozwiązaniem mógłby być „monizm”, ale za cenę utraty niezależności myślowej i aksjologicznej badacza. Trudno zgodzić się na utratę tego komfortu. Jeśli bowiem doszłoby do kontaminacji nauk, a zarazem monistycznego scalenia z perspektywą badanych, to wzrasta niepokojąco wzrastające myślenie magiczne (Maffesoli 2008: 1–19, 62–94, Angutek 2012a). Czy chcemy wywołać powtórne „zaczarowanie świata” i przy okazji utracić indywidualną niezależność? Lepiej wybrać teorię strun, katastrof czy jakiegokolwiek innej płynności zjawisk, która przekracza dualizm, nie będąc monizmem. Przedstawiony przeze mnie w książce typ synergiczny jest monistyczny, ale czy to oznacza, że mam powielać ten schemat w warstwie światopoglądowej, czy tylko wystarczy opisać jego charakter bez przechodzenia na stronę badanych?

Zaskakuje mnie jednoczesne twierdzenie Descoli o dwu wymienionych wcześniej uniwersalnych, wrodzonych schematach binarnych. Wyjaśnienie tych wszystkich sprzeczności wymagałoby głębszych studiów nad pracą Descoli *In the Society of Nature* (2001) oraz pozostałym dorobkiem perspektywistów. Jednak z uwagi na to, że moja i jego perspektywa poznawcza zupełnie się rozbiegają, a jego ustalenia nie wnoszą ważkich informacji na temat recepcji krajobrazu po-przestaną na dokonany przeze mnie uzasadnieniu odstąpienia od perspektywistycznej metodologii. Poza tym skoro w naszym społeczeństwie, zwłaszcza na prowincji, dualizm urzeczywistnia się obok monizmu w kulturowej świadomości podmiotowej, to konieczne jest uwypuklenie istniejącej dychotomii natura/kultura, obecnej w typie okulocentryczno-symbolicznym i rekreacyjno-hedonistycznym jako wyraz badawczej wierności faktom etnograficznym. Dlatego też w pracy nie zniosłam owej opozycji, nie rozpatruję jej pod kątem europocentrycznych obciążeń czy przesądu antynaturalizmu i kulturalizmu, lecz traktuję jako opisowe odwzorowanie świadomości moich rozmówców, co w tym wypadku nie stoi w sprzeczności z perspektywizmem.

- „Ekologia życia” Tima Ingolda na tle koncepcji „umysłu wcielonego” Gibsona i ekologii umysłu Batesona

Bardzo obszerna lista publikacji Ingolda uniemożliwia gruntowne ich przestudiowanie w ramach jedynie przeglądu stanu badań. Dobrym streszczeniem jego koncepcji do realizacji wskazanego celu jest artykuł autorstwa samego Ingolda zatytułowany *Kultura i postrzeganie środowiska* (Ingold 2003). Inną pracą, po którą

sięgam, jest książka tego antropologa pod tytułem *The Perception of the Environment* wydana nie tak dawno, bo po raz pierwszy w 2000 roku.

Ingold posługuje się dwoma różniącymi się pojęciami powiązаныmi z przyrodą: „środowisko przyrodnicze” i „natura”. Nawet potoczne użycie pojęcia „nature” w języku angielskim różni się od jego polskiego znaczenia, które ma charakter symboliczny albo wprost ideowy. Angielski antropolog przez „naturę” rozumie przyrodę pozostającą w biernym spoczynku, która nie angażuje obserwatora w tę sferę, natomiast „środowisko” jest rozumiane jako „rzeczywistość interaktywna”, która tworzy wraz z przyrodą organizm lub/i osoba, uważająca je za swoje (Ingold 2003: 77–78). Podstawowa teza, która nadaje wyraz poglądom Tima Ingolda na związki człowieka z przyrodą, wyraża się w stwierdzeniu, że ich relacje nie tworzą dychotomicznej pary przeciwieństw, lecz łączą je dynamiczne związki – stała wymiana treści i wzajemne przekształcenia. Jego zdaniem sztuczna jest opozycja natura-kultura i znosi ją na rzecz procesualnie rozumianego warunkowania się obu nierozdzielnych w praktyce sfer życia (*idem*: 74, 78, 81–84). Radykalnie rozprawia się z tą kluczową antropologiczną dychotomią, stwierdzając, że kultura, pojęta jako zbiór symboli, nie jest koniecznym katalizatorem między człowiekiem i jego naturalnym środowiskiem. Kultura natomiast wyraża się głównie w symbolach, służy wzajemnej komunikacji międzyludzkiej i interpretacji ludzkich zachowań i wytworów, a także zdystansowanej refleksji nad rzeczywistością (*idem*: 73–74). Jeśli dobrze rozumiem Ingolda, to kontakt ze „środowiskiem” odpowiadałby postawie, którą określiłam we *Wprowadzeniu* jako *vita activa* (postawę zaangażowaną w świat), a postawę refleksyjną, zdystansowaną względem „natury”, którą według Ingolda ogląda się z zewnątrz, nazwałam postawą *vita contemplativa*. Te z kolei odpowiadają Schützowskiemu podziałowi na wiedzę praktyczną (typu „jak”) i wiedzę teoretyczną (typu „ponieważ”) (Schütz 1984: 173, Ingold 2003: 78, 81, 85). Nie jest więc Ingold odosobniony w swoich intuicjach. Moje zastrzeżenia budzi jednak naturalistyczny charakter postawy zaangażowanej. Nie jest dla mnie oczywiste, że kultura wyczerpuje się tylko w myśleniu symbolicznym i międzyludzkim komunikowaniu wymagającym interpretacji, natomiast wszystko, co dotyczy faktycznych związków człowieka z przyrodą, już do kultury nie należy, jak sądzi brytyjski antropolog (Ingold 2003: 73, 78 i n.).

Do procesów ludzkich nieuwarunkowanych kulturowo, a przenikających do środowiska Ingold zalicza percepcję. W omawianym artykule nie przedstawia on cech percepcji poza tą własnością, że jest ona zawsze sprzęgnięta z celowym działaniem praktycznym. Działanie owo jest zorientowane na wykorzystanie i przekształcenie zasobów środowiska, pojętego z kolei jako wszelkie drzemające w nim potencjały i dokonane już ludzką ręką historycznie utrwalone zmiany (*idem*: 81–83). Oznacza to, jak rozumiem, że myślenie przyczynowo-skutkowe służące kooperacji ze środowiskiem opiera się na podobnych procesach zmysłowych do zwierzęcych sposobów doświadczania i radzenia sobie z otoczeniem. Dla uwiarygodnienia tego radykalnego twierdzenia autor *The Perception of the Environment* powołuje się na ustalenia psychologii ekologicznej Jamesa Gibsona (1979), częściowo także Gregory Batesona (1972) i Martina Heideggera (2005). Jednak jego konstrukcje i adaptacja dorobku wymienionych trzech myślicieli są nieco

powierzchnowe i nie potwierdzone dostatecznie empirycznie. Ale sam pomysł Ingolda, by wyeliminować opozycję natura-kultura oraz uznać doniosłość percepcji w kooperacji ze środowiskiem, wskazuje na nowe spojrzenie badawcze i stwarza nadzieję przekroczenia istniejących ograniczeń poznawczych, które wytworzył w antropologii modernizm. Twierdzi on, że kultura symboliczna zakłada percepcję opartą na dualizmie myślenia (nie mówi nic o okulocentryzmie, choć wzrok w jego koncepcji pełni ważne funkcje poznawcze), natomiast percepcja środowiska, którą nazywa „bezpośrednią” (to znaczy z pozycji *vita activa*), nie jest konstrukcją myślową, tylko sposobem zaangażowania w świat na zasadzie synergii (Ingold 2003: 74, 77–78). Środowisko jest pojęciem uwarunkowanym w tym sensie, że nie może być organizmu bez otoczenia, ale też nie może być środowiska bez organizmu (Gibson 1979: 8). Brytyjski antropolog pisze:

„Zatem moje środowisko jest światem, który istnieje i bierze znaczenie w relacji do mnie i w takim sensie pojawia się jego istnienie i doświadczany jest rozwój wraz i wokół mnie (...). [Ś]rodowisko nigdy nie jest kompletne. Jeśli środowiska są wymyślone (*invented*) poprzez czynności żywych istot, to tak dalece jak życie postępuje są one w trakcie tworzenia (...), także oczywiście podlegające im organizmy. W tym sensie mówię o «organizmie wraz ze środowiskiem» jako niewidocznej totalności (...) ta totalność nie istnieje jako podzielone istnienie, ale jako *proces* w realnym czasie: proces, który jest wzrostem lub rozwojem (...). [Ś]wiat może istnieć jako natura tylko dla tych istot, które do niej nie należą i które mogą na nią spoglądać z bezpiecznego dystansu, który ułatwia tolerowanie iluzji, że nie znajduje się pod wpływem tej obecności” (Ingold 2000: 20).

„Jest to kwestia tego, czy widzimy się *wewnątrz* świata czy jako istoty *bez* niego. Co więcej, postrzegamy naturę jako zewnętrzną nie tylko w stosunku do społeczeństw ludzkich, jako coś, co obserwujemy, ale także historię, myśląc o świecie „natury jako trwającej *backdrop* (...) jest ona częścią procesu naszego życia – ona nas kształtuje, a my ją – zawsze historycznie, to znaczy zawsze wzajemnie przeobrażają się w konkretnym czasie te nierozdzielne domeny. Powinniśmy więc ostrożnie posługiwać się pojęciem «naturalnego otoczenia», bowiem jednocześnie sądzimy, że jest to świat spoza naszego, a zarazem świat, w który nieustannie interweniujemy” (Ingold 2000: 20).

Należy wskazać dwie zasadnicze kwestie, które wyznaczą dalszy bieg prezentacji i analizy poglądów Ingolda. Pierwsza z nich wyraża wątpliwość co do ograniczenia kultury tylko do operacji symbolizowania i interpretacji znaczeń. Druga jest pytaniem o status naszej percepcji, czy jest ona wrodzona czy nabyta? Percepcja synergiczna, tzn. bezpośrednia, ma być według Ingolda, za Gibsonem, wrodzona. Jak się dalej okaże, za wrodzoną percepcję uznaje on tę przede wszystkim, która skupiona jest na sensorium haptycznym przy jednoczesnej korelacji ze wzrokiem. Służy ona celom praktycznym, co oznacza chyba, że pozostałe zmysły

poddaje on kulturze (?) lub uznaje za mniej ważne. Powyższe dwa twierdzenia stoją w sprzeczności z moimi terminologicznymi i koncepcyjnymi rozwiązaniami. Przypomnę: (1) bez kultury nie ma w ogóle żadnego rozumienia zjawisk. Nawet jeśli jest ona przedrefleksyjna, to u człowieka jest nabyta nawykowo przez wyuczenie. (2) Kultura oprócz symboli wytwarza także reguły przyczynowego myślenia, na których oparta jest skuteczność technologiczna o różnym stopniu złożoności. (3) Percepcja jest umiejętnością wyuczoną, nabytą w czasie socjalizacji i ciągle doskonaloną lub utrzymywaną intencjonalnie na określonym poziomie efektywności. (4) Ma określoną konstrukcję; w wypadku okulocentrycznego modelu składa się z wrażeń zmysłowych, przedstawień oraz ich interpretacji. Z kolei w wypadku percepcji synergicznej, co do istnienia której zgadzam się całkowicie z Ingoldem, również występuje mentalna konstrukcja: bodźce dotykowe są zarazem wrażeniami, jak i doznaniem, z których wyprowadza się haptyczno-wzrokowe zależności emotywnie między naturą a człowiekiem. Może ona, choć nie musi, rodzić monistyczne rozumienie rzeczywistości. Opiera się moim zdaniem na powiązaniu myślowego pojmowania przyrody i intencjonalnych motywach jej przekształcania, dlatego należy ją uznać za dziedzinę kultury. Nawet jeśli ma ona oparcie w zróżnicowanej budowie mózgu, czemu nie przeczę, to świadomy umysł w różny sposób te zróżnicowane stany świadomości celowo wyzwała, komunikuje i interpretuje, czego świadectwem jest komunikacja pozawerbalna. Dawno już minął czas, kiedy byliśmy jej nieświadomi.

Jednak w argumentacjach i ustaleniach Ingolda jest wiele racji, które podbudowują moje obserwacje. Poza doborem przeze mnie innego instrumentarium opisowego, w tym terminologicznego, co rodzi inny sposób naukowej narracji, zgadzamy się, że istnieją co najmniej dwa poziomy percepcji: w praktyce i myśleniu symbolicznym, co odpowiada mojemu podziałowi na percepcję haptyczno-wzrokową (synergiczną) i okulocentryczną (symboliczną); (2) możliwość myślenia na poziomie bezpośrednim poza symbolami; (3) percepcja haptyczno-wzrokowa, bezpośrednia jest somatycznym doznawaniem, a więc bodziec (wrażenie) dostarcza przeżycia. Ustalenia te postrzegam jako wartościowy wkład w ponowne wydobycie dla nauki i kultury tego zakresu doświadczenia, które zmarginalizowała, a nawet wykluczyła okulocentryczna teoria i epistemologia. Bezrefleksyjność doświadczenia percepcyjnego, może wynikać nie z natury dotyku czy cech zwierzęcych w człowieku, jak sądzi Ingold, ale z faktu, że był on wykluczony z refleksji i kulturowego użycia niemalże całkowicie przez okres 200 lat. Trzeba będzie więc odbudować tę sferę umysłowej aktywności i refleksji w skali kulturowej. Przyjrzyjmy się teraz bliżej innym szczegółowym ustaleniom. Za nadużycie badawcze uważam deprecjonowanie przez Ingolda dychotomicznego i pojęciowego rozumienia natury i kultury. Ten stan trzeba uznać za fakt badawczy, którego nie należy wartościująco oceniać (Ingold 2003: 78, 81). Lepiej powiedzieć, że modernistyczne koncepcje ujmują kulturę za pomocą statycznych i nieciąglych pojęć (taka jest istota wyobraźni obrazowej), natomiast Ingold uważa relację człowieka z przyrodą za proces, którego wektor ciągle zwrócony jest ku działaniu i zmianom. I tu natrafiamy na znaną wszystkim rażąco niewspółmierność pojęć „zjawiska” i „procesu”, przy czym to ostatnie jest znacznie słabiej opraco-

wane teoretycznie i metodologicznie. Jego ujęcie u podstaw jest socjobiologiczne, bowiem głosi, że percepcja bezpośrednia (synergiczna) jest uwarunkowana biologicznie, a organizm i osoba są jednym i tym samym, jednostką nierozdzieloną, czy to ze względu na swe funkcje, czy wielowątkowe zorganizowanie (Ingold 2000: 3). Jego poglądy odbiegają od perspektywistycznego monizmu, choćby dlatego, że nie przejmuje jego logiki do naukowego opisu. Przenikanie się dwu lub więcej aspektów rzeczywistości wynika nie tyle z esencjalnie podobnej ich istoty, ile procesualnego ich postrzegania, co niekoniecznie prowadzi do monistycznego interpretowania rzeczywistości. Różnica ta wynika z odmienności postaw, które przyjmuje w życiu każdy z nas, z postawy zaangażowania (procesualność) i postawy obserwatora (kontemplatywna ideacja).

Choć zauważyłam w czasie moich badań istnienie doznań, które pozwalają roztopić się podmiotowi w jego otoczeniu, głównie dzięki aktywności dotyku, to nie wyeliminowałam czynników kulturowych, które sprzyjają takim czynnościom mentalnym i somatycznym. Dokumentując ich różnicowane nasilenie i występowanie tylko u części moich rozmówców, dowiodłam w prosty sposób, że oparcie się na dotyku i komplementarnej do niego jaźni (różnej od refleksyjnej świadomości) nie ma charakteru powszechnego, uniwersalnego, a więc wrodzonego. Gdybyśmy nawet przyznali dotykowi organiczne pierwszeństwo w kształtowaniu postrzegania przyrody, to i tak nie ma sposobu na udokumentowanie istnienia w nas i innych zwierzętach takiej samej bezpośredniej jaźni. Ingold podważa twierdzenie, że ludzie postrzegają środowisko w sposób skonstruowany kulturowo, tryb ten jest obecny przy zdystansowanej percepcji refleksyjnej. Ingold pokazuje na przykładzie społeczeństw trybalnych, jak ludzie rozwijają swe umiejętności (wprawę) i zmysłowość poprzez włączanie się w środowisko razem ludzkich i nie-ludzkich istot (*idem*: 10).

Dotąd antropolodzy uważali, że „ludzkie istoty muszą być jednocześnie konstytuowane jako organizmy wewnątrz systemów ekologicznych powiązań i jako osoby w obrębie społecznych relacji”. Podzielałam to przekonanie. Jednak Ingold zadanie antropologii widzi w „zrozumieniu wzajemnej współpracy między tymi dwoma systemami, społecznym i ekologicznym” (*idem*: 2, 3). Wszakże za Batesonem likwiduje on Lévi-Strausa opozycję umysł/natura w sferze percepcji synergicznej, by przywrócić autentyczną „ekologię życia” (*idem*: 9). Bateson w miejsce umysłu konstytuowanego przez kulturę symboliczną wprowadza zmysłowe odkrycie jako ośnienie (*revelation*). Ingold podobnie jak Bateson twierdzi, że umysł nie jest „zamknięty w powłoce skóry”. W pismach Batesona i Gibsona Ingold odnalazł to, czego szukał dla ustanowienia podstaw *ekologicznych badań nad percepcją*: powiązanie i wzajemne warunkowanie się biologicznego życia organizmu w jego środowisku i kulturowego życia umysłu w obrębie społeczeństwa. Bateson doskonale demontował wszelkie opozycje: racji i emocji, wewnętrznego i zewnętrznego, ciała i umysłu, ale nie potrafił rozdzielić kardynalnej opozycji formy i substancji (*idem*: 16). Zarzucał naukom przyrodniczym, że „prawdziwą” rzeczywistość redukują do czystej substancji, zarazem odnoszą formę do iluzorycznego lub epifenomenalnego oglądu świata. Konsekwencją tej dychotomii jest oddzielenie umysłu od natury. Sądził, że umysł powinien być widziany jako immanent-

ny w całym systemie relacji organizm–środowisko, w którym my, ludzkie istoty, z konieczności jesteśmy uwikłani (*idem*: 16). W pierwszej tkwią moce i wpływy, w drugiej tylko różnice dające wrażenia. Bateson odkrywa dwie ekologie: „ekologię wymiany tworzywa i energii i ekologię idei” (*idem*: 16). Ta druga ekologia stała się początkiem „ekologii umysłu”.

By w pełni zrozumieć znaczenie stanowiska Batesona, należy zestawić jego myśl z drugim gigantem dwudziestowiecznej antropologii, Lévi-Straussem. W swym wykładzie na temat strukturalizmu i ekologii, przedstawionym zaledwie dwa lata po wykładzie Batesona, Lévi-Strauss zburzył klasyczną dychotomię umysłu i natury w sposób odmienny niż zrobił to Bateson. Dla francuskiego strukturalisty umysł jest procesorem informacji, a informacje składają się z wzorów różnic znaczących. Jednakże Lévi-Strauss zakotwicza umysł w pracy biologicznie rozumianego mózgu, który włącza do szeregu natury. Umysł pracuje jak kalejdoskop, układając dystyngtywne cechy otoczenia w symetryczne i opozycyjne wzory, które porządkuje uniwersalne ludzkie myślenie. To dzięki tym wewnętrznym strukturom umysł zdobywa wiedzę o świecie zewnętrznym. „Jeśli więc w finalnej analizie rozróżnienie na umysł i naturę jest dokonane, to dlatego, że neuronalne mechanizmy, które pozwalają umysłowi pochwycić sens świata, są częścią tego świata, który pojmuje umysł” (Lévi-Strauss 1974: 7–23). Ten świat zgodnie z Lévi-Straussem jest „ustrukturyzowany, kolejno od najniższego poziomu atomów i molekuł poprzez pośrednie poziomy sensorycznej percepcji, do najwyższych poziomów intelektualnego funkcjonowania” (Ingold 2000: 17). „«Gdy umysł wytwarza empiryczne dane, które wpierv otrzymuje przez działanie zmysłowych organów» – konkluduje Lévi-Strauss – «zaczyna odnajdywać strukturalnie to, co na początku już było strukturalne. I może on tylko tak pracować jako umysł, który przynależy do ciała, i jak rzecz, którą ciało i umysł percypują będąc częścią i parcelą jednej i tej samej rzeczywistości»” (Lévi-Strauss 1974: 21; cyt. za Ingold 2000: 17). Dla Lévi-Straussa ekologia oznaczała „świat zewnętrzny”, umysł oznaczał zarazem mózg, dla Batesona umysł i ekologia były usytuowane w *relacji pomiędzy* mózgiem a otaczającym środowiskiem. Według Batesona informacje dostają się do umysłu poprzez nasz ruch w otoczeniu, a informacje w umyśle pozostają nieruchome (Ingold 2000: 18). Zatem Bateson podziela z Lévi-Straussem pojęcie umysłu jako procesora informacji, ale nie uznaje tworzenia ich poprzez rafinowanie elementów krok po kroku z rozpoznawanych już otrzymanych sensorycznych danych. Cały system relacji konstytuuje się przez jednoczesne multisensoryczne uczestniczenie doświadczonego w jego środowisku i rozpoznawanie ich na zasadzie olśnienia, tymczasem Lévi-Strauss uważał, że dzieje się to poprzez binarne dekodowanie oddzielnych informacji. Bateson pyta, tak samo jak Ingold: „Jakiego rodzaju jest ta rzecz, którą nazywamy «organizmem łącznie ze środowiskiem?»” (za: Ingold 2000: 18). Ingold udziela na to pytanie innej odpowiedzi niż Bateson. Nie musimy oddzielać umysłu od ekologii przepływu energii i materialnej wymiany, tworzą one zamkniętą całość.

Konieczne jest – zdaniem Ingolda – przemyślenie od nowa naszego rozumienia życia. Antropologię, która ukazuje związki człowieka i środowiska w przedstawionym powyżej sposób, badacz ten nazywa „ekologią życia” (*idem*: 18–19). Za

Gibsonem eliminuje on pojęcie umysłu jako samodzielnego, wyizolowanego i zarządzającego sensownie ciałem organu. Natomiast jego charakterystyka synergicznych powiązań człowieka i przyrody nawiązuje do Heideggerowskiego bycia, które jest procesem kooperowania ze środowiskiem na bazie podstawowych praktycznych interesów przeżycia. Można więc powiedzieć, że życie jest byciem jestestwa ukierunkowanego na podręczne, praktyczne cele, które przez Ingolda nazywane są praktycznymi celami i umiejętnościami (*skills*).

Na najbardziej podstawowym poziomie wszystkich zjawisk musimy rozważyć ponownie relacje między formą a procesem. Biologia jest w swych przekonaniach ufundowana na idei nauki o żywych organizmach. Życie byłoby więc czystą konsekwencją wdrażania z góry danych form wcielonych w materialną substancję, z czym Ingold się nie zgadza. Uważa bowiem, że organiczne życie jest raczej czymś aktywnym niż reaktywnym, kreatywnym rozwinięciem otwartego pola relacji, w których istoty wyrastają i przybierają partykularne formy, jedna w relacji z innymi. W takim ujęciu życie nie jest realizacją z góry ustalonych form, ale samym procesem, w którym formy są generowane i utrzymują się przez pewien czas w danym miejscu. Każda istota, tak jak jest pochwycona w procesie, a następnie go podejmuje i kontynuuje, wyrasta jako pojedyncze centrum świadomości i działania. Wyjaśnia dalej bardziej precyzyjnie, czym jest „ekologia życia” w odpowiedzi na pytanie Batesona „czym jest życie wraz z otoczeniem”. W konwencjonalnej ekologii każda rzecz zachowuje swą odrębną integralność, a rzeczy traktowane są addytywnie, to znaczy jako ekonomiczny bilans. Organizm jest wyszczególniony jako genotyp, wcześniejszy niż jego środowisko, a środowisko jest określane jako zestaw fizycznych warunków wcześniejszych, do których się dostosowuje. Jest to w zasadzie *antyekologiczne* ujęcie, gdyż zestawia organizmy i środowisko wyłącznie jako wzajemne istnienia lub zbiór istnień, które współwystępują razem i łączą je przyczynowe interakcje. Natomiast poprawne ekologiczne ujęcie powinno obejmować środowisko i organizmy jako całość – „*whole-organism-in-its-environment*” (*idem*: 19). Zatem organizm wraz z otoczeniem denotuje dwie zespolone rzeczy, jedną niewidoczną totalność. Jest ona efektem procesów rozwojowych i dlatego tworzy dynamiczny system. Życie jest więc postrzegane nie esencjonalnie, lecz jako proces, dlatego nie musimy poszukiwać dla niego osobnej domeny umysłu, skłaniając się bardziej ku *creatura* niż *pleroma*, by odszukać jego znaczenie. Innymi słowy, nie powinniśmy myśleć o umyśle lub świadomości jako podwalinach organizmów, które znajdują się w świecie. Życie i środowisko nie są oddzielnymi dziedzinami ani nie są nimi pojedyncze organizmy, ale Ingold wszystko razem traktuje w sposób dynamiczny, gdzie formy są tylko umownymi dystynkcjami naszego zachodniego myślenia. Rezygnuje z rozpatrywania formy na rzecz procesu i synchronizacji rozumianej jako synergia (*idem*: 19).

Ingold odchodzi od symbolicznych teorii dekodowania utajonych w umyśle znaczeń. Wskazuje ich ograniczony zasięg, a akcentuje rolę doświadczenia, przede wszystkim percepcji, jako źródła wiedzy i interakcji ze środowiskiem. Skupia się na podmiocie doświadczenia, a zwłaszcza jego wzrokowej percepcji jako podłożu uczenia się sprawności (*skill*) i gromadzenia informacji poprzez wzrok, nie tylko o, ale również ze i *dzięki* środowisku (*idem*: 2). „Zręczność” nabywana

jest przez skupienie się na praktycznych wprawkach, wymagających ucieleśnienia zdolności łączenia świadomości i motywów działań z cechami i warunkami środowiska. Wykorzystując model genetycznego dziedziczenia jako modelową metaforę, głosi, że procesy enkulturacji i uczenia się są analogiczne do cech genetycznej replikacji (*idem*: 2). Chodzi więc po prostu o uczenie się przez obserwację i naśladownictwo, z wykorzystaniem cech wrodzonych. Nowicjusze uczą się np. od biegłych myśliwych zasad łowiectwa znanych danej wspólnoty, a w indywidualnym przebiegu nauki nowicjusz uczy się od swego instruktora w kontekście i z udziałem jego działań w otoczeniu, autentycznym środowisku polowań (*idem*: 39). Ingold pokazuje na przykładzie społeczeństw trybalnych, jak ludzie rozwijają swe umiejętności (wprawę) i zmysłowość poprzez włączanie się w środowisko zarazem ludzkich i nie-ludzkich istot. Brytyjski antropolog twierdzi, że podstawowym kluczem do rozumienia tej synergii jest oddziaływanie zmysłowe człowieka w środowisku, w którym uczy się np. adept sztuki łowieckiej. Zjawisko synergii i enkulturacji przedstawia na przykładzie interaktywnych zachowań oraz sprzężeń sensorycznych myśliwych i zwierząt. Wiedza zawarta w takiej percepcji może być nazywana „ekologią życia” – mówi Ingold (*idem*: 9–10). Tą drogą chce on podważyć twierdzenie, że ludzie postrzegają środowisko w sposób skonstruowany kulturowo, ale właśnie enkulturacja jest ściśle kulturowym procesem. Dokonuje on następujących rozstrzygnięć:

„[W]iększość tego, co przyswoiliśmy sobie nazywając to kulturową różnorodnością faktycznie składa się z odmian praktycznej zręczności (*skills*). Praktyczne umiejętności (*skills*) rozumiem nie jako techniki ciała, ale zdolności do działania i percepcji całej organicznej istoty (nie rozdzielając umysłu i ciała), usytuowanej w mocno ustrukturuowanym środowisku (...) Praktyczne umiejętności są w równej mierze biologiczne i kulturowe” (*idem*: 5).

W toku nabywania umiejętności w „praktyce pewnych form życia nie jest zasadniczą sprawą uzyskiwanie zestawu zgeneralizowanych zdolności, od początku zaszufladkowanych jako ludzka natura, ze specyficznym kulturowym wypełnieniem. Umiejętności nie są transmitowane z pokolenia na pokolenie, ale wyrastają z doświadczenia każdego człowieka, inkorporowane jako *modus operandi* rozwijającego się ludzkiego organizmu poprzez trening i doświadczenie w trakcie wykonywania poszczególnych zadań” (*idem*: 5).

(...) „Nabywanie zręczności wymaga perspektywy, która sytuuje praktyka wprost i od początku w kontekście aktywnego zaangażowania w konstytuujące go otoczenie. Nazywam to «perspektywą zamieszkiwania». Argumentuję, że ludzie wprowadzani są do istnienia jako organizmy-osoby wewnątrz świata, które są ukonstytuowane przez bycie zarazem z ludźmi i nie z ludźmi. Zatem relacje między ludźmi, które nawykliśmy nazywać «społecznymi» są poddespołem ekologicznych powiązań” (*idem*: 5).

Uzbrojony w takie rozumienie ekologii życia Timothy Ingold pyta o to, jak ludzkie istoty percypują świat wokół nich, by zbudować alternatywną wobec standardów antropologicznych koncepcję percepcji środowiska. Twierdzi, za Gibsonem, że najbardziej elementarnym i jedynym rzeczywistym zmysłem jest jednak nie wzrok, a dotyk, ten zaś implikuje brak jakichkolwiek barier między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym. Pozwala mu to następnie znieść granicę między umysłem i ciałem, które są jedną dla siebie, a zarazem z zewnętrznym środowiskiem. Tym samym stawia znak równości między przyrodą a dominującą percepcją dotykową. Oceniam ten wniosek jako istotny walor strategiczny i teoretyczny, na który nie zdobył się jeszcze Gregory Bateson. Percepcja nie jest jego zdaniem „osiągnięciem umysłu wyodrąbnionego z ciała, ale organizmu jako całości najnowszej w jego otoczeniu”. Umysł nie jest ani wewnątrz głowy, ani nie jest na zewnątrz niej w świecie. Przeciwnie jest immanentny w sieci sensorycznych szlaków, które łączą się na mocy zanurzenia się doświadczającego w jego środowisku” (*idem*: 3). Twierdzi, że bezpośredni sposób doświadczania rzeczy poprzez receptory zmysłowe i uzyskiwane wrażenia zmysłowe są wehikułami transmitującymi wiedzę kulturową (np. o gatunkach roślin czy zwierząt lub ziemi itd.), ale też są znaczeniami dodanymi („*pinned on*”), konstytuując specyficzny kulturowy światopogląd lub kosmologię. Innymi słowy, kulturowe formy mogą być dekodowane w krajobrazie zgodnie ze standardami semiotycznych badań tak, jak konceptualne reprezentacje dekodowane są w przekazie dźwiękowym (*idem*: 21). Píše on:

„Okazuje się, że praktyczne, organoleptyczne poznawanie rzeczy jest głównym źródłem wiedzy i uzdolnień, a nie jest nim ich słowne komunikowanie przez przymiotniki i akumulowanie ich w tradycji plemiennej. Tradycja ustna nie jest podstawowym źródłem wiedzy, ale jest nim bezpośrednio zmysłowe doświadczanie. Tak samo nasza wiedza o środowisku ma podstawy w bezpośrednim doświadczaniu zmysłowym” (*idem*: 21–22).

To, czego wymaga się od młodych ludzi w trakcie przekazu wiedzy przodków nie jest wysłuchiowaniem ustnych informacji, ale *uwagą*, edukacja jest *oparta na uwadze* (Gibson 1979: 254) wymaganej w pewnych specyficznych sytuacjach. Nowicjusze są zachęceni do czucia, smakowania, oglądania nowych rzeczy. Dzięki tym percepcyjnym wprawkom (*skills*) znaczenia tkwią immanentnie w środowisku. Nie tyle są konstruowane, ile odkrywane w szczególnej relacji, co oddaje określenie *Umwelt* (oznacza własność danego obiektu praktycznie przydatną), którym po raz pierwszy posłużył się semiotyk i etnolog Jakob von Uexküll w roku 1940 na oznaczenie relacji zwierzęcia do elementu środowiska. Tak więc *Umwelt* kraba jest kamień jako schronienie, *Umwelt* człowieka – broń, a wiewiórki – drzewo (Ingold 2003: 75). Pobrzmiewa tu Heideggerowska idea „troski”, którą jest użyteczność przedmiotu ze względu na obrany przez człowieka cel praktyczny. Aczkolwiek użycie pojęć jest niezbędne, to sposób zmysłowego doświadczania środowiska opiera się na owym kluczu „bezglósnego” zmysłowego doświadczania różnego od pojęciowego myślenia, twierdzi angielski badacz (*idem*: 22). Zauważ-

my jednak, że ciągle wpađamy w pułapkę myślenia pojęciowego, kiedy poznajemy koncepcję Ingolda. Jest to konsekwencja faktu, że jako ludzie operujemy zarówno pojęciami (formami), jak i działamy (w procesach). Rzeczywiście podobnie jak Ingold wykazują, że synergia niewerbalna nie potrzebuje znaczeń symbolicznych, ale są zachowaniami, które bez przedstawień, a więc *de facto* bez obrazów obyć się jednak nie mogą. Zaś obraz to jeszcze nie symbol.

Przeźstrzeń

III. Przeźstrzeń doświadczana zmysłowo, pragmatycznie i aksjologicznie

1. Kulturowe uprzedmiotowanie kategorii przeźstrzeni

W związku z tym, że wokół ważnego wymiaru krajobrazu, jakim jest przeźstrzeń, wyrosła bogata wiedza opisowa i teoretyczna, przedstawiam wybrane jej fragmenty w osobnym podrozdziale, starając się wyłonić cechy dystynktywne tego kryterium opisu kreowanego krajobrazu.

Kiedy w latach 80. XX wieku temat przeźstrzeni konstytuowanej kulturowo był intensywnie eksplorowany, Stefan Symotiuk w artykule *Intuicje przeźstrzeni w sztuce, nauce, filozofii* (1985) podjął zadanie charakterystyki i usystematyzowania najczęściej pojawiających się podówczas idei przeźstrzeni. Spośród wielu koncepcji wskazał i na tę, w której przeźstrzeń jest traktowana jako obiekt postrzegania, a nie jedynie jako jego korelat. Pisze on, że pojawienie się w sztuce iluzji trójwymiarowej perspektywy prowadzi do

„«emancypacji» przeźstrzeni jako samodzielnego przedmiotu. Z tym momentem przeźstrzeń przestaje być pojemnikiem na rzeczy, lecz ukazana jest jako coś zawartego «między» rzeczami. To one teraz przybierają funkcję pojemnika, utrzymującego między sobą bryłę przeźstrzeni (...). Przeźstrzeń jest jednocześnie miejscem pobytu «światła»(...)» (Symotiuk 1985: 59, 61).

W epoce renesansu malarstwo poprzez zasadę perspektywy wprowadziło jednocześnie iluzję izomorficzności przeźstrzeni, sugerując, że sama przeźstrzeń jest wyobrażeniową projekcją, a nie „naturalną” percepcją (*idem*: 63). Ideę przeźstrzeni jako zupełnej iluzji podważył Maurice Halbwachs, potem Jelena Kodisowa, którzy zgodnie wskazywali, że przeźstrzeń musi mieć realistyczne odniesienia, ponieważ doświadczenie marzeń sennych nie ma wymiaru głębi, tym samym materialna fizyczność przeźstrzeni świadczy o jej realistycznym wymiarze. W końcu to, co nie

daje się ująć przestrzennie w odniesieniu do realistycznie ujmowanego świata, zaczyna być traktowane jako irracjonalne. Przestrzeń staje się obszarem racjonalnych, uchwytnych zjawisk – szczególnym przypadkiem przedmiotu (*idem*: 66–69). Dzieci w szkołach zaczynają być uczone, że przestrzeń jest fizycznie uchwytnym obiektem. Uprzedmiotowienie tej idei prowadzi do rozwoju realizmu biologicznie uwarunkowanego wśród etologów, biologów, np. w dokonaniach Konrada Lorenza (1977), a potem badaczy kulturowych skupionych w latach 50. i 60. XX wieku i później w „szkole Palo Alto”. Połączenie realistycznego i izomorficznego pojmowania przestrzeni wyemancypowanej jako idea i faktycznie zmysłowo doświadczana kategoria prowadzi do jej uprzedmiotowienia przez badaczy tamtego środowiska badawczego. Ale w ich przypadku nie oznacza, że przestrzeń jest całkowicie trwała i niezmienna. Choć jest obiektem badań, to jej podmiotowe wykorzystanie zakłada dynamikę zachowań w określonym obszarze. Oczywiście pojawia się tutaj epistemologiczny paradoks tej i poprzedniej epoki: statyczne przedmioty – dynamiczne procesy. Statyczna przestrzeń – dynamiczne podmioty. Taka analogia jest jednak złudna, ponieważ proksemicznie ujmowana przestrzeń charakteryzowana rzeczywiście statycznie okazuje się zmienną, wielowymiarową przestrzenią w kinetyce. Jeszcze bardziej plastyczna okazuje się wówczas, gdy opuścimy obszar naukowego, zobjektywizowanego opisu i przyjmiemy pozycję podmiotu, który jej używa i ocenia jej wartości pod kątem obieranych celów, pragmatycznych i emotywnych. Wtedy przestrzeń jako kategoria znika, jest tylko dystans dzielący mnie od osiągnięcia danego celu, tak właśnie charakteryzował przestrzeń Heidegger. Niestety Stefanowi Symotiukowi nie udało się, moim zdaniem, trafnie zinterpretować w końcowych partiach artykułu koncepcji fryburskiego filozofa. Jeżeli zdołamy zachować ideę uprzedmiotowienia przestrzeni z dynamicznymi jej transformacjami kinestetycznymi i podmiotowymi celami, to należy serio potraktować udział zmysłu dotyku w percepcji i wykorzystaniu przestrzeni. Każdy przedmiot jest fizyczny lub ma przedmiotowe wyobrażenia, jego fizyczne użycie i percepcja zakłada, oprócz wzroku udział dotyku jako testu ich rzeczywistości.

Jednocześnie pozostaje w użyciu rozumienie przestrzeni jako fizycznego pojemnika, w którym zanurzone są obiekty – według porównania Arystotelesa – niczym woda w dzbanie. Jest to także przedmiotowe pojmowanie przestrzeni. Symotiuk trafnie odnajduje jej kulturowe utrwalenie w pojęciu **miejsca**, materialnego odpowiednika idei **przestrzeni**. Użycie obu kategorii musi być uściślone dla celów opisowych i interpretacyjnych.

Spośród licznych rodzajów komunikacji niewerbalnej z pozycji podejmowanych przeze mnie zagadnień interesujące okazują się dwa typy zachowań niewerbalnych w przestrzeni: (1) proksemiczne, ponieważ prowadzą do kulturowego „oswajania” przestrzeni, tworząc w niej fizycznie niewidoczne, lecz respektowane w zachowaniach granice i dystanse terytorialne oraz (2) motoryczne, dokładniej kinestetyczne – ze względu na wrodzoną zdolność ludzi do szczególnej niewymuszonej kooperacji opartej na synergii oraz dynamicznych zachowaniach przestrzennych. Te dwa typy zachowań – kinestetyczne i proksemiczne – nadają cechy przestrzeniom, w których przebywa i porusza się człowiek. Są jeszcze dwa ważne czynniki wpływające na cechy przestrzeni: jakości zmysłowe, które zabarwiają emotywnie

doświadczane miejsca, i tworzone dystanse przestrzenne. Hall zwraca przy tym uwagę, że każdy z poniżej opisanych przeze mnie dystansów i przestrzeni pociąga za sobą aktywność innych zmysłów, co w tej chwili należy uznać za wprowadzenie wielozmysłowości obok okulocentryzmu. Fakt ten każe przedstawicieli „szkoły Palo Alto” uznać za bezpośrednich poprzedników antropologów zmysłów, obok McLuhana i Carpentera. Nadto powiązanie przestrzeni pojętej przedmiotowo i zwrócenie uwagi na dynamiczne sprzężenie między nią a zmysłami, które biorą udział w interakcji, pociąga za sobą powstawanie nowych rodzajów uczuć i czucia somatycznego. Ich natura oddawana jest na razie w nauce trudnymi słowami, które gubią ich emocywny aspekt. Są to np. synergia, kontekstowanie czy haptyczność, ale ze względu na to, że funkcjonują one w tym obszarze badań, będę się nimi posługiwać (por. Słownik). Niemniej jednak warto podkreślić, że będzie mowa o zjawiskach od niedawna rozpatrywanych przez naukę i nie mających odpowiedników terminologicznych w życiu potocznym, gdzie na ich oznaczenie często pojawiają się określenia gwarowe, zwłaszcza wśród młodzieży. Oświecenie, romantyzm i realizm nauczyły nas mówić tylko o niektórych uczuciach – związanych z moralnie uzasadnionymi wartościami – ewentualnie o nastrojach oddawanych przez opis, reszta jest dopiero odsłaniana przez nauki społeczne, są one przedmiotem badań psychologii społecznej pod hasłem „inteligencji emocjonalnej”, ale także antropologów społecznych (Evans 2002, Rajtar, Stracuk 2012).

2. Biokulturowe uwarunkowania percepcji przestrzeni

Badania nad tak zwanym komunikowaniem niewerbalnym zostały zainicjowane przez amerykańskich etologów w latach 50. XX wieku. Sledzili oni między innymi przestrzenne zachowania zwierząt. Ustalili, że owe zachowania, mimo gatunkowego ich różnicowania, generalnie podpadają pod jeden schemat, stąd uznali, że są one uwarunkowane genetycznie (Tinbergen 1958, 1991, Calhoun 1962). Następnie skłonność do podobnych zachowań w społeczeństwach ludzkich badali i potwierdzili antropolodzy kulturowi ze „szkoły Palo Alto”. Dziś nikogo już nie trzeba przekonywać, że niewerbalne porozumiewanie się rzeczywiście ma miejsce. Zasadniczo pionierskie badania w zakresie proksemiki i kinezyki na gruncie antropologii kulturowej podjęli badacze ze „szkoły Palo Alto” oraz ich późniejsi współpracownicy: Gregory Bateson (1972, 1996), Ray Birdwhistell (1952, 1970), Edward Hall (1970, 1984, 1987, 1999). Wszystkim można by też przypisać następujące słowa Halla:

„Prawidłowe odczytywanie werbalnych i pozawerbalnych zachowań człowieka jest podstawą kontaktów międzyludzkich na wszystkich poziomach, szczególnie interkulturowych lub internetnicznych. W istocie poprawne odczytywanie sensorycznych sygnałów oraz integrowanie ich w spójną i logiczną całość jest jedną z najważniejszych rzeczy, jakie robimy” (Hall 1984: 122).

U podstaw tych obserwacji legło założenie, że skoro człowiek jest ssakiem, to powinien w jakimś stopniu podzielać zachowania zauważone u zwierząt. Tak ukierunkowane obserwacje rozszerzono na inne jeszcze sfery ludzkiego życia, a ich pozytywne wyniki skłoniły do zawiązania się poddyscyplin antropologii kulturowej skupionych na „komunikowaniu” niewerbalnym: proksemiki i kinetyki oraz pomniejszych dziedzin, np. okulestyki, paralangue czy hapytyki.

Zasadnicze stanowisko wszystkich twórców, kontynuatorów i zwolenników koncepcji komunikowania niewerbalnego jest biokulturowe. To znaczy, że u podłoża każdej autorskiej koncepcji leży teza, iż nasze zachowania wypływają z naszej biologicznej natury, które następnie utrwała i modyfikuje kultura w sposób charakterystyczny i odmienny dla każdego narodu, grupy etnicznej czy warstwy społecznej. Dalsza teza głosi, że działania te są przez innych podświadomie lub półświadomie wyłapywane przez receptory zmysłowe, na które również odruchowo odpowiadamy (Hall 1976, rozdz. IV i V). Przymuszczałnie dzieje się tak dlatego, że nowożytna euroatlantycka kultura, okuklocentrycznie i abstrakcyjnie wyspecjalizowana, zepchnęła tę sferę naturalnych oddziaływań poza obszar świadomych komunikatów werbalnych i nie wykształciła dla niej adekwatnych pojęć (Hall 1984: 45, 49–51). Jednakże badacze coraz częściej twierdzą, że komunikaty pozawerbalne stanowią niezbędne uzupełnienie naszej podstawowej, uświadamianej wiedzy o świecie społecznym i pojedynczych ludziach, a ich udział w ludzkich interakcjach jest większy niż z pozoru nam się wydaje. Choć obszar tej intuicyjnej umiejętności i wiedzy tylko w niewielkim stopniu kontrolujemy i poddajemy refleksji, to na podstawie naukowej obserwacji empirycznej ustalono ich duże natężenie, częstotliwość, powtarzalność i określone wzory w stopniu przekraczającym ilościowo komunikaty językowe (zob. Głazewska 2012: 28–30).

Formułując przedmiot proksemiki, Hall wyszedł od określenia terytorialności u zwierząt, a następnie u ludzi, ustalając między nimi biologiczną ciągłość. Terytorialność opisał jako „zachowanie polegające na tym, że osobnik rości sobie pretensje do pewnego obszaru i broni go przed reprezentantami swego własnego gatunku” (Hall 1976: 34–35). W powyższym znaczeniu termin ten został użyty po raz pierwszy przez ornitologa H.E. Howarda w pracy *Territory in Bird Life*, napisanej w 1920 roku. Z kolei Heini Hediger, szwajcarski psycholog zwierząt, opisał najważniejsze aspekty terytorialności u zwierząt i wyjaśnił jej mechanizmy. Stwierdził m.in., że terytorialność, regulując zagęszczenie osobników na określonej przestrzeni, zapewnia gatunkowi rozród (Hall 1976: 35 i n.). Hall wykorzystał to spostrzeżenie do przedstawienia wyników eksperymentu ze szczurami. Otóż ustalono optymalną ilość osobników dla pewnej przestrzeni i stwierdzono, że wówczas rozród przebiegał normalnie. Kiedy jednak, po jakimś czasie, zagęszczenie szczurów znacznie wzrosło, odnotowano wzmogłą agresję i pojawienie się stosunków homoseksualnych. Świadczyć to miało, że szczury przekroczyły niewidzialną barierę *dystansu osobniczego*, który przeobrażał się w tamtych warunkach w *dystans ataku* (*idem*: 54–66). Hall ilustruje oba dystanse następującymi przykładami:

„Každy uważny obserwator może spostrzec, że zanim dzikie zwierzę umknie, pozwala przybliżyć się człowiekowi czy innemu potencjalnemu wrogowi, ale tylko na pewną określoną odległość (...) Ogólną regułą jest tu pozytywna korelacja między rozmiarem zwierzęcia a jego dystansem ucieczki – im większe zwierzę, tym większą odległość utrzymywać musi pomiędzy sobą a wrogiem. Antylopa czmycha, gdy intruz zbliży się do niej na 450 metrów. Dystans jaszczurki murewej wynosi niecałe 2 metry” (*idem*: 38).

Ten i inne przykłady zachowania terytorialnego zwierząt Hall ujął w cztery rodzaje dystansów: ucieczki, krytycznego (ataku), osobniczego i społecznego (*idem*: 38–43). Eksperyment ze szczurami świadczyć miał o tym, że szczury przekroczyły niewidzialną barierę dystansu osobniczego, uniemożliwiającego prawidłowe ich funkcjonowanie, nie tylko w sferze rozrodczej. Hall używa za Hedigerem terminu „dystans osobniczy”, który w ten sposób określał zwykłą odległość utrzymywaną między osobnikami tego samego gatunku. Odległość ta działa, jak „niewidzialny balon otaczający organizm” – pisze Hall. Zwierzęta pełniące rolę przywódców w stadzie zachowują większy dystans osobniczy niż zwykli członkowie stada. Choć człowiek znajduje się na daleko wyższych pozycjach kontrolowania własnego ciała niż zwierzęta, to również u niego można znaleźć szcztatkowo dystans ucieczki. Zwłaszcza schizofrenicy zgłaszają, że ludzie, których się obawiają, wtargnęli do ich wnętrza, choć zewnątrznie nie stwierdza się rzeczywistej obecności innych osób. Przyjął też, że nadmierne zagęszczenie osobników niemal każdego gatunku prowadzi do zachowań agresywnych (*idem*: 54–66).

W zachowaniach przestrzennych człowieka obowiązują zarówno zasady gatunkowe, jak i modyfikacje kulturowe. Edward Hall w książce *Poza kulturą* przekonuje, że to kultura strukturyzuje i nadaje rodzaj ekspresji zachowaniom proksemicznym, choć źródła ich nie potrafi wskazać, inaczej niż to uczynił w pierwszej swej książce *Bezgłosny język* (1987) i w omawianym *Ukrytym wymiarze*, o czym za chwilę.

Chociaż większość aktów „komunikowania” niewerbalnego jest mimowolna i nieświadomiana bezpośrednio, to jednak są one zawsze regulowane kulturowo. Edward Hall twierdzi, że każda kultura posługuje się odmiennymi „interpretacjami” danych niewerbalnych, a szansa prawidłowego odczytania tych „znaków” (termin nieprecyzyjnie przez niego stosowany) zmniejsza się wraz ze wzrostem dystansu kulturowego (Hall 1984: 115). Wszelkie pozawerbalne komunikaty rejestrowane są nie przez jakiś nadprzyrodzony „szósty” zmysł, ale przez naszych pięć zmysłów. Problem ich nieświadomianej lub półświadomej rejestracji bierze się stąd, że nasza świadomość nie jest monolitem, a jej źródła mają oparcie w różniących się obszarach mózgu stopniowo kształtowanego w toku ewolucji. Zwracają na to uwagę antropolodzy performatywni Victor Turner, a za nim Richard Schechner, który wymienia następujące obszary mózgu: „gadzi «strumień ruchu», starossaczy «strumień uczucia» i nowossaczy «strumień myśli»” (Schechner 2011: 364). Między nimi, na różnych poziomach i przy złożonych ukrytych czynnościach mózgu i umysłu, zachodzi koadaptacja. Następnie ich treść jest odnoszona do formalnych znaczeń kulturowych oraz humoralnej konstytucji czło-

wieka. Inaczej porządkuje te obszary czynności niewerbalnych mózgu Hall, który wyróżnił poziom infrakulturowy (behawioralny oparty na wrodzonych cechach gatunkowych), prekulturowy usytuowany w warstwie fizjologicznej i humoralnej oraz płaszczyznę mikrokulturową, która opiera się na proksemicznych znaczeniach i wzorach zróżnicowanych kulturowo (Hall 1976: 149). Każda taka typologia wymaga fachowej znajomości budowy, ewolucji i funkcjonowania mózgu, do czego nie czuję się przygotowana, dlatego z dwu możliwych perspektyw rozpatrywania komunikowania niewerbalnego skłaniam się do aspektu kulturowego przynajmniej w opisie, nie podważając jednakże biologicznych korzeni owego porozumiewania się. Pragnę przy tym zwrócić uwagę, że przedstawione ustalenia na temat udziału zmysłów w odbiorze komunikatów świadczą o tym, że duża część percepcji przebiega poza świadomym strumieniem myśli. Potwierdza to słuszność mojego rozdzielenia dwóch stanów obecności świadomości i jaźni.

Zachowania kinestetyczne i proksemiczne człowieka nie wyczerpują całości aktów niewerbalnego „komunikowania”. Szczególnie psychologia upodobała sobie niewerbalny „język” człowieka, tworząc całe słowniki gestów i ruchów ciała oraz układów rąk, „komunikowania” wzrokowego, które nieświadomie wykonujemy w określonych sytuacjach i na które odbiorca, choć podświadomie, adekwatnie odpowiada. Obejmowane są one mało precyzyjną nazwą „mowy ciała”. Do obszernych opracowań słownika gestów należą Dale’a Leathersa *Komunikacja niewerbalna* (2007) oraz Allana i Barbary Pease *Mowa ciała* (2007) i w dużej mierze semiotyczna praca Marcina Brockiego *Język ciała w ujęciu antropologicznym* (2001). Różnica, która dzieli te prace od mojej, jest taka, że ich autorzy dążą do skodyfikowania wymienionych składników mowy ciała i powiązania ich z emotywnymi stanami osób, które zwykle nie zdają sobie sprawy z tego, jak się zachowują i co bezwiednie komunikują. Prace te są swego rodzaju słownikami i przewodnikami po niewerbalnej mowie ciała, proponują nawet skale pomiaru niektórych bodźców i symptomów, ale wiążą wszystkie te oznaki ze znanymi każdemu z nas stanami emocjonalnymi i motywami, choć ukrywanymi, jednakże podzielanymi przez nas wszystkich w określonych sytuacjach społecznych, kiedy dochodzi do kontaktu w jakimś konkretnym celu. Nie jest tu dekodowany przekaz emotywny, tylko jego symptomy. Natomiast ja mam na uwadze złożone zachowania przestrzenne, które poprzez swą performatywność przynoszą określone stany ematywne, czyli są zarazem symptomami dla obserwatorów, lecz nie są do nich kierowane, odczytanie tych treści emotywnych wraz z ich warstwą oznakową jest jednym z celów mej pracy, przynależnych do rekonstrukcji partycypacji haptyczno-wzrokowej.

3. Komunikowanie, porozumiewanie się czy zachowanie?

- Problemy definicyjne

Pierwsze ujęcia zachowań niewerbalnych ograniczano do nieprecyzyjnych charakterystyk opisowych i klasyfikacji tych zachowań. Brak było jakichkolwiek ujęć

teoretycznych, a nawet uporządkowanych opisów. Jednakże rodzą się kwestie, które można rozstrzygnąć tylko poprzez gruntowne badania empiryczne w zakresie antropologii fizycznej i etologii tak, żeby na ich bazie można było tworzyć opisowe modele i rozwiązywać zagadnienia kulturowe. Jednym z problemów natury definicyjnej, z pogranicza obu gałęzi antropologii (fizycznej i kulturowej), jest empiryczny status komunikowania niewerbalnego.

Posługiwanie się przez omawianych antropologów pojęciem „komunikowania niewerbalnego (pozawerbalnego)” związane jest z niezręcznością wynikającą z nieadekwatności wyrażenia „komunikowanie” na określenie porozumiewania, które przebiega poza naszą świadomą intencją. Zachowania owe mające wartość informacji część filozofów interpretowała dotąd w ramach intuicjonizmu, do którego włączają oni np. egzystencjalizm Bergsona zakorzeniony w fenomenologicznej intuicji ejdetycznej, która obywat się bez symbolu i dyskursywnej przyczynowości, podważając tym samym oparcie klasycznych epistemologii (Price 1985, Półtawski 1987: 272–278). Jednak nieporozumienie obu stron – jak mi się wydaje – wynika z różnicy percepcyjnych priorytetów, wzrokowemu postrzeganiu przeciwstawia się cielesne wchodzenie w kontakt ze światem. Sam wzrok oraz analogiczne uporządkowanie do jego mechanizmów innych zmysłów daje poczucie panowania i kontroli nad rzeczywistością, natomiast haptyczno-wzrokowe synestezje i synergie prowadzą do egalitarnego zrównania własnej osoby z wszystkimi bytami znajdującymi się w polu jaźni. Za pomocą pojęć proksemicznych i kinezytycznych postaram się nadać filozoficznej intuicji poznawczej uchwytne empiryczne formy.

Paradoksalność „niemoty” tej właśnie komunikacji wynika nie tyle z jej natury, ile ze sposobu jej naukowej konceptualizacji. We wszystkich pracach amerykańskich autorów zasadniczo eksponowanych jest sześć jej cech: (1) biologiczna proveniencja (choć Edward Hall przyjął i wykazał, że czynności te od wczesnych etapów socjalizacji modelowane są przez kulturę i do trafnej ich interpretacji niezbędna jest kompetencja kulturowa, to jednak uznał, że rodzimy się z gotowymi dyspozycjami proksemicznymi i kinestetycznymi; Goździak 1984: 3–4); (2) eksponowanie humoralnych i zmysłowych dyspozycji człowieka, istoty, która w takim ujęciu jest bardziej cielesna niż ukierunkowana intelektualnie na symbole, pojęcia i myślenie abstrakcyjne; (3) nieświadomiany charakter (dlatego nawet pojedynczego człowieka, którego zachowanie uznano za „dyrygenta kinestetycznej orkiestracji”, rozpatrywano jako nieświadomego inicjatora rozgrywającego się synchronowania); (4) reaktywny automatyzm i behawioryzm (stąd refleksja nie wyzwała zachowań niewerbalnych, choć może im towarzyszyć, a intencjonalność nie jest w ogóle brana pod uwagę); (5) receptywny charakter (to inne obiekty środowiska i ludzi wpływają na motoryczne zachowania i doznania zmysłów, nie odwrotnie); (6) naśladowczy tryb uczenia się kulturowych modalności wrodzonych dyspozycji w toku enkulturacji i socjalizacji.

Wskazane cechy mają raczej charakter opisowy i uwzględniają wielkie bogactwo ludzkiego doświadczenia, których antropologiczne koncepcje ideacyjne, kognitywne czy symboliczne nie biorą pod uwagę. Dominacja tych ostatnich w antropologii kulturowej przesądziła o wypracowaniu wizerunku człowieka, który

posiada podobnie pracujący umysł jak europejski czy amerykański intelektualista. Koncepcje komunikowania niewerbalnego wnoszą więc pożądaną równowagę, jednak nie wywiązuje się dialog między obiema teoretycznymi orientacjami. Pewną próbą, bardziej uporządkowaną teoretycznie, jest uformowana w Ameryce i Wielkiej Brytanii w ciągu ostatniego ćwierćwiecza antropologia zmysłów (Angutek 2010: 221–242).

W najważszym rozumieniu proces komunikowania określany bywa jako manifestacja uczuć lub wymiana informacji, co wynika ze stosowania wyłącznie kryteriów języka mówionego, a więc języka świadomego. Zasadniczo w naukach społecznych i językoznawstwie za konstytutywną własność komunikowania uznaje się tylko akty świadome i intencjonalne (celowe) (Kmita 1971: 31 i n., 1982: 119–125). Tego rodzaju przesądzenie wyklucza z kategorii komunikowania większość zachowań niewerbalnych, ponieważ ze swej natury nie są to zachowania sterowane wolicjonalnie. Zatem obie formy przekazu informacji należałoby ulokować na biegunach opozycji świadome-nieświadome. Jednakże takie ograniczenie terminologiczne wynika z zawężenia kryteriów komunikowania do języka mówionego, czyli języka, którym świadomie operujemy. Jeśli jednak przyjmiemy, że duża część komunikatów niewerbalnych pochodzi z innych obszarów mózgu niż nowossaczy (myślący), to należy dla nich opracować adekwatną definicję.

Inna jeszcze refleksja, która mi się nasuwa, odnosi się do nieświadomianego i nieintencjonalnego charakteru aktów komunikowania niewerbalnego. Zdaniem amerykańskich antropologów i psychologów społecznych, cechy te wynikają z biologicznych podstaw owej komunikacji, nad którą, rzecz jasna, nie mamy kontroli tak, jak nad większością procesów fizjologicznych czy behawioralnych. Sądzę jednak, że źródło „niemoty” i bezwolnego posługiwania się nią tkwi gdzie indziej. Otóż jeśli oświeceniowy modernizm, a zwłaszcza upowszechniony przez empirystów angielskich model percepcji, zepchnął do rangi podrzędnych i niższych zmysły chemiczne (smak, węch) i dotyk, a dla obyczajowych zachowań „skroił” sztywny gorset konwencjonalnych gestów i przepisów etykiety, to zmysły owe i naturalna skłonność do dużej ruchliwości zostały na tyle zmarginalizowane, że do dziś funkcjonują tylko na poziomie nieświadomianym, a w życiu społecznym przebijają się w sposób niekontrolowany, choć istnieją przestrzenie kulturowe, które służą ich żywiołowemu wyzwalaniu: dyskoteki, sport i rekreacja czy parki krajobrazowe, życie intymne.

Elżbieta Goździak zajmująca się na początku lat 80. XX wieku tą formalną niezgodnością (był to początek zainteresowań „komunikowaniem” niewerbalnym w Polsce) wyraziła uwagę skłaniającą do głębszego przemyślenia i powstrzymania się przed tak radykalną polaryzacją.

Etologizujące studia Desmonda Morrisa czy w niektórych wypadkach również Halla relatywizują znaczenie zachowań niewerbalnych do pewnych cech psychicznych człowieka czy w ogóle naturalnych cech wrodzonych, natomiast opracowanie komunikacji pozawerbalnej dokonane przez Elżbietę Goździak relatywizuje sensory takich czynności do subiektywnej wiedzy podejmujących je podmiotów i zarazem analizy kompetencji kulturowej człowieka zakorzenionego w kulturze, nie przeciwstawiając ich sobie (Goździak 1984: 3). Ale Goździak uważa za nie-

prawomocną analizę komunikowania opartą na opozycji świadome–nieświadome. Zaakceptowanie takiej tezy oznaczałoby wyłączenie z komunikacji ruchów mimicznych twarzy czy też wysoko skonwencjonalizowanych reguł etykiety. Według Goździak te niewerbalne zachowania nie są drugorzędym źródłem informacji, lecz stanowią integralną część procesu komunikowania (Goździak 1984: 161–162). Słusznie argumentowała niegdyś poznańska etnologka:

„Gdyby natomiast dodatkowo podkreślić skuteczność jako warunek konieczny i niezbędny procesu komunikowania się, czyli inaczej utożsamić komunikowanie z porozumieniem, należałoby wykreślić z inwentarza zachowań komunikacyjnych także wiele aktów mowy, nawet tych intencjonalnych [ponieważ – D.A.] nie zostały przez adresata zrozumiane” (Goździak 1984: 63–64).

Efektywność komunikacyjna nie mówi nam jednak nic o jego istocie, dlatego dla niewerbalnych aktów rozpatrywanych z pozycji nieuświadomianych, automatycznych zarezerwuję pojęcie „zachowania”, które mają niekontrolowany świadomie charakter, są wykonywane mimowolnie, a ich przyswajanie oparte jest przede wszystkim na mechanizmach naśladowczych, lustrzanych. Natomiast pojęcie „komunikowania” zachowam dla tych aktów, które rozpatrywane są z pozycji jednostek komunikacyjnych kulturowych lub naturalnych oznak. Nieświadomy charakter komunikowania niewerbalnego nie przesądza o jego niekulturowym charakterze, do czego jeszcze powrócę. Terminologiczne kłopoty biorą się nie tylko z opisowo uchwytnych dystynktywnych różnic, ale wynikają z odmiennych struktur językowych i niewerbalnych obu sposobów porozumiewania się. Elżbieta Goździak, po dokonaniu przeglądu badań etologicznych oraz antropologiczno-fizycznych, stwierdza, że oparte jest ono „na akwizycji pewnej bardzo abstrakcyjnej struktury, która nigdy nie jest sformalizowana i w tym sensie nigdy prawdziwie świadoma” (Goździak 1984: 69). Poszukuje dla jej opisu adekwatnej koncepcji. Jednak Goździak wybrała niezbyt szczęśliwie Morrisowski i Pierce’owski (Morris 1971, Lyons 1984: 97–120, Komendziński 1996) model komunikowania do analizy porozumiewania się niewerbalnego, odrzucając model komunikacji kulturowej Jerzego Kmity z kluczowym pojęciem oznaki. Mimo że posługiwała się ona inną konstrukcją pojęciową poznańskiego kulturoznawcy – „interpretacją humanistyczną”, która wymaga kompetencji kulturowej, czyli między innymi wiedzy kulturowej pozwalającej trafnie interpretować komunikaty, w tym oznaki. Rolę oznaki w systemie Peirce’a pełnić może *znaczenie*, które wyodrębnił on jako autonomiczną część przekazu (oprócz *znaczoności* i *znaczącego*) (Komendziński 1996: 151 i n.). Stąd łatwo się domyślić, że niewerbalne „komunikaty” omawiana antropolożka właśnie utożsamiała z takimi swobodnie krążącymi w kulturze znaczeniami. Trzeba odnotować, że Pierce w swoim systemie semiotycznym wprowadził także indeks (oznakę, symptom), co komplikuje odróżnienie znaczenia i symptomu (oznaki). Z powodu tej niejednoznaczności proponuję pozostać przy semiotycznych zasadach interpretacji humanistycznej Jerzego Kmity.

Podjęta przeze mnie próba adaptacji pojęć semiotycznych Jerzego Kmity do opisu form niewerbalnego „komunikowania” ma umożliwić także zrównoważenie jej charakterystyki uwypuklające tylko instynktowną i pozaświadomą naturę na rzecz kulturowych regulacji. Akceptując oba aspekty tej komunikacji, pragnę wprowadzić systematyczną terminologię, którą będę się posługiwać przy opisie partycypacji w krajobrazie. Hall czy Birdwhistell stają pośród ludzi, rozmawiając z nimi i profesjonalistami jednakowym językiem, zrozumiałym dla wszystkich, skutkuje to jednak rozmyciem pojęć i brakiem precyzji, ich „translacja” i deskrypcja na abstrakcyjne kategorie Jerzego Kmity jest korzystna. Konieczne będzie też zachowanie pojęć i terminów Halla i Birthwhistella z jednoczesnym ich dopracowaniem, ponieważ istnieją obszary w obu koncepcjach, które nie są możliwe do wyrażenia w języku któregoś z obydwu koncepcji.

- Komunikowanie oznakowe i sygnały

Jerzy Kmita wyodrębnił dwie odmiany interpretacji znaków, zależnie od tego czy jest ona nastawiona na (1) odczytanie sensów komunikacyjnych zawartych w ludzkich czynnościach i ich wytworach (efektach), czy też w zamierzeniu badacza leży (2) rekonstrukcja wiedzy, którą podmiot dysponuje dla realizacji swego celu (sensu) (Kmita 1971: 31). Pierwszy typ interpretacji znaków zawsze i przede wszystkim zmierza do uchwycenia sensu, jaki wnosi dany komunikat dla adresata, przy jednoczesnym twierdzeniu o intencjonalności nadawcy, który spodziewa się, że będzie zrozumiany dzięki trafnej interpretacji przez odbiorcę. W ten sposób komunikat staje się *celowo-racjonalny* (*idem*: 32). Operacje te opierają się na zespole kulturowo wykształconych reguł myślowych i przypisanych im celów jako sensów, szczególnych w każdej kulturze z osobna. Tak rozumiany komunikacyjny sens przekazu – omawiany filozof czynności lub artefakty nazywa *znakiem* (*idem*: 32). W przytoczonym ujęciu zachowania, które nie są ukierunkowane na interpretację, choć mogą wносить wiedzę, nie są w ścisłym sensie znakami. Istotą znaku jest przekaz jakiegoś sensu, który poprzez interpretację należycie zrozumiemy (przypomnę, że dla Amerykanów miernikiem „komunikatu” jest recepcja zmysłowa symptomów). Stąd twórca koncepcji interpretacji znaków za oś, wokół której rozgrywa się każda komunikacja, uznaje *nastawienie* czynności lub wytworów, jako *nośników sensów, na zrjonalizowaną kulturowo interpretacją* (*idem*: 34, 1987b). Nie dziwi takie inteligibilne rozumienie działań człowieka, gdy zważymy, że w naszej euroatlantyckiej kulturze dominuje wzrok i jego pochodna – wyobraźnia, przy jednoczesnym upośledzeniu wszystkich innych zmysłów.

Zgodnie z tym, co pisze Jerzy Kmita, istnieje pewna grupa czynności i zjawisk, które mają charakter *symptomów* informujących o jakichś faktach. Choć potocznie nazywane są znakami, w interpretacji poznańskiego kulturoznawcy są jedynie *oznakami* (Kmita 1971: 32). Nie mogą być traktowane jako znaki, ponieważ nie są intencjonalnie nastawione na interpretację. Ich duża wartość leży w ładunku informacyjnym, który wypełnia nasze doświadczenie, orientując nas praktycznie w rzeczywistości, jednak stan tej *wiedzy* jest bardzo zróżnicowany, a stopień czytelności i sensy im przypisywane nie są ani restrykcyjnie narzucane, ani pre-

czyjnie regulowane przez kulturę (*idem*: 33). Odnotujmy fakt, że oznaki mogą być pojmwane jako dystynktywne cechy naszej wiedzy, a więc może ona być włączona w ten zakres doświadczenia, który Alfred Schütz nazywał codziennym przeżywaniam światu. Z tej właśnie perspektywy badawczej rozpatruję w części drugiej i trzeciej książki zachowania i oznaki lokowane w obszarze naturalnego krajobrazu.

Jerzy Kmita wyróżnił *oznaki naturalne* i *humanistyczne* (*idem*: 32–33). Wystąpienie oznak pierwszego rodzaju należy łączyć z faktami, których przebieg ani nawet zaistnienie nie jest uzależnione od kulturowych czynników. Choć mają charakter jawny, to na pewno nie celowo-racjonalny, gdyż zwykle nie pochodzą od człowieka, a jeśli od niego, to należą do jego biologicznej konstytucji, na którą nie mamy wpływu. Przykładem oznaki naturalnej jest dym na horyzoncie, który informuje nas zgodnie z naszą wiedzą o tym, że niedaleko pali się ognisko lub znajduje się domostwo albo wybuchł pożar z przyczyn naturalnych itp. Inny przykład, który podaje autor – podniesiony głos – może być oznaką gniewu, ale dla każdego, zgodnie z jego wiedzą, podniesiony głos może wnosić inne informacje. Dopatrzenie się różnych informacji przez kolejnych ludzi w tym samym symptomie nie tylko jest wynikiem różnych doświadczeń, ale też brakiem uregulowanych konwencji określonych znaczeń, ujednoczenia i jednoznacznych, jasnych, wspólnych reguł interpretacji. Stąd oznaki naturalne nie mają charakteru kulturowego, ten mają dopiero *oznaki humanistyczne*. Pierwsze rejestruje ludzkie sensorium, a informacje pochwycone sensorycznie nie potrzebują symbolicznej translacji, jest to wiedza skumulowanego praktycznego doświadczenia i najczęściej informacje te nie podlegają refleksji, lecz reaguje się na nie odruchowo. Dla zrozumienia „komunikatów” drugiego rodzaju wymagane jest ludzkie myślenie symboliczne jako zdolność kodowania i deszyfracji semiotycznej przestrzeni, w której utrwalono kulturowe znaczenia. Percepcja jest tutaj warunkiem wstępnym, ale nie wystarczającym do zrozumienia semiotycznych znaczeń.

Do oznak humanistycznych zaliczamy symptomy wytworzone przez człowieka w obrębie danej kultury, które nie są czymś spontanicznym tak, jak na przykład oznaka stanu emocjonalnego w postaci pąsowych policzków, ale są już wytworem kultury. Na przykład oznaką humanistyczną jest biżuteria właściwa danej epoce i grupie społecznej czy strój. Są one oznakami, które niczym poszlaki poprzez interpretację historyków czy etnografów wnoszą wiedzę faktograficzną, ale też pozwalają poznać systemy wartości właściwe danej grupie społecznej i epoce. Do ich zrozumienia często wymagana jest wysoka kompetencja kulturowa i naukowa.

Na tle przedstawionych wycinków założeń interpretacji znaków komunikowanie niewerbalne nie jest celowo-racjonalne. Dlatego w wypadku informacji niewerbalnych możemy mówić o oznakach naturalnych i humanistycznych. W ujęciu Halla i innych przedstawionych w paragrafie pierwszym antropologów mowa jest o wielkim strumieniu żywiółowo występujących czynności. Można jednak je uporządkować zgodnie z podziałem proponowanym dla oznak. Wszystkie zachowania, zdarzenia i cechy, które pojawiają się jako symptomy fizjologicznych reakcji, nazwiemy oznakami naturalnymi. Należą do nich m.in. zmiany temperatury, wilgotności, wiotkości skóry, potliwości jako oznaki stanu emocjonalne-

go czy fizycznego człowieka. W określonym kontekście sytuacyjnym dzięki tym oznakom orientujemy się np. w rzeczywistych przeżyciach człowieka: zawstydzeniu, oziębłości, zmęczeniu, osłabieniu itd. Potrafimy trafnie je odczytać na podstawie naszej wiedzy o świecie zewnętrznym, wiedzy nabytej od innych, w drodze osobistych doświadczeń oraz w empatycznym poczuciu wspólnej ludzkiej tożsamości. Symptomy te pojawiają się spontanicznie bez udziału woli, a często wbrew naszym planom ukrycia pewnych faktów. Można uznać, że nasze ludzkie zachowania niewerbalne kwalifikowane jako oznaki naturalne najczęściej należą do człowieka jako ssaka. Nawet jeśli każdorazowo nie poddajemy świadomej refleksji oznak naturalnych, to ich doświadczanie później, w podobnych sytuacjach, będziemy kojarzyć już automatycznie. Jednak wiedza ta nie musi być werbalizowana, a oznaka naturalna nie jest obciążona żadnym obowiązkiem lub większymi konsekwencjami. Właśnie ta dowolność odróżnia ją od obyczajów i etyki obwarowanych restrykcjami i narzuconym przymusem społecznym.

Z kolei do oznak humanistycznych, uformowanych kulturowo, można zaliczyć skonwencjonalizowane historycznie i przestrzennie wyposażenie wnętrza, używane w różnych kulturach sztuczne zapachy czy biżuteria. Wszystkie wzory tych oznak przekazywane są kulturowo, należąc do zjawiska mody. Nie wymuszają interpretacji kulturowej, do ich deszyfracji wystarczy np. naśladownictwo dla zamianifestowania społecznej solidarności, bez wnikania w osobiste intencje i gusta poszczególnych ludzi lub grup społecznych. Niewątpliwie do oznak humanistycznych można zaliczyć wymienione w pierwszym paragrafie gesty władzy, posiadania i wsparcia. Kiedy szef poklepuje podwładnego na znak aprobaty, z zamiarem pochwały za dobrze wykonaną pracę, dla wszystkich wokół oznaka ta jest jednoznacznie czytelna. Jeśli znów szeregowy pracownik, nie najlepiej wypełniający swe obowiązki, dla udobruchania szefa wykona ten sam gest, to będzie on również czytelny jako desperacka lub bezczelna próba pojednania w obliczu spodziewanej negatywnej sankcji za nieobowiązkowość. Podobnie gdy ojciec obejmuje córkę w towarzystwie jej narzeczonego, to sugestywnie daje do zrozumienia, że znajduje się ona nadal pod jego opieką, czasem jeszcze się zdarza, że manifestuje tym gestem prawo do decydowania o jej niektórych posunięciach życiowych. Oczywiście w innych kulturach ojciec inaczej wyraża władzę nad córką. Dlatego oznaki humanistyczne mają częściowo charakter umowny.

Człowiek na podstawie mimowolnie i nieświadomie odbieranych symptomów ruchu, rytmu i tempa innych osób dopasowuje swoje zachowanie do płynących z zewnątrz oznak, podejmując w ten sposób komunikację niewerbalną. Komunikacją oznakową można nazwać większość czynności kinestetycznych i proksemicznych człowieka, do których odczytania potrzebna jest kompetencja kulturowa, czyli wiedza. Jednak pozostają całe zbiory biologicznie i humoralnie uwarunkowanych zachowań niewerbalnych, przekazywanych nieintencjonalnie, biologicznie, np. informacje między matką a niemowlakiem o stanie emocjonalnym obojga. Choć nie ma tu żadnej kulturowo przesądzonej informacji, to, co ją łączy z zachowaniami kinestetycznymi, to podświadomy proces reagowania na niewidzialne „bodźce”. Odnotujemy różnicę między lokowaniem komunikacji niewerbalnej u Halla poza świadomością dającą się sterować i percepcją naturalną

u Merleau-Ponty'ego, który wiele wnosi do znajomości postrzegania zmysłowego. Merleau-Ponty stwierdza, że naturalna, podstawowa percepcja świata mieści się w sferze *moi*, którą dalej nazywam „jaźnią” w odróżnieniu od refleksyjnej świadomości. Dla Halla, który nie rozstrzygnął kwestii statusu różnych zakresów świadomości, percepcja ma charakter osobowy, a więc jest związana ze sferą *Je* u francuskiego filozofa, natomiast dla tego ostatniego percepcja ma status bezosobowy. Ostatecznie rozwikłanie tej rozbieżności zamykam przyznaniem racji autorowi *Fenomenologii percepcji*.

Jeśli zgodzimy się na to że niewerbalne naturalne komunikaty oznakowe są instynktownie odczytywane, to trzeba będzie rozstrzygnąć kwestię nieomylności w odczytywaniu tych nieintencjonalnych symptomów. Dochodzimy więc do wniosku, że podświadoma „komunikacja” także rządzi się prawami, które trudno nam uchwycić, chociaż stwierdzamy skuteczność tego rodzaju „komunikacji”. „Komunikowanie” niewerbalne spełnia też wymóg bycia oznakowym, ponieważ wymaga wiedzy podświadomie uruchamianej do właściwych reakcji na owe manifestacje. Należą do nich systemy wyposażenia wewnątrz skonwencjonalizowane kulturowo, używane w różnych kulturach sztuczne zapachy czy zachowywanie dystansu indywidualnego. Wszystkie wzory tych zachowań nabywane są kulturowo i wymagają kompetencji kulturowej do ich deszyfracji.

Będę starała się sklasyfikować komunikaty niewerbalne rozgrywające się między ludźmi w sposób jednoznaczny, używając pojęć maksymalnie pojemnych, z pominięciem biologicznie zdeterminowanego automatyzmu przypisywanego zwykle tej komunikacji przez Amerykanów. Zamykając ogólne uwagi wstępne, dodam informację, że w kolejnych częściach mojej wypowiedzi będę posługiwać się pojęciem „komunikowania” niewerbalnego już bez użycia znaku cudzysłowu, pozostając jednak przy wcześniej dokonanych krytycznych spostrzeżeniach oraz nie rezygnując z pojęcia „zachowania”, gdy mowa będzie o odruchowych lub mimowolnych aspektach przekazów proksemicznych i kinestetycznych, szczególnie gdy będą rozpatrywane w aspekcie biologicznym.

4. Proksemiczna statyczna koncepcja przestrzeni

- Proksemika Edwarda Halla

Komunikowanie oparte na proksemicznych wartościach zasadniczo przebiega w dwóch różnych sferach życia: w interaktywnych kontaktach międzyludzkich oraz w zagospodarowanych i utrwalonych przez człowieka przestrzeniach mieszkalnych (Hall 1976: 188–211) i urbanistycznych (*idem*: 232–253). Dystynktywne kategorie proksemiczne uwzględniają więc zachowania i reakcje na zajmowaną przestrzeń oraz wobec partnerów komunikacji. Ażeby proksemika mogła być wykorzystana do opisu percepcji krajobrazu, należy wprowadzić ten naturalny obszar w sferę znaczeń i oddziaływania nań człowieka. Nie chodzi tu o przekształcanie krajobrazu, ale o włączenie go do trwałej przestrzeni względem, której ludzie

zachowują się i reagują, tak jakby stanowiła piąty obszar (dystans) obok czterech wykrytych przez Halla. Wszystkie te strefy przestrzenne są rozciągłe lub kurczą się w zależności od kultury, grupy i kategorii społecznej. Mimo to można je uszeregować na trójstopniowej skali trwałości. Hall dla przestrzeni, w której dochodzi do współdziałania (interakcji) osób, czyli dla jej aspektu mikro kulturowego, wyróżnia przestrzenie trwałe, na pół trwałe i nieformalne (*idem*: 149–150). Hall ustalił, że w nieformalnym wymiarze przestrzeni da się wyodrębnić cztery następujące strefy terytorialne: intymną, indywidualną, społeczną i publiczną (*idem*: 165–187). W każdej kulturze mają one odmienny zakres metryczny, różniącą się warstwą znaczeniową i obejmującą zróżnicowane użycie receptorów sensorycznych w obszarze każdej z wymienionych stref (dystansów), w których dopuszcza się pewne zachowania, a w innych je wyklucza (*idem*: 188 i n.). Nie ma potrzeby w tym miejscu przytaczać szczegółowych ustaleń Halla na ten temat. Natomiast konieczna jest ogólna wiedza o proksemicznych terytorialnych aspektach korzystania z przestrzeni trwałej i jej doniosłości w życiu codziennym (*idem*: 152–158). Do przestrzeni trwałej Hall zaliczył:

„zmaterializowane, jak i niewidoczne wzorce, które kierują zachowaniem człowieka. Budowle są jednym z przejawów przestrzeni trwałej; co więcej są one w charakterystyczny sposób pogrupowane i dzielone wewnętrznie zgodnie z kulturowo zdeterminowanymi modelami. Topografia wiosek, miasteczek i miast, a także przedzielającego je pejzażu nie jest przypadkowa, wynika z planu, który zmienia się w zależności od epoki i kultury” (*idem*: 152).

Natomiast do przestrzeni półtrwałej Hall zalicza miejsca publiczne (przychodnie, restauracje, środki lokomocji itp.), których przestrzenna struktura podlega zmianom w zależności od relacji społecznych, jakie wiążą osoby interakcji. Tak więc krajobraz naturalny w naszej kulturze należy do przestrzeni trwałej, która powoduje, że ciągle są wznawiane kulturowo wypracowane sposoby uczestnictwa i wiązane z nim doznania. Są wszakże obszary, które człowiek dość często modyfikuje, należą one do przestrzeni półtrwałych. Nie myślę tu o polach uprawnych, dla których płodozmian jest stały, czy o lesie, który wycinany jest lub sadzony raz na kilkadziesiąt lat, ale o sztucznie stworzonych przestrzeniach rekreacji, którymi są ogrody, parki, ogrody botaniczne czy ogrodnicze plantacje kwiatów i roślin ozdobnych. Nie tylko sezonowa zmienność ich scenerii decyduje o ich półtrwałości, ale miejsca wyznaczone na pobyt w nich ludzi w rozmaitych okolicznościach społecznych ulegają zmianie. Konfiguracje zachowań proksemicznych w przestrzeni nieformalnej oraz sam wybór miejsc społecznej interakcji będą stale zmieniać swój układ. Te przestrzenie jednak są poza naszym przedmiotem badań, a więc trwałą przestrzenią krajobrazu naturalnego. Co ciekawe, Hall stwierdza, że tylko przestrzenie półtrwałe bywają odspołeczne lub dospołeczne, jednak również przebywanie w obrębie krajobrazu, a więc w przestrzeni trwałej, bardzo często zakłada samotne wędrówki, w których badani wręcz nie życzą sobie nikogo spotkać, a pojawienie się obcej osoby w miejscu wybranym jako „własne” traktują

jako wdarcie się intruza w ich przestrzeń. W najlepszym wypadku osoby obce lekcewały się, oddalając się od nich w ustronne miejsca. Przestrzenie te, choć zaplanowane i zorganizowane przez człowieka, nadal traktuje się w perspektywie kulturowej jako przyrodnicze enklawy, które mają wręcz funkcję odspołeczną i pozwalają „odpocząć od ludzi”. W Europie nauczyły nas tego przede wszystkim romantyzm, naturalizm.

Hall, charakteryzując przestrzenie nieformalne, trwałe i półtrwałe, nie ograniczył się tylko do wytyczenia fizycznych odległości każdego dystansu w wybranych kulturach, ale również określił ich funkcje społeczne, dla których kanałami są receptory zmysłowe. Tworzenie każdego rodzaju dystansu pociąga za sobą aktywność innych zmysłów. Hall, choć nie powiedział o tym wprost, chciał zapewne wskazać na związki odległości z emocjonalnym nastawieniem osób kooperujących. Skojarzył stopień intymności dystansów z rodzajem zmysłowych danych, które wytwarzają emotywną atmosferę i tym samym określają stopień sformalizowania stosunków społecznych wewnątrz jednej kultury lub społeczeństwa. To, jaką wartość emotywną przypisujemy danym zmysłowym, jest sprawą kulturowych konwencji, aczkolwiek niektóre funkcje są uniwersalne, co może świadczyć o ich biologicznym uwarunkowaniu, np. uczucie kochanków ujawnia się w dystansie intymnym przy największym udziale dotyku, węchu i smaku, natomiast kontakty służbowe zawsze pociągają aktywność wzroku i słuchu, nawet wtedy gdy fizyczna odległość między rozmawiającymi jest niewielka, tak jak np. w kulturach arabskich i meksykańskiej (*idem*: 225–231).

Nie do przecenienia jest przestrzeń termiczna i udział skóry w komunikowaniu niewerbalnym rozpatrywanym już poza relacjami intymnymi. Coraz częściej zwraca się uwagę na wielką rolę, który orientuje nas w przestrzeni i pozwala ją haptycznie odczuwać. W naszej kulturze dotyk jeszcze niedawno był zastrzeżony głównie dla kontaktów intymnych. Tymczasem okazuje się, że proksemiczne odbieranie przestrzeni wspiera się na dotyku, powiedziałabym dokładniej – na synestezji dotyku i wzroku. Z punktu widzenia rozważanej w książce problematyki wielką przysługę wyświadczył nam psycholog James Gibson, gdy powiązał wzrok z dotykiem (Gibson 1958, 1968a, b). Odróżnił on „dotyk aktywny” („ogłądanie” dotykiem) od „dotyku pasywnego” (bycie dotykanym). Dotyk aktywny, czyli taktylny, jest precyzyjniejszy od dotyku pasywnego, haptycznego (Hall 1976: 99). „Taktylnymi” nazywam wrażenia dotykowe skupione na dłoniach, natomiast „haptycznymi” te, które odbiera cała powierzchnia ciała lub jego rejon, skóra i mięśnie.

Michael Balint opisuje dwa różne światy postrzeżenia: „świat zorientowany według dotyku” i „świat zorientowany według wzroku” (Balint 1945), co odpowiada późniejszym podziałom dokonany przez antropologów zmysłów na percepcję okulocentryczną i haptyczną (precyzyjniej haptyczno-wzrokową, udziału wzroku nie można wykluczyć, choć pełni tu dodatkowe funkcje, a traci cechy typowo okulocentryczne). Badania Balinta ujawniły, że ludzie nastawieni na dotyk są bardziej bezpośredni i bardziej życzliwi niż ludzie nastawieni na wzrok, dla których przestrzeń często jest wypełniona niebezpieczeństwami, nieobliczalnymi ludźmi. Dawniej ludzie przywiązywali większą wagę do wrażeń dotykowych,

o czym świadczy dbałość wykonania wytworów codziennego użytku, tak typowa dla secesji i naszych czasów.

Eksterioceptory ukryte w skórze przekazują doznania ciepła, zimna, dotyku i bólu.

„Człowiek potrafi zarówno wysyłać, jak i odbierać przekazy o stanie emocjonalnym za pomocą zmian temperatury w różnych partiach ciała. Stany emocjonalne odzwierciedlają się też w zmianach ukrwienia. Każdy uzna rumieniec za pewien znak wizualny; ale ponieważ rumienia się również ludzie ciemnoskórzy, nie jest to oczywiście kwestia zabarwienia skóry. Dokładne przypatrzenie się osobom ciemnoskórym, wówczas gdy są zażenowane lub zagniewane, ujawnia nabrzmienie naczyń krwionośnych w okolicy skroni i czoła. To dodatkowe ukrwienie podnosi, rzecz jasna, temperaturę zarumienionego fragmentu” (Hall 1976: 93).

Odkrycie tych faktów doprowadziło do naukowego badania szczegółów termicznego porozumiewania się ludzi. Wiedza ta znacznie przyczynia się do stwierdzenia występowania dużej roli tzw. zmysłów „niższych” w kształtowaniu i nadawaniu sensu zachowaniom osób wokół nas.

Swoje rozważania w tym względzie Hall kończy znamienymi dla nas słowami:

„Zmysł przestrzeni człowieka jest ściśle związany z poczuciem własnego ja, które stanowi wynik osobistych relacji z otoczeniem. Człowieka rozpatrywać można jako istotę posiadającą zarówno wizualne, jak i kinestetyczne, dotykowe czy cieplne aspekty własnego ja, które mogą być pobudzane bądź powstrzymywane w rozwoju przez środowisko” (*idem*, s. 103).

Zauważmy, że Hall kojarzy ego z haptyczno-wzrokowymi receptorami, jednak nie zagłębia się on w tę kwestię, co mogłoby być jakimś krokiem naprzód w rozpoznaniu roli dotyku w kreowaniu przestrzeni. Jednakże istotne są jego ustalenia na temat związku dotyku i wzroku, gdyż ten pierwszy tylko w ekstremalnych sytuacjach jest wykorzystywany bez udziału pozostałych zmysłów tak, jak to miało miejsce w szeroko znanym przypadku Heleny Keller. Omawiając przestrzeń wizualną, Hall odwołuje się głównie do ustaleń i spostrzeżeń Gibsona, ale również powołuje się na Piageta, który empirycznie dowodził, że pomiędzy ciałem a widzeniem zachodzi związek i że „pojęcia przestrzenne są zinternalizowanymi działaniami” (*idem*: 107). Przeciętny człowiek zawsze koreluje dane wzrokowe z haptycznymi, jeśli dotyk odgrywa w jego konstytucji istotną rolę. Jednak większość ludzi wychowanych jedynie w kodzie okulocentrycznym utraciła w różnym stopniu haptyczną wrażliwość na przestrzeń. Hall wyjaśnia, że nasze okulocentryczne przyzwyczajenia mają również charakter wyuczony, a nie naturalny:

„Łatwiej przychodzi nam zaakceptować teorię, że mówienie i rozumienie jest procesem syntetycznym, niż przyjąć, że widzenie ma ten sam charakter;

w mniejszym bowiem stopniu zdajemy sobie sprawę z aktywności widzenia niż z aktywności mówienia. Nikt nie sądzi, że musi nauczyć się tego, jak «widzieć» (...) Twierdzenie, że dwie osoby nigdy nie widzą dokładnie tej samej rzeczy, gdy aktywnie posługują się oczami w normalnej sytuacji, wydaje się niektórym ludziom wstrząsające, gdyż zakłada, że nie wszyscy odnoszą się do otaczającego ich świata w ten sam sposób” (*idem*: 109).

Dodatkowo Hall stwierdza, że mężczyźni i kobiety nauczyli się posługiwać wzrokiem w inny sposób, przesądza o tym zarówno płeć, jak i kulturowo przypisane obu płciom role. W sytuacji zderzenia się dwu odmiennych kultur różnice są jeszcze bardziej wyraźne. Hall podważa także zasadniczy sąd oftalmologii (fizjologiczne badania wzroku), głoszący, że trójwymiarowość powstaje przez zachodzenie na siebie pól wizualnych obu oczu. Tymczasem autor *Ukrytego wymiaru* utrzymuje na podstawie badań Gibsona, że głębia nie jest konstruowana z wrażeń, lecz jest to przestrzeń kreowana wewnątrz naszej wyobraźni (*idem*: 114–115 i n.). Wątek tej myśli jest niezwykle inspirujący, bowiem zbliża nas do pojęcia przestrzeni ukonstytuowanego kulturowo w umyśle, a odtwarzanego w naszym organizmie i tylko względnie skorelowanego z fizycznym światem. Perspektywa ta zupełnie odwraca przyrodoznawcze obiektywne pojmowanie przestrzeni w fizyce mechanicznej.

Marcin Brocki wykonał trud ujęcia działań werbalnych i zachowań niewerbalnych w zrozumiałe kody. Większość z nich rozpatruje z zewnątrz, doszukując się w nich znaczących gestów ciała i mimiki, które są uregulowane kulturowo, choć mają oparcie w organicznej konstytucji człowieka. Co – jak przekonuje – pozwala obalić sztuczną opozycję natura (ciało)–kultura (umysł) i zakwestionować zachowania (Brocki 2001: 33–34, 123–124, 131–136). Na podstawie żmudnej analizy istniejących prac na ten temat oraz syntetyzując nasuwające się z niej wnioski, Brocki dowodzi, że gesty mimiczne i zachowania werbalne i niewerbalne mają bogatą kulturową semantykę (*idem*: 84–95, 245 i n.) i stanowią nieodłączny kontekst oraz bogate – bardziej niż byliśmy tego dotąd świadomi – uzupełnienie komunikacji werbalnej (*idem*: 95–97, 119–120). Autor *Języka ciała w ujęciu antropologicznym* wieńczy swą pracę śmiałą interpretacją gestów, także mimicznych, poprzez symbolikę stanów emocjonalnych, które one wyrażają. Większość to komunikaty przekazywane intencjonalnie, ale, jak zauważa, istnieje szereg zachowań, które mają charakter oznak, a więc tkwią w kontekście złożonego aktu komunikacji. Są to na pewno zachowania proksemiczne i kinestetyczne (*idem*: 216–218), których znaczenia nie zawsze intencjonalnie przekazywane uzupełniają cały system społecznego funkcjonowania. Stąd Brocki odwołuje się do koncepcji habitusu (*idem*: 129–138). Autor dekoduje znaczenia gestów, odwołując się do utrwalonych kulturowo konwencji, egzegezy symbolicznej i semiotycznego dekodowania oraz jednostek stosowanych m.in. w kinezyce (*idem*: 84–85, 219–220). Mnie jednak nie interesuje tak szerokie spektrum komunikowania niewerbalnego, a zwłaszcza wszystkie symboliczne kody, lecz tylko ten jego wycinek, który wiąże się z odczuwaniem haptycznym skorelowanym z informacjami wzrokowymi oraz doznaniem, a więc będą to emotywatory i adaptatory (Kusio 2012: 143–145). Ich sensy

leżą gdzie indziej niż w metaforze i semiotycznie rozumianym znaku i oznace. Przyjmuję za badaczami ze „szkoły Palo Alto” i antropologami performatywnymi, że są one zakodowane na innych poziomach jaźni niż w obszarze refleksyjnej, zdystansowanej świadomości, nawet wtedy kiedy ich znaczenia są uregulowane kulturowo i zostały ujednolicone społecznie (Kapferer 2011: 201 i n., Schachner 2011: 364–8, 373–6). Szczególnie bogatą wiedzę o nich wnieśli moi rozmówcy podczas badań w 2009 i 2010 roku, kiedy posługiwałam się fotografiami, przeprowadzałam eksperymenty i organizowałam wywiady grupowe.

- Proksemia w opisie Michela Maffesolego

Zachowania terytorialne w obrębie przestrzeni trwałej są dość rygorystycznie przestrzegane w sposób typowy dla każdej kultury. Jeśli więc „oswajamy” przestrzeń domu, poszczególne pomieszczenia, przestrzeń, w której pracujemy itd., to również „oswajamy” okolicę, w tym najbliższe otoczenie przyrodnicze. Proksemiczne „oswojenie” przestrzeni nie może w tym przypadku zakładać komunikacji, ponieważ przyroda nic intencjonalnie nie komunikuje, ale wnosi naturalne i humanistyczne oznaki, które magazynujemy w postaci wiedzy praktycznej. To raczej my zadomowieniem swoim w okolicy zyskujemy bezpieczną przestrzeń bytowania. Nie jest to uniwersalny sposób wartościowania najbliższej okolicy. Na przykład w wymarłej już kulturze ludowej przywiązanie do krajobrazu musiało istnieć, choć inaczej waloryzowano przestrzeń niezamieszkaną przez człowieka – była ona obca, opanowana przez demoniczne siły, istoty z pogranicza świata żyjących i zmarłych (Stomma 1981: 24–44, Zadrożyńska 2000). Jednak łąka, rola wywołują jeszcze dziś poczucie szczególnej więzi z ziemią uprawną, co analizował m.in. Robert Redfield (Redfield 1988: 134; por. też Burszta 1994: 159–160). Podobną więź z zamieszkiwanym terytorium opisał Michel Maffesoli, identyfikując ją ze współczesną skłonnością rodzimowierczych wspólnot do haptycznego przeżywania przyrody, ale także miejskich dzielnic uznawanych za miejsca należące do określonych grup autochtonów (Maffesoli 2008: 183–195 i n.). Zjawisko cielesnego odczuwania i somatycznego związania z miejscem poprzez haptyczne receptory, któremu towarzyszą sentymentalne przywiązanie, czy atmosfera przypisywana miejscu jako *genius loci* francuski socjolog nazwał „proksemią” (*idem*: 183). Uważa on, że proksemia ma nie tylko charakter percepcyjny i kulturowy, ale powiązanie dwóch trybów istnienia, społecznego i haptycznego wraz z towarzyszącymi im uczuciami, prowadzi do intensywnie odczuwanego związku z zajmowanym miejscem. Twierdzi on, że w zasadzie wszystkie kulty ziemi (Wielkiej Macierzy, rodzimowiercze, nowoplemienne) skupione na organicznym żywiole przyrody oraz tym, co ona rodzi, opierają się na proksemii (*idem*: 192–196, 200).

Pojęcie proksemii, gdy odniesiemy je do koncepcji Halla, sytuuje się w obrębie statycznych, proksemicznych przestrzeni trwałych i zarazem dynamicznego kinestetycznego reagowania na nie, którego zmysłem orientującym jest dotyk zsynchronizowany z okiem w przestrzeni pojętej jako przedmiot, którego się używa, który jest „poręczny”, jakby powiedział Heidegger.

Współczesna wieś nie dzieli już przestrzeni na obszary sakralne i świeckie, które traktuje odpowiednio jako święte i zarazem zakazane i świeckie, czyli wspólne i swojskie. Zaniknął także podział uniwersum na *orbis interior* i *orbis exterior*. W miejsce tych stref pojawia się przestrzeń publiczna (wspólna, zarówno świecka, jak i sakralna) i prywatna (zindywidualizowana) (Niczyporuk 2002: 116). Dodałabym do niej trwałą przestrzeń krajobrazu, który wymyka się wskazanej polaryzacji i jest uznawany zarówno za przestrzeń publiczną, dostępną dla wszystkich, jak intymną przestrzeń prywatną przeżywaną w dystansie osobniczym. Na paradoks ten należy zwrócić baczną uwagę, gdyż w końcowych partiach książki będę starała się go objaśnić.

Pojęcie proksemii i dalej opisanej topofilii można wzmocnić koncepcją bezpieczeństwa ontologicznego Anthony'ego Giddensa, który wartość zamieszkiwanego miejsca dostrzega w jego funkcjach ochronnych. Wypływają one z potrzeby intymności i elementarnego zaufania do rzeczywistości jako przestrzeni życia oraz wejścia w jego posiadanie jako przestrzennej ekstensji własnego ciała, w którym Giddens dopatruje się ostatniego i elementarnego bastionu jednostkowej tożsamości (Giddens 2002: 13, 79–89). Skoro świat jest materialny i można weń fizycznie ingerować, to jego faktyczność zakłada stale towarzyszącą człowiekowi świadomość tej fizyczności i wpisuje się głęboko w naszą wyobraźnię. Do tego stopnia, że gdy opuszczamy miejsce swego wychowania, czy dłuższego zamieszkiwania, to całymi latami, a często do końca życia, przewija się ono w snach i nostalgicznych wspomnieniach (Angutek 2006: 53–58).

W proksemii dopatruję się także analogii z postawą „solidarności mistycznej” opisanej przez Floriana Znanieckiego i pozostającego pod jego wpływem Williama Thomasa, już scharakteryzowanej. Solidarność mistyczna daje oparcie wszelkiej magicznej manipulacji i magicznie uobecnia oraz ożywia istoty lub siły, które konstytuuje się poprzez uprzedmiotowienie wrażeń haptycznych pochodzących z otoczenia przyrodniczego. Innymi słowy, socjomorfizm i antropomorfizm przyrody bierze się z owego magicznego narcyzmu (Angutek 2003: 96–97, 99–101). Stała obecność korelatu haptycznego w postrzeżeniach prowadzi m.in. do niektórych monizmów o wymowie ontologicznej w postaci filozoficznie rozumianego witalizmu, starogreckiego hylozoizmu i pochodnych archaicznych filozofii, magicznych manipulacji na wyobrażeniach, zjawiska magicznego zarażenia, wiary w magiczną transmisję energii, na której opierają się niektóre religie Dalekiego Wschodu, i magiczne pojmowanie świata w wielu już wymarłych kulturach pierwotnych. Brak jasnego uświadomienia sobie źródła proksemii oraz przeświadczeń magicznych tkwiących we wrażeniach haptycznych i łączonych z informacjami wzrokowymi prowadzi właśnie do ponownego „zaczarowania” świata naszej europejskiej kultury. Wyłączenie przez empirystów z pola rozważań kategorii substancji uzasadniał jako trafną decyzję Ernst Cassirer w epistemologicznie ukierunkowanej pracy *Substancja i funkcja* (2008b). Dziś fizyczność jest z powrotem spontanicznie afirmowana w naszej kulturze na różne sposoby. Zmianę tę przeczuwali Heidegger, niektórzy egzystencjaliści czy Merleau-Ponty. Ta ogólna tendencja kulturowa tłumaczy obecnie wielką popularność wymienionych filozofów w intelektualnych kręgach środowisk twórczych.

- Topofilia miejsca w geografii Yi-Fu Tuana a „mała ojczyzna”

Z oczywistych racji miejsce i przestrzeń są centralnymi pojęciami geografii humanistycznej, która z fizycznie rozumianej przestrzeni czyni obszar percypowany kulturowo. Już nie mapa fizyczna, ale mapy układane przez różnie ukształtowane percepcje dla zamieszkanych przez ludzi miejsc od wielu lat stanowią główny temat „antropologizowanej” geografii.

Pojęcie *topofilii* wprowadził do geografii humanistycznej Yi-Fu Tuan na oznaczenie wszystkich emotywnych, symbolicznych i percepcyjnych sposobów reagowania na fizycznie zamieszkiwane miejsce, które się dosłownie kocha (Tuan 1974: 93, 99). Wprawdzie amerykański geograf chińskiego pochodzenia tworzy bardzo zagmatwane zależności między wartościami symbolicznymi, emotywnymi i jakościami zmysłowymi, którymi raczej rozbija jedność krajobrazu, niż ją syntetyzuje, to wprowadzone pojęcie wraz z definicją miejsca jako przestrzeni, w której ludzie czują się zadomowieni i do której są przywiązani (Tuan 1987: 16, 24), okazuje się przydatne. Topofilia zawsze będzie kojarzona z trwałym miejscem bytowania.

Miejsce, zdaniem Tuana, odmiennie niż przestrzeń wiąże się z pasywnym doświadczeniem jakiegoś obszaru, tymczasem przestrzeń jest pojęciem bardziej dynamicznym, zakładającym ruch (Tuan 1987: 20–21). Pojęcie miejsca w odróżnieniu od bardziej abstrakcyjnego pojęcia przestrzeni pozwala syntetycznie ująć niektóre kulturowe cechy, zwłaszcza ematywne, przyznawane zamieszkiwanej przyrodniczej okolicy.

Tuan zwraca uwagę, że historycznie i kulturowo odziedziczyliśmy kilka postaw emotywnych i symbolicznych względem ojczyźnianej natury, co zostało jeszcze szerzej opisane przeze mnie w części pierwszej. Ważne jest dla nas to, że Tuan przedstawia miejsce i skierowaną na nie topofilię jako zamiłowanie do zamieszkiwanej, najbliższej okolicy i przeciwstawia ją nieautentycznemu environmentalizmowi i turyzmowi w skali regionu, kraju czy świata (Tuan 1974: 95). Ten drugi przypadek programowo odsuwam z rozważań. Warto uwypuklić główne wątki, które pielęgnuje się wraz z topofilią: wzrokowe doznania estetyczne, wydarzenia biograficzne, a nawet z historii narodu czy ludu, niezwykle miejsca, doświadczanie przyrody przez dzieci utrzymujące przyjazną i zażyłą relację z naturą (co jako dorośli tracimy), tutaj otwartość na naturę nie przyjmuje postaci metafory. To samo, zdaniem omawianego badacza, można powiedzieć o rolnikach, dla których natura jest zarazem piękna, jak i substancjalnie użyteczna, choć na ich temat mało wiemy, poza sielską nieautentyczną wizją wsi zawartej w literacko i malarsko stylizowanych obrazach (*idem*: 96–98). Innym wątkiem wtopionym w ogólne pojęcie topofilii jest przekonanie o zdrowotności przebywania na wolnym powietrzu, które podnosi nastrój do tego stopnia, że bezwzględna natura wydaje nam się wielkim, przyjaznym światem, który nas do siebie zaprasza, taką postawę umacnia znajomość historycznych losów miejsca należącego do całej wspólnoty lokalnej, krajobraz taki daje podstawę uczuciom patriotycznym oraz lokalnemu zakorzenieniu (*idem*: 99–102, Edensor 2004: 71–78, 82–83). Tim Edensor wymienia następujące afiliacje związane z miejscem jako patriotyczną przestrzenią własnego narodu i regionu: poczucie komfortu i bezpieczeństwa dzięki stałym niezmiennym punk-

tom w przestrzeni, także rozpoznawalność fauny i flory, co sprzyja zadomowieniu na obszarach poza osiedlami, zwyczajność znanych lokalnych miejsc historycznych urastających do rangi pamiątek narodowych, zmienność znaczeń enklaw miejsca wynikająca z dynamiki społecznej, świadomość wspólnoty pochodzenia, tradycji i odpowiedzialności za ich kontynuowanie poprzez społecznie przyjęte funkcje i role (Edensor 2007: 71–79). Dodatkowo okoliczna małoobjętniana przyroda traktowana jako mityczna Natura ubarwia znaczeniowo obszar uznawany za własny, o czym obszernie pisze Michel Maffesoli w *Czasie plemion*.

Wymienione motywy symboliczne i afektywne oraz postawy, które się z nimi wiążą, są przez Tuana postrzegane w perspektywie historyczno-kulturowej, ale dziś zbiegają się one w jednym miejscu i czasie, co oznacza, że topofilia jest pojęciem bardzo złożonym i niedoprecyzowanym znaczeniowo. Dlatego proponuję, by tę wieloznaczność powiązać z pojęciem miejsca, z fizycznym konkretem codziennego życia, dla którego znajduje się różne środki wyrazu, ale zawsze jest to trwały obszar codzienności, obecność ucieleśniona, przestrzeń trwała. Tuan widzi w nim jeszcze konkretyzację wartości symbolicznych, bowiem „[m]iejsce jest typem przedmiotu, (...) są centrami wartości”, którym nadawane są cechy geometryczne w powiązaniu z przestrzenią (Tuan 1987: 30). Tuan podkreśla, że do ucieleśnienia idei przyrody przyczyniają się przede wszystkim wzrok, dotyk i ruch (idem: 23). Oczywiście inne jeszcze zmysły mogą symultanicznie wspierać ową wielozmysłową percepcję i wyprowadzane z niej synestezje (idem: 24–28). Autor *Przeźreni i miejsca* wyraża istotne spostrzeżenia, kiedy omawia rolę dotyku w kontakcie z miejscem. Mówi, że percepcja haptyczna i taktylna uobecniają fizycznie miejsce, ale sama skóra nie jest w stanie postrzegać przestrzennie, co najwyżej w korelacji ze wzrokiem umożliwia określenie różnych relacji przestrzennych między obserwatorem a obiektami. Do podobnych wniosków doszedł Geldhard na podstawie żmudnych badań nad percepcją haptyczną (zob. s. 139 niniejszej pracy). Samo ciało może odbierać różne bodźce z otoczenia, ale wymagana jest współpraca dwóch innych zmysłów: wzroku lub/i słuchu. Na temat przestrzeni dźwiękowej (dźwiękosfery) napisano dotąd chyba najwięcej w geografii humanistycznej, ale dla kierunku moich badań nie są to ustalenia pierwszorzędne znaczenia (Mikułowski-Pomorski 2006: 173–178, Bernat 2008, Piechota 2008). Pozostaną przy synestezjach wzroku i dotyku, pojmowanych jako redundantne translacje obu tych zmysłów i odpowiadających im szerszych całości percepcji, symboli i doznań emotywnych, np. w postaci przestrzennej organizacji i znaczenia zamieszkiwanego miejsca (Tuan 1987: 26–29). Przywoływany klasyk geografii humanistycznej wskazuje, że najpełniejszym doświadczeniem miejsca jest jego totalne ogarnięcie wszystkimi naraz zmysłami i pojęciami abstrakcyjnymi, które pozwalają internalizować doświadczenia zmysłowe i przekształcać je w przestrzenie wyobrażeniowe (idem: 31).

W ważkiej pracy *Bodies of Nature* redagowanej przez Mcnaghtena i Urry’ego bogate treści merytoryczne zawarte są we *Wprowadzeniu* (2001a) oraz rozdziale ich wspólnego autorstwa *Bodies in the Woods* (2001b). Położyli w nich nacisk już nie na kulturową genezę różnych współwystępujących wizji natury i walki o jej fizyczną ochronę, ale na społecznych funkcjach *miejsca* w procesach realizacji określonych celów społecznych lub społeczno-kulturowych. „Praktykowanie” danej przestrzeni

przyrodniczej w zależności od tego, jak dane miejsce nabiera znaczenia w związku z pełnioną funkcją praktyczną, stając się „naturą ucieleśnioną” (Macnaghten, Urry 2001a: 4–6). Alternatywność typów „natury” jako idei uzależniają od zróżnicowanych społecznie działań, którymi nacechowane jest dane miejsce lub krajobraz. Zmiana kwalifikacji konkurujących obrazów natury następuje w zależności od tego, do czego służyć ma „naturalna” przestrzeń. Praktycznie określoną funkcję wykorzystania danej przestrzeni łączę z Heideggerowsko rozumianym nastawieniem „narzędziowym” i zwę taką przestrzeń „miejscem”. Uznaję interpretację Hanny Buczyńskiej-Garewicz abstrakcyjnej kategorii przestrzeni w życiu człowieka, w którym zachodzi jej konkretyzacja w postaci miejsca i okolicy (Buczyńska-Garewicz 2006: 21–28). Z kolei, gdy zachowujemy bierną postawę refleksji do takiego miejsca, często estetycznej lub przeżywającej dystansu ów prześwit, otoczenie przyrodnicze staje się „**krajobrazem**” (Macnaghten, Urry 2001a: 6).

Macnaghten i Urry przestrzenie klasyfikują w zależności od stopnia zaangażowania człowieka w nie na: wieś (*countryside*), przebywanie (zajęcia) na wolnym powietrzu (*outdoors*), krajobraz (*landscape*) i dzicz (*wilderness*) (*idem*: 1). Ze względu na szczegółowe funkcje praktyczne – życiowe i te wynikające ze stylu życia – tych przestrzeni dzielą je następnie na: wypoczynkowe (style wypoczynku uzależnione są od protestanckiego dziedzictwa „etyki” ciała oraz nowszych form aktywnego wypoczynku – wspinaczka wysokogórska, żeglarstwo czy style zazywania relaksu, takie jak nudyzm, kontemplacja, konsumpcja wzrokowa (turystyka czy seks na powietrzu), naznaczone typem wykonywanej pracy (np. pracowników leśnych, w tym drwali, sektora restauracyjno-hotelowego, myślistwem) i wreszcie kulturowo uzasadnionymi i wskazywanymi różnicami percepcji tego, co naturalne, i tego, co zurbanizowane (*idem*: 4–5). Recepcja zmysłowa i towarzysząca jej waloryzacja jest nie tylko uwarunkowana historycznie i kulturowo, ale wyraźnie odzwierciedla różnice stratyfikacji społecznej. Dlatego autorzy mówią o alternatywnych „zmysłobrazach” (*sense-scapes*) (*idem*: 5). Na przykład patologicznym zmysłobrazem jest przestrzeń wielkich miast, zaś ci, których stać na aktywny wypoczynek za miastem, wykazują duże wyczulenie na bodźce haptyczne, kinestetyczne, dotykane subtelnymi bodźcami proprioceptywnymi, takimi jak promienie słoneczne czy skrzywienie śniegu. Ich zdaniem jest to objaw deficytu podobnych wrażeń w przestrzeniach wielkomiejskich (*idem*: 5). Dokonana przez nich typologia pokrywa się prawie zupełnie z tą, którą wprowadziłam na początku książki, korzystając z wiedzy geograficznej oraz rozdzielając podejście do krajobrazu mieszkańców miasta i prowincji.

Rozpatrywanie cech i funkcji trwałych obszarów kulturowych w Polsce ma długą tradycję. Wiąże się z takimi jednostkami przestrzenno-kulturowymi, jak grupa etniczna, region, a w ciągu ostatnich 20 lat z „małą ojczyzną”. Przestrzeń swojskiego, „mało-ojczyźnianego” krajobrazu Jerzy Damrosz obejmuje mianem „strefy życia”, która sprzyja zaspokajaniu potrzeb ludzkich o różnym stopniu istotności (Damrosz 1988: 18). To zręczne pojęcie traktuję jako trafne, ale przypisuję mu więcej wyznaczników kulturowych niż Damrosz. Chcielibyśmy wiedzieć jak wielką rolę odgrywa w wypadku regionu i małej „ojczyzny” przyroda. Dorota Symonides również w krajobrazie „małej ojczyzny” widzi istotny składnik emocyjny, pisze więc, że:

„zawiera ona (...) te treści, które bliskie są każdemu człowiekowi, które obejmują jego najbliższe otoczenie, wywołują konotacje związane z takimi słowami, jak: dom rodzinny, matka, ojciec, wioska, najbliższa rzeczka, gniazdo bociana, kościółek, cmentarz, groby najbliższych, a więc te zjawiska, które człowiek pamięta z dzieciństwa (...)” (Symonides 1999: 66).

Natomiast emblematy, rękodzieła czy treści folklorystyczne, obyczajowe typowe dla danego obszaru Symonides włącza do wyróżników regionu, jednostki większej niż mała ojczyzna, mocno związanej z pamięcią historycznych wydarzeń i pielęgnacją etnicznych, kulturowych tradycji (*idem*: 70). Składają się one z treści, które tworzą symboliczną szatę regionu. Jednak oboje badacze skupiają się na uchwytnych cechach historycznych, etnicznych i społecznych, nie wkraczając w obszary naturalnego krajobrazu. Z kolei Zbigniew Rykiel, poszukując odpowiedzi na pytanie o występujące w Polsce regionalizmy i regiony, proponuje, by ująć je w dwa typy: regionalizmy *sensu stricto* oraz quasi-regionalizmy polityczne i ekologiczne. Cechami regionu, które eksponuje polski geograf, są: ciągłość, spójność, zupełność i odrębność, co w praktyce przekłada się na wyraźnie wyodrębniony obszar kulturowy. Powiązane są one z regionalizmami ukierunkowanymi na uzyskanie politycznej, kulturalnej (w tym językowej) i ekonomicznej autonomii albo zachowanie przywilejów dla mniejszości etnicznych i narodowych. Z kolei mieszkańcy quasi-regionów nie posiadają skryształizowanej ideologii, stanowią nie grupy, ale zbiorowości, które pragną uzyskać integrację kulturową dzięki pielęgnacji historii i sentymentu do regionu. Często opierają się na silniejszych miejskich centrach administracyjno-prawnych, instytucjonalnych lub bazują na problematyce ekologicznej, widząc w niej szansę na społeczno-kulturową konsolidację rozbitą lub niehomogeniczną kulturowo zbiorowości (Rykiel 1993: 90–92). Regionalizm, który propaguje i kultywuje różne postacie environmentalizmu, zawsze jest związany z działalnością instytucjonalną i zorganizowaną społecznie akcją, dlatego pominiemy ten wątek, odnotowując tylko, że Krajniacy dysponują zarówno jednostką regionu, który rozumieją jako wspólnotę historyczno-kulturową i językową oraz społeczną, jak i angażują się w szeroko zakreślone programy i akcje ekologiczne. Pojęcie etniczności jest im obce, ale doskonale intuicyjnie łączą afiliacje regionalne z cechami „małoojczyźnianego” miejsca stałego zdomowienia. Cechy wskazane przez Tuana właściwe topofilii i afiliacyjne cechy regionu oraz „małej ojczyzny” w ujęciu polskich etnologów, uzupełniają się, charakteryzują region Krajny.

5. Kinestetyczna dynamiczna definicja przestrzeni

- Przestrzenne ekstensje ciała i kontekstowanie

Robert A. Dull w artykule *Komunikacja niewerbalna w teorii i badaniach* (1995) podsumowuje pracę kilkudziesięciu badaczy z dziedziny antropologii, etologii i psy-

chologii, którzy odnotowali istotne regularności w zachowaniach pozawerbalnych, ale nie wykształcili żadnej teorii w tym zakresie. Należą do nich czołowi przedstawiciele kinezyki i proksemiki „szkoły Palo Alto”: Gregory Bateson (1972, 1996) czy Paul Ekman (1977). Skupieni wokół Batesona badacze, współpracujący jednocześnie z McLuhanem i Edmundem Carpenterem nad ekstensjami ludzkiego ciała i zmysłów (Hall 1976: 201, McLuhan 2004), zmierzali od początku do podważenia jednostronnego okulocentryzmu w naukach społecznych. Gregory Bateson, ciągle mało znany w Polsce, był największym teoretykiem „szkoły Palo Alto”. Mistrz w pokonywaniu wszelkich dychotomii, zwłaszcza kluczowych w antropologii par opozycyjnych pojęć takich, jak mózg/umysł, ciało/umysł, natura/kultura, forma/materia, przedmiot/podmiot, człowiek/środowisko (Ingold 2000: 16–19), zainspirował swoich współpracowników eksperymentalnymi badaniami nad pracą zmysłów skorelowanych z otoczeniem. Bateson to twórca systemowej kontekstowej ekologii umysłu i prekursor kontekstowej koncepcji komunikacji (Skibiński 2009: 253–268). Według Batesona umysł ludzki jest samoorganizującym się systemem, co wynika z wrodzonych cech biologicznych człowieka, wzajemnie oddziałujących na siebie części lub ich składników. Umysł stanowi system autoreferencyjny na *n*-poziomach, decydując o jego wewnętrznej, skomplikowanej redundancji. Komunikaty uzyskują znaczenie dzięki kontekstowi i dekodowaniu informacji przez systemy znaczeniowe z różnych poziomów, stąd redundancja jest kluczowym zjawiskiem, któremu przyglądał się Bateson (Bateson 1972: 195–312). Znaczące różnice pojawiają się wskutek wydarzeń umysłowych pobudzanych przez różnice, które następnie są włączone w dotychczasowe struktury pod postacią nowej wiedzy oraz nowych, „skorygowanych” matryc. Forma kształtuje organiczne zmiany w mózgu, a więc substancja jest tym ekologicznym erzacem, na którym dokonywane są operacje myślowe (*idem*: 118–128, Bateson 1996: 125–131). Podstawą przekształceń opartych na kodach inaczej zwanych „transformacjami informacji w mózgu” pod wpływem redundantnych różnic jest ekologicznie, tzn. biologicznie i systemowo, pojęty umysł-mózg (Bateson 1996: 148–150). Różnice ujawniają się na poziomie pewnych całościowych wzorów znaczeniowych i nowych, odmiennych od pierwotnej wiedzy, jaką już posiadamy. Stąd również zachodzące między ludźmi i światem sprzężenia zwrotne ustabilizowane są jako system różnic między tłem (kontekstem) a zdarzeniem umysłowym. Nie sposób pominąć nasuwających się związków z terapią Gestalt (Walker 2001: 19–26), tyle tylko, że psychologowie postaci kładli większy nacisk na pojęciowe uchwycenie „kontekstowania”, natomiast Bateson i jego współpracownicy szukali struktur i zasad na poziomie biologicznym, a teoretyczny aspekt ich badań jest bardzo nieuporządkowany.

Bateson, przyznając naturze główny wpływ na procesy komunikacji, umocował je w koncepcji „ekologii umysłu” i definiowania umysłowych operacji jako redundantnych na różnych poziomach. Dodatkowo prawidłowości te opisywał za pomocą metod cybernetycznych. Bateson osiągnął w końcu system wyjaśniający i zarazem technikę terapeutyczną, która do dziś wzbudza liczne kontrowersje – systemową terapię neurolingwistycznego programowania, w skrócie NLP (*idem*: 69–83).

Doniosłość roli kontekstu w sferze komunikowania jest sprawą pierwszorzędną, jak mi się wydaje, a nie dość docenianą przez fachowców, nawet przez, zdawałoby się, tak wyspecjalizowanych badaczy jak antropologowie zmysłów (Angutek 2010: 221–242). Edward Hall za Birdwhistellem (1970) „kontekstowanie” łączy z określoną wybiórczością w dopływie informacji, co jest sposobem radzenia sobie z nadmiarem informacji (Hall 1984: 125–126). „Kontekstowanie” postrzega w aspekcie selekcyjnym i asocjacyjnym. Jest więc ono z jednej strony sposobem radzenia sobie z szumem informacyjnym – pozwala nam na określoną wybiórczość w dopływie komunikatów, z drugiej strony, tworzy tło dla kodu językowego, z którym w sumie buduje skomplikowany wielopłaszczyznowy system. Bez kontekstu sytuacyjnego i zawartego w nim komunikatu pozawerbalnego kod językowy jest niekompletny, ponieważ de facto obejmuje tylko część komunikatu. Hall pisze:

„Podobnie jak wielu moich kolegów, zauważyłem, że znaczenie i kontekst są ze sobą nierozłącznie powiązane. Jakkolwiek kod językowy może być analizowany na kilku poziomach niezależnych od kontekstu (...), to w świecie rzeczywistym kod, kontekst i znaczenie mogą być postrzegane wyłącznie jako różne aspekty tego samego wydarzenia” (*idem*: 131).

I nieco dalej precyzuje zjawisko „kontekstowania”:

„«Kontekstowanie» obejmuje prawdopodobnie co najmniej dwa całkowicie odmienne, lecz powiązane procesy – jeden zachodzący wewnątrz organizmu, drugi – poza nim. Pierwszy z nich zachodzi w mózgu i jest funkcją bądź przeszłych doświadczeń (zaprogramowane i uwewnętrznione kontekstowanie), bądź struktury systemu nerwowego (kontekstowanie wrodzone) albo obu naraz. Kontekstowanie zewnętrzne sprowadza się do sytuacji oraz (lub) układu, w jakim zachodzi wydarzenie (kontekstowanie sytuacyjne i/ lub środowiskowe)” (*idem*: 137).

Autor *Poza kulturą* wyjaśnia dalej, że powyższe rozróżnienie zostało wprowadzone jedynie dla wygody czytelnika i samego Halla, ponieważ dychotomia wewnętrzny–zewnętrzny została niejednokrotnie obalona przez psychologów postaci i transakcjonistów, Deweya czy samego Gregory’ego Batesona.

Według Halla na kontekst składają się cztery czynniki: status społeczny, typ prowadzonej działalności, układ, w jakim tkwi jednostka, oraz doświadczenie. To zaledwie wycinek większego kontekstu, który zwie się kulturą. Właśnie ze względu na kulturowy charakter „kontekstowania” Hall wprowadził pojęcia wysokiego i niskiego kontekstu. Komunikacja na poziomie wysokiego kontekstu charakteryzuje się tym, że większość informacji albo zawiera się w fizycznym kontekście, albo jest zinternalizowana w człowieku, a tylko niewielka część mieści się w bezpośrednio nadawanej części przekazu. Natomiast komunikacja właściwa niskiemu kontekstowi cechuje się tym, że większość informacji mieści się w kodzie bezpośrednim. Zinstytucjonalizowane, wysoce złożone i sformalizowane kultury

Europy Zachodniej należą do niskiego kontekstu, natomiast kultury południowo-amerykańskie są kulturami wysokiego kontekstu. Sądzę, że w Polsce w ostatnich latach społeczeństwo zmienia kontekst z wysokiego na niski, co jest odczuwalne w jakości relacji społecznych. Analogicznie do dokonanego przez Halla rozróżnienia Michael Argyle wprowadza wzory haptycznych zachowań układających się w dwa typy: kultur kontaktowych i niekontaktowych (Argyle 1999: 55–56). Przypuszczam, że dokonujący się zwrot ku otoczeniu przyrodniczemu, nie tylko na Krajnie, stanowi rekompensatę utraty wysokiego kontekstu komunikowania w społecznościach dawniej kontaktowych, w kulturze ludowej i czasach komunistycznych w wielu regionach Polski, także na Pomorzu Środkowym.

Dla nas interesujące wydaje się określenie relacji między człowiekiem a środowiskiem jako sfer tylko pozornie przeciwstawnych. Zdefiniowane kontekstowanie sugeruje, że nie można oddzielić jednostki od środowiska, w którym ona funkcjonuje. Ingold, korzystający z prac Batesona, podkreśla faktyczny izomorfizm człowieka i środowiska, którego katalizatorem jest zmysł haptyczny (Ingold 2000: 13–15). Proces ten jest nadal mało przebadany i stanowi punkt intensywniejszego zainteresowania dopiero w ostatnich latach, szczególnie zasługi mają tu geografowie humanistyczni, ale także psychologowie. Jednym z nich jest Roger Barker, który w książce *Ecological Psychology* (1968), przedstawił syntetycznie wyniki obserwacji prowadzonych wraz ze studentami w małym miasteczku w ciągu dwudziestu pięciu lat. Rejestrowali oni zachowania mieszkańców w różnych sytuacjach i w rozmaitym otoczeniu: w pomieszczeniach szkolnych, w szkółce niedzielnej, w sklepach, na meczach, w trakcie spotkań klubowych, w biurach, bankach, spelunkach itd. Barker odkrył, że zachowanie ludzi w znacznym stopniu uzależnione jest od sytuacji i środowiska. Zakwestionował powszechny pogląd, że środowisko, w jakim pojawiają się zachowania, jest mało ustrukturyzowanym, biernym zespołem obiektów i wydarzeń, wobec których człowiek pozostaje bezstronny, postępując w zgodzie ze swoim wewnętrznym „programem”. Według Barkera środowisko tworzą wysoce ustrukturyzowane i uporządkowane przedmioty i zdarzenia, które wymuszają zachowania zgodne z dynamiką ich wzoru. Amerykański psycholog pisze:

„środowisko dostarcza informacji wejściowych wraz z czynnikami kontrolnymi, które dostosowują owe wskazówki, z jednej strony, do systemowych wymogów środowiska, z drugiej, do behawioralnych właściwości jego ludzkich komponentów. Znaczy to, że ten sam fragment środowiska dostarcza różnych informacji wejściowych różnym osobom oraz różnych informacji wejściowych tej samej osobie, jeśli jej zachowanie zmienia się” (Barker 1968, cyt. za Hall 1994: 142).

Nie wydaje się jednak, iżby Hall kiedykolwiek rozpatrywał środowisko przyrodnicze. Kiedy mówił o otoczeniu, zawsze miał na myśli przestrzeń zorganizowaną i skonstruowaną sztucznie, kulturowo. Tylko takie przestrzenie mogą być względnie autonomicznymi całościami, w których spoczywają znaczenia utrwalone w określonym fizycznie miejscu i czasie (wszelkie siedliska, miejsca,

miasta i obiekty architektoniczne), a gdy chodzi o krajobrazy pierwotne, w które nie ingeruje człowiek, znaczenia wychodzą wyłącznie od ludzi, tkwią wyłącznie w ich aktywności umysłowej. Dlatego choćby Rapaporta twierdzenie (pośród wielu innych), „że to rzeczy naprawdę wydobywają znaczenia (...) fizyczne elementy środowiska naprawdę kodują informacje, które ludzie interpretują”, jest tylko częściowo słuszne (Rapaport 1982, za Leathers 2007: 464). Środowisko i jego składniki na tyle są samodzielnymi komunikatami, na ile kultura uczy nas ich znaczeń, odnosi się to także do świadomych oraz nie reflektowanych aktów reagowania na środowisko naturalne. Znaczenie kontekstu (środowiska) zawsze jest zdeterminowane posiadaną wiedzą kulturową, czyli pośrednio lub bezpośrednio wychodzi od człowieka. Natomiast współcześnie oparł się na biokulturowej koncepcji natury ludzkiej Batesona (1996) Tim Ingold (Ingold 2000: 16); wykorzystał ją do interpretacji haptycznej recepcji środowiska naturalnego (które można porównać do proksemii Maffesolego), recepcji, którą uruchamia każdy człowiek podobnie, z niewielkim retuszem kulturowym. Źródłem kontekstowania jest somatyczne wczucie w środowisko i koordynowanie cielesnych wrażeń z zewnętrznymi bodźcami. Człowiek niejako przedłuża i projektuje na otoczenie funkcje poszczególnych zmysłów, zwłaszcza dotyku, czego przykładem jest opisana wcześniej proksemia. Ingold jednak dotykowi przypisuje ekstremalnie wielką rolę, bez uwzględnienia indywidualnych i społecznych różnic między ludźmi. Haptyczność staje się dla niego podstawową instancją recepcji przyrodniczej okolicy przesądzoną biologicznie, a to ośmiela go do ontologicznych i egzystencjalnych sądów, które leżą już poza naukowym antropologicznym interesem poznawczym. Niemniej „ekologia życia”, jak nazywa Ingold swe stanowisko poznawcze, dostarcza licznych świadectw empirycznych potwierdzających fakt kontekstowania opartego na ekstensjach somatycznych.

- Synergia i synchronowanie

Kinezykę – antropologię zsynchronizowanego ludzkiego ruchu, zapoczątkował w roku 1952 Ray Birdwhistell pracą *Introduction to Kinesics*. Głównymi zjawiskami, które bada się w kinezyce, są zsynchronizowane i zrytmizowane akty ruchowe, zwykle całego ciała, osób spontanicznie uczestniczących w nie zaaranżowanej pod tym względem interakcji. Między innymi jego ustalenia, ale także prace etologów, wywarły wpływ na obrany przez Edwarda Halla kierunek badań. Podstawowa terminologia kinezyki zawiera pojęcia „synchronowania” (*syncing*) i „synchronu”, które wprowadził Churchill (Hall 1984: 109–110). Zjawisko to określa ludzi pozostających ze sobą w kontakcie podczas ruchu, poruszających się równocześnie, nie zakłócając przy tym ruchu osób w otoczeniu. Wspólną cechą synergii ruchowych i somatycznych zestrojów (np. wśród ludzi umysłowo chorych, ale też takie rzadko badane zjawiska, jak jednoczesne miesiączkowanie dziewcząt w internatach i akademikach; *idem*: 118) jest synchronizacja działań i somatycznych przemian u ludzi względem siebie i, dodam ze swej strony, zewnętrznych obiektów. Można powiedzieć, że tego typu synergie wprowadzają organizm w rezonans somatyczny. Już w latach 60. XX wieku ustalono, że człowiek nie jest izolowaną

istotą, która tylko wysyła semiotyczne i słowne informacje. Synchronowanie jest cechą gatunkową człowieka, czemu jednak towarzyszy modyfikacja kulturowa. Zachodzi ono w samym środku jaźni człowieka, potwierdzeniem tego faktu są fale mózgowe, które są zsynchronizowane z ruchami ciała i bodźcami wolicjonalnymi (Hall 1999: 202–203). Cokolwiek człowiek czyni, znajduje się pod kontrolą „synchronizatorów ciała”, które jednak nie powinny być utożsamiane z fizjologicznymi obszarami centralnego układu nerwowego. Nie ustalono dotąd, jak są one kontrolowane przez mózg, prawdopodobnie powiązane są z autonomicznym układem nerwowym.

Do synestezji haptyczno-wzrokowej, moim zdaniem, należy także kontekstowanie i synchronowanie oparte na funkcji haptycznej skóry i uprzedmiotowionej przestrzeni, która z pozycji haptycznej jest wypełniona obiektami, z którymi się synchronuje. Pragnę teraz krótko omówić kilka czytelnych zjawisk związanych z synergią ruchową. Na wstępie podzielę je, podobnie jak w przypadku przestrzeni proksemicznych, na znaczące, których sens może być łatwy do wyrażenia na poziomie semiotycznym, oraz te, które skóra filtruje przez bardzo liczne, subtelne, mikroskopijne eksterioceptory znajdujące się na powierzchni i pod jej powierzchnią.

Do pierwszych należą między innymi wyróżnione przez Dale’a G. Leathera gesty wsparcia (głaskanie, ściskanie, pocieranie dłoni np. dla dodania otuchy, wyrażenia współczucia itp.), przynależności i władzy (najbardziej czytelne w relacjach rodziców i dzieci oraz w relacjach partnerskich, obejmowanie i przygaranie, opieranie dłoni na ramieniu, głaskanie po głowie itp.). Mają one dla człowieka wielką wartość emotywną, są odpowiedzialne za nastroje i stan psychiczny obu stron interakcji, stanowią też sformalizowany język wyrażający relacje społeczne (poufałość, zażyłość, hierarchie, prestiż, status majątkowy itd.) (Leathers 2007: 155–159).

W opisie tych i podobnych zjawisk kinestetycznych antropologdy posługują się kilkoma podstawowymi pojęciami. Należą do nich „synchronowanie” (*synchroning*) i „synchron” (Hall 1984: 111), które można zastąpić zdobywającym ostatnio popularność pojęciem „synergii” organizmów żywych albo synchronizacji interakcyjnej lub zbieżności motorycznej (Głazewska 2012: 45). Robert A. Dul śledząc wysiłki Birdwhistella, który podejmował próby systematycznej kodyfikacji komunikatów kinestetycznych, cytuje prekursora kinezyki, gdzie możemy dowiedzieć się, że ten wprowadził nawet jednostki „kinu” i „kinomorfemu” (Birdwhistell 1970: 118, za: Dul 1995: 61). Jednak wysiłki te nie zakończyły się pełnym sukcesem. (Sądzę, że przyczyną porażki jest nieprzymusowy i nie sankcjonowany społecznie charakter zachowań kinestetycznych, stąd dowolność, różnorodność i mnogość zachowań niemożliwych do skodyfikowania). Dodatkowo Edward Hall wzbogacił ten repertuar pojęć kinestetycznych „kontekstowaniem”, zaś Frank A. Geldhard wprowadził skalę „wibracyjności” dla pomiaru rezonansu powierzchni ciała wywołanego napływem rozmaitych bodźców zewnętrznych (Geldhard 1960: 1583–1587).

Hall w komentarzu do dzieł Birdwhistella synchronowanie scharakteryzował następująco:

„Osoby współdziałające ze sobą poruszają się zasadniczo wspólnie, wykonując swego rodzaju taniec, lecz nie są świadome synchronii tego ruchu i wykonują ów taniec bez podkładu muzycznego czy też świadomej instrumentacji. «Pozostawanie w synchronii» jest samo w sobie formą komunikowania się. Komunikaty wysyłane przez nasze ciało – świadomie bądź nieświadomie – bez względu na to czy są odczytywane formalnie, czy też nie, rzadko kłamią i bliższe są prawdziwym, choć często nie uświadomianym odczuciom człowieka aniżeli wypowiedane słowa” (Hall 1984: 110).

William S. Condon, jeden z asystentów Halla, zarejestrował na taśmie filmowej spektakularny przykład zbiorowego synchronowania dzieci. Autor *Poza kulturą* zamieścił następujący opis tego zdarzenia:

„Ukrywszy się za porzuconym samochodem sfilmował dzieci tańczące i skaczące przez skakankę na szkolnym podwórku w czasie przerwy na lunch. Początkowo wydawało się, że każde dziecko zajęte jest czymś innym. Po chwili dostrzeżliśmy, iż jedna z dziewczynek jest bardziej ruchliwa niż pozostałe dzieci. Dokładniejsza analiza ujawniła, że poruszała się ona prawie po całym dziedzińcu szkolnym.

Młody człowiek, autor tego filmu, przeglądał go ciągle od nowa, przedstawiając projektor na różną szybkość. Stopniowo spostrzegł, że cała grupa poruszała się w synchronii wobec jakiegoś określonego rytmu. Najbardziej aktywne dziecko – najruchliwsza dziewczynka – była dyrygentem, a właścicielem aranżerem, który zinstrumentalizował rytm podwórka szkolnego” (*idem*: 115–116).

Na co dzień mamy wiele innych przykładów synchronowania. Wystarczy wskazać zwykłą przyjacielską rozmowę w kawiarni, podczas której wykonujemy szereg czynności w tle (kontekście) całego spotkania. Na przykład nieznacznie pocieramy koniuszek nosa palcem, unosimy brwi, kiwamy rytmicznie założoną nogą na nogę, przechylamy się w stronę rozmówcy lub odchylamy itp. Wszystkie te ruchy i mimika są zsynchronizowane z zachowaniami rozmówcy i emocjonalną atmosferą spotkania. Stwierdzono też m.in. synchronowanie ruchów niemowląt z głosem dorosłego, bez względu na język, którym mówiono do dziecka (*idem*: 111)

Zauważmy, że w relacjach oficjalnych synchronowanie prawie zupełnie ustaje, bowiem nasze uczucia są „zamrożone”, a kontakt ograniczony do sformalizowanych czynności i czysto merytorycznych komunikatów językowych. Jeśli pojawiają się jakieś poufale gesty, to wychodzą one ze strony przełożonych, często są protekcyjne, a bywa, że przyjacielskie, ale inicjatywa i wyłączność posługiwania się nimi zastrzeżona jest dla zwierzchnika, co informuje o hierarchicznych stosunkach między szefem a podwładnymi (Leathers 2007: 157–158, Pease 2007: 124).

Przedstawione wcześniej przykłady synchronowania opierają się na recepcji wielozmysłowej. Sądzę ze swej strony, że to właśnie owa multisensoryczna recepcja wywala synchronowanie ruchów całego ciała z jednocześnie napływający-

mi z otoczenia (kontekstu) wielorakimi informacjami, z którymi symultanicznie, w sposób nie zaplanowany i nie wymuszony, zestrzajamy się zmysłowo i motorycznie. Istota bezpośrednich żywych międzyludzkich interakcji pozawerbalnych nie jest symboliczna, ale sensoryczna. W polskiej literaturze eksponuje się trochę niesłusznie intuicjonizm Halla, a nie docenia się jego analiz sensorycznych i wielkiej roli, jaką w komunikowaniu pozawerbalnym przypisał receptorom zmysłowym i refleksom percepcyjnym. Oczywiście można dyskutować nad tym, czy podawany przykład zsynchronizowanego kontaktu głosowego dorosłego z niemowlęciem może być już nazwany komunikacją i czy jest on w istocie merytorycznie równorzędny z innymi formami synchronowania, ale nie można pomijać rangi aktywności zmysłów (Hall 1976, rozdz. IV, V, X).

Fakt występowania synchronowania potwierdzają badania fal mózgowych, które odpowiadają zsynchronizowanym i rytmicznym ruchom ciała oraz bodźcom wolicjonalnym, choć synchronowanie pojawia się peryferycznie w jaźni podmiotu (Hall 1999: 202–203). Porównałabym je do graficznych wizualizacji muzycznych dźwięków, tonów i rytmów wyświetlanych na ekranie komputera równocześnie z edytowanym dźwiękowo utworem. Jednak recepcja i mimowolne kinestetyczne reagowanie człowieka jest osadzone w szerszym pozamuzycznym kontekście, którego wybiórcza recepcja jest „skomponowana” z centralną czynnością słuchania utworu.

Każda ludzka czynność, także omówione wyżej gesty, a jeszcze wcześniej synchronowanie i kontekstowanie, jest sterowana i kontrolowana przez „synchronizatory ciała”. Odpowiadają one za fizyczną koordynację ruchów oraz synergie i są bezpośrednio powiązane z procesami wolicjonalnymi lub reagowaniem behawioralnym. Jednak nie powinny być one utożsamiane tylko z fizjologicznymi obszarami centralnego układu nerwowego, ale z pracą wszystkich zsynchronizowanych receptorów zmysłowych poprzez działanie umysłu zwane synestezją. Można wysunąć tezę, że synchronowaniu i kontekstowaniu zawsze towarzyszy wielozmysłowa lub „dwuzmysłowa” synestezja. Krzyżują się one w niezliczonych kombinacjach. Jedną z postaci takiego krzyżowania się jest synestezja haptyczno-termiczno-wzrokowa, która wywołuje pozytywne albo negatywne reagowanie lub/i synchronowanie. Trudno sobie wyobrazić w naszej kulturze, że dorosły mocno spocony człowiek zachęci nas do synchronowania, ale znamy sytuacje, zwłaszcza rodzinne lub towarzyskie, w których natychmiast pojawia się omawiany rezonans. Bez większych zastrzeżeń zgodzimy się, że eksterioceptory ukryte w skórze przekazują doznania ciepła i zimna, może nawet zgodzilibyśmy się z faktem istnienia przestrzeni termicznych. Na pewno istotne informacje haptyczno-termiczne i optyczne wnoszą nasz stan emocjonalny: rumiane, nabrzmięte policzki, chłodne dłonie, wilgotność skóry, potliwość. Stwierdzenie tych i wielu podobnych faktów doprowadziło do naukowego badania szczegółów „termicznego” porozumiewania się ludzi (Classen 1993: 125–126). Jest to stosunkowo najlepiej zbadany dotąd aspekt komunikowania haptycznego. Udział skóry, rozumianej jako receptor zmysłu dotyku, jest nie do przecenienia. Zmysł haptyczny nie ogranicza się do powierzchni dłoni, obejmuje całe ciało i jest podstawą zmysłu proprioceptywnego (uwrażliwienie na ukształtowanie terenu przez zmiany poło-

zenia ciała, wstrząsy, przeszkody, napięcie mięśni itp., co utrwała się w pamięci np. ludzi niewidomych), kontekstowania i synchronowania.

Kontekst jest warunkiem synchronowania, nie można synchronować, nie mając tła i zewnętrznych punktów odniesienia. Ustaliłam, że kontekstowanie polega na pewnej wybiórczości, orientowaniu się na podstawie dominujących cech otoczenia z jakiegoś powodu istotnych dla podmiotu. Sądzę, że z pozoru tajemnicza wzmożona motoryczność lub rytmiczność zachowań w określonych sytuacjach wiąże się z haptyczną wrażliwością eksterioceptorów ciała. Jakości wzrokowe większość przeciętnych ludzi uzupełnia wiedzą o materialnym wymiarze, fizycznej masie obiektów. Bez doświadczenia haptycznego, utrwalonego w pamięci, nie moglibyśmy uwzględnić *hyle* w postrzeganiu wzrokowym. Stała synestezja tych jakości, przebiegająca w mózgu, przekłada się na synergię nazywaną przez Halla i Birdwhistella synchronowaniem. Oczywiście synchronowanie nie jest oznaką humanistyczną w ścisłym sensie, nie jest skierowane na interpretację przez otoczenie innych i nie występuje z jakimiś łatwo uchwytными regularnościami, jednak może okazać się oznaką naturalnego stanu emocjonalnego lub nastroju.

Oznaka może też zmieniać funkcję z informacyjnej na *sygnałową*, pełniąc rolę zachęty do empatycznego zsynchronizowanego działania. Spoiwem takiego synchronu jest haptyczny rezonans, który Leathers za Geldhardem nazwał „wibracyjnością” (Leathers 2007: 146). Dziecko, które spocone biega po obwodzie pokoju i jest rozgrymaszone, wnosi dla matki zarazem oznakę i sygnał, że jest senne i należy położyć je spać, gdyż matka już wie z doświadczenia, że senne dzieci często tak się zachowują. Świeżo zakochani, którzy podczas cichej rozmowy zbliżają bezwiednie do siebie głowy, w pewnej chwili uświadamiają sobie ten stan i utwierdzają się we wzajemnej sympatii, co wcześniej było tylko życzeniem; jest to sygnał i dla nich, i dla ewentualnych intruzów próbujących zburzyć atmosferę spotkania.

Niewątpliwie opisane naukowo zachowania i mechanizmy regulujące ludzkie interakcje stanowią oparcie dla wielu osób w warunkach kontaktu z przyrodą. Scharakteryzowane zachowania interaktywne i przestrzenne wykorzystam do opisu typów recepcji krajobrazu naturalnego uchwycionych w toku badań. Opis ten uzupełnia i jednoczy Heideggerowskie rozumienie użycia przestrzeni.

6. Kategorie przestrzeni i miejsca w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera

Jest kwestią sporną, czy filozofia Heideggera rzeczywiście jest fenomenologią, choć niemiecki filozof takim mianem ją opatrywał. W poznańskim środowisku kulturoznawczym, z którym dzielę część przekonań, jego ontologię fundamentalną chętniej określa się mianem „hermeneutyki egzystencjalnej”. Egzystencjalne ukierunkowanie fryburskiego filozofa jest dla mnie szczególnie istotne.

Wyłączając pretensje Heideggera do opisu „prawdziwej świadomości”, zaczerpniętego przez Merleau-Ponty’ego do wykrycia „prawdziwej percepcji” w opozycji do „fałszywej”, nienaturalnej dualistycznej świadomości empirystów,

racjonalistów oraz idealistów, potraktowałam ich deklaracje jako podmiotowe świadectwa współczesnej kultury. Wykorzystałam je jako użyteczne podmiotowe charakterystyki współczesnej percepcji krajobrazu na prowincji. Takie ich spożytkowanie jest inspirowane koncepcją Anny Pałubickiej, która proponuje, by filozofię każdego okresu traktować jako historyczne świadectwo stanu własnej kultury (Pałubicka 1990: 6–20). Dodatkowym wsparciem decyzji, by dopełnić proksemiczne i kinezyczne opisy przestrzeni koncepcją Heideggera, okazał się artykuł Stefana Symotiuka, który dostrzegł między nimi szereg analogii i komplementarnych uzupełnień (Symotiuk 1985).

Somatyczne czucie, które towarzyszy percepcji, jest doniosłym aspektem bycia w rozumieniu zarówno Heideggera, jak i Merleau-Ponty'ego oraz egzystencjalistów. Bycie, które jest przeżywaniem świata pod wpływem percepcji, na którą składają się doznania równe wrażeniom zmysłowym w jej synestezyjno-synergicznym modelu. Także doświadczenie przestrzeni jest integralnym składnikiem percepcji, jeśli za prototyp przestrzeni przyjmiemy ludzką jaźń, a tak interpretuję bycie i przestrzeń jako jego korelat i składnik. Przestrzeń euklidesowa i dualna oparta na percepcji wzrokowej i wyobraźni abstrakcyjnej jest pochodną świadomości wypracowanej okulocentrycznie. Jednak w zakresie doświadczania haptyczno-wzrokowego przestrzeń nabiera innych cech, np. dychotomia wewnętrzne/zewnętrzne znika – somatyczne odczuwanie znosi te ramy. Ustaliłam też na podstawie eksperymentów, że przypuszczalnie cechy przestrzeni krajobrazu w typie synestezyjno-synergicznym są faktycznie cechami samej jaźni, co zgadza się z trójaspektową (użytkową, aksjologiczną i synergiczną) interpretacją przestrzeni u Heideggera. Tak więc ktoś, kto na poziomie jaźni pozostaje synergicznie w kontakcie z czymś innym, nie może postrzegać tego jako czegoś naprzeciw, lecz zawsze widzi to, co „na zewnątrz”, i siebie bez konturów, widzi siebie i daną sytuację poza stronami „od wewnątrz” i „na zewnątrz”. Merleau-Ponty postrzeganie takie opisywał na przykładzie oglądania błękitu nieba: „niebo przegląda się we mnie, a ja w nim, cały staję się tym błękitem, oddając mu to, co ono wprzód mi dało” (Merleau-Ponty 2001: 235).

Do kardynalnych pojęć stosowanych przez Heideggera, a pomocnych do rozwikłania istoty kategorii przestrzeni należą według mnie następujące określenia: „bycie”, „bycie-w-świecie”, „jeststwo”, „narzędziowość”, „poręczność”, „zatroskanie”, „zamieszkiwanie”, „odstęp”. Jak powiedziałam, miarę dla kategorii przestrzeni kroi ludzka świadomość lub jaźń, ale nauczyliśmy się myśleć, że jesteśmy zanurzeni w przestrzeni fizycznej, że zewnętrzna wobec każdego z nas przestrzeń mieści nas tak, jak dzban wodę, posługując się metaforą Arystotelesa. Anna Pałubicka, której propozycję do pewnego stopnia akceptuję, interpretuje owo „zanurzenie” w „byciu-w-świecie” jako wynik socjalizacji i wyuczony kulturowo sposób uczestniczenia we własnej kulturze (Pałubicka 2006: 30). Pozostając w zgodzie z interpretacją Anny Pałubickiej, twierdzę, że przestrzeń ma różne modalności związane z przebyciem enkultuacją – zmienia się ona w zależności od typu kultury i historycznego okresu jej wystąpienia. Jednakże Heidegger nie wybiegał myślą poza nasz krąg kulturowy. Uwzględniał jedynie europejskie realia i nie możemy zignorować jego roszczeń do zbudowania „ontologii fundamentalnej”. Ontologię

tę rozumiem jako filozofię o ambicjach obiektywistycznych i uniwersalistycznych wychodzącą od perspektywy podmiotowego jestestwa. Zdolność do postrzegania przestrzeni i jej własności proponuję wobec tego interpretować u Heideggera jako rozciąganie przestrzenności naszej jaźni, czyli świadomego siebie jestestwa, na wszystkie kulturowe formy. Maciej Błaszak interpretuje podobnie „przeźren jestestwocentryczną”, jako unicestwienie fizycznej przestrzeni, świadomość przemieszcza się w tej „zewnątrznej” (rzekomo) przestrzeni zgodnie z praktycznymi celami podmiotu (Błaszak 2007: 138). Podobnie Hanna Buczyńska-Garewicz, interpretując Heideggerowskie zapatrywania na przeźren, przeciwstawia je Arystotelesowskiemu pojmowaniu przestrzeni jako pojemnika, w którym znajdują się pojedyncze obiekty, na podobieństwo cieczy w dzbanie (Buczyńska-Garewicz 2006: 17–18, 21–26). Już w latach 70. XX wieku w geografii humanistycznej zaczęto stosować perspektywę fenomenologiczną, kiedy zorientowano się, że tradycyjna geografia, tak jak inne nauki matematyczno-przyrodnicze, mylnie postuluje obiektywną, uniwersalną i ponadczasową przeźren, którą doświadczają podobnie jak my wszyscy ludzie. Chris Tilley tak jak Hanna Buczyńska-Garewicz pojmuje przeźren jako miejsce doświadczania świata przez podmiot. Uznaje z kolei za Merleau-Pontym, że ciało i świadomość oraz przedświadomość są uprzywilejowanym centrum wszystkich doznań (Tilley 1994: 7–16). Wszystkie te opracowania są zbieżne i w wielu miejscach się uzupełniają. Pragnę dodać do nich jeszcze kilka spostrzeżeń.

Samo „jestestwo” to przeźrenna jaźń, ale nie wyczerpuje się ona w swej subiektywności. Heidegger przyznaje jestestwu cząstkową zdolność do poznawania rzeczywistości innej niż nasza samoświadomość. Człowiek, mimo że „bytuje-w-świecie”, doświadczając „prześwitu bycia”, czyli świadomości, która jest zdolna odkrywać coś więcej niż tylko siebie, ale także to, co jest poza nami na poziomie przedrefleksyjnej świadomości, jak określał ją Sartre. „Prześwit” umożliwia swobodne działanie w jakimś zewnętrznym wobec nas świecie i otwieranie się na przeźren, która obejmuje podmiot wraz z innymi fizycznymi obiektami pozostającymi w relacji wzajemnego współkształtowania się (Błaszak 2007: 135–136). Te rozbłyśki świadomości istnienia świata, tradycyjnie nazywanego „zewnątrznym”, w sensie fizycznym interpretuję jako przestrzenne doświadczanie bycia i w nim postrzegania świata, co Heidegger, a za nim Merleau-Ponty, nazywał byciem-w-świecie. Choć więc przeźren bierze początek we wnętrzu człowieka i w sensie logicznym jest absolutnym i uniwersalnym *a priori*, to rozumiemy dopiero teraz, dlaczego Heidegger twierdził, że przeźren nie jest do końca ani w nas, ani na zewnątrz nas, lecz mieści się równocześnie wewnątrz nas i istnieje poza odległościami, jakie zakłada się w świecie postrzeganym empirycznie. Filozof mówi bowiem: „Ani przeźren nie jest w podmiocie, ani świat w przestrzeni” (Heidegger 2005: 142).

Egzystencjał przestrzeni ma jeszcze inny ważki aspekt w Heideggerowskiej filozofii z lat 20. XX wieku. Przeźren zmienia swoje rozmiary i zabarwienie aksjologiczne także w sensie praktycznym, w zależności od tego, co w danej chwili jest „zatroskaniem” człowieka. Istotą działania praktycznego jest „troska” o to, by dany użytkowy bądź użyteczny cel osiągnąć. Praktyczny interes człowieka dzia-

ląjącego narzędziowo i poręcznie, nazywany przez Heideggera „troską”, pozbawiony jest w jego filozofii wszystkich wzniosłych uczuć i współczucia w aspekcie etycznym, które najczęściej przypisuje się temu pojęciu. Według Heideggera „troskami się” o to, co jest konieczne z praktycznego i użytkowego punktu widzenia, i stosujemy środki, czyli narzędzia, które w najbardziej prosty i bezpośredni sposób zawiodą nas do osiągnięcia wyznaczonego celu. Czynności prowadzące do takich celów Heidegger nazwał w *Byciu i czasie* „narzędziowymi”, a użyte do jej realizacji środki fizyczne, czyli „narzędzia”, stają się „poręczne”.

Ustalił on, że to, co wydaje się najbardziej „poręczne” w danej chwili, umyka naszej świadomej percepcji i refleksji. Dostrzegamy to jako takie dopiero wtedy, gdy uświadomimy sobie jasno pytanie tkwiące *implicite* u podstaw użycia „narzędziowego” i „poręcznego” każdego przedmiotu i motywów naszego działania. Brzmiałoby ono mniej więcej tak: „«do czego» dany byt ma być użyty i jak determinują go realia technologiczne, fizyczne, przyrodnicze itp.?” Z tego powodu Heidegger twierdzi, że nasze nastawienie względem rzeczywistości jest właśnie „narzędziowo zatroskane”. Przyczyną niedostrzegania „poręcznego” aspektu naszych działań jest właśnie ten praktyczny, niedyskursywny sposób pojmowania rzeczywistości, który ukrywa się pod płaszczem określonego kulturowego światopoglądu. Jawna interpretacja podejmowanych działań zwykle jest inna lub bardziej zawiła w stosunku do oszczędnych praktycznych rozwiązań umysłu „zatroskanego” praktycznie. Zauważmy, że przestrzeń jest modelowana w zależności od realizowanego celu, a więc to, co fizycznie może być bardzo dalekie, z naszego punktu widzenia będzie bliskie, co zaś jest bliższe, może być dalsze. Z tego powodu fryburski myśliciel mógł twierdzić, że okulary na nosie wydają się czymś dalszym, ponieważ wówczas, gdy są one przez nas używane, nie postrzegamy ich w sposób uświadomiony, jednak gdy staną się one obiektem naszego świadomego namysłu, to nasz umysł przedstawia sobie okulary w oddaleniu podobnym do warunków ich percepcyjnego oglądu. Podobnie most, którym posługujemy się tylko instrumentalnie, jest bardzo blisko nas, tak blisko, że będąc narzędziem do pokonywania jakiejś przeszkody, jest niedostrzegany, lecz gdy nabiera uczuciowego znaczenia, jest bliski nam tak jak rzecz, do której żywimy sentyment. Z rozważań tych płynnie wniosek, że rzeczy najbardziej „poręczne” i praktycznie wykorzystywane znajdują się tak blisko naszych zmysłów, że nie poddajemy ich świadomej refleksji. Przestrzeń użytkowa jest poza świadomością człowieka, a jeśli jest poza nią, to traci się poczucie jej istnienia.

Przestrzeń, którą sobie uświadamiamy i postrzegamy, jest bardzo plastyczna i jej własności ulegają zmianom w zależności od naszej uwagi i motywów działania (Heidegger 1977: 326–330). Na przykład drzwi wyjściowe w sali wykładowej mogą się wydawać bliskie mimo znacznej fizycznej odległości dzielącej nas od nich. Dzieje się to wówczas, gdy przeniesiemy naszą świadomość wraz z projektowanym celem opuszczenia sali w tamto odległe od katedry miejsce. Heidegger pisze:

„Gdy idę do wyjścia z sali, jestem już tam. Nie mógłbym w ogóle iść w tamtą stronę, gdybym – będąc – nie był tam zarazem” (*idem*: 329). Posłużmy

się jakże instruktywnym dla naszego rozumienia cytatem: „Gdy my – my wszyscy – myślimy teraz i tu o starym moście w Heidelbergu, myślenie skierowane ku tamtemu miejscu nie jest wyłącznie przeżyciem zawartym w obecnych tu osobach. Do istoty naszego myślenia o wspomnianym moście należy raczej to, że samo to myślenie stoi już przy tamtym dalekim miejscu. Będąc tu, jesteśmy tam, przy moście, a nie [tylko – D.A.] przy treści przedstawieniowej w naszej świadomości (...) Nigdy nie jestem tylko tu, jako to szczerlnie zamknięte ciało” (*idem*: 329).

Podobne słowa znacznie później wypowiada Ingold (2000: 6).

Swego rodzaju egzegezę wymienionych egzystencjałów zawiera poniższy cytat z *Bycia i czasu*:

„Konstytutywną dla bycia-w-świecie możliwością napotykanego bytu z wnętrza świata jest „u-przeźrenienie”, które nazwiemy także *zasiedleniem przestrzeni*. Wydaje ono to, co poręczne, co do jego przeźrenności. Owo zasiedlenie jako odkrywająca wstępna ekspozycja możliwego, określanego przez powiązanie całokształtu miejsc, umożliwia faktyczną aktualną orientację. Jestestwo jako przeglądowe zatroskanie światem tylko dlatego może «przesiedlać», «wysiedlać» i «zasiedlać», że jego byciu-w-świecie przysługuje pojęte jako egzystencjał zasiedlenie przestrzeni. W polu widzenia wszelako nie rysuje się wyraźnie ani wcześniej odkrywana strona, ani w ogóle aktualna przeźrenność. Jest ona wśród niezauważalności tego, co poręczne, w zatroskanie o co przegląd się zanurza, dla tego przeglądu postronna. Wraz z byciem-w-świecie w tej przeźrenności zostaje dopiero odkryta przestrzeń. Na podstawie tak odkrytej przeźrenności poznawaniu staje się dostępna sama przestrzeń.

Ani przestrzeń nie jest w podmiocie, ani świat w przestrzeni. Przestrzeń nie znajduje się w podmiocie ani ten nie traktuje świata, «jak gdyby» był on w przestrzeni, lecz ontologicznie dobrze pojęty «podmiot», jestestwo, jest przestrzenny. Ponieważ zaś jestestwo jest w opisanym sensie przestrzenne, przestrzeń pokazuje się jako *a priori*. Ten ostatni termin nie oznacza jednak czegoś w rodzaju przysługiwania już z góry pozbawionemu jeszcze świata podmiotowi, który wyłaniałby z siebie przestrzeń. «Aprioryczność» znaczy tu: pierwotność spotkania przestrzeni (jako strony) w trakcie aktualnego spotykania w otoczeniu czegoś poręcznego” (Heidegger 2005: 142–143).

Stwarzanie nowych przedmiotów czy używanie tych dobrze już znanych jest procesem o tyle instrumentalnym, że opiera się na praktycznych realiach, motywach i okolicznościach naszego działania, ma zatem charakter użytkowy, a nie użytkowy czy materialistyczny. Z tego punktu widzenia zachowanie, które uwzględnia warunki klimatyczne podczas wznoszenia w górach domu z mocno spadzistym dachem, lub budowanie wiaty na dworcu kolejowym jest „poręczne”, a w tych konkretnych przykładach – ergonomiczne, ponieważ uwzględnia negatywne z punktu widzenia człowieka warunki klimatyczne (duże opady śniegu, częste deszcze). Nie

jest zaś ono hedonistycznie utylitarne, bowiem człowiek kieruje się warunkami klimatycznymi w nadawaniu kształtu bryłom, i wcale nie musi łączyć się na przykład z wielkim metrażem domostwa i użyciem ekskluzywnych materiałów. Dwa ostatnie wskaźniki nie są już „poręczne”, lecz byłyby wskaźnikami zamożności ich właściciela i w tym sensie spełniałyby utylitarne, materialistyczne wartości światopoglądu konsumpcyjnego klasy, dajmy na to, nowobogackich.

W schyłkowym okresie swojej działalności Heidegger przedstawił koncepcję przestrzeni, która może być dwojako interpretowana: albo jako zaprzeczenie wersji z *Bycia i czasu*, albo spojrzenie na przestrzeń z odwrotnej perspektywy niż zinterpretowana przeze mnie powyżej. Tak rozumiem tę drugą wersję, jako wykład uzupełniający pierwszą znaną nam wersję z *Bycia i czasu*. Jeśli bowiem ta pierwsza, najbardziej znana koncepcja przestrzeni Heideggera, to swego rodzaju ekstrapolacja świadomego siebie „jestestwa”, to druga zaprezentowana w eseju *Budować, mieszkać, myśleć* (1977) wychodzi od obiektu, jakim jest „miejsce”, a więc coś, co jest wokół nas i w nas, to, co rozpościera się „na zewnątrz” (we frazeologii fizycznej) subiektywistycznie rozumianego „jestestwa”. Były to, mówiąc przerośnie, drugi „kraniec” przestrzenności, choć oba oczywiście dla Heideggera nie mają krawędzi. Odległości, mimo że w aspekcie fizycznym są zewnętrzne wobec człowieka, to w omawianym eseju nie są rozpatrywane jako stałe, niezmiennie i obiektywne, to nie są fizyczne dystanse, lecz „odstępy” powstające między podmiotem lub między obiektami, gdy „odstępują” one, czyli udzielają miejsca przestrzeni, jednocześnie ograniczając ją. Heidegger stwierdza, że „przestrzenie otrzymują swą istotę od miejsc, a nie od fizycznych własności «przestrzeni»” (Heidegger 1977: 326). Nie istnieje więc przestrzeń w rozumieniu próżni, nawet odległości, które powstają wzajemnie między miejscami oraz człowiekiem, nabywają swego charakteru od cech, które udziela im przeżywający człowiek. Zatem miejsca mają znaczenie już nie tylko praktyczne, ale i aksjologiczne. Rozważmy przykład domostwa i jego otoczenia – miejsca dla każdego najbardziej obeznanego i nader ważnego. Udziela ono poczucia bezpieczeństwa i życiowej stabilności. Domostwo, którego zbudowanie w sensie procesualnym zakreśliło duży odcinek czasu, udziela nam „spokoju”, etymologicznie jest powiązane z rzeczownikami „przestrzeń” i „przestworza” (*idem*: 320). Tak więc „spokój” i „przestrzeń” łączą się w określeniu zajmowanego miejsca jako przestrzeni ograniczonej (ogrodzonej), ale dającej wolne miejsce i wolność czy swobodę jej posiadaczowi (*idem*: 320–321). Taka przestrzeń domostwa nie może istnieć jedynie w sensie terytorialnym poza swym aksjologicznym kontekstem. Przestrzeń zamieszkiwana wyzwala uczucia i nabiera moralnych cech stosownie do funkcji, jakie pełni dla „jestestwa”. Zauważmy, że łatwo tę późną interpretację przestrzeni pogodzić z „narzędziowym” użyciem bytów w rozciągliwej lub na przemian kurczącej się przestrzeni przedstawionej w *Byciu i czasie*.

Intuicje Heideggera potwierdził niezbitcie, niezależnie od Heideggerowskiego rozumienia, współczesny socjolog Michael Fleischer, który potwierdził statystycznie zależność określanych przez przeciętnych ludzi odległości różnych miast na świecie od emocjonalnego nastawienia do ich mieszkańców. Szacowana bliskość lub znaczne oddalenie od Warszawy pokrywały się z dystansem emocjonal-

nym Polaków do mieszkańców określonych miejsc. Okazało się, że szacunkowe fizyczne odległości „skracają” się mentalnie w przypadku miast krajów pozytywnie wartościowanych przez Polaków, a wydłużają się w przypadku miast leżących w państwach, do których Polacy są nastawieni negatywnie. Finalnie po przeliczeniach „okazało się”, że Dublin leży „bliżej” niż Petersburg czy Mińsk, a miasta tak odległych kulturowo państw jak Chiny czy Indie pozycjonowano jeszcze dalej niż znajdują się faktycznie, co potwierdza duże różnice kulturowe między tymi częściami świata (Fleischer 2002: 244–275). Wobec tych danych powiemy, że sugestie zawarte przez Heideggera w *Byciu i czasie* oraz jego hermeneutycznych tekstach ze zbioru *Budować, mieszkać, myśleć* dowodzą, iż cechy przestrzeni są funkcją jaźni. Jej parametry uzależnione są od mechanizmów percepcji i towarzyszących im waloryzacji czy to pragmatycznych (instrumentalnych), czy/i aksjologicznych. W ten sposób wielozmysłowość czy też rozwinięcie spektrum sensorycznego o zmysł dotyku, poza wzrokiem, prowadzi do wewnątrznie bardzo zróżnicowanego i ciągle fluktuującego wymiaru przestrzeni. Tak pojęta przestrzeń jako ekstrapolacja świadomości na rzeczywistość fizyczną jest trudna do pojęciowego wyrażenia. Niech mi wolno będzie posłużyć się przykładem symbolizmu Pabla Picassa, którego inspirowała właśnie idea wielowymiarowości przestrzeni. Oglądając, dajmy na to, twarz *Płaczącej kobiety*, uzmysławiamy sobie zgodnie z zamysłem Picassa, jak bardzo złożony, wielopłaszczyznowy jest obraz w „naszym oku” (i umyśle), co wynika ze złożonej percepcji przestrzeni w jednym momencie.

Reasumując, można powiedzieć, że przestrzeń u Heideggera w obu omawianych pracach jest interpretowana w egzystencjalnym, praktycznym oraz aksjologicznym aspekcie. Najbardziej uderzającą jej własnością jest duża plastyczność i zmienność, na które wpływają przyjmowane cele życiowe, praktyczne użycie przedmiotów, świadome lub nie, skupienie uwagi albo ich emotywna funkcja. Heidegger uważał, że przestrzeń kurczy się wraz z poręcznym użyciem przedmiotów, a rozciąga się, gdy przenosimy świadomość rzeczy na nie same. Te same przedmioty w zależności od stopnia ich wykorzystania i roli dla życia wewnętrznego, emocjonalnego raz mogą być bliskie, a raz oddalone. Koncepcję tę przenosi do eseju *Budować, mieszkać, myśleć* – a więc utrzymał ją do końca swej twórczej działalności.

7. Synestezja – alternatywa dla symbolizowania

Ważną operacją myślową, która uruchamia wskazane zachowania i działania, jest synestezja. Hall i inni nie operują tym pojęciem. Jego definicję i opis zamieszczam jednak teraz, aby wyczerpać zagadnienie mechanizmów komunikowania niewerbalnego i przygotować pełen zestaw kategorii opisowych.

Każda z dwu porównywanych wcześniej koncepcji komunikowania, oznakowa i proksemiczna, dopuszcza możliwość porozumiewania się poza słowami i metaforami (symbolami) lub znakami, ale żadna z nich nie rekonstruuje procesu myślowego, który umożliwia takie operacje mentalne, wśród nich znajdują się synestezje.

W psychologii synestezji przypisuje się charakter przypadkowy i epifenomenalny. Zwykle jest definiowana jako jednoczesne doświadczanie dwu lub serii różnych jakości zmysłowych przypisywanych różnym sensorycznym receptorom, ale jest wywołana wpływem tylko jednego bodźca pochodzącego wyłącznie z jednego receptora. Przykładem synestezji jest postrzeganie pojedynczych dźwięków lub liter w postaci barw, a barwy z kolei można łączyć z zapachami itp. Takie ujęcie jest oparte na atomizacji elementów składowych postrzegania wzorem klasycznego, empirystycznego modelu percepcji. Zatem jest ona szeregowana we wstępnej fazie postrzegania i kojarzenia. Tradycyjnie uważa się, że synestezja ma charakter mimowolny i powtarzalny u danego człowieka, a związki te określa się jako „racjonalnie nieuzasadnione” (Bragdon, Gamon 2003: 84–90). Synestezje wykształcone są w okresie wczesnoszkolnym i mogą utrwalić się na całe życie. Zauważmy jednak, że wyuczone asocjacje mogą występować w masowej skali społecznej, np. w sztuce kulinarnej czy zestrojeniu melodii z wyobrażeniami, innym przykładem kulturowo utrwalonej i skonwencjonalizowanej formy synestezji jest taniec i gimnastyka. Synestezja jest więc zbyt wąsko definiowana i błędnie rekonstruowana jako wstępna faza kojarzenia zatomizowanych jakości zmysłowych, typowych rzekomo tylko dla jednostek. Zbyt analityczne jej definiowanie wynika z naszych nawyków myślowych, które wszczepił modernizm.

Za częściowo trafną definicję synestezji odczytuję tę podaną przez Joannę Jakubowską, która wskazuje, że działanie owo może opierać się na uregulowanych kulturowo operacjach zastępowania danych wzrokowych innymi, np. dotykowymi, co zdaje się robić wielu z nas, zastępując nią reżim skopiczny. Autorka wskazuje na dwie alternatywne definicje synestezji w psychologii, gdzie synestezja oznacza tylko procesy zmysłowe, oraz te, które wiążą dane zmysłowe z semiotycznymi. Wymieniona autorka opowiada się za tą drugą definicją (Jakubowska 2010: 196). Nie przecząc możliwości takiej wymiany jako rodzaju substytucji, proponuję, by zjawisk o złożonej konstrukcji, z różnych poziomów abstrakcji (rzeczywistych odniesień semiotycznych) i wymienności jakości percepcyjnych nie określać *an bloc* synestezją. Znakowe i oznakowe komunikaty zakładają semantyke opartą na innej konstrukcji niż synestezja, która jest operacją sensorycznej ekwiwalencji substytucyjnej projekcji wybranych fragmentów percepcji jednego zmysłu na inny.

Synestezja jako akt mentalny jest szeroko stosowana przez ludzi pozbawionych sprawnego narządu zmysłu. Między innymi niewidomi stale dokonują *substytucji wzroku*. Schiffman pisze o umiejętności polegającej na przekształcaniu zapisanych na taśmie scen, a ich odczuwanie w postaci wibracji odtwarzanej taśmy, zwłaszcza na skórze pleców, pozwala po jakimś czasie badanym odtworzyć fizyczny obraz. Ta i inne substytucje zmysłowe są przykładem *wyobrażeń surogatowych*, opartych na mechanizmach analogii. Pozwalają one uzyskać informacje o obiektach fizycznych lub danych przestrzennych na podstawie jakości zmysłu pomocniczego, np. ocena przez niewidomego odległości od drzewa na podstawie szumu liści, koloru na podstawie ciepła powierzchni przedmiotu, a u widzącego ocena temperatury metalowego przedmiotu na podstawie wyglądu jego tworzywa itp. (Schiffman 2002: 105–112).

Wiele do zaproponowania w tym zakresie ma dzieło Merleau-Ponty'ego, który poświęcił sporo uwagi synestezji. Opisywał ją podmiotowo jako „percepcję synestezyjną” w polu przedświadomości, nazywanej przez mnie jaźnią. Skojarzenia, a nawet lepiej mówić o asocjacjach, są generowane w mózgu i przynależą do obecności fenomenalnej. Synestezji należy przypisać zasadniczą rolę w wielozmysłowym trybie percypowania świata, uznając, że jest twórczą umiejętnością synchronizowania i rekompensowania sobie doznań zmysłowych jednego rodzaju innymi, pochodzącymi z alternatywnych organów sensorycznych. Francuski fenomenolog twierdził przy tym, że jest ona percepcją naturalną, na co już zgodzić się nie mogę. Uważał także, że synestezja opiera się nie na wrażeniach jakości zmysłowych, lecz na doznaniach wywołanych symultanicznie docierającymi bodźcami. Pisał więc:

„Percepcja synestezyjna jest regułą, a jeśli jej nie dostrzegamy, dzieje się tak dlatego, że odczyliśmy się widzieć, słyszeć i w ogólności doznawać”.

Zgoda, ale owo „fałszywe” wyuczenie jest właśnie modalną kultury, a nie skrzywieniem percepcji. Dalej ilustruje on synestezję wzrokowo-haptyczną tak:

„W rzeczywistości każdy kolor ze względu na swoją najgłębszą właściwość jest tylko wewnętrzną strukturą rzeczy przejawiającą się na zewnątrz. Połysk złota prezentuje nam w sposób wyczuwalny swój homogeniczny skład, a przyćmiony kolor drewna swój skład heterogeniczny. Zmysły komunikują się ze sobą, otwierając się na strukturę rzeczy” (Merleau-Ponty 2001: 250).

Autor *Fenomenologii percepcji* wyjaśnia dalej, że choć synestezja jednoczy nasze doświadczenia zmysłowe, to nie dzieje się to przez syntezę oderwanych elementów, lecz opiera się na takiej zasadzie, która pozwala naszym dwojgu oczom widzieć jeden przedmiot dzięki operacjom syntezy, które dokonuje mózg (*idem*: 251–252). Francuski filozof opisywał synestezję jako kompleksowy akt jednoczenia się umysłu ze światem fizycznych obiektów lub zjawisk. Przedmiot widziany w umyśle i ten „na zewnątrz” naszego organizmu są tym samym przedmiotem, twierdził. Filozofia Merleau-Ponty'ego jest bardzo wyrafinowana i złożona, w takim stopniu, który nie jest wymagany do celów mojej definicji. Jednakże przyjmuję od niego takie rozumienie synestezji, które określa ją jako akt celowy, jak mówi autor, przedświadomy, to znaczy poprzedzający stan świadomej nad tą percepcją refleksji, co z kolei Sartre nazywał „świadomością przedrefleksyjną” (Sartre 2007: 110–111).

Synestezje utrwalone indywidualnie, ale także kulturowo, obok symbolizowania i kojarzenia przyczynowo-skutkowego, stanowią kolejny, osobny sposób myślowego porządkowania danych zmysłowych. Tak więc synestezję pojmuję jako wyuczoną przez doświadczenie umiejętność uzupełniania sobie informacji o stanach fizycznych na podstawie zapośredniczonego, kompensacyjnego zastępowania symptomów (znaków) lub cech kompleksowych jednego rodzaju innymi. Często celowo projektowana, może służyć niczym laska niewidomego dla dokonania lub zaprojektowania działania, np. poprzez zapach składników przygotowywanej

surówki potrafimy wyobrazić sobie jej ostateczny smak, muzyka hip-hop pozwala opracować przestrzenny schemat zrytmizowanych figur break-dance'u, nurt rzeki pozwala przewidzieć, jak szybko popłynie papierowy statek.

Podstawą kinezycznych i proksemicznych zachowań i działań są synestezje pojęte jako mentalny warunek tych operacji. Zauważmy, że synestezje nie muszą być niekontrolowanymi, mimowolnymi procesami przypisywania jakości zmysłu jednego rodzaju wrażeniom pochodzącym ze zmysłu innego rodzaju, jak sądzą psychologowie (Bragdon, Gamon 2003: 84). Doskonale wiemy, że kultura uczy nas synestezji jako twórczych „translacji”, przekładalności cech jednego zmysłu na inny, co w efekcie prowadzi do wykreowania nowych zjawisk kulturowych. Często są one ujęte w konwencjonalne wzory lub powtarzalne schematy, czego przykładem jest sztuka kulinarna czy wzornictwo, w tym design. Kinestezje i synergie mają też konwencjonalny charakter w postaci tańca, choreografii teatralnej lub ćwiczeń gimnastycznych, pantomimy, dekoracji tektonicznych w architekturze. Przywołuję te kulturowo skonwencjonalizowane formy percepcji połączonej z zachowaniem, by przekonać, że zachowania i reakcje kinestetyczne oraz proksemiczne mogą być regulowane nie tylko na poziomie odruchów, ale także świadomych konwencji. Poruszanie się w głębi krajobrazu może angażować aktywność na poziomie synestezji danych wzrokowych i dotykowych. Nie są one takimi ze względu na zawartą w nich symbolicznie rozumianą wartość, ale dlatego, że bodźce dotykowe mają znaczenie jako czynności wykonywane z określonym przesłaniem emocjonalnym ukrytym w doświadczeniu zmysłowym.

W związku z tym, że dane zmysłowe mają przede wszystkim funkcję orientującą w zewnętrznym świecie fizycznym, poprzez kojarzenie wrażeń z już nagromadzoną wiedzą o świecie, okazuje się, że synestezja jest istotnym mechanizmem myślenia przyczynowo-skutkowego, choć go nie wyczerpuje. Kompensacja czy substytucja zmysłowa są innymi określeniami tej umiejętności. Kiedy mowa o jej praktycznych funkcjach, wówczas dla danych zmysłowych możemy zachować pojęcie **wrażeń**. Ale kiedy synestezja dokonuje się między danymi wzrokowymi i wrażeniami haptycznymi, lepiej mówić o **doznaniach**. Dotyk i cenestezja są natychmiastowo łączone z doznaniem, które kojarzymy z olbrzymią gamą odczuć i uczuć.

Kultura buduje złożone języki ciała, które wyrażamy synchronowaniem, kontekstowaniem czy synergiami. Wywołują one psychofizyczny komfort lub jego zakłócenie. Nie jest to tylko kwestia samopoczucia, ale wpływa ona na jakość i treść społecznych interakcji i naszego zdomowienia w przyrodniczym otoczeniu. Nieprecyzyjne pojęcie „wielozmysłowości” występujące w literaturze można zastąpić pojęciem antropologicznie rozumianej synestezji. Wydaje się też, że sytuje się ona między dwoma wyróżnianymi przeze mnie za Merleau-Pontym stanami umysłu: jaźnią (przedświadomością) i indywidualną świadomością.

Podobnie zachowania w postaci takich synergii, jak kontekstowanie, synchronowanie czy koordynacja przestrzenna, proprioceptywność i wibrowanie, są możliwe i niosą znaczenia dzięki umysłowym operacjom synestezji. Substytutywny (ekwiwalentny) charakter synestezji dających podstawę synergiiom opisał w konwencji teorii psychologii postaci filozof Mark Johnson w pracy o znaczącym tytule *The Body in the Mind* (1987). Wiele przedstawionych przez niego prawidłowości jest uszcze-

gólowieniem mentalnych zasad kojarzenia opisywanych dość nieprecyzyjnie przez Umberto Eco, a nazbyt intuicyjnie przez twórców kinezyki i proksemiki.

Kontrastuje z tą pracą książka Jana Młodkowskiego *Aktywność wizualna człowieka* (1998), w której autor dokonuje szczegółowej rekonstrukcji percepcji okulocentrycznej. Szuka dla niej oparcia w biologicznych danych o budowie mózgu. Oczywiście uznaje ją tylko za historyczną modalną, co potwierdzają inne konkurujące koncepcje funkcjonowania mózgu, porównujące go do holocentrycznej i redundantnej struktury, co starał się udokumentować Merleau-Ponty oraz cytowany Jackson, następnie Bateson i jego współpracownicy.

Sądzę, że część zjawisk semiotycznych opisywanych przez Umberto Eco należałoby zaliczyć do operacji synestezji. Kiedy Eco stwierdza istnienie „metafor” pozajęzykowych, na przykład węchowych czy muzycznych, odwołuje się w istocie do ekwiwalencji jakości lub większych całości percepcyjnych (Wyslouch 1994: 13). Gdy mówi o metaforach wizualnych, których sednem jest dopowiadanie lub substytutatywne projektowanie elementów znaczącej całości, nasuwa mi się nieodparcie mechanizm synestezji rozumianej jako sensoryczna kompensacja. Czy więc znaczenie nie jest budowane na elementarnych synestezjach? Metafory rozumiane przez Eco jako ekwiwalencje i projekcje zróżnicowanych danych zmysłowych są podstawą znaczeń, które człowiek buduje dzięki nagromadzonemu doświadczeniu, wiedzy pozwalającej stale uzupełniać fragmentaryczne dane zmysłowe. Otwartość dzieła wynika właśnie z tej właściwości percepcji i dlatego nie odtwarza ono obiektywnej, całościowej struktury rzeczy, lecz jest procesem postrzegania fragmentów rzeczywistości (Eco 1973: 14). Dodaję więc wyjaśnienie, którego – wydaje mi się – zabrakło u Eco, takie, że umysł uzupełnia substytutatywnie brakujące dane zmysłowe, odwołując się do analogii w ramach danych tego samego rodzaju lub jakościowo innych, a zatem elementarnym składnikiem wyobrażenia będzie twórcza lub skonwencjonalizowana synestezja.

Jakkolwiek różną postać przyjmują hermeneutyki symbolu, wystarczy odwołać się do popularnych w Polsce w latach 80. ubiegłego wieku przekrojowych prac Ricouera (1985) czy Duranda (1986), a nawet strukturalistów, takich jak Lévi-Strauss czy Edmund Leach, by zauważyć, że wszystkie one uwypuklają jedną niezmienną cechę symbolu: wskazywanie znaczeń, które pochodzą spoza dosłownie rozumianego zdarzenia. Zatem metafora pojmowana jako przenośnia ma pierwszorzędną znaczenie dla określenia jej powstawania. W takim ujęciu symbol jawi się jako operacja ekwiwalencji znaczonego i znaczącego. Substytutatywność metafory lub metonimii opiera się na wybiórczości postrzeżeń zmysłowych zapamiętanych lub aktualnie dokonujących się i przenoszenie ich w sferę znaczeń emotywnych. Ten rys aksjologiczny symbolu jest jeszcze pozostałością symbolizowania wykształconego przez romantyków. Kiedy symbol traci odniesienie do emotywnych sensów, przestaje być metaforą, a staje się umownym znakiem graficznym. Nośnikami sensów, które ostatecznie nabierają dynamiki metafory lub metonimii, są elementarne operacje synestezji ekwiwalentnego znaczenia. Synestezja zaś ma prostszą konstrukcję, ekwiwalencje w jej obrębie dokonywane są na elementarnych jakościach zmysłowych. W przypadku doświadczenia krajobrazu i nadawania mu znaczenia mamy do czynienia zarówno z kodami symbolicznymi

opartymi wyłącznie na danych wzrokowych (wyobrażeniach), jak i synestezjami, które wywołują ruchliwość jaźni doświadczanej somatycznie. Przenośnie sensualne, na których opiera się wiele poetyckich metafor choćby w wierszach Mickiewicza, Tetmajera i Kasprowicza, wskazują na ten wariant tworzenia przenośni, który zaliczyć można do sensualnej koncepcji symbolu. Podkreślam jednak, nie jedynej jego genezy. Złożoność procesu symbolizowania tłumaczy wielość jego koncepcji, które niekoniecznie wykluczają się, lecz są komplementarne i adekwatne do historycznych cech kultury. Tutaj wiele do powiedzenia ma estetyka i historia sztuki, do których nie potrafię odnieść się fachowo, niech więc będzie mi wolno zasłonić swą ignorancję świeżo przeczytaną pracą pod redakcją Ryszarda Kasperowicza i Elżbiety Wolickiej *Mysł, oko i ręka artysty. Studia nad genezą procesu tworzenia* (2003). W zbiorze zamieszczone są studia i szkice nad historycznymi dziełami – od paleolitu do czasów współczesnych. Ostatecznie więc należy przypuszczać, że symbol nie tylko zmienia historycznie swoją treść, ale także konstrukcję.

Zmysły

IV. Wyniesienie percepcji do rangi zjawiska kulturowego w antropologii i etnografii zmysłów

1. Poprzednicy i początki antropologii i etnografii zmysłów

Ogromne zainteresowanie i szerokie badania empiryczne nad percepcją prowadzone w zachodnich naukach społecznych w ciągu ponad dwudziestu lat nie znajdują należytego komentarza u polskich historyków idei oraz teoretyków kultury. Wprawdzie w Polsce w ostatnim pięcioleciu pojawiło się kilka prac przybliżających niektóre osiągnięcia antropologów zmysłów, lecz są one raczej zwiastunami niż gruntownymi studiami na ten temat. Spośród nich należy wymienić Bartłomieja Walczaka książkę *Antropolog jako Inny* (2009), w której przedstawia między innymi sylwetkę Paula Stollera, jednego z pionierów etnografii zmysłów; następnie zbiór artykułów *Spektakle zmysłów* (2010) pod redakcją Anny Wieczorkiewicz i Moniki Kostaszuk-Romanowskiej i w końcu Anety Grodeckiej i Anny Podemskiej-Kałużnej *Wielozmysłowość. Filozofia i dydaktyka* (2012). Natomiast polskich antropologicznych prac łączących badania nad zmysłami z recepcją krajobrazu ciągle jeszcze brak. Osiągnięcia w tej mierze mają geografowie humanistyczni, inżynierowie ochrony środowiska, architekci zieleni i agenci ekologicznego wypoczynku (np.

Krzymowska-Kostrowicka 1997, Wolski 2002, Piechota 2008, Zaręba 2008). Nie ujmując im fachowości w ich macierzystych dziedzinach, trzeba uwypuklić fakt, że wymienieni specjaliści rozpatrują spotkania człowieka z przyrodą tak, jakby postrzeganie nie było regulowane kulturowo, lecz było odkrywaniem obiektywnego stanu przyrody przez akt naturalnej wielozmysłowej apercepcji, i w tej świadomości szukają jakościowo bogatego doświadczenia krajobrazu. Cechy krajobrazu są z góry określone widokowo i różnicowane z pozycji ingerencji człowieka w środowisko przyrodnicze. Schematy krajobrazów są stałe, zróżnicowane tylko historycznie pod kątem fizycznej ingerencji człowieka. Natomiast społeczno-kulturowe czynniki różnych modeli percepcji krajobrazu znajdują się już poza uwagą geografów. Humanistyczny, kulturowy charakter ludzkiej recepcji krajobrazu wyrażają oni, w najlepszym wypadku, w ergonomicznych koncepcjach wspólnoty człowieka z naturą, a jeśli symbolicznie, to wyłącznie w odniesieniu do historycznych form krajobrazu kulturowego. Uderza fakt, że atrakcyjność ujęć bierze się jedynie z przyjęcia założenia o wielozmysłowości percepcji, przy zachowaniu jej empirystycznej konstrukcji i realistycznego interpretowania jej świadectw (Mikułowski-Pomorski 2006: 173–178, Bernat 2008, Piechota 2008, Wojtanowicz 2008). Jedyną znaną mi geograficzną próbę przekroczenia obiektywistycznego i naiwnie realistycznego poglądu na percepcję krajobrazu podjęła Barbara Ukleja, łącząc wiedzę przyrodniczą z psychologicznymi teoriami percepcji (Ukleja 2010). Powyższa krytyka skłania do odsunięcia geograficznej interpretacji percepcji krajobrazu, a przyjęcia głównej tezy każdej z autorskich wersji antropologii i etnografii zmysłów, która głosi, że percepcja ma podstawy subiektywno-kulturowe, i to jej zmienne konstrukcje różnicują postrzeżenia i interpretację fizycznego świata.

Niestety istnieje też grupa humanistów, którzy uważają, że to cechy krajobrazu kształtują percepcję. Dowodzą tego prace Magdaleny Rembowskiej-Płuciennik, Piotra Domeradzkiego i Justyny Bajdy zamieszczone w zbiorze *Przestrzeń ogrodu – przestrzeń kultury* (Sosnowski, Wójcik 2008), Piotra Mroza, Leszka Sosnowskiego i innych badaczy znajdujące się w zbiorze *Ogrody – zwierciadła kultury. Zachód* (Gazda, Gołąb 2008). Zatem refleksję nad percepcją krajobrazu uprawia się w sposób realistyczny, tak jakby rzeczywistość, która jest fizycznie zewnętrzna w stosunku do człowieka, miała niezależny od niego walor obiektywny, a to powoduje z kolei identyczność percepcji danego wycinka przestrzeni przez każdego człowieka. Niewątpliwie kompozycje widokowe będą wpływać na podobne wrażenia, ale najpierw trzeba się tego nauczyć. Już choćby współistnienie we współczesnej kulturze wielu konwencji minionych epok wpływa na duże indywidualne oraz społeczne zróżnicowanie (zależne od poziomu wiedzy) konfigurowanego symbolicznie, tego samego w sensie fizycznym środowiska naturalnego. Zmiany poczynione przez człowieka w fizycznym wyglądzie krajobrazu parku, lasu czy ogrodu nie wyczerpują źródła różnic ludzkich percepcji. To właśnie kulturowo i społecznie zmienne wzorce percepcji różnicują krajobraz, który w sensie odniesienia przedmiotowego może być ten sam dla wielu różnych aktów percepcji. Antropologia i etnografia zmysłów wypracowały kulturowe koncepcje percepcji oraz empiryczne metody jej badania.

Nazwa nowej „subdyscypliny” – antropologia i etnografia zmysłów – została stworzona przez angielskiego historyka kultury – Roya Portera, który użył jej po

raz pierwszy we wstępie do książki Alana Corbina *The Foul and the Fragrant: Odour and the French Imagination* (Porter 1986: vii, Howes 1991a: 4). Jednak europejskich i północnoamerykańskich (kanadyjskich i amerykańskich) badań nad percepcją nie można łączyć genealogicznie, ponieważ rozwijają się one w obrębie odmiennych i epistemologicznych perspektyw, wiążąc się z odmiennym poznawczym instrumentarium odmykającym zasadniczo różne sfery empirycznej rzeczywistości.

W antropologii i etnografii zmysłów mamy wielość autorskich i zespołowych koncepcji percepcji i jej empirycznego badania. Jednakże mają one podobne spostrzeżenia wyjściowe oparte na krytyce modernizmu. Deklarują już nie tylko tworzenie osobnej subdyscypliny w antropologii kulturowej i społecznej (Herzfeld 2004: 331), ale także ogłaszają zwrot epistemologiczny odpowiadający kryteriom ustalonym przez Thomasa Kuhna. Za początek każdej rewolucji naukowej przyjmował on zmianę percepcji świata, którą pobudzały anomalie odbiegające od dotychczasowej wiedzy, co decydowało o potrzebie stworzenia nowej interpretacji (teorii) wycinka rzeczywistości (Howes 1991a: 6–8, Kuhn 2001: 102–103, 119). Antropolodzy i etnografowie zmysłów mają świadomość rangi tej zmiany i dążą do opracowania metod badania zróżnicowanych kulturowo percepcji oraz wykazania wpływu tej zmiany na cele i metodologię badań całej dyscypliny.

Badania nad kulturową rangą zmysłów w zakresie socjologii kultury zapoczątkowali dwaj głównie badacze, kanadyjski socjolog Marshall McLuhan i współpracujący z nim amerykański antropolog kulturowy Edmund Carpenter (którzy w latach 40. i 50. współpracowali na Uniwersytecie w Toronto) (Carpenter, McLuhan 1960). Równoległe badania nad pracą zmysłów podjęli badacze ze „szkoły Palo Alto”, którzy współpracowali z kanadyjskim zespołem. McLuhan i Carpenter pozostawili amerykańskiemu antropologom zgłębianie biologicznych uwarunkowań i niedyskursywnych zasad ludzkiego porozumiewania się, a zajęli się rekonstrukcją następstw wielowiekowej dominacji kultury piśmiennej w Europie. Założyli oni, że piśmiennictwo wywołało gruntowne przemiany w naszym myśleniu i sposobie postrzegania świata. Efekty ich pionierskiej pracy badawczej uzupełniały się z ustaleniami amerykańskiego antropologa Waltera Onga, stąd David Howes nazywa ich „triumwiratem”. Zainspirowali oni późniejsze badania kanadyjskich antropologów zmysłów skupionych wokół Howesa (Ong 1967, 1977, Howes 1991a: 7–8, 12–13, Howes 2005: 3).

Główną tezą McLuhana jest twierdzenie, że człowiek nie opiera się wyłącznie na jednym wiodącym zmyśle, lecz stale dokonuje przekładu jakości jednego zmysłu na drugi i i operacje te są regulowane kulturowo. Prawdopodobnie zaczerpnął to twierdzenie od Merleau-Ponty'ego, który śledził utrwalone postacie synestezji. Kanadyjski socjolog wyróżnił trzy typy kultur ze względu na stosunek do słowa, mówionego lub pisanego (2001, 2003). W kulturach plemiennych (wioskowych) słowo wypowiedane pełni ważną rolę w regulowaniu uczuć i emocji, gdyż jego receptorem jest ucho, które połączone jest w mózgu właśnie ze sferą emocjonalną. Obraz w tej kulturze pełni więc rolę poślednią. Wraz z pojawieniem się druku nastąpiła nowa epoka, która wyróżniała się wielkim rozwojem wyobraźni przestrzennej i ikonicznej. Człowiek, obcując z tekstem książki, wytworzył wewnętrzną przestrzeń zwaną wyobraźnią, przekładając słowo na obraz. Zjawisko to

zaowocowało powstaniem nowej, nowożytnoeuropejskiej osobowości, zamkniętej w sobie, która „sprywatyzowała” emocje i uczucia, chłodnej i opanowanej na zewnątrz – to początek „epoki” indywidualizmu. O skutkach wprowadzenia alfabetu fonetycznego McLuhan pisze tak:

„Wskutek oddzielenia treści semantycznej i werbalnej od dźwięku i strony graficznej alfabet ten stał się najbardziej skuteczną techniką przekładania i ujednociania kultur. Wszelkie pozostałe rodzaje pisma służyły tylko jednej kulturze i wyodrębnieniu jej z wszystkich innych kultur. (...) Jakkolwiek posługiwanie się alfabetem [fonetycznym – D.A.] prowadzi do rozszczepienia wrażliwości wewnętrznej człowieka Zachodu, to z drugiej strony daje mu swobodę osobistą, pozwala mu oddzielić się od szczepu i rodziny” (McLuhan 2003: 385).

Jak wykazał, rozpowszechnienie druku i ogólna dostępność literatury pisanej, a następnie moda na częste indywidualne czytanie doprowadziły także do dominacji obiektywistycznego, linearnego i analitycznego sposobu myślenia oraz do powstania obrazowej wyobraźni, werbalizmu i dyskursywnego myślenia. Zaś na poziomie społecznym zaprowadziło nas to do indywidualizmu, a z drugiej strony do umasowienia przekazu i depersonalizacji człowieka w tłumie.

Wreszcie obecnie, w okresie panowania mediów elektronicznych, powracamy, zdaniem McLuhana, do modelu oralnego powiązanego z haptycznym odczuwaniem. Obraz tkwi „na zewnątrz” nas i oddziałuje przede wszystkim na sferę uczuć. Dlatego też McLuhan nazwał międzynarodową społeczność korzystającą z dobrodziejstw przemysłu elektronicznego „globalną wioską” (McLuhan 2001: 179). A międzynarodowy, zewnętrzny mózg złożony ze specjalistów, który kontroluje ten proces i wewnątrz którego dokonuje się przekład różnych odmian kulturowej percepcji głównie na słuch i dotyk, kanadyjski socjolog nazwał „no-osferą” (McLuhan 2001: 180). Zatem można powiedzieć, że każda z trzech epok ma wiodący wzór percepcji.

Owi trzej badacze nie tylko zrekonstruowali wzorzec (paradygmat) zachodnioeuropejskiej kultury piśmiennej, ale od początku lat 60. XX wieku działali na rzecz przekraczania w naukach społecznych tej ograniczającej perspektywy postrzegania i myślenia, która u podstaw opiera się na zmyśle wzroku. Takim podejściem wyróżniają się także wszyscy antropolodzy i etnografowie zmysłów.

Na przełomie lat 70. i 80. XX wieku rodzi się na kontynencie amerykańskim kolejno etnografia i antropologia zmysłów. Pewnym jej odpowiednikiem w Europie są kulturowo-historyczne badania antropologów i historyków, zwłaszcza francuskich i włoskich, jednak nie są oni zainteresowani epistemologicznymi kwestiami, tak jak antropolodzy amerykańscy i kanadyjscy. Na polskim rynku klasyczną pracą odzwierciedlającą europejską perspektywę, zawsze jakoś uwikłaną w sensory symboliczne, jest książka *Laboratoria zmysłów* Piera Camporesiego, a z kolei dzieło Jean-Luca Nancy’ego (2002) jest przykładem refleksji nad zmysłami prowadzonej w atmosferze doświadczenia jakości zmysłowych, poza ich historyczną symboliką. Zasadniczym celem wszystkich tendencji teoretycznych

anglosaskich wariantów antropologii i etnografii jest badanie innych kultur, by znaleźć w odmiennych paradygmatach percepcyjnych inspiracje i pobudki do rozwoju konceptualnego antropologii kulturowej.

Nowatorstwo badawczej perspektywy antropologii i etnografii zmysłów polega na wyjściowym stwierdzeniu, że zmysłowość (w niewartościującym znaczeniu) nie jest tylko sprawą fizjologicznych reakcji i jednostkowego doświadczania i nie jest antytetyczna do myślenia – jest ona kolektywnie kształtowana przez praktyki społeczne i kulturowo upowszechnione myślenie. Lider kanadyjskiej grupy badawczej, David Howes, mając na myśli refleksję psychologów i niektórych amerykańskich antropologów zmysłów, podkreśla także, że zmysły ciągle jeszcze są błędnie rozpatrywane tylko z perspektywy biograficznej, na przykład wspomnień zapachów z dzieciństwa, atmosfery *genius loci*.

Najbardziej uderzającą cechą koncepcji antropologicznych jest założenie, że każda kultura ujawnia niejako inny wzór ludzkiego *sensorium*. Wyniki szeroko zakrojonych studiów porównawczych, w tym historycznych, socjomorficznych i międzykulturowych, poddane analizie przez Howesa i Classen, wnoszą ogólnie wymierne w sensie opisowym własności i okoliczności funkcjonowania percepcji (Classen, Howes 1991: 257–259, Howes 1991a, 2003, 2005: 1–21).

Wszyscy antropolodzy zmysłów zgadzają się z twierdzeniem badaczy komunikowania niewerbalnego, że kultura ma między innymi oparcie w ludzkiej biologii. Kanadyjscy antropolodzy zmysłów jednakże uważają, że kierunek wpływów biegnie odwrotnie – od kultury do natury – oraz że zmysłowe odczuwanie i postrzeganie wielozmysłowe jest lub może się dzięki nauce stać się świadome. Natomiast mętne założenia i metody empiryczne Paula Stollera, Nadii Seremetakis, z których dorobku jednak nie korzystam, mają nastawienie naturalistyczne i adaptacyjne. Dążą oni do zniesienia granic między podmiotem badanym a badaczem, by poprzez unifikację percepcji lub postawienie siebie w roli badacza i badanego (autobiografizm) osiągnąć bezpośrednie doświadczanie wartości i sensów innej kultury. Oczywiście zamierzenie to jest błędne. Przeciwnie Michael Jackson czy Sara Pink są świadomi owego błędu i wzbogacają metodykę (etnografię) badań o inne niż wzrokowe „pomiar”, często dla lepszego poznania kulturowo odmiennych sensorów.

2. Teoretyczne konteksty formowania się tożsamości badawczej antropologów zmysłów

- Krytyka modernistycznego okulocentryzmu

Związek między percepcją a myśleniem symbolicznym i abstrakcją to jedno z zasadniczych zagadnień nowożytnej i współczesnej filozofii oraz przyczyna większości sporów epistemologicznych, które się w tym zakresie toczą. Wskutek arbitralnych decyzji empirystów i racjonalistów zmysłowe doświadczanie oparto na wzroku, w mniejszym stopniu na słuchu. Antropologia kulturowa zapożyczyła ten

model zarówno od Kartezjusza, jak i empirystów angielskich. Dualizm i okulocentryczne poznanie ustanowiono kanwą naszej nauki w jej modernistycznym okresie. Marcin Brocki, który utrwalenie dualizmu trafnie identyfikuje z dziełem Kartezjusza, a wcześniej jeszcze wskazuje na Platona i Arystotelesa, przyznając jednocześnie angielskim empirystom zasługę zniesienia tej dwubiegunowości, nie dostrzega podziału, który faktycznie utrzymali, choć wytoczyli przeciwko niemu działa (Brocki 1994: 19). Wiodąca trójka empirystów – Locke, Berkeley i Hume – uciekając w skrajny subiektywizm percepcji, jednocześnie wynosi zmysł wzroku do rangi probierza prawdy obiektywnej o świecie. W ten sposób stworzyli oni kolejną rudymetarną dychotomię modernizmu, która dalej doprowadziła do pęknięcia w łonie samej antropologii przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu badań.

Kiedy nastąpiły ataki na modernistyczny paradygmat nauki, wytknięto empirystom okulocentryzm stawiający w istocie tamę nie do przebycia w badaniach terenowych. Zauważmy, że zwrot lingwistyczny, który przyczynił się do utrwalenia tego wybiórczego, rzekomo obiektywnego, sposobu postrzegania rzeczywistości, eksponował słowo oraz obrazowy symbol, by badać utajone w umyśle struktury znaczeniowe analogiczne z językowymi strukturami. Efektem tego było ponowne, jeszcze bardziej restryktywne wypchnięcie percepcji opierającej się na zmysłach „chemicznych” (węchu i smaku, przeciwstawnych do zmysłów „mechanicznych” – wzroku i słuchu) i dotyku poza obszar wiarygodnego poznania i świadomej artykulacji postrzeganego wokół świata. Pozostawiono ich badanie biologom – etologom, psychologom poznawczym i psychiatrom klinicznym. Tylko zmysły „mechaniczne” (poza dotykiem) służyły za mierniki prawdy obiektywnej, weryfikowalnej intersubiektywnie w środowisku badawczym, ale z pominięciem opinii badanych.

Antropologię zmysłów, która nie przez przypadek rozwijała się równolegle z postmodernizmem, postrzegam jako krytykę okulocentrycznego pokłosa epoki druku, a zarazem jako wyłom w epistemologii okresu postmodernistycznego. Można ją uznać za alternatywę, a nawet antidotum na „poznawczą niemoc” antropologów postmodernistycznych. Dla uzmysłowienia sobie ogromnych ambicji nowej orientacji badawczej, w której zamierzeniu leży zwrot epistemologiczny, trzeba rozważyć jej „forpocztę”, czyli: 1. front krytyki kultury piśmiennej opartej na wzroku oraz 2. najważniejsze cechy przełomu postmodernistycznego w antropologii¹. Przeanalizuję kolejno ich wpływ na sformułowanie programu badawczego tylko tych antropologów, których dorobek wykorzystuję bezpośrednio w dalszych partiach pracy, a więc kanadyjskich antropologów z Montrealu i dwóch etnografów zmysłów – Jacksona i Pink.

Po zwrocie lingwistycznym w naukach humanistycznych, który objął także antropologię, Howes zapowiada epistemologiczny zwrot polegający na obaleniu okulocentryzmu w antropologii i opracowaniu nowych strategii poznawczych otwierających się również na odmienne kulturowe wzory percepcji. Stąd, prze-

¹ Postmodernizm skierował ostrze krytyki m.in. przeciw projekcjom myślących realistycznie modernistów, którzy w poznaniu opierali się głównie na zmysle wzroku, a w mniejszym stopniu także słuchu.

wrotnie w stosunku do Barthesowskiego *empire of signs* (Barthes 2000), zbiorową pracę stworzoną pod jego redakcją zatytułował *Empire of the Senses* (Howes 2005: 1–7). Sprawą dalszej przyszłości jest skonstruowanie nowego, konsekwentnego logicznie modelu epistemologicznego.

Modernistycznemu zubożeniu *spectrum* percepcji towarzyszyły rozmaite przesady i uprzedzenia, takie na przykład, że zmysły chemiczne i dotyk leżą po stronie natury i są niezmiennie, gdyż mają biologiczne podstawy, a więc nie podlegają socjalizacji, lecz spontanicznie odkrywamy ich obecność. Wielu antropologów do dziś niemalże wszystkie aspekty ludzkiej kondycji rozpatruje w kontekście kultury, a zmysły niesłusznie stawia po stronie instynktownej natury i wyłącza je z obszaru swych dociekań. Nadto do dziś na Zachodzie jesteśmy skłonni myśleć o zmysłach jako wyłącznie pasywnych receptorach tego, co dzieje się w zewnętrznym wobec nas otoczeniu (Classen 1993: 5, Howes 2005: 3). Classen wykazuje, że na powstanie takich poglądów ogromny wpływ mieli oświeceniowi empiryści angielscy, zwłaszcza John Locke (1955), Berkeley (2004) i David Hume (2004). To dzięki nim preferujemy wzrokowe informacje i posługujemy się takimi jakościami wzrokowymi, jak kształt, wielkość, ruch, kolor, ilość. Wcześniejsza, zwłaszcza średniowieczna, dominacja zmysłu węchu pojmowanego w sposób organiczny i mistyczny zarazem została zarzucona (Classen 1993: 5–6, 20–22).

- Antropologia i etnografia zmysłów jako alternatywa wobec modernizmu i postmodernizmu

Wiadomo, że w ramach amerykańskiego postmodernizmu w antropologii kulturowej, zwalczającego nieautentyczną metanarrację (naukową fikcję nieprzystającą do rzeczywistości badanych kultur oraz jej dyskursywność) nie dokonano rozstrzygnięć, które rozwiązywałyby definitywnie ujawniony w tej dyskusji impas poznawczy – przejawiający się między innymi kryzysem modernistycznych reprezentacji czy linearności narracji. Nie znaleziono zadowalającej metody przekroczenia modernistycznego wzorca poznania i eksplikacji, dlatego znany „opis gęsty” wypracowany przez Clifforda Geertza (2005a) bądź tekstualizm w wariantach stosowanych przez Jamesa Clifforda (2000), George’a Marcusa z Richardem Cushmanem (Marcus, Cushman 1982) lub George’a Marcusa z Michaelem Fischerem (Marcus, Fischer 1986) mieszczą się nadal w obrębie dyskursywności i modelu wnioskowania właściwego tym badaczom, których pozbawiają wszel-

kich naukowych, a czasem nawet osobistych honorów (mam tu na myśli głównie Bronisława Malinowskiego)².

Tocząca się dyskusja wokół ograniczeń modernistycznych epistemologii przysięgała i choć postmoderniści rozbroili modernistyczne epistemologie i taktyki metodyczne, to jednak niewiele zaproponowali w zamian poza dość dziwacznymi czasami tekstualizmem i jałowym konstruktywizmem. Właściwie sytuacja, która wytworzyła się w antropologii po czterdziestu latach postmodernistycznej krytyki, podkopującej przede wszystkim epistemologiczne podwaliny klasycznych strategii badawczych w naukach antropologicznych, mogłaby stać się zgoła patowa. Równoległe do krytycznych wypowiedzi przedstawionej wcześniej trójki prekursorów antropologii zmysłów skierowanych przeciw perspektywie „okulocentrycznej” w nauce nastąpiły ataki na modernistyczny paradygmat nauki, którego cechą był empiryzm i dyskursywna narracja oparte głównie na zmyśle wzroku.

Dopiero antropolodzy zmysłów, działający równoległe z postmodernistami, korzystając z trafnych konkluzji tych ostatnich, postąpili o krok dalej – zaczęli badać samo doświadczenie zmysłowe, szukając w nim nowych pierwiastków poznawczych, ważkich dla antropologicznej strategii badawczej. Amerykańscy i kanadyjscy badacze zagadnień zmysłów, pomimo dzielących ich różnic, doszli do przekonania, że marginalizacja świadectwa zmysłów innych niż wzrok przez modernistycznych antropologów doprowadziła do przypisywania przedstawicielom innym kultur pewnych zasad i właściwości percypowania właściwych tylko kulturze Zachodu. Taka imputacja to przejaw niezamierzony albo nieuświadomianego etnocentryzmu. Dostrzeżono, niewątpliwie z korzyścią dla rozwoju antropologii kulturowej, że większość dziedzin nauki zajmujących się człowiekiem wyklucza z pola dociekań bardzo ważną część ludzkiego uczestniczenia w rzeczywistości, którą jest doświadczenie zmysłowe. Okulocentryczna obserwacja, rzekomo pozbawiona znamion waloryzacji aksjologicznej, okazała się kolejnym przejawem europocentryzmu. Antropolodzy zmysłów zaczęli zatem dążyć do uwolnienia zmysłowych doświadczeń spod jarzma „wizyjnej” kultury Zachodu. Chodzi im o zastąpienie jednostronnej, okulocentrycznej epistemologii modernistycznej epistemologią opartą na „wielozmysłowym” *sensorium* i współgraniu zmysłów poszerzających *spectrum* empirycznego doświadczenia samego antro-

² Pragnę zwrócić uwagę na fakt, że antropologia postmodernistyczna i kognitywna powstały na gruncie specyficznej kultury amerykańskiej. Nie jest sprawą arbitralną pojawienie się na początku XX wieku w antropologii amerykańskiej postulatów relatywizmu etycznego, a w socjologii rozmaitych koncepcji skoncentrowanych na zjawisku interakcji. Obie orientacje miały wyeliminować skutki rasizmu i służyć nawiązaniu empatycznych relacji w z ludnością tubylczą i afroamerykańską. Praktyka badawcza pierwszej połowy XX wieku miała też służyć ekspiacji w sensie obyczajowym i światopoglądowym. Następnie przerodziła się w krytykę europejskiego modernizmu, która – moim zdaniem – jest czysto akademicka i ahistoryczna. Bowiemy naszą wielowiekową tradycję naukową, w amerykańskiej postmodernistycznej dyspucie, zwłaszcza na temat rzekomych wad metody uczestniczącej i podmiotowej postawy brytyjskich antropologów (Geertz 1998, 2005a: 63–77, 2005b: 51–74, Clifford 2000: 7–25, 105–129) oraz metodologicznego kanonu antropologii francuskiej (Clifford 2000: 65–103, 131–201), rozpatruje się wyłącznie w aspektach metodologicznych bez uwzględnienia kontekstu kulturowego naszego poznania. A rodzą one nieporównywalne własności naszego doświadczenia empirycznego zupełnie nie dostrzegane przez Amerykanów. Mamy więc do czynienia z dwiema odmiennymi kulturowymi postaciami antropologii kulturowej.

pologa. Celem towarzyszącym jest etnograficzne poznanie odmiennych kulturowych organizacji percepcji jako takich.

Badacze okresu postmodernistycznego – zarówno sami postmoderniści, jak i Clifford Geertz oraz kognitywiści i antropolodzy zmysłów – toczyli i toczą polemiki w odniesieniu do kilku centralnych kwestii współczesnej antropologii. Kardynalne zarzuty kierowane do modernistów zawierają się w następujących stwierdzeniach:

1. Nie osiągnięto w badaniach terenowych zakładanej perspektywy podmiotowej (w tej sprawie krytycznie wypowiedzieli się m.in. Geertz 2005a, b, Clifford 2000, Marcus z Fischerem 1986).
2. Pokonano modernistyczny realizm, ale zredukowano zjawiska kulturowe wyłącznie do myślowych i wyobrażeniowych (kognitywiści, tacy jak Goodenough czy Fredrick Barth) (Burszta 1982, 1987, Barth 2004).
3. Antropolodzy, jako poprawni etycznie opiniodawcy życia publicznego, zabiegają o tolerancję międzykulturową i poszukują możliwości dialogu ludzi w wielokulturowym tyglu współczesnego świata. Taka postawa antropologów to jedyny element, który udało się ocalić z klasycznego relatywizmu. Można ich postrzegać jako kontynuatorów Geertzowskiej strategii dialogu w sytuacji wielokulturowości, realizowanych równolegle z agentami antropologii stosowanej (Burszta 1998: 157–180). Tę postawę gani Michael Jackson jako jałmużną antropologii wobec postkolonialnych obszarów świata, których mieszkańcy działają bardziej na rzecz samostanowienia niż korzystają z pomocy opartej na litości i ideologicznej propagandzie tolerancji kulturowej. Nasze popularne media sugerują, że egzotycznym ludom należy się humanitarność i współczucie, bowiem nagłaśnia się tylko takie fakty, że one są niepiśmienne, zniewolone, z deficytem zasobów, że brakuje im ekonomicznej racjonalności etc. Tworzy się w ten sposób zafałszowany obraz „trzeciego świata”, który my chcemy uleczyć poprzez relatywistyczną tolerancję i pomoc – twierdzi za Herzfeldem Michael Jackson (Jackson 1989: x).

Nie chcąc wikłać się w szczegóły i meandry epistemologicznych aspektów i przyczyn uformowania się tych trzech własności współczesnej teorii i praktyki antropologicznej (zresztą szeroko omawianych w literaturze przedmiotu), wypada zauważyć, że uzyskalibyśmy potwierdzenie przez kanadyjskich i amerykańskich uczonych tylko dla trzeciego założenia spośród wymienionych trzech. Popularyzują oni osiągnięcia geniuszu ludzkiej pomysłowości w sposób myślowo wyrafinowany, niejednokrotnie sprzyjając etyce relatywizmu kulturowego. Jednocześnie chcą przekroczyć ograniczenia pierwszego założenia i przeciwstawiają się drugiemu, negując zasadność wyłącznie ideacyjnego traktowania zjawiska kultury. Wprawdzie zgadzają się z kognitywistami, że każda kultura jest niepowtarzalną organizacją wszystkich jej elementów, która uzyskuje znaczenie dzięki operacji rozumienia, ale uważają, że świat kultury nie jest jedynie i przede wszystkim rzeczywistością myślową (Burszta 1982, 1998: 48). Przeciwnie, dowodzą, że organiczne reakcje sensoryczne człowieka, do których należy włączyć doświadczenie organoleptyczne i jego apercpcje, jednocześnie należą do świata kultury.

Antropologowie zmysłów zamierzają radykalnie przestroić poznawcze instrumentarium empiryczne i wyjaśniające. Po okresie kryzysu modernistycznego modelu naszej dyscypliny, wywołanego przez autorefleksyjnie zorientowanych postmodernistów, inicjują wyjście z epistemologicznego impasu. Wszyscy oni, bez względu na szczegółowe koncepcje, zarzucają modernistycznym ujęciom pięć zasadniczych wad i niedostatków epistemologicznych:

1. Definiowanie percepcji w sposób „okulocentryczny”. W empirystycznym modelu epistemologii i nauk empirycznych mentalne procesy złożone są z danych postrzeżeniowych, wśród których uprzywilejowane i wiodące są dane wzrokowe, podlegają one symbolizowaniu i pojęciowemu abstrahowaniu (wszak wyobrażenia i nasz sposób myślenia są pochodną wzroku), a zwieńczeniem całego złożonego procesu percepcji jest nadawany całości sens (znaczenie). Okulocentrycznie definiowana percepcja, jeśli jest stosowana do rozumienia odmiennych lub zróżnicowanych wewnętrznie kultur, jest europocentryzmem.
2. Ponadto okulocentryczne procedury epistemologiczne opierają się na wyselekcjonowanych danych zmysłowych skojarzonych z receptorami sensorycznymi, co przeszkadza lub uniemożliwia uchwycenie percepcyjnych preferencji i konfiguracji owych schematów percepcyjnych w odmiennych kulturach. Mimo że istnieje kilka autorskich wersji antropologii zmysłów, to zgodnie zgłaszają postulat wykroczenia poza czysto myślowy sposób rozumienia percepcji. Ideacyjne pojmowanie kultury polega na utożsamianiu jej z myślowymi procesami, których zwieńczeniem jest symboliczna interpretacja. Jednakże zupełne odejście od realizmu godzi w empiryczne podstawy antropologii i etnologii, warunek sine qua non uprawiania tych nauk. Tym samym teoretycznie powstaje rozpadlina nie do przebycia. Kwestia natury postrzegania zmysłowego w sensie ideacyjnym w filozofii rodzi najczęściej akademickie spory, w których technikom i metodom empirycznym zarzuca się wykrywanie uprzednio założonych tez. Z kolei w psychologii percepcja jest definiowana jako część doświadczania świata fizycznego, które jest rozpatrywane pragmatycznie bądź sensatywnie.
3. Omawiana subdyscyplina może być również postrzegana jako alternatywa wobec postmodernizmu, gdyż wysuwa propozycję wyjścia z epistemologicznego impasu, który pogłębił się pod wpływem krytycznych analiz frontu postmodernistycznego. Stąd atak na okulocentryzm w modernistycznej i postmodernistycznej antropologii jest szczególną formą krytyki modernizmu, poza dyskursem postmodernistycznym. Dowodem kryzysu empirycznych technik metodologicznych jest zdaniem Howesa (głównego inicjatora antropologicznych badań nad doświadczaniem zmysłowym) obecny kryzys reprezentacji i impas epistemologiczny, ów narcystyczny mechanizm, który pobudzili postmoderniści.
4. Uniwersalizm i obiektywizm, które przekreślają zastosowanie rozmaitych definicji percypowania rzeczywistości utrwalonych w zróżnicowanych kulturowo społeczeństwach, także naszym polskim. Jednym z następstw takiego jednostronnego spojrzenia jest pomijanie istotnych zjawisk percepcyjnych, na które nie ma miejsca w trójczłonowym modelu filozoficznym, mowa m.in. o odmiennych receptorach zmysłowych (np. tzw. trzecie oko w religiach o podłożu hinduistycznym, czy przestrzeń między nosem a górną wargą), a stąd

o odmiennych jakościach zmysłowych dla nas niedostępnych. W łonie naszej własnej kultury wiele towarzyszących lub pochodnych procesów postrzegania jeszcze dziś pomija się jako zjawiska intuicyjne, a więc nie poddające się empirycznemu badaniu. Stąd wiele danych i procesów, np. haptycznych, lekceważąco odsuwa się jako „mistyczne majaki”, a chodzi o mechanizmy takie, jak kinestezja, proksemia, proprioceptywność czy rezonans związany z krzyżującymi się danymi haptycznymi i dźwiękowymi. Nawet tylko standardowe wywiady ukierunkowane na pozyskanie opinii podmiotów w zakresie konstrukcji percepcyjnych i opartych na nich doznań poddanych interpretacji odsłaniają ład odmienny od tego, na którym opiera się badacz i wyjaśnia pod wpływem dominujących okulocentrycznych schematów postrzegania i interpretowania świata społecznego. Ilość i typy zmysłów, typy jakości zmysłowych, ich hierarchia oraz wzajemne kombinacje wpływają na duże różnice schematów percepcyjnych. O różnorodności doświadczeń kulturowo uwarunkowanych wstępnie zaświadczały międzykulturowe i historyczno-kulturowe badania porównawcze prowadzone głównie przez kanadyjskich antropologów zmysłów, do których często będę się odwoływać.

5. Rozwijają badania nad udziałem podmiotów w otoczeniu, w naszym wypadku przyrodniczym, percypowanym przez uczestników kultury na podstawie wytwarzanych mentalnie interpretacji oraz nowych postrzeżeń (jednak zawsze zakotwiczonych w uprzednio wypracowanym społecznie współczynniku humanistycznym). Obawy modernistów przed nasyceniem danych, wartościami emocjonalnymi czy zmysłowymi, doprowadziła do zaniechania badania tych sfer przez antropologów. W istocie część tych zjawisk jest możliwa do wyjaśnienia, np. w zastosowanej przeze mnie metodzie podmiotowej typizacji wiedzy społecznej.

Właściwie sytuacja, która wytworzyła się w antropologii po czterdziestu latach postmodernistycznej krytyki, podkopującej przede wszystkim epistemologiczne podwaliny klasycznych strategii badawczych w naukach antropologicznych, mogłaby stać się zgoła patowa. Gdyby nie to, że pojawiły się zupełnie nowe fenomeny i procesy wywołane przeobrażaniem się społeczeństw w ogólnoswiatowym, wielokulturowym tyglu, to być może zajmowalibyśmy się nadal sofistycznymi problematami postmodernistycznej epistemologicznej krytyki zachodnioeuropejskich modernizmów. Dopiero antropolodzy zmysłów, działający równolegle z postmodernistami, korzystając z trafnych konkluzji tych ostatnich, postąpili o krok dalej – zaczęli badać samo doświadczenie zmysłowe, szukając w nim nie badanych dotąd treści kulturowych.

3. Kierunki badawcze w antropologii i etnografii zmysłów

Od początku zainteresowania badawcze nad poznawczą rolą zmysłów w antropologii przebiegają w dwóch odmianach: teoretycznej lub empirycznej. Pierwsze

są domeną antropologii zmysłów, drugie etnografów zmysłów. Pierwsi krytykują modernistyczną antropologię z pozycji jej epistemologicznego instrumentarium, wdrażając i tworząc zestaw problemów badawczych, drudzy abstrahują od analiz krytycznych, wdrażając bezpośrednio nowe metody empirycznego pozyskiwania danych, i nowych analiz empirycznych, które opierają się na innych danych niż tylko wzrok, czasami skojarzony ze słuchem.

Różnorodność orientacji badawczych w samej tylko Ameryce Północnej odzwierciedlają zwłaszcza systematyzacje Davida Howesa (1991a: 20) i Michaela Herzfelda (2004: 333–334). Dzielią oni kanadyjskie i amerykańskie nurty na jeszcze mniejsze jednostki teoretyczne i organizacyjne. Howes wyraźnie wskazuje na odrębność badań zespołu przez siebie kierowanego w stosunku do nieorganizowanych, indywidualnych badań autorskich w Stanach Zjednoczonych. Natomiast Herzfeld nie oddziela zasadniczo badań w obu krajach, wybiórczo zestawia osiągnięcia badawcze tych grup antropologów, którzy posługują się jakąś skryształowaną postacią teorii i epistemologii. Ta druga specyfikacja nie uwzględnia tego metodologicznego profilu, ale z większą uwagą traktuje tendencje występujące w Stanach Zjednoczonych. Obie systematyzacje zupełnie pomijają osiągnięcia europejskich historyków kultury i antropologów historycznych.

- Kanadyjska porównawcza antropologia zmysłów

Badacze kanadyjskiego wariantu antropologii zmysłów skupieni są w zespole o nazwie Concordia Sensoria Research Team, w skrócie Consert, powołanym w 1988 roku na Uniwersytecie Concordia w Montrealu. Przewodzi mu antropolog kulturowy i socjolog kultury David Howes, a do grupy badawczej należą między innymi: Constance Classen (1993, 1998, 2005), Anthony Synnott (1993), Ian Ritchie (1990) oraz współpracujący z nimi psychologowie kognitywni, choćby tacy, jak Steven Feld (1986, 1991). Owocem szeregu projektów badawczych, pilotowanych najczęściej przez Howesa i Classen, są liczne monografie zbiorowe (Howes, red., 1991, 1996, 2005, 2009) i wspólnie pisane studia z kolegami z zespołu (Classen i in. 1994, Howes, Marcoux 2006 i in.). Zespół zajmuje się obecnie zagadnieniami zmysłowego odbioru materialnego inwentarza kultury, między innymi zbiorami i ekspozycjami muzealnymi, zasadami kolekcjonowania zbiorów muzealnych, ich ekspozycji i oddziaływania na percepcję.

Spośród wymienionych badaczy z pewnością David Howes zasłużył się najbardziej wyteżoną pracą organizacyjną i badawczą w dążeniu do systematycznego rozwijania perspektywy teoretycznej jako kanwy, ale i zwieńczenia większości prac empirycznych powstających w ramach tej kanadyjskiej orientacji. Powierzenie jednej tylko osobie, właśnie Howesowi, w mniejszym stopniu Classen, sformułowania teoretycznych założeń i zadań nowej orientacji badawczej przyczyniło się do ich czytelności, mimo że jego poglądy dojrzewały przez długi czas (1986–2010) i jeszcze liczne postulaty programu czekają na pełną realizację. David Howes za najważniejszego inspiratora swoich poczynań badawczych uznaje Marshalla McLuhana (Howes 2005: iv). Podczas dysput z tym uczonym (odbył wiele rozmów z McLuhanem w 1978 roku) ukształtowały się trzy podstawowe

rysy jego poszukiwań: klasyczny amerykański relatywizm kulturowy, dążenie do międzykulturowych badań porównawczych nad percepcją oraz krytycyzm wobec ograniczającego władze poznawcze modernizmu. W latach 90. XX wieku Dawid Howes powoływał się także na amerykańskiego badacza Paula Stollera jako współczesnego inicjatora pionierskich badań w zakresie antropologii zmysłów. Jednak ich związek jest bardzo luźny, gdyż ten ostatni wyrażał odmienne niż Howes, a nawet przeciwstawne cele epistemologiczne i tezy badawcze (por. Stoller 1989, Howes 1991a, Walczak 2007). Można powiedzieć, że Howesa i Stollera łączy dążenie do przewyżnienia okulocentryzmu i jego następstw w zachodniej antropologii, ale ich powiązania mają charakter bardziej symboliczny niż merytoryczny metodologiczny.

Kanadyjscy antropolodzy zmysłów tworzą zespół, który najintensywniej włącza się w epistemologiczną dysputę nad konsekwencjami zwrotu lingwistycznego (Howes 1991a: 3, Howes, Classen 1991: 167). Krytykują jego następstwa w postaci interpretowania kultury w analogii do języka, a więc kolejno w sposób strukturalny, hermeneutyczny, a następnie tekstualny. W zamian stawiają tezę o ścisłej zależności pomiędzy symbolicznym porządkiem kultury a strukturami wrażeniowymi i zmysłowymi właściwymi określonej grupie etnicznej lub społecznej (Howes 2005: 1, 4). Howes wraz z zespołem głosi maksymę: „Ograniczenia mojego języka nie limitują mojego świata” (Howes 2005: 2), przeciwnie – kulturowo wykształcone *sensorium* jest źródłem doświadczeń, które pomijano dotąd w opracowaniach antropologicznych.

Badacze kanadyjscy traktują materiał opisowy z badań terenowych jako zaplecze, z którego czerpią idee dla wzbogacenia dogasającego, jak twierdzą, nowożytnego okulocentrycznego paradygmatu nauki i tych parametrów poznania naukowego, które je ograniczają. Empiryczny walor ich badań podporządkowany jest przede wszystkim zagadnieniom teoretycznym, ze szczególnie interesującymi aspektami epistemologicznymi, natomiast europejskie badania mają przede wszystkim charakter empiryczny: źródłowy i historiograficzny. Pragną wykorzystać, na ile to możliwe – bez wyrzekania się swej kulturowej tożsamości, z zachowaniem dystansu do Innych – osobliwości doświadczenia zmysłowego i sposób ich konceptualizowania spotykane w odmiennych kulturach i grupach społecznych. Ich celem jest przekroczenie ograniczeń zachodniej antropologii kulturowej wynikających z linearnego, „werbocentrycznego” i okulocentrycznego paradygmatu naukowego modernizmu, który ich zdaniem się wypalił, co przejawia się „kryzysem reprezentacji” (Howes 1991a: 8, 1991b). Jednak plany te na razie są realizowane tylko w tym zakresie, że gromadzony jest bardzo różny materiał etnograficzny dotyczący percepcji, który ma wskrzesić w antropologach wychowanych na oświeceniowym modelu percepcji nową lub pobudzić dodatkową wrażliwość zmysłową. Ma ona na razie zaowocować stawianiem oryginalnych problemów, rodzić odmienną spostrzegawczość i rozwinąć wyobraźnię inną niż obrazowa.

Kanadyjscy antropolodzy zmysłów nie szukają czystych faktów, bo w nie konsekwentnie wątpią, ale przystają na kwalifikację swej subdyscypliny jako dziedziny twórczości podobnej sztuce oraz dążą do twórczej adaptacji na polu nauki cudzych wzorów poznawczych, zwłaszcza zmysłowych i płynących z nich impresji.

Infiltrowanie obcych kanonów i preferencji zmysłowego doświadczania świata ma być opuszczeniem tafli lustra, które tworzyły modernistyczne, prawdziwościowe, narcystyczne metanarracje.

O celach antropologii zmysłów na początku działalności Consert pisał Howes następująco:

„Antropologia zmysłów jest zainteresowana przede wszystkim tym, w jaki sposób prawidłowości doświadczenia zmysłowego zmieniają się w zależności od kultury, zgodnie ze znaczeniem i wagą przypisywaną każdemu z percepcyjnych wzorców. Interesuje nas też śledzenie wpływu tego różnicowania na formy organizacji społecznej, koncepcje własnego ja i kosmosu, kontrolowanie emocji oraz innych obszarów kulturowej ekspresji. Jedyne pod warunkiem, że wykształcimy w sobie na tym polu wnikliwą świadomość zasad wizualnych i tekstualnych reguł zachodniej *episteme*, możemy mieć nadzieję, że uda się nam pojąć, jakie znaczenie ma życie w innych kontekstach kulturowych” (Howes 1991a: 3).

Wraz z upływem czasu inwentarz kanadyjskich poszukiwań i dociekań badawczych nad zmysłami ulegał rozszerzeniu o następujące zagadnienia: ład kulturowy, hierarchiczne następstwo i uprzywilejowanie lub upośledzenie niektórych zmysłów, kulturowo preferowane jakości zmysłowe skojarzone z pytaniem o wrażenia, fizyczne czucie i uczucia, społeczne różnicowanie percepcji, związki z porządkiem kosmologicznym i rytualnym. Badano również wpływ cech naturalnego otoczenia przyrodniczego na intensywność i jakość zmysłowego doświadczania, problematykę percepcji u ludzi upośledzonych fizycznie i umysłowo, udział świadomości (lub przeciwnie – nieświadomości) w aktach percepcyjnych rozumianych na sposób Marcela Merleau-Ponty’ego czy wreszcie kwestię wpływu świadomości tych aktów, czyli apercpepcji, na zdolność do samokontroli, zwłaszcza tej, która reguluje stosunki społeczne (Howes, Classen 1991: 251–185, Merleau-Ponty 2001). W sumie ustalono, że:

1. Różnorodne kultury nie dysponują tym *sensorium*, które my posiadamy. Występują różnice zarówno w liczbie wskazywanych zmysłów, w ich hierarchii, jak i naturze. Na przykład Ian Ritchie ustalił, że Hausa wyróżniają tylko dwa zmysły: widzenie i czucie (a wraz z czuciem intuicję) (Ritchie 1990: 193–197), zaś Jawajczycy rozpoznają ich pięć, ale odmiennie niż my – widzenie, słyszenie, mowę, węch i czucie wraz z intuicją udzielającą się ciału (Dundes 1980: 92). Z kolei klasyczna już, historyczno-porównawcza praca Constance Classen: *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures* (1993) dostarcza wiedzy na temat priorytetów zmysłowych i konstelacji znaczeniowych właściwych antycznej, średniowiecznej i nowożytnej Europie oraz historycznym społeczeństwom obu Ameryk. Ujawnia ona między innymi to, że Platon nie oddzielał zmysłów i uczuć; wyróżnił wzrok, słuch i węch, poza smakiem, a zamiast dotyku – percepcję ciepła i zimna oraz dodał zmysły poczucia niewygody, pragnienia i lęku. Z kolei autorytet Arystotelesa wpłynął, jak wiemy, na utrwalenie się dominacji wzroku w Europie (Classen 1993: 3). Jeszcze inaczej

Filo z I wieku n.e., interpretując Stary Testament, ustalił siedem zmysłów, dodając czucie organów genitalnych i zmysł mówienia (Classen 1993: 2). Pojawia się tu pytanie, co – w sensie ogólnym – zmysłem jest, a co nim nie jest. Jak wyznaczyć ogólne kryteria opisowe dla zestawu ludzkiego zmysłowego odczuwania? Badań prowadzonych pod tym kątem Kanadyjczycy jeszcze nie podjęli.

2. Zmysły „współdziałają” ze sobą i mają różną kulturową dynamikę. Ład sensoryczny nie jest trwały, dany „raz na zawsze”, przeciwnie – zmienia się w czasie, czego najlepiej dowodzą historyczne opracowania Constance Classen (1993, 2005) oraz prace tej antropolożki napisane wspólnie z Howesem (1991) i Synnottem (1994). Na przykład starożytni myśleli w inny sposób niż my o aktywności zmysłów. Traktowali je jako dynamiczne media wykraczające poza ludzkie ciało. Za Arystotelesem wierzone, że oczy postrzegają poprzez wychodzenie z nich promieni, które dotykają zewnętrznego przedmiotu, łączą się z nim i powracają do oczu (Classen 1993: 3). Zupełnie inaczej było w klasycznym okresie średniowiecza i w czasach wojen religijnych. Chrześcijanie traktowali dane wzrokowe jako mylące, pochodzące od diabła, zatem i wyobraźnię – pochodną wzroku – uznawali za dzieło szatana. Nie dziwi więc, że za rozgrywane w wyobraźni przez niektóre kobiety „rajdy” z czartem kierowano je na tortury i stos. Jednak w okresie reformacji i oświecenia odrzucono zarówno religijne „urojenia”, jak i postulowaną przez antycznych filozofów aktywność zmysłów rozgrywającą się poza ciałem (por. wyżej, pogląd Arystotelesa). Przypisano im, za Johnem Lockiem, wyłącznie pasywną receptywność i postawiono je po stronie instynktownej organiki ciała. Była to kolejna kulturowo uwarunkowana konwencja, wynikająca ze świadomego utrwalania wszystkich cech i eksponowania jakości wzrokowych.
3. Zmysły, które są ważne z powodów praktycznych, nie muszą mieć takiej samej doniosłości w systemie wierzeniowym, symbolicznym. Na przykład wzrok jest niezbędny w czasie polowania, ale np. dla Inuitów, którzy utrzymują się z łowów, najbardziej kreatywnym zmysłem jest mowa, ma bowiem według nich moc powoływania stworzeń do życia.
4. Własności zmysłowe łączy się zwykle z określonymi częściami ciała, w sposób charakterystyczny, a odmienny w różnych społeczeństwach. Nie chodzi tylko o określone organy zmysłowe, ale o części ciała, dla których w zachodniej kulturze nie istnieją osobne nazwy, a więc o takie odcinki ciała i przestrzenie między częściami ciała, jak odległość między górną wargą a nosem lub brodą bądź uchem a nosem. Bywa też, że przypisuje się pewnym organom wewnętrznym właściwości organów zmysłowych, analogicznie do znanego przekonania w tradycji judeochrześcijańskiej, że serce myśli, albo przekonania obecnego w kulturach antycznych basenu Morza Śródziemnego, że pewne narządy mają własności prorocze (telepatyczne lub umożliwiające teleportację) – stąd wątroby czy kości używano w celach wróżebnych. Jeden z badaczy z grupy kanadyjskiej, Anthony Synnott, rozważał także, w jaki sposób kształtowała się symbolika poszczególnych części ciała, jakości zmysłowe oraz uwarunkowania płciowe w różnych okresach trwania kultury Zachodu (Synnott 1993). Jego

historyczno-porównawcza praca, *The Body Social: Symbolism, Self and Society*, zawiera informacje o zmieniających się w Starym i Nowym Świecie wartościach przypisywanych ciału, sposobach posługiwania się nim i waloryzacji jego poszczególnych części, na przykład w obszarze dworskiej etykiety czy alkowianego *savoir-vivre*'u³.

5. Występuje kongenialność *sensorium* i organizacji społecznej. Często odnotowuje się fakt używania zmysłów i jakości zmysłowych do podkreślania oraz utrwalania istniejących podziałów i hierarchii społecznych. W naszej kulturze przeważnie oba porządki rozgranicza się, ale i my nie jesteśmy zupełnie wolni od takich konotacji, na przykład nastawieni jesteśmy na przyjemne zapachy klas wyższych i odstręczające wonie klas plebejskich (Classen 1993: 81–82). W celu zobrazowania odmiennych sensorycznych sposobów kwalifikowania ludzi w obrębie jednego społeczeństwa, w odniesieniu do różnych grup i kategorii społecznych, posłużę się przykładem zaczerpniętym z książki Classen. Zajęła się ona dystynktywnym systemem woni występującym u Suya z Mato Grosso, stosowanym dla zróżnicowania warstw lub klas społecznych. Grupa ta wyróżnia cztery „klasy” społeczne, które mają odmienne zapachy: słabo pachnących, ostro pachnących, mocno pachnących i cuchnących. Wiodący społecznie dojrzały mężczyźni, którzy zamieszkują dom mężczyźni, określane są jako słabo pachnący lub bezwonni, starzy mężczyźni i dorosłe kobiety – jako ostro pachnący, dojrzewający chłopcy i dziewczęta – jako mocno pachnący, a starsze kobiety – jako wydzielające bardzo mocną woń, porównywalną ze stęchlizną. Te „klasy” zapachowe decydują o pozycji społecznej w kulturze Suya oraz rozstrzygają o typie socjalizacji, której są poddawane poszczególne płcie i grupy wiekowe. Uprzywilejowane społecznie miejsce zajmują mężczyźni, a starsze kobiety z ich punktu widzenia najgorsze. Mężczyźni mają rzekomo delikatny zapach, ponieważ uosabiają doskonałe społeczeństwo i tworzą idealne męskie komuny, natomiast kobiety mają brzydki zapach, ponieważ znajdują się po stronie natury. Starzy mężczyźni tracą swój łagodny zapach, gdyż rezygnują z przestrzegania większości norm społecznych, co czyni ich bardziej „naturalnymi” (Classen 1993: 85).

Sądzę, że tego rodzaju rekonstrukcje „zmysłowych kluczy” do spotykanych na świecie zasad stratyfikacji społecznej mogą uzupełniać niektóre teorie socjologiczne, na przykład proponowaną przez Mary Douglas koncepcję powstawania symboli na bazie prototypowych układów społecznych (Douglas 2003, 2004). Fakt, że zapach bywa źródłem grupowej identyfikacji, może ujawnić etniczne sympatie i antypatie, na przykład zapach danej populacji może wpływać na określenie zamieszkanego terytorium jako własnego. Dobrze udokumentowanym przykładem jest plemię Tukano w kolumbijskiej Amazonii, które znaczący zapachem moczu swoje terytorium tak, jak czynią to zwierzęta (Classen 1993: 81).

³ Praca Synnotta, poza dużymi walorami dokumentacyjnymi dla antropologii, może być też postrzegana jako alternatywa dla kinezyki i proksemiki oraz całego psychologicznego nurtu badań nad tzw. mową ciała i psychologią postaci.

6. Wskazane przykłady są przypadkami bardziej ogólnego zagadnienia związków percepcji z przestrzenią. Posłużę się przykładami podanymi przez Michaela Jacksona, który wprawdzie reprezentuje fenomenologicznie zorientowaną etnografię zmysłów, ale w zakresie interpretacji przestrzeni i zmysłów ma podobne poglądy jak Kanadyjczycy. Jackson przytacza wyniki badań przeprowadzonych przez Christine Helliwell nad wartościowaniem i strukturą przestrzeni u Dajaków ze wschodniej części Borneo. Dla nich decydującymi własnościami przestrzeni są zapach i dźwięk. Określają cechy komunalnej przestrzeni mieszkalnej w jej obrysie i wnętrzu. Tymczasem wcześniej etnografowie opisywali ją przez wyznaczanie przestrzeni prywatnych i dwurodzinnych domów wzdłuż ulicy. Podobne doświadczenia wyniósł Jackson ze wsi Kuranako. Budują oni wioskę złożoną z gromadek placyków, wokół których są koliście rozmieszczone chaty, łączy je sieć ścieżek. Wzajemnie połączone ścieżki wykorzystuje się do codziennego obchodzenia domów w ramach udziału w życiu wspólnoty, obyczaje są oparte na koncepcji wspólnego położenia i sieci połączeń wewnątrz wioski. Żadna ścieżka nie jest tam uprzywilejowana (Jackson 1989: 7). Interakcje między ludźmi zajmującymi różne punkty wioskowej przestrzeni dokonują się ponadto przez wspólną dźwiękosferę i węchosferę, przy zachowaniu prywatności, gdyż domy rozmieszczone są tak, że mieszkańcy wzajemnie się nie obserwują, mają swobodę, ale pozostają w ciągłym kontakcie przez wspólnie odbierane znane dźwięki i zapachy (*idem*: 6–7).

Przedstawiony zakres badawczych dociekań kanadyjskich badań nad percepcją uległ w następnej dekadzie rozszerzeniu o intrygujące pytanie teoretyczne o związki idei i symboli z percepcją. Zespół podjął również projekty badawcze związane z muzealną sztuką wystawienniczą, wychodząc naprzeciw ustaleniom Jamesa Clifforda (Clifford 2000, Howes 2003, 2005). Sama definicja tej subdyscypliny uległa przekształceniu z enumeratywnej w problemową. W książce zatytułowanej *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, David Howes wyznacza następującą problematykę badawczą tej dziedziny:

„Antropologia zmysłów rozpatruje związki i wzajemne oddziaływania zmysłów, a dalej ich kombinacje z organizacją społeczną i umownymi znaczeniami. Zmysły to najbardziej fundamentalna dziedzina kulturowej ekspresji, stanowią medium, za pomocą którego wszystkie kulturowe wartości i społeczna praktyka są odtwarzane. Każda dziedzina zmysłowego doświadczenia, począwszy od wzroku artysty, zapachu perfum czy smaku obiadu, jest przedłużeniem i rozwinięciem kultury. Obecnie wielu badaczy entuzjastycznie odkrywa, jak ruch, kolory czy zapachy są wehikułami kulturowych znaczeń, a nie tylko pobudzeniami zmysłów (...). Zmysły są także areną strukturalnej społecznych ról i interakcji” (Howes 2003: xi).

Analiza obszernych teoretycznych wypowiedzi Davida Howesa i Constance Classen, choć mniej zaangażowanej w tworzenie wspólnej dla członków Consort teorii i epistemologii, ujawnia kilka zasadniczych cech. Uściślając listę tez i postulatów, należy wymienić następujące:

1. percepcja ma podstawy w kulturze;
2. ograniczenia poznawcze antropologii przez modernistyczny okulocentryzm oraz postulat zamiany tego paradygmatu w antropologii przez wzorowanie się na odmiennych kulturowych, wielowymiarowych konstruktach poznawczo-zmysłowych;
3. umiarkowany relatywizm kulturowy;
4. uprzywilejowanie aktów rozumienia [podkreśl. – D.A.] sensów przy poznawaniu i teoretycznym wyjaśnianiu aktów percepcyjnych występujących w odmiennych kodach kulturowych;
5. podkreślenie, że kody percepcyjne zwykle nie są uświadamiane przez ich użytkowników, co nie wyklucza faktu ich częściowych i okazjonalnych apercepcji;
6. twierdzenie, że doświadczanie zmysłowe jest systemem znaczeniowym istniejącym obok lub w relacji z semiotycznie rozumianymi znakami. Wyliczone wyżej cechy teorii (poza pierwszą) charakteryzują i komentują poniżej stosownie do kolejno wymienionych punktów.

Na potrzeby praktycznej realizacji programu badawczego Howes i zespół stosują zasadniczo dwie metody i techniki pozyskiwania oraz interpretacji materiału empirycznego: metodę „dialogiczną” opracowaną przez Jamesa Clifforda oraz „opis zagęszczony” autorstwa Clifforda Geertza, wraz z zalecaną techniką heteroglosji (Howes 1991a: 6–8, 2003).

Kanadyjscy antropolodzy opierają się na tezach umiarkowanego relatywizmu kulturowego, z dyrektywą zachowania wstrzemięźliwości aksjologicznej wobec przedstawicieli innych kultur i reprezentowanych przez nich wartości. Przejmują najważniejsze zasady relatywizmu w jego klasycznej wersji z lat 20., 30. i 40. XX wieku. Wyrażają więc pogląd o niepowtarzalnym charakterze każdej kultury, głosząc zarazem tezę o niewspółmierności doświadczania zmysłowego przedstawicieli rozmaitych kultur. Jednocześnie odcinają się od skrajnego relatywizmu pojęciowego, którego najważniejszą cechą jest współcześnie uprawiany przez postmodernistów teoriopoznawczy narcyzm, a w konsekwencji przekreślenie dalszych możliwości poznawczych antropologii (Burszta 1998: 92–94, Golka 2007: 217 i n.). Uznają zatem, że percepcyjne i wrażeniowe konstelacje, hierarchie zmysłów, ich liczba i rodzaj, spektrum doznań zmysłowych, ich siła i „smak”, upośledzenie jednych zmysłów, a wyczulenie innych oraz pojęciowe, społeczne i symboliczne wyrażanie jakości zmysłowych jest uwarunkowane tradycją i zde-terminowane kulturowo wypracowanymi sposobami nadawania im sensu, bez jakichkolwiek biologicznych determinant (poza pewnymi oczywistymi ograniczeniami anatomicznymi i fizjologicznymi człowieka) (Howes 2005: 4 i n.).

David Howes i jego współpracownicy pozostają w zgodzie ze skrajnym poglądem relatywizmu, gdy przekreślają możliwości podmiotowego wniknięcia i pełnego rozumienia znaczeń odmiennych kulturowych modalności zmysłowego doświadczania, ale nie zgadzają się z tym, że nie mamy w ogóle sposobów docierania do nich. Przeciwnie – mamy się ich uczyć, ponieważ przyczyni się to do metodologicznego i conceptualnego rozwoju antropologii. Takim sposobem badacze z Montrealu próbują obejść trudności wynikające z konsekwentnego relatywizmu pojęciowego, obecnego również w refleksji postmodernistycznej (por.

Burszta 1998: 92–94, Golka 2007: 217–218) i w antropologii kognitywnej, na przykład u Warda Goodenougha (Burszta 1982).

Choć Kanadyjczycy w „czyste fakty” konsekwentnie nie wierzą, to jednak nie twierdzą, w przeciwieństwie do ich amerykańskich kolegów, że aby zrozumieć cudzy porządek zmysłowy, trzeba go naśladowczo odegrać, przeżyć i przyswoić. Wystarczy porównać go przez kontrast z innymi wzorcami i pojąć przez myślowe operacje rozumienia właściwe człowiekowi Zachodu (Howes 1991a: 5–6). Przed mimetyzmem i utratą dystansu wobec odmiennych kultur ma chronić Kanadyjczyków relatywizm kulturowy. Zamyka się on, jak wiadomo, nie tylko w tolerancji dla odmienności kulturowej, ale ponadto jego aksjologiczna dyrektywa dystansu chroni niezawisłość światopoglądową badacza. Wspiera go metoda „dialogiczna” opracowana przez Jamesa Clifforda (1986: 12), a przede wszystkim rozumiejące przetwarzanie informacji w duchu Clifforda Geertza.

Niemniej Howes i Classen wyrażają też pogląd przeciwstawny do relatywistycznego i subiektywistycznego nurtu w naukach współczesnych, utrzymując, że pewne własności zjawisk fizycznych, na przykład krajobrazu, wpływają na charakter przeżyć czuciowych i emocjonalnych. Na dowód tego powołują się na projekcje, które każdy z nas czyni, odczytując paralelogram, w którym przedstawione są dwa równej wielkości prostokąty w rzucie ukośnym, przy czym jeden z nich ma więcej dodatkowych wewnętrznych podziałów. Przy ich porównywaniu każdy z nas stwierdza, że prostokąty różnią się od siebie wielkością. Tego typu złudzeniom i projekcjom ulegamy regularnie podczas obserwacji bardziej lub mniej okiełznanej przez człowieka, zaplanowanej lub naturalnie ukształtowanej topografii lub roślinnej okrywy ziemi (Howes, Classen 1991: 275–278).

David Howes dowodzi, że pierwszy nasz krok – zanim włączymy się w świadome uczestniczenie w otaczającym świecie – jest niezależny od naszej woli; potwierdza tym samym jedno z głównych przesłań *Fenomenologii percepcji* Marcela Merleau-Ponty’ego. Badanie nieuświadomianych pól percepcyjnych umożliwia nam dociekanie elementarnych kulturowych uwarunkowań doświadczenia i wartościowania opartego na zmysłach. W późniejszym okresie w *Sensual Relations* Howes jako macierz własnych postępów wskazywał nawet na koncepcję symbolu Claude’a Lévi-Straussa jako ważką dla dalszego rozwoju kanadyjskiej antropologii zmysłów. Uczynił to nie bez racji, uwzględnił bowiem pomijany zazwyczaj przez polskich komentatorów dzieł wielkiego francuskiego antropologa fakt, że mistrz ów konstruował siatkę symboli często w korelacji z faktycznymi danymi topograficznymi lub fizykalnymi, które najpierw udzielały się zmysłom, a dopiero potem były kodyfikowane w mitologiczne symbole i nieuświadomiane struktury znaczeniowe (por. choćby rekonstrukcję i interpretację mitu o Asdiwalu; Lévi-Strauss 2001: 127–216, Howes 2003: xix–xxi). Spostrzeżenie, że symbole mają źródło w doznaniach zmysłowych legło u podstaw twierdzenia o pierwszeństwie zmysłów wobec semiotycznego znakowania realnego świata (Howes 2005: 3–4). Nie przeczy to faktowi, że obok percepcji pojawiają się apercepcje, czyli świadome przeżywanie doznań zmysłowych, ponieważ występują one na różnych poziomach funkcjonowania mózgu.

Dwa sposoby nadawania sensu światu – symboliczny i sensoryczny – w zasadzie tworzą najczęściej wspólny system lub systemy właściwe danej kulturze

czy społeczności. Nadto systemy te łączą się z kulturowymi kategoriami czasu i przestrzeni. Na poparcie tego faktu wystarczy przywołać analizę mitów Tisimzian i Winnebago przeprowadzoną przez Lévi-Straussa (2001: 161–230). Howes i Classen odwołują się także do teorii Panopticonów Michela Foucalta (Foucault 1970), jako materializacji stosunków władzy i podległości grup społecznych wywołujących silne negatywne emocje, ale również do licznych przykładów małych społeczności plemiennych, dla których przestrzenne rozplanowanie wioski, w zależności od ekspozycji zmysłów, wnosi określone uczucia i wrażenia. Na przykład u Suya wewnątrz wioski, którym jest wspólny plac z zabudową po okręgu tego placu, przy dominacji zmysłu słuchu w tej kulturze, budziło w mieszkańcach doznania analogiczne z czymś, co nazwalibyśmy „efektem muszli koncertowej”. Badania wykazują też, że ludzie zamieszkujący osady zbudowane na planie koła bardziej niż ludzie mieszkający w prostokątnych domach („dywanowych”) ulegają złudzeniu wywoływanemu przez opisany wyżej paralelogram (Howes, Classen 1991: 276–277).

Kanadyjczycy pozyskują materiał empiryczny tradycyjnymi technikami etnograficznymi, stosują „opis gęsty”, ale przede wszystkim „metodę dialogiczną” Jamesa Clifforda (Clifford 1986, 2000; Howes 1991a: 6–8) i Emiko Ohnuki-Tierney (1981). Wykorzystanie opisu „zagęszczonego” daje możliwość wykraczania poza nasz „współczynnik humanistyczny”, który uniemożliwia dosłowne przybliżone do tubylczego przeżywanie odmiennych stanów i wartości kulturowych. Opis „gęsty” ma stopniowo coraz bardziej zbliżać się do badanej kultury, aż – jak pisał amerykański mistrz – do wyczerpania się impulsu intelektualnego, który doprowadził nas do systematycznych i zwielokrotnionych badań. Taka postawa wyklucza bezradność właściwą metodologii konsekwentnych relatywistów (Gertz 1999, Golka 2008: 216 i n.).

Z kolei metoda „dialogiczna” służy dwóm celom: 1. heurystycznemu – poprzez objaśnianie ukrytych znaczeń i rozwiązań percepcyjnych utrwalonych w ikonograficznych i wszelkich innych skodyfikowanych przekazach; 2. ma umożliwić kontrolowane zapożyczenie przez antropologów niektórych rozwiązań percepcyjnych z badanych kultur do naszej nauki (Howes 1991a: 6–8). Przykładem takiej analizy dekodującej ukryte znaczenia może być studium geometrycznego wzornictwa symbolicznego plemienia Shipibo-Canibo, które przedstawia kombinacje elementów składających się na jakąś regularną, zamkniętą całość zwaną przez nas ornamentem, z pozoru niczym więcej. Howes dowodzi, że takie abstrakcyjne, pozornie tylko estetyczne wzornictwo jest zapisem ukrytego w głębi każdego z nas „kalejdoskopu”, w jego barwnej soczewce zawarty jest paradygmat pewnych stałych regularności wprowadzonych przez kulturę w fizyczny i przestrzenny wymiar bytu. Studiowanie ornamentyki może doprowadzić do stworzenia bogatego katalogu kulturowych modeli myślowego, symbolicznego i zmysłowego porządkowania fizycznych parametrów przestrzeni (Howes 1991a: 5–6). Uważna analiza tego specyficznego kulturowego tekstu nie tylko może służyć rekonstrukcji ogólnych zasad, na których opiera się sensoryczno-przestrzenny model kodowania informacji o świecie. Poprzez porównanie go z naszą wektorową, linearną perspektywą porządkowania wiedzy o świecie możemy, z jednej strony, uświadoc-

mić sobie nasze ograniczenia, a z drugiej strony, możemy go twórczo przejąć i po dokładnym opracowaniu stosować jako nowe, abstrakcyjne narzędzie interpretacyjne antropologii.

Kończąc prezentację kanadyjskiej antropologii zmysłów, pragnę uwypuklić nadrzędny cel badań prowadzonych przez tę grupę. Otóż David Howes żywi nadzieję, że zaktywizowanie innych zmysłów antropologa niż wzrok, pod wpływem zaznajamiania się z wzorami percepcyjnymi i wrażeniowymi występującymi w kulturach znacznie różniących się od naszej, uruchomi w nas samych nieznanne procesy umysłowe, które umożliwią nam w przyszłości „wyzwolenie się spod hegemonii wzroku, który tak długo organizował społeczne, intelektualne i artystyczne życie naszej kultury” (Howes 1991a: 4) oraz wzbogacą nasze doświadczanie rzeczywistości. Gdyby pójść torem poszukiwań wyznaczonym przez Howesa i jego zespół, moglibyśmy w przyszłości, z odpowiednią ostrożnością, tworzyć nowe konfiguracje pojęciowe i percepcyjne opierające się na zasadach percepcyjnego porządkowania świata i stosować je nie tylko do translacji odmiennych *sensoryów* jako swego rodzaju antropologiczne transkrypcje, ale także jako abstrakcyjne kanwy dla czysto teoretycznego interpretowania zjawisk, a w końcu do twórczej przemiany kategorii heurystycznych w obrębie naszej nauki (Howes 1991a: 8). Pragnę zaznaczyć, że plany grupy Consort nie mają nic wspólnego z bezmyślnym naśladownictwem badanych uprzednio zjawisk, któremu towarzyszyłaby utrata osobniczej i kulturowej tożsamości, co miało miejsce w przypadku Carlosa Castanedy (1991) czy Paula Stollera (1989), a ostatnio Michela Maffesolego (2008). Jest to chyba najbardziej śmiała propozycja wdrażania idei wielokulturowości do nauki i kultury Zachodu, przy zachowaniu wymogów naukowości. Realizacja tego postulatu ma się jednak dopiero dokonać.

- Fenomenologiczna antropologia i etnografia zmysłów Michaela Jacksona

Michael Jackson, amerykański etnograf zmysłów, odwołujący się do fenomenologii Merleau-Ponty'ego i egzystencjalnych pojęć Heideggera, nazywa swoją wersję etnografii „radikalnym empiryzmem”. Ale odwołuje się także do Sartre'a, pragmatystów Jamesa i Deweya, performatywnych wątków antropologii Victora Turnera oraz krytyki dyskursywnej narracji Foucaulta, również koncepcji habitusu Bourdieu. Stara się usuwać z opisu badanej kultury wszelką interpretację symboliczną, która jest własnością kultury Zachodu, począwszy od epoki renesansu, a w to miejsce wprowadza jaźń wypełnioną emocjami. Od Merleau-Ponty'ego czerpie on dwie główne idee empiryczne: bezzałożeniowy opis (opierający się tylko na podmiotowych przeżyciach emotywnych badanych) oraz niezapośredniczoną percepcję jako modalną *bycia*. Źródłem porozumienia badanych i badającego czyni jednakowy ich dostęp do uniwersalnej sfery sensu *prześwitującej* w partykularnych wydarzeniach potocznego lub uświęcanego rytuałami życia badanej wspólnoty oraz autobiograficznych doświadczeń badacza. Doświadczenie nawet tak różniących się ludzi jak badani i etnograf może ich zbliżyć przez wspólną emotywną energię, która staje się intencjonalnością działania.

Jackson zasady radykalnego empiryzmu sformułował na podstawie badań etnograficznych w Afryce i przedstawił je w pracy *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry* (Jackson 1989). W ciągu 21 lat odbył w sumie 50 wypraw badawczych do Zairu i Sierra Leone, gdzie badał osiedlone nad rzeką Kasai plemię Kuranako. Amerykański badacz upewnia mnie w zamiarze korzystania w opisie kultury z filozoficznych pojęć fenomenologii i egzystencjalizmu Merleau-Ponty'ego i Heideggera. Źródło wszelkiej motywacji widzi w życiu emocjonalnym badanych, znosząc prymat form symbolicznych preferowanych m.in. w interpretacjach strukturalizmu i funkcjonalizmu. Poza tym atakuje modernistycznych antropologów za interpretacje, których sens był zakotwiczony w kulturze badacza, a nie motywacjach badanych. Wprawdzie nie postępuję tak radykalnie jak on w mych badaniach, choćby dlatego, że właśnie prowadziłam je w obszarze rzeczywistej kultury współczesnej, która w potocznym nurcie ma jeszcze wiele z modernizmu. Niemniej wskazanie na emotywny aspekt doświadczenia ośmiela mnie do włączenia ich w *spectrum* badanych zjawisk i procesów.

Autor *Paths Toward a Clearing* wskazuje, że platformą porozumienia badanych i badającego jest ich doświadczenie złożone z wiedzy i wspólnoty przeżyć codziennych wydarzeń. Podobną postawą badawczą przyjęła Kirsten Hastrup (2008), o której będzie mowa później. W swoich empirycznych badaniach Jackson odchodzi od modernistycznego empiryzmu i relatywizmu, który uwypuklał „obiektywne” podobieństwa i różnice między kulturami, także kulturą badacza, a skupia się na konkretnych różnicach i podobieństwach naszego doświadczania i Innych. Głosi, że badania wymagają aktywnej obecności badacza, a nie jego postronnej, zdystansowanej obserwacji (Jackson: 4). Jackson zachęca, by brać udział w życiu badanych podmiotów nie na zasadzie chłodnej obserwacji uczestniczącej, ale przynajmniej przez empatyczne angażowanie się w stany emocjonalne i wiedzę badanych, tak jakby wydarzenie wywiadu było wspólnym doświadczaniem badanego i badacza. Postawa ta każe zaliczyć go, tak jak i Hastrup, do nurtu antropologii performatywnej. I rzecz ostaniam – Jackson upewnia mnie o tym, że percepcja jest nasycona doznaniem emotywnymi i należy wprowadzić alternatywne modele jej opisu, takie jakie wypracowali dla współczesnego człowieka Heidegger, a przede wszystkim Merleau-Ponty. Interpretacja percepcji rzeczywistości przez badacza i badanych może być wyrażona nie jako postrzeżenie, ale „jawienie się” (Seel 2008: 57–58) podmiotowi rzeczywistości, która w ten sposób emocjonalnie włącza go w daną sytuację. Stąd wziął się postulat, by porzucić interpretację symboliczną na rzecz odtworzenia stanów emotywnych partycypujących w obrzędach jednostek.

Jackson początkowo sądził, za Lévi-Straussem, że pod zewnętrznym kulturowym zróżnicowaniem leżą ukryte uniwersalne zasady wymiany, prawa umysłu i konieczne wymogi społecznego życia i możliwe indywidualne wybory (Lévi-Strauss 1969: xiii). Dialektyka tego, co dane, i tego, co z wyboru, nęciła samym swym paradoksem, gdyż antropolodzy ciągle borykali się z transcendentnym i zarazem partykularnym podłożem swej własnej kultury. Usiłowali wraz z doświadczaniem empirycznym odkryć prawdę, co w konsekwencji wikało ich w zagadnienia epistemologiczne i politykę, bowiem sądzili, że ich uniwersalne spojrzenie

daje kulturowe i intelektualne przywileje (por. Herzfeld 1987: 3). Jest to ten sam dylemat, który dotyczy zachodnich intelektualistów; choć ogłosili zasadę równości wszystkich ludzi, to twierdzili, że nie wszyscy ludzie są równi pod względem swych zdolności, wiedzy itd., są między nimi szczególnie uprzywilejowani. Wskazuje na paradoks różnicy doświadczenia empirycznego i teoretycznych ustaleń. Do dziś antropolodzy zastanawiają się nad występującą sprzecznością między zdolnością rozumienia przez etnografa innych ludzi a wyrażaniem radykalnych różnic kulturowych. Te drugie nietrafnie zostały przyjęte przez modernistycznych antropologów jako poznawcze bariery, niemożliwe do wyeliminowania w toku badań, twierdzi Jackson. Więcej, wprowadziliśmy sztuczne podziały między kulturami „wstydu” a kulturami „winy” (Herzfeld 1987: 127), między rytuałami żałobnymi i pogrzebowymi (Danforth 1982: 5–7), magią i czarownictwem (witchcraft, sorcery) (Evans-Pritchard 2008: 201–205). Jackson pokazuje, jak etnograficzne badania stają się „bezmąslną” lub bezkrytyczną projekcją naszych antropologicznych zainteresowań i potrzeb poznawczych narzucanych innym. Pisze on:

„Pojęcia uniwersalnych form lingwistycznych, biogenetycznych struktur, podstawowych potrzeb, moralnych i rozwojowych wzorów, wszystkie cieszyły się popularnością. Ale wielu antropologów zmierzało do totalizowania cross-kulturowych porównań jako niekwestionowanych” (Jackson: x).

Książka prezentuje możliwość uniwersalnego ujęcia kultury ponad kulturowymi partykularyzmami, ukrytymi w nich pierwiastkami, które mają znaczenia jednakowe dla każdego człowieka (Jackson 1987: ix). Ideę ludzkiego *bycia* Jackson traktuje jako źródło metakulturowego porozumienia, otwierającego dialog między ludźmi z różnych kultur, poza intelektualnymi konwencjami i politycznymi ideologiami (Jackson: x). Uwypukla aspekt uczestnictwa badacza w życiu badanych, refleksyjny wymiar teoretyzowania i dialektyki wiedzy, którą konstruujemy, i wiedzy, którą „oni” konstruują dla siebie i o nas (Jackson: x). Zapytuje, jak to się dzieje, że mimo tych różnic stajemy się dla siebie wzajemnie zrozumiałymi poza intelektualnymi konwencjami i politycznymi ideologiami?

Podstawowy zabieg metodologiczny Jacksona polega na wyeliminowaniu metanarratywnych interpretacji imputujących badanym istnienie zdarzeń, pojęć i klas zjawisk, które nie mają miejsca w ich świadomości. Redukuje badawcze doświadczenia do samoświadomości badanych, porzucając jakąkolwiek hermeneutykę, której sensy leżą rzekomo w ukrytej sferze symbolicznej. Takiej sfery faktycznie nie ma w kulturach przedpiśmiennych – twierdzi – wymyślili ją antropolodzy. Natomiast tym, co wszystkich nas warunkuje, jest zmienna w czasie esencja ludzkiego *bycia*, ściśle powiązana z praktyczną wiedzą i jej instrumentami, naszymi i badanych (Jackson: 1). To, co wspólne badanym i badającemu, to podobny sposób przeżywania podstawowych wydarzeń, pojmowanych jako doświadczenie emotywne. Istotne jest to, co czuje jako motywację badany, a nie to, co widzi w jego zachowaniu zdystansowany badacz (Jackson 1989: 4–5). Relacje etnograficzne z rytualnych praktyk nie są to jakieś relacje oderwane od emocji. Jackson nie wychodzi od schematów i pojęć, lecz opisuje motywy społecznych

wydarzeń przez pryzmat emocji badanych, posługuje się semantyką uczuć, której dotąd unikano w antropologii. Znaczenia rytualnych praktyk nie biorą się z ich interpretacji opartej na istniejącej wiedzy antropologicznej, lecz są wyprowadzane z doświadczenia badanych. To zaś jest całkowicie obce naszej okulocentrycznej, zdystansowanej kulturze.

Odnosząc się do metody badawczej Jacksona z pozycji moich zamierzeń, dostrzegam analogie i rozbieżności, które wynikają z różnic celów, jego i moich. Empiryczna kategoria podmiotowego doświadczenia jako drogi do poznania przeżyć badanych w jego i moim przypadku jest identyczna. Różnica bierze się z treści owego doświadczenia. Amerykański antropolog doświadczenie utożsamia z emocjami i uczuciami, które towarzyszą rytualnej ekspresji, natomiast ja – nie przecząc wcale Jacksonowi – skupiam się tylko na tym wycinku przeżycia, które wiąże się z doznaniem, także uczuciami, płynącymi z percepcji. Badam więc jedynie wycinek doznań i uczuć powiązanych z wrażeniami zmysłowymi, obojętnie, czy są one wzrokowe, dotykowe czy węchowe. Ustalenie ich gradacji jest sprawą pogłębionych badań empirycznych. Różnica procedur badawczych Jacksona i mojej, opartej na modelu Schütza, bierze się stąd, że uwzględniam istnienie kulturowej interpretacji tych przeżyć, natomiast Jackson je wyklucza. Być może przyczyną tej różnicy jest kulturowa odmienność jego i moich rozmówców. Uważam, że nie ma czystej percepcji jako stanu przedkulturowego, a tak sądzi Jackson, powołując się na Merleau-Ponty'ego. Po drugie, jego postulat radykalnej redukcji empirycznej do przeżyć badanych jako źródła znaczeń dostępnych badaczowi nie jest moim zdaniem możliwy do wiarygodnego zrealizowania. To, że pojęcia podmiotu i przedmiotu są przeciwstawne teoretycznie, zaś praktycznie w terenie ta różnica ulega zatarciu, nie przekreśla wcale trwałości tej dychotomii na innym poziomie abstrakcji. W grę wchodzi dwie uzupełniające się diagnozy z różnych poziomów percypowania rzeczywistości: doświadczenia z pozycji zaangażowania podmiotów i jego interpretacji z pozycji obserwatora. Postawy te nie mogą być realizowane jednocześnie, co nie oznacza, że któraś z nich jest fałszywa, a tak sądzi Jackson. Badani mieszkańcy Krajny nie obywają się bez symboli. Przeciwnie znaczna ich większość operowała nimi podczas wywiadów. Jest to jeden z poważniejszych problemów metodologicznych i terminologicznych, z którym zmagają się etnografowie zmysłów i filozofowie zorientowani na dociekanie egzystencjalnych aspektów *bycia*. Nie wglębiając się weń, należy stwierdzić, że założenia i metoda Jacksona oraz szczegółowy cel nie odpowiadają cechom badanych przeze mnie osób oraz zakresowi empirycznej penetracji, a to pociąga za sobą dobranie innej metodologii badań.

Jackson, podobnie jak pozostali etnografowie i antropolodzy zmysłów, zarzuca modelowi percepcji Locke'a skupienie wyłącznie na wzroku, stąd utrwaliły się w nauce takie pojęcia określające wiedzę, jak: wyobrażenie (*eidos*), eidetyczność, idea, ideacja, intuicja, teoria, teoretyzowanie oraz dla aktów rozumienia: reflektować, spekulować, ogniskować, spojrzenie, introspekcja, wgląd, wizja, perspektywa (za Edie'm 1963: 552, 1976: 174). Okulocentryzm prowadzi właśnie do oddzielania podmiotu i przedmiotu jako rzeczywistości odrębnych (Jackson 1989: 6). Fabian twierdzi, że wizualizm (jego określenie) jest odhumanizowany,

ponieważ implikuje także oddzielenie świadomości, w której wiedzący i poznający są ulokowani w kilku oddzielnych planach (Fabian 1983: 108). Piśmienność, zdaniem Jacksona, izoluje nas od naszych idei żywego świata społecznego doświadczania, a zarazem predysponuje nas do myślenia o doświadczaniu społecznym w sposób sekwencyjny i linearny. Linearna perspektywa utrudnia nam rozumienie świata przez inne zmysły niż wzrok oraz wyobraźnię, stąd społeczną rzeczywistość antropolodzy zamiast opisywać w terminach empirycznych relacji, reifikują w pojęciach, konstruując i rozdzielając ład dyskursu i struktury rzeczy (Dewey 1929: 170, Korzybski 1941). Autor *Paths Toward a Clearing*, wykluczając klasyczny obiektywizujący empiryzm i realizm jako teorie i strategie zafałszowujące obrazy świata społecznego, postuluje całkowite porzucenie okulocentryzmu i nominalizmu na rzecz procesualności i rozmycia wszystkich konturów.

Już jego nowela *Barawa, and the Ways Birds Fly in the Sky* (Jackson 1986) wyznaczyła postępowanie na krawędzi bezmiaru bycia. Jackson ilustruje ten stan, kręcąc scenę etnografa chodzącego po linii, niepewnego swej tożsamości i kierunku ruchu – i oglądającego w odbiciu w wodzie „bladosiwe chmury na kakaowo zabarwionym niebie” (Jackson 1989: 1). Wyobrażenie to jest jak echo metafory Foucaulta z *Ładu rzeczy*, w której człowiek wraca do spokojnego, bezchmurnego nie-bytu, gdyż poprzednio był zdominowany przez Dyskurs, który „wyłonił się jak twarz narysowana na piasku morskiego nabrzeża” (Foucault 1970: 386, 387). Poprzez ugruntowanie swej narracji w historii miejsca, bardziej niż w indywidualnych biografiiach osób, realizuje to, co Kuranako rozumieją pod pojęciem dokonywania się zdarzeń w czasie i przestrzeni, a więc miejsca, w którym świat się dzieje i rozgrywiają się interakcje (Lévi-Strauss 1981: 625–626). Generalnie strukturaliści i ich spadkobiercy unikali jakiegokolwiek indywidualnego podmiotowego arbitra dla potwierdzenia naszego zrozumienia. Jackson nie chce rozprasać żywego doświadczania podmiotu w anonimowym polu dyskursu, w ramach takich kategorii, jak Episteme, Język lub Umysł, by w ten sposób forsować epistemologiczne prerogatywy dla świadomości badacza. Jest bliski pogładowi Merleau-Ponty’ego, że „proces uczestniczenia łączącego obiektywną analizę i żywe doświadczenie jest prawdopodobnie najbardziej właściwym zadaniem antropologii, tym, co wyróżnia ją spośród innych nauk społecznych” (Merleau-Ponty 1964: 119). Wyprowadził zasady indywidualnej samoświadomości z praktycznej wiedzy i poparł Sartre’a poglądem o kreatywności praxis (Poster 1984: 26–28, 140–141). Pojęcia nie transcendują tego świata życia, odzwierciedlając jego esencję, i nie wyjawiają jego ukrytych praw. One nie wynoszą nas ponad lub poza doświadczenie, tylko przemieszczają nas od jednej domeny do drugiej, wytwarzając między nimi związki. Tak więc życie, choć jest ścieżką, jak mówi Heidegger, to jest drogą wewnątrz i poprzez świat, zmierzaniem w kierunku polany, prześwitu jaźni w byciu (Jackson: 1). One, wraz z narzędziami, fizycznymi sprawnościami i praktyczną wiedzą należą do świata, którego horyzonty są otwarte, w którym testujemy nasze idee często wbrew wymogom życia. Choć nie ma w nim drogi na zewnątrz, to filozofia, abstrahując, szuka wyniesienia sensów ponad powszedniość dnia codziennego, czyniąc z bycia stan niemalże „uświęcony”, tymczasem Jackson odśladuje je „pod ręką” – parafrazując poręczność Heideggera – jako stały korelat

świadomości towarzyszącej doświadczaniu świata. Jackson cytuje Sartre'a, by uwydatnić realność i powszechność tego doświadczenia:

„W tego rodzaju *«Lebensphilosophii»*, podmiot musi dominować, nawet jeśli tylko jako konieczny moment w paśmie obiektywności, punkt, w którym preegzystencję świata otwiera nasze doświadczenie i która jest wytworzona ponadto przez nas, i jako jedna dla drugich” (Sartre 1968: 69; za: Jackson 1989: 2).

Ale Jackson idzie dalej, „ponieważ – jak twierdzi – ludzka *praxis* czyni więcej niż tylko utrwała sytuację, z której wyrasta; ona *przekracza ją*” (Jackson 1989: 2). „Dla nas” Sartre określa człowieka poprzez jego sytuację i utrwalanie tego, co wytworzył, nawet jeśli nigdy nie rozpoznaje siebie w swych obiektywizacjach (Sartre 1968: 91). A to dlatego, że żywe doświadczenie nigdy nie jest identyczne z pojęciami, których używamy do jego opisanie. Powtarza za Sartre'em i Adornem – że dialektyka pojęć i doświadczenia jest nieredukowalna. Ograniczenie kultury tylko do rzeczywistości ideacyjnej jest więc błędem. Jackson dąży do fenomenologicznej charakterystyki żywego doświadczania badanych i badającego, którzy współuczestniczą w wydarzeniach jednego miejsca. Żywe doświadczenie rozprzestrzenia się ponad granicami jakiegokolwiek pojęcia, osoby czy społeczeństwa. Doświadczenie dotyczy raczej współrozgrywania i niepowtarzalności zdarzeń niż tożsamości rzeczy, które wymagają stałego potwierdzenia w przestrzeni, wewnątrz niestabilnego i niepewnego pola historii, biografii i czasu. Doświadczenie jest wywrotowym protestem przeciw typowości i klasyfikowaniu, którym podlegają rzeczy. Nie można sprowadzić go do beczasowych pojęć i determinujących je teorematów (*theorems*) i uważać życia za uzależnione od idei (Jackson: 2). Dialektyczna filozofia fetyszyzuje myśl. Przeciwny jest temu Jackson, który twierdzi, że żywe doświadczanie obejmuje zarówno „kategorie porządkujące”, jak i impuls kierujący nas na zaburzenia i pomieszanie tego porządku rzeczy. Żywe doświadczenie akomoduje nasze zmieniające się znaczenia siebie samych jako obiektów, na takie, które działają i na które się oddziałuje „na-i-w-świecie”.

Także koncepcja doświadczenia zawężająca je do subiektywności jest nieuzasadniona, twierdzi amerykański badacz, ponieważ implikuje kolejne po obiektywności zbyt generalne przeciwieństwa: teorię i praktykę, społeczne i indywidualne, myśl lub uczucie, formę lub przepływ. Dychotomie te nie objaśniają dokładnie istoty doświadczenia. Zatem musi być określona dla konkretnych aktualnych zdarzeń, obiektów oraz interpersonalnych relacji, które wytwarzają świat zaistniałych, powtarzających się faktów (Jackson: 2). Radykalny empiryzm, który to termin zaczerpnął od Williama Jamesa dla wyrażenia doświadczenia zawierającego elementy „przechodnie” i „rzeczywiste” (realistycznie istniejące), koniunkcje i dyzjunkcje, które w zestawieniu odkrywają natychmiastowo zagubione sensy „pełni egzystowania”, w których zakorzenione są wszystkie możliwe idee i intelektualne konstrukcje (James 1976, Jackson 1989: 3). Edie pisze, że: „Radykalny empiryzm jest przede wszystkim «filozofią doświadczania obiektów i działań, w których podmiot sam przez się jest uczestnikiem»” (Edie 1965: 119). Oznacza

to, że nie istnieje trwałe, substancjalne „ja” (self), które zakłada stałych substancjalnych „innych” jako przedmioty wiedzy. My ciągle zmieniamy się zgodnie z tym, jak zmienia się doświadczanie owych innych. „Nasze pola doświadczania”, píše James, „nie mają ostatecznych granic, jak te, które mają nasze pola widzenia. Oba są obramowane na zawsze przez wielokrotny stały rozwój, który nieustannie wypiera je jako życiowe przepływy” (James 1976: 35). „Tak więc «self» nie może być traktowane jako rzecz pośród innych rzeczy; «self» jest funkcją naszego uczestniczenia w sieci (*involvenet*) tworzonej wraz z innymi” (Jackson 1989: 3).

Jackson czy też przywoływany Edie oraz pragmatyści kładą akcent na interakcje samych badaczy z tymi, pośród których żyją i których badają. Przeciwnie niż w tradycyjnym empiryzmie, który wyznacza trwałe granice między obserwatorem i obserwowanym, między metodą a przedmiotem (*idem*: 3). Obserwacja etnograficzna nie może przebiegać tak, jak w naukach przyrodniczych. Systemy ładu i struktury, które opisujemy, nie są jak lustro społecznej rzeczywistości, tak jak nie jest nim niesystematyczna, nieustrukturowana natura naszego doświadczania wewnątrz tej rzeczywistości. Teoretyczne schematy i neutralne apersonalne idiomy, których używamy do opisu, nie są wcale bezstronne. Pozwalają nam stworzyć iluzoryczne światy, „odcięte od strumienia życia” (*idem*: 3–4). Obserwacja w niewystarczającym stopniu uwzględnia takie socjologiczne i kulturowe dane, jak wiek, płeć badanych i badacza, ich stopień znajomości oraz różnice temperamentów, obcość języków, a także teoretycznych modeli, którymi się posługujemy (spostrzeżenie to wykorzystałam w konstrukcjach typowych krajobrazów).

Nasze rozumienie innych wyrasta najpierw z naszego własnego doświadczania, które zawiera naszą osobowość i historię, tak jak pole etnograficznych badań. Jackson każe się nam otworzyć, by móc sprawniej opisywać inne kultury, tj. gromadzić prawdziwszą wiedzę opisową. Język antropologii ma naśladować doświadczenie badanych i w tym sensie opis ma być bardziej adekwatny do badanej rzeczywistości (*idem*: 11). Empatyczne wyczulenie ma być sposobem na zaprzestanie imputowania innym własnego sposobu odczytywania ich rzeczywistości za pomocą rzekomej metody „obiektywnej”. Sądzę, że takie ustawienie sprawy jest nie tylko naśladownictwem metody Stollera, bowiem co ma być rękojmią trafności opisu? Wzucie, które nie jest weryfikowalne intersubiektywnie? Pomysł Jacksona, by osiągnąć nowe spektrum metodyki poznawczej poprzez wzbudzenie wrażliwości sensorycznej związanej z emocjami badanych, to błąd wynikający z przekonania (nie potwierdzonego naukowo), że ich receptory i nasze odbierają tak samo sensory rytualnej akcji i pobudzają we wszystkich te same uczucia. Pytam jednak, jak możemy wzbudzić te same stany emocyjne, jeśli rytuał jest dla nas, antropologów, czymś umownym, czymś, do czego nie zostaliśmy wychowani, a więc nie posiadamy elementarnej wiedzy na temat świata badanych. Dochodzimy więc do punktu wyjścia z pytaniem, co jest uniwersalne, a co partykularne i jak dowieść istnienia tej pierwszej sfery, gdy opuszczamy teren żywego doświadczania?

Poglądy radykalnego empiryzmu Jacksona pozwalają ująć je w kilku punktach:

1. Temporalność doświadczenia nie może być zredukowana do pozaczasowych praw lub esencji, raczej toczy się ono bez jakichkolwiek formalnych ograni-

- czeń. Jako takie opiera się dystynkcjom i wszelkim próbom uładzenia go, granicom, kryzysom i zmianom kierunku, zdarzeniom zagadkowym i przypadkowym (Turner 1985: 179, 190–191, 210–211).
2. Bezpośrednie i zarazem przedrefleksyjne doświadczenie ma tak samo duże znaczenie, jak to podlegające refleksji i racjonalizowaniu. Zmysłowe i emocjonalne doświadczenie nie jest pomieszczeniem form poznania, które należy odrzucić, tak jak uczynił to Lévi-Strauss, twierdząc, że są to epifenomeny po prostu dlatego, że nie mają żadnej wyjaśniającej wartości. Na przykład zapach eukaliptusa po deszczu i biochemiczne wyjaśnienie tego zjawiska nie powinno być klasyfikowane jako subiektywne i obiektywne. To pierwsze jest tak samo doniosłe i znaczące jak to drugie.
 3. Konceptualny ład wyrażający się także w „reprezentacjach” to raczej świat naszych życzeń co do prawdy i siły racjonalizacji, których związki z żywym doświadczeniem są zerwane.
 4. Należy krytycznie przeanalizować instrumentalną racjonalność, która kontroluje naturę i ludzi, przypisując im cechy, jakich nie mają one w innych społeczeństwach (Jackson 1989: 13).
 5. Poprzez odwrócenie się w radykalnym empiryzmie od epistemologii empirycznej i zwrócenie do codziennego świata żywego doświadczenia Jackson skłania się do odrzucenia takich ujęć poznawczych, które wynoszą się ponad realia życia. Oznacza to, że tradycyjny empiryzm tworzył iluzję (Jackson 1989: 13), a nie „adekwatną reprezentację rzeczywistości” bez wglądu w to, jak świat „rzeczywiście” funkcjonuje (Rorty 1979: 10, 1982: 194, Jackson: 14). Jackson, tak jak i Dewey, na którego się powołuje, nie rezygnuje z kategorii idei i wartości, ale zamiast odnosić je do jakiejś koncepcji prawdy i całego doświadczenia, umieszcza je w potocznym doświadczeniu. Dla obu zarówno zasoby, jak i konsumowanie idei usytuowane są wewnątrz społecznego życia, do którego należymy i od którego nie możemy uciec. To dlatego pragmatyści traktują konwersację „z” innymi jako bardziej wpływową niż systematyczne budowanie wyjaśnień „o” innych (Rorty 1979: 365–73). Dlatego Jackson proponuje, by budować idee wspólnie („w parach”) z badanymi, wymieniając wzajemnie punkty widzenia, nie przedkładać jakichś standardów racjonalności, ale przeciwnie – postępować zgodnie z potrzebami życia.
 6. Odrzuca obiektywizm metod i uniwersalizm tradycyjnego empiryzmu. Jackson proponuje, by zwrócić się do Merleau-Ponty’ego „dziedziny pobocznej uniwersalności” przyswajanej poprzez „testowanie siebie poprzez inną osobę i innej osoby poprzez siebie. Jest to kwestia skonstruowania ogólnego systemu referencji, w którym punkt widzenia tubylcy, punkt widzenia cywilizowanego człowieka i omyłkowe punkty widzenia wzajemnie współwystępują” (Merleau-Ponty 1964: s. 114–125). Jest to antropologiczny sposób rozumowania, w którym „ani nie dowodzi się, że prymitywne jest błędne, ani się nie obiera przeciwnej pozycji do niego, ale łączy się oba na gruncie inteligibilnego porozumiewania bez żadnej redukcji czy pochopnych transpozycji” (Merleau-Ponty 1964: 122).
 7. Cieleśność jest podstawowym wymiarem doświadczenia. Tak twierdził Merleau-Ponty, który argumentuje, że ludzkie ciało samo przez się jest podmio-

tem, i ów podmiot z konieczności, a nie przypadkowo jest ucieleśniony. Więcej nawet, bo jeśli ludzie różnią się od innych organicznych i nieorganicznych istnień, to jego ciało ma szczególny dystynktywny charakter. Ale dziś mamy tendencję, by traktować ciało tylko jako źródło organicznych potrzeb, bólu lub somatycznych dolegliwości. Ciało jawi się nam jako coś obcego, jako zamknięta oddzielna od świadomości przestrzeń. Jackson zaczął traktować swe ciało z pełną świadomością, podjął ćwiczenia hata-yogi (Jackson 1989: 119). Doświadczenie obejmuje pole praktycznych działań. Kultura nie może być utożsamiana tylko z intelektualną aktywnością (*idem*: 120). Dotąd w antropologii za kulturę uznawano tylko aktywność myślową człowieka czy całą tradycję wykonywania pojęciowych reprezentacji, wyłączając z nich ciało (*idem*: 120–121), chyba że było ono nośnikiem znaczeń, np. semiotycznych w przypadku stratyfikacji społecznej. Ale Jackson zauważa, że nawet najbardziej abstrakcyjne wypowiedzi antropologów odsyłają do rzeczywistości materialnej. Dlatego oprócz semantycznych, symbolicznych wartości czy mechanistycznych analogizacji do antropologii należy wnieść dyskurs cielesny, zgodny z interesami i praktykami badanych społeczności. Sprzeciwia się też tej „antropologii ciała”, która doświadczenia cielesne interpretuje w kategoriach kognitywnych lub w ramach lingwistycznych modeli znaczeń (*idem*: 122). W wielu antropologicznych pracach ciało jest traktowane jako odrębne, pasywne i statyczne albo jako neutralne i idiograficzne znaczenie ucieleśnionych idei oraz coś, o czym się nie pamięta. Ten niedobór w pracach antropologicznych należy uzupełnić, korzystając np. z podmiotowych rekonstrukcji dokonanych przez Merleau-Ponty'ego, studiując interakcję i wymianę we wnętrzu pola cielesnej egzystencji, a nie jako mechaniczne zasady czy wrodzone zaprogramowanie.

8. Cieleśność posługuje się wrodzoną niewerbalną mową emocji i reakcji na bodźce. Celem Jacksona jest rozwinięcie fenomenologicznej cielesnej *praxis*. Ma on nadzieję na osiągnięcie „naiwnego subiektywizmu” poprzez ukazanie, jak ludzkie doświadczenie jest ugruntowane w ludzkim poruszaniu się w obrębie społecznego i fizycznego środowiska. Zamierza też sprawdzić na poziomie wydarzeń współgrę nawykowych (*habitual*) wzorów użycia ciała i konwencjonalnych idei o świecie (*idem*: 124). Heidegger o zadaniu filozofii mówił, że jest to „wprowadzenie myśli na ścieżkę” wewnątrz lasu, ruch w kierunku polany (*clearing*), a Walter Benjamin użył *down-to-earth*, wyobrażenia oznaczającego przechadzkę lub niespieszność, by opisać doniosłość przygodności i przypadkowości detalu otwierającego intelektualne podróże badawcze. Te wyobrażenia ujawniają ukryty związek między naszym cielesnym doświadczaniem codziennego świata i naszego konceptualnego życia. Intelektualna tendencja do traktowania cielesnej *praxis* jako drugiej po aktywności werbalnej, co czyni np. Mary Douglas wyrażająca przekonanie o uprzywilejowaniu językowej aktywności właściwej człowiekowi przed praktykami niewerbalnymi (Douglas 1978: 85). Ale z filogenetycznego i ontogenetycznego punktu widzenia myślenie i komunikowanie poprzez ciało wyprzedza mówienie i jest od niego ważniejsze, twierdzi Jackson. Uwidacznia się to w naszej wczesnej pamięci, która opiera się bardziej na wrażeniach i bezpośrednich impresjach

niż słowach i ideach i raczej referuje sytuacje niż mówione wydarzenia. Ale nasze nawyki językowe każą to ignorować. W terapiach „somatyczny umysł” odgrywa większą rolę w przywoływaniu nieświadomych zdarzeń aniżeli werbalna świadomość. Ruchy ciała zwykle są sensowne bez ich uświadamianej intencjonalności w lingwistycznym sensie. Nie zależy to od wyjaśniania tego, do czego ten ruch zmierza, on sam się staje, bez lingwistycznej semantyki, która miałaby go motywować (*idem*: 124).

Jak argumentują Ludwig Binswanger i Merleau-Ponty, znaczenie (meaning) nie powinno być redukowane do znaku, tak jak się to robi (np. w semiotyce), który to znak znajduje się w innym zewnętrznym planie niż równoczesne z nim działanie. Na przykład, gdy nasze najbliższe środowisko jest zniszczone, czujemy się wyrwani z niego, pozbawieni korzeni, wyrzuceni, przygnębieni i upadamy. Ale Binswanger twierdzi, że nie jest to tylko metaforyczny derywat fizycznej degradacji, ale wyraża ono ustrojowy szok i dezorientację, która występuje równocześnie w ciele i umyśle i zdaje sprawę z bazowej ontologicznej struktury naszego bycia-w-świecie (Binswanger 1963: 222–225). Zatem Jackson twierdzi, że występuje „psychofizyczna relacja ze światem, więc gdy stracimy tę więź, to tracimy równowagę cielesną i intelektualną zarazem i tracimy centralny grunt naszego *bycia*” (Jackson 1989: 122–123).

W zgodzie z powyższymi rozstrzygnięciami Jackson, badając rytuały inicjacji dziewcząt wśród Kuranako, zaproponował przejście od tłumaczenia tego, *jak* mimetyczne znaczenia wyrastają z mitu lub symbolu, do wyjaśnienia tego, *co* one bezpośrednio znaczą, jaką treść emotywną wnoszą przez performatywnie rozumiany rytuał bez jakichkolwiek wcześniejszych referencji (Jackson 1989: 127 i n.). Wzory użycia ciała w rytuale inicjacyjnym dziewcząt, którym się interesował Jackson, w poczuciu Kuranako były spontaniczne i mogą być przenoszone w różne inne sfery życia. Regularny i konwencjonalny charakter tych cielesnych praktyk nie jest koniecznym rezultatem posłuszeństwa zasadom lub świadomych intencji, ale raczej jest konsekwencją sposobu, w jaki ludzkie ciała są powiadamięane przez zwyczaje wpojone w obrębie dzielonego wspólnie otoczenia (environment) i artykułowane jako ruchy, które są, używając frazy Pierre’a Boudieua, „kolektywną orkiestracją akcji bez dyrygenta” (Bourdieu 1977: 72). Te dyspozycje do transpozycji wyrastają ze środowiska codziennej życiowej praktyki, którą Bourdieu nazywa *habitusem*. Podobnie Mauss i Dewey podkreślali, że zwyczaje mają charakter interaktywny i są związane ze środowiskiem przedmiotów i innych ludzi. Formy użycia ciała są uwarunkowane przez nasze relacje z innymi, tak jak cielesne dyspozycje, które traktujemy jako „męskie” i „żeńskie”, są nabywane i odtwarzane w nas jako wyłączne i właściwe naszym rodzicom. Zgodnie z takim spojrzeniem kolektywne reprezentacje, takie jak płeć i klasa, zawsze są skorelowane z wzorami użycia ciała wygenerowanymi wewnątrz *habitusu* (Jackson 1989: 128). Co więcej, stereotypowe idee i cielesne nawyki mają tendencje do wzmacniania jedne drugich w sposób, który przypomina komplet (*set*) tak długo jak środowisko, w którym te cechy są same ugruntowane i trwałe (*idem*: 129). Ten „komplet” relacji między ideami, doświadczaniem i praktykami ciała może być zburzony. U Kuranako inicjacja jest największym zaburzeniem w *habitusie*

i wyraża osobistą przemianę, której widzialnym wyrazem jest ciało. Przyjmuje ono odwrotną rolę, gdy kobiety opuszczają wioskę, a mężczyźni muszą przyrządzać sobie posiłki. Ale pomaga to także tym ludziom kontrolować i odnawiać ich świat. Część smutnych zachowań rytuału inicjacji jest danych filogenetycznie. Inne, takie jak otwarcie, potrząsanie ciałem w czasie mimetycznych tańców, sugerują hipnotyczne elementy, które wyczuwamy instynktownie (*idem*: 129–131).

Dystynktywne sposoby użycia ciała podczas inicjacji zmierzają do wrzucenia wyobrażeń w umysł formowanej jednostki natychmiast, bez pośrednictwa słów, wprost poprzez ciało. Ale nie można mówić, że wszystkie mentalne formy mogą być zredukowane do cielesnych praktyk; tworzą one raczej wspólne pole ciało–umysł–habitus, w którym jeden ze składników może przynosić zmianę. Przez odślusowanie kognicji w tym sposobie bycia możemy otworzyć dziedzinę słów i symboli przez tylne drzwi. Analiza rytuałów ukazała, że wśród Kuranako inicjacja jest skorelowana przy każdej przemianie akcji przez to, co czynią oni z ciałem. Inicjowane dziewczęta obowiązuje zakaz mówienia o tym, co się działo podczas operacji kliteridektomii. Zabieg poprzedzony jest głośnym wywoływaniem kolejnej pacjentki z kolejki, ale dziewczęta muszą utrzymać sekret tego, co się działo, a w czasie operacji mogą tylko poruszać ciałem i głośno płakać.

W niepiśmiennych społeczeństwach większość nauki opiera się na obserwacji i naśladownictwie. Dlatego wiedza przekazywana jest przez ciało i kinestezję, a wiele pojęć moralnych u Kuranako jest wyrażanych jako słabość, choroba lub śmierć, twierdzi Jackson. Rozumienie inicjacji jest u nich bezpośrednio powiązane z produkowaniem jedzenia i reprodukcję biologiczną tej społeczności. Pojęcia abstrakcyjne dla wyjaśnienia wartości inicjacji nie występują. Dlatego inicjacja jest postrzegana jako *konieczna praktyka* umożliwiająca reprodukcję biologiczną społeczności, a nie w kategoriach czysto symbolicznych. Nie dziwi też, że niepiśmienne społeczeństwo Kuranako koncentruje się na obrzędach zdających sprawę z cielesnych i praktycznych działań w *habitusie*. Zatem inicjacja jest pomyślana jako proces obłaskawienia (oswojenia) nie uporządkowanych emocji i ciała: mazania ochrą ciała, wzmacniania ciała i serca i wskrzeszania tą drogą nowych ról społecznych. Te aluzje do domowego i rolniczego życia i dojrzałości umożliwiają produkcję jedzenia przez kobiety i tym sposobem przeżycie innym (*idem*: 131–132).

Jackson konsekwentnie odwołuje nas od interpretacji w kategoriach symbolicznych, lecz skłania do przyjęcia sensu, które widzą w nim sami uczestnicy. Jeśli jest tu jakaś mimetyczna oznaka, to odnosi się ona do znanych sytuacji, którym przypisane są stany emocjonalne, a nie konceptualne. Na przykład Kuranako mówią, że muzyka i taniec są „słodkie”, są świetliste i swobodne, nawiązują do unoszenia i otwartości zarówno ciała, jak i umysłu i umożliwiają empatyczne rozumienie innych, wspólnotę uczuć, w których werbalne i kognitywne formy są zakazane lub powstrzymywane (*idem*: 132). Te wszystkie doświadczenia są wcześniejsze dla ciała niż umysłu. I w tym sensie są pierwotne w stosunku do symbolicznej czy pojęciowej egzegezy, która dodatkowo, jak twierdzi wielu antropologów, mija się z sensami, które przypisują doświadczeniu badani. Wniosek z lektury książki Jacksona płynie taki, że gwarancją autentyczności analizy jest przyjęcie przewod-

nich sensów od badanych, a nie spoza kontekstu ich świadomych intencji. Dla pewności tego rozwiązania przytacza on fragment z *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego, który ponownie podaję z angielskiego tłumaczenia, jakim posłużył się Jackson:

„Komunikacja lub rozumienie gestów przychodzi przez wzajemność moich intencji i gestów innych, moich gestów i intencji zrozumiałych przez innych. Dzieje się tak, ponieważ intencji drugiej osoby nauczyło się moje ciało, a moich nauczyła się ta osoba. Występuje wzajemna konfirmacja między mną i innymi. Akt, przez który użyczyłem sobie widowisku musi być rozpoznany jako nieredukowalny do niczego więcej. Uczestniczę w nim w rodzaju ślepego rozpoznania, które poprzedza intelektualne wnioskowanie i wyklarowane znaczenia” (Merleau-Ponty 1964: 185).

Skupienie się na cielesnym charakterze żywego doświadczania w habitusie wyraża także przeświadczenie, że antropologiczne analizy powinny być zgodne (zharmonizowane) z tubylczym rozumieniem, które w przedsięwziętych społeczeństwach są najczęściej wcielone w działanie (*doings*) niż w wypowiedziane głośno abstrakcyjne idee (*sayings*). Dla Jacksona taka zgodność jest fundamentalną miarą adekwatności etnograficznej interpretacji. Przeczy temu, że interpretacja z konieczności polega na znalezieniu zgodności między naszymi werbalnymi reakcjami na obserwowane praktyki i egzegezy, która mogłaby być potwierdzona przez praktykujących. Tak dalece jak cielesna praxis nie może być zredukowana do semantyki, tak cielesne praktyki zawsze są otwarte na interpretację; one same przez się nie są interpretacjami czegokolwiek (Jackson 1989: 133–134). Jeśli oznaczylibyśmy semiotycznymi wartościami oznaczone są przez praktyki cielesne, to możemy być pewni, że ludzie, którzy je stosują, nie wykorzystują ich w taki sposób jak my, lecz traktują jako składnik toczącego się życia. Nie powinniśmy upierać się przy twierdzeniu, że symboliczne analizy są prawdziwsze niż *empatyczne rozumienie*. Ciało często mówi językiem uniwersalnym, może dlatego częściej zajmuje miejsce mówienia i zaciemniającego myślenia w rytuałach, tak jak w inicjacyjnych rytuałach u Kuranako (*idem*: 134–135).

Jackson krytykuje intelektualne rozumienie symbolu w antropologii. Zwykle symbol był rozumiany jako identyfikacja znaczeniowa. Analiza antropologiczna miała za zadanie ponowne scalenie identyfikacji jednostki z sensami społecznymi. Zatem znaczenie symboli zakładało jakąś obecność i nieobecność, coś zawsze trzeba było wnieść skądś, by uczynić symbol kompletnym, *zatoczyć koło* wokół jego *znaczenia*. Sprzeciw Jacksona wobec takiego sposobu myślenia o symbolu leży daleko poza oryginalnym sensem symbolu, który jest zrozumiały w teraźniejszości i ekwiwalecji między obiektem a wydarzeniem. Takie spojrzenie szereguje ideę ponad zdarzeniem lub obiektem i obdarza przywilejem rozumienia symbolu eksperta, który może być zupełnie niezdolny do użycia tych obiektów lub uczestniczenia w „symbolicznych” znaczeniach. Nasza antropologiczna skłonność do wybujałej interpretacji symbolicznych znaczeń w kategoriach abstrakcyjnych oddaliła nas od umiejętności uczestniczenia w zdarzeniach z ich zmysłową i uczu-

ciową aurą. W związku z powyższym Jackson nie godzi się na interpretowanie zachowania cielesnego w języku symbolicznych od wyobrażeń, niezależnie od akcji ciała. Wyobrażenia i ruchy ciała powinny być postrzegane jako kontynuacja cielesno-umysłowa, a nie jako prosta reprezentacja idei lub implicytny wzór kulturowy.

- Inne kierunki w etnografii zmysłów: Paul Stoller, Nadia Seremetakis, Sarah Pink

Pragnę jeszcze przybliżyć sylwetki dwóch amerykańskich etnografów zmysłów: Paula Stollera i C. Nadii Seremetakis oraz brytyjskiej badaczki Sary Pink. Pod względem epistemologicznym ich rozwiązania i moje stanowisko znacznie się różnią, ale trójka tych badaczy wniosła do moich badań pewność o doniosłości doznaniowych aspektów percepcji, doznań, które są także stanami emotywnymi. Każdy z nich ma odmiennie metody badań w terenie, choć cel jest wspólny: dotarcie do podmiotowych stanów świadomości opartych na wzorcach sensorycznych bogatszych lub zgoła odmiennych od okulocentrycznej perspektywy badacza. Dążą oni do podmiotowego badania obcej kultury z wyłączeniem etnocentrycznych teoretycznych konstrukcji, z pozycji których imputowano badanym nieprawdziwe znaczenia, np. myślenie symboliczne i uniwersalne znaczenie symboli, których badani w rzeczywistości nie wykazywali.

Pierwsza dwójka wychodzi z założenia, że poznać badaną kulturę można tylko przez autentyczne przyjęcie sensorium badanych i związanych z nimi znaczeń, czyli uważa, że możliwe jest podmiotowe badanie poprzez utożsamienie się z doświadczeniami badanych. Z perspektywy moich badań poznawcza wartość praktyki terenowej amerykańskich etnografów tkwi w przywracaniu istotności doświadczenia zmysłowego jako przeżycia i zarazem doznania emotywnego i w przywracaniu znaczenia tym jakościom zmysłowym, które nasza kultura jeszcze ciągle marginalizuje. Natomiast Sarah Pink opracowała metodę obserwacyjną, która pozwala badać przestrzenne aspekty percepcji badanych.

Stoller i Seremetakis porzucają uprawianie antropologii jako epistemologicznie ukierunkowanej teorii wzbogaconej o rozwiązania koncepcyjne zainspirowane bogactwem badanych kultur (co proponują Kanadyjczycy) i wprost twierdzą, że skoro nie ma możliwości wyzbycia się autobiograficznych konturów narracji etnograficznej, to należy oprzeć się na osobistych wspomnieniach i impresjach zmysłowo-uczuciowych podzielanych z badanymi w terenie. Przedstawiciele amerykańskiej etnografii zmysłów zmierzają wręcz do osiągnięcia w trakcie swojej pracy „odmiennych stanów świadomości” wzorowanych na zachowaniach badanych „innych” (Stoller 1989) lub przez wzbudzanie autobiograficznych wspomnień z życia rodzinnego (Seremetakis 1994). Amerykanie świadomie rezygnują z uprawiania antropologii w sposób chłodny, zdystansowany tak, jak czynią to Kanadyjczycy oraz Pink, i wprost twierdzą, że skoro nie ma możliwości wyzbycia się autobiograficznego współczynnika etnograficznego poznania, to należy fachowo i twórczo wykorzystać ten fakt. Założenie to zaowocowało praktyką wycią-

gania z przeprowadzonych badań osobistych, wspomnień samych antropologów i doznawanych osobistych impresji, zwłaszcza zmysłowo-uczuciowych. Antropologię Stollera można też potraktować, zgodnie z sugestią samego Stollera i Nadii Seremetakis, jako „autorefleksyjny i ewokacyjny tekstualizm”.

Seremetakis nazywa własną „epistemologiczną autorefleksję nad materialnym wymiarem codzienności, w której uczestniczy” tubylczą antropologię (*native anthropology*) (*idem*: 23). Będąc jednocześnie wychowanką kultury greckiej i amerykańskiej, wykorzystuje tę podwójnie przeżytą enkulturację i odwołuje się do doświadczeń zmysłowych i sensualności wyniesionych ze swojego dzieciństwa spędzonego w Grecji. Jej intencją jest nie tylko pobudzenie respektu dla innych, alternatywnych typów zmysłowości, ale też przestrzeganie przed coraz większym otepieniem zmysłowym w „wydezodorowanej”, jak się wyraża, i sterylnej kulturze Zachodu. Trzeba też od razu powiedzieć, że spośród amerykańskich badaczy tylko Seremetakis uwieńczyła swoje badania pełnym empirycznym sukcesem. Seremetakis jako fachowiec w swej dziedzinie profesjonalnie sama sobie służy jako informator, spełnione jest więc marzenie, by podmiotowo badać rozmówcę w ścisłym sensie założeń głoszonych przez Malinowskiego. Zatem mogło by się wydawać, że to krok od modernistycznego narcyzmu do antropologicznego autyzmu. Przedstawia treść swoich osobistych przeżyć wywołanych zmysłowym czuciem i sytuacją społeczną, argumentując, że u podłoża zmysłowych kodów i więzi społecznych leżą uniwersalne ludzkie uczucia. Czy ta uczuciowa rzeczywistość, którą wykluczali oświeceniowi filozofowie z pola dociekań, a ich wzorem modernistyczni antropolodzy, nie jest spełnieniem życzeń londyńskiego antropologa Prestleya Evansa (2002) lub psychologicznie sprofilowanych badań nad komunikowaniem niewerbalnym (Peace 2007), ponownego wniesienia roli i treści uczuć oraz emocji do dyskusji? Sprawą do sprawdzenia jest ewentualna uniwersalność jakiegoś zakresu zmysłowego postrzegania przez tych psychologów i kognitywnych antropologów zmysłów, którzy opierają się na wynikach badań medycyny klinicznej (Desjarlais 1992, Kleinman 1995).

Etnografię Stollera Bartłomiej Walczak nazywa, nieco na wyrost, antropologią „ejdetyczną” i „mimetyczną” (Walczak 2007, 2009: 109–133). Jednak lektura prac Stollera ujawnia, że nie posiada on klarownej i konsekwentnej procedury działań w terenie ani nie uprawia fenomenologii w sposób uporządkowany i tak głęboki, jak przypisuje mu to Walczak. Refleksja Stollera jest kontaminacją filozofii, postmodernistycznych i Geertzowskich propozycji metodologicznych, tekstualizmu, krytyki modernizmu i nieuprawnionej naukowo empatii naginanej do sposobu postrzegania właściwego badanej kulturze, z uznaniem jej aksjologicznych priorytetów. Badacz ten jest przeświadczony, że poddawszy się reaktywnemu dzieleńiu przeżyć z tubylcami, osiągnie ich wewnętrzne stany wrażeniowe. Twierdzi, że podczas kilkudziesięcioletniego goszczenia wśród Songhajczyków w Nigrze w latach 1969–1988, z okresowymi przerwami, przeżył wtórną socjalizację i podaje ten fakt jako rękojmię adekwatnych do rzeczywistości tubylczej przeżyć i trafnych swoich konstatacji. Z łatwością można mu zarzucić podobne błędy, jakie popełnił bardzo przez niego krytykowany Bronisław Malinowski, a mianowicie możliwość podmiotowego stopienia się z badaną kulturą i spisywanie tych doświadczeń wie-

le lat później. O ile jednak Malinowski obronił się przed inwazją obcych poglądów, o tyle Stoller stał się osobą bezwolną wobec nich, nie do końca świadomą swych metodologicznych błędów.

Obraz jego badań komplikuje jeszcze fakt, że podstawowa książka Stollera, którą tu głównie omawiam – *The Taste of Ethnographic Things The Senses in Anthropology* z 1989 roku, zdaje relację z trzech sfer kultury songhajskiej: (a) kosmologii przedstawianej i odczuwanej akustycznie, (b) języka songhay, który jest skonstruowany na innych zasadach niż arbitralności naszego języka, (c) smaku i węchu, które traktuje jako podstawowe zmysłowe media będące same w sobie źródłem informacji (i w ten sposób spełnia wskazanie McLuhana, by przekazańnik stał się przekazem). Wielowątkowość tej książki sprawia, że większość motywów teoretycznych jest omawiana powierzchownie, choć nie zaprzeczam, że znajdziemy w niej wiele trafnych i inspirujących spostrzeżeń. Skupię się tylko na teoretycznej „obróbce” informacji o kulturowej ekspozycji zmysłów „chemicznych” w kulturze Songhay.

Relacje Stollera z pobytu w wiosce Wanzabe nie dotyczą całej społeczności songhajskiej, ale są sprawozdaniem z rozmów i sytuacji wśród tych ludzi, u których głównie mieszkał, więc pochodzą z kontaktów z czarownikiem i jego rodziną oraz „kursów” czarownictwa u zaprzyjaźnionej czarodziejki. Poznajemy „smak” etnografii (*tasteful ethnography*) dzięki oparciu wypowiedzi badacza na dialogu, opisie, metaforze, ironii, relacji o zapachach, widzeniu i dźwiękach odnoszonych do innego porządku kognitywnego, który zdradza songhajski język i wyobrażenia. Odzwierciedlając „narracyjnie smaki świata Innych”, Stoller pragnie zamiast ich definiowania, by czytelnik razem z nim doświadczał tubylczej rzeczywistości poprzez otwarcie się na wyobrażnię płynącą nie ze zmysłów „chemicznych” (smak, węch), „mechanicznych” (wzrok, słuch, dotyk), które stają się przewodnikami po tej nowej rzeczywistości.

Książka zaczyna się kilkunastostronicowym zapisem z pozoru błahej sprzeczki wokół – nazwijmy to wprost – ohydneho smaku sosu przygotowywanego przez synową głównego bohatera książki, u którego mieszkał Stoller. Dialogi zupełnie pozbawione są wprowadzenia czytelnika w jakikolwiek kontekst sytuacyjny, społeczny czy kulturowy. Jest to zabieg celowy. Z czasem dowiadujemy się, że sympatyczny bohater książki jest bardzo wpływowym czarownikiem, który mając dwóch żonatych synów, tylko starszemu przekazał całość wiedzy tajemnej, więc żona młodszego syna, która była gospodynią w jego domostwie, mściła się na nim i jego gościu paskudnym smakiem i odrażającym zapachem preparowanych potraw. Wybuchały na tym tle awantury, ale nie zmieniły one sytuacji, co zmusiło Stollera i pozostałych mężczyzn do stołowania się poza domem. Przewodnikiem po społecznych relacjach stają się zmysły chemiczne, właściwe Songhajczykom. W efekcie Stoller otrzymuje niespodziewanie, inną drogą niż zogniskowana okulocentrycznie analiza, wiedzę o cechach hierarchii społecznej, systemie pokrewieństwa, kanałach poznania, które zignorowalibyśmy podczas standardowych badań etnograficznych. Dowiadujemy się nie tylko, jaki zakres władzy ma czarownik, ale też jakie są kulturowo dopuszczalne sposoby jej ograniczania, a wprost zemsty za doznany dyshonor. Według Stollera opisywanie takich incydentów, jak serwowa-

nie niesmacznego, cuchnącego sosu i kłótni wokół tego, stają się tak ważne, jak „siedzenie z informatorem i spisywanie genealogii”. Podjęta przez Stollera próba nowej etnograficznej narracji, uporządkowanej według priorytetów zmysłowych właściwych kulturze songhajskiej i skojarzenie ich ze środkami represji, odwetu lub aprobaty wewnątrz systemu społecznego jest nader oryginalne.

Realizacja „smakowej” etnografii poprzez technikę etnograficznej zdialogizowanej deskrypcji jest jednak niewystarczającą i ma kilka wad. Relacje z rozmów nie mogą całkowicie zastąpić opisu i nie wystarczają jako instruktywne narzędzia. Choć Stoller deklaruje Geertzowski opis „zagęszczony”, niestety często zamienia się on w chaotyczne przytaczanie rozległych rozmów, pozostawianych bez zrozumiałego komentarza. Lekturę utrudniają wtrącane nierzadko z niezrozumiałych powodów uwagi o rozmaitych innych koncepcjach, a część jego myśli jest po prostu niedokończonych, co w sumie daje obraz pracy bardzo chaotycznej. Książka *The Taste of Ethnographic Things* (1989), którą tu głównie omawiam, jest obarczona wieloma badawczymi rozterkami i niedopowiedzeniami. Ogólnie wydaje się, że Stoller podjął zbyt ambitne, a przede wszystkim zbyt szeroko zakrojone przedsięwzięcie, by się z nim uporać w jednej, na dodatek niezbyt dużej objętościowo pracy, ale trzeba też pamiętać, że ze swymi założeniami jest ona dziełem pionierskim. Udostępnienie dyskursu, jakim posługują się Songhajczycy, gwarantuje przeniesienie czytelnika w bardzo specjalny świat. Jest odkrywaniem poprzez strukturę percepcji i analizę ekspresji werbalnej specyfiki struktury społecznej i symbolizmu Songhajczyków, i to jest największy sukces tej książki. Szkoda, że drugi z dwu najważniejszych postulatów – poszerzenie etnograficznej metody o technikę badania subiektywno-kulturowych sensatywno-sensorycznych aspektów – nie jest zadowolająco zrealizowany. Nasuwają się tu pytania najważniejsze: jaki teoretyczny, prócz naśladowczego, klucz poznania Stoller proponuje do przybliżenia subiektywnych uczuciowych przeżyć tubylców? Zapis sytuacji według porządku preferencji zmysłowych i intensywności przeżyć ludu Songhay to za mało. W jaki sposób możliwe jest uczynienie w nauce dyskursu zdającego sprawę z uczuć, tym bardziej uczuć czyichś, zakotwiczonych w bardzo odmiennej kulturze? Wiara, że opis wzbudzi w moim wnętrzu „naśladowczo” smak z songhajskich doświadczeń, jest próżna o tyle, że zdolność do mimetyzmu nie może jeszcze funkcjonować jako naukowy argument oparty na mniejszych lub większych zdolnościach mojej wyobraźni i „zmysłu” empatycznego. Można ewentualnie mówić o wspólnocie przeżyć badanych i badającego, ale nie jest to epistemologia w ścisłym sensie.

Sądzę, że jednym z błędów popełnionych przez Stollera na drodze do celu jest także brak rejestracji tubylczych kulturowych „interpretacji” aktów poznawczych i ich analiz. Ich wagę podkreślał wysoko ceniony przez Stollera Geertz głoszący, że wiedza jest swego rodzaju „teorią” o świecie – magiczną, religijną czy naukową, która będąc wspólną, stanowić może konkretny, czytelny dla nas komunikat (Geertz 2005a: 24–25, 30, 398, 2005b: 63–78, 81–100). W to miejsce badacz wnosi własne autorskie, w zasadzie nie uargumentowane przeżycia i racjonalizacje. Jest więc zwodnicza nadzieja, że Stollera uczestniczenie w życiu tubylców jest w sposób czysty podmiotowo wprzęgnięte w badaną kulturę. Żyjąc z Songhajczykami, Stoller rzeczywiście mógł zdobyć nowe zdolności percepcyjne,

ale czy wystarczająco uwzględniały waloryzacje kulturowe Songhajczyków? Dajmy na to, próba przejścia przez Stollera w sposób „podmiotowy” wręcz wyznaniowo traktowanej praktycznej nauki magii, przedstawiona przez niego w kilku publikacjach, kończy się podobnie jak niegdyś w przypadku Carlosa Castanedy czy Collina Turnbulla rozstrojem nerwowym i pogrążeniem w chwiejnym i lękowym myśleniu magicznym (Turnbull 1980, Castaneda 1991, Walczak 2007). Nie zachowując dyrektywy wstrzemięźliwości aksjologicznej, jednocześnie Stoller zwątpił w swoje wyuczone władze poznawcze. Powoływanie się na Stollera może więc być czasem ryzykowne. Sądzę też, że doskonale zaprezentowane zostały przez Walczaka perypetie Stollera związane z „kursem” czarownictwa i osobowościowe powikłania, które stały się tego następstwem. Są one z kolei bezpośrednią przyczyną trudności z utrzymaniem przez Stollera konsekwentnej linii naukowej argumentacji.

Wyraźnie ewokacyjny charakter ma „antropologia zmysłów” uprawiana przez C. Nadię Seremetakis. Seremetakis proponuje uprawianie nauki poprzez zanurzenie się antropologa w przeszłość. Już od jakiegoś czasu spotkać można w literaturze przedmiotu powtarzający się rekurs do własnych doświadczeń, ale Seremetakis uczyniła z tej tendencji główną metodę badawczą oraz zasadniczą osnowę swych naukowych wypowiedzi, w których sama badaczka stanowi podstawowe źródło informacji etnograficznych. Cóż, skoro nie możemy pozbyć się lustra naszego umysłu, to w pełni się weń zanurzymy – zdaje się twierdzić Seremetakis. Odkrywanie przeszłych doświadczeń zmysłowych znajduje wyraz w eksperymentalnej fragmentacji przeszłości. Montaż tekstu opiera się na skojarzeniu kilku pierwotnie oderwanych części, co jest zabiegiem zamierzonym. Cała historia stoi w opozycji do sytuacji „wypłukania” się ze zmysłów w zurbanizowanej Grecji. Autorka opowiada nie tylko wycinki z życia, ale identyfikuje własne doświadczenia z całą powojenną generacją. Stopień etnografii i własnej biografii jest wyrażone w potocznym języku, symbolizmie i afektywnym wymiarze percypowanego świata fizycznego. Na przykład w artykule *The Memory of the Senses, Part II: Still Acts* autorka w sześciu aktach eseju wspomina przeżycia sensualne i sensoryczne z czasów dzieciństwa, które spędziła w powojennej Grecji. Chyba najbardziej zapadający w pamięć akt nosi tytuł *Ślina*. Seremetakis dokładnie opisuje wielką uczuciową i cielesną zażyłość między nią a jej babką. Do najbardziej intymnych zalicza proces karmienia jej przez babcię, która wprawdzie przeżuwała jedzenie w swoich ustach, a następnie podawała je małej Nadii. (Przypomnę, że w Polsce jeszcze na początku lat 70. niektóre babcie praktykowały ten zwyczaj, choć dziś może on się nam wydawać co najmniej niehigieniczny). Była to jedna z dróg tworzenia intymnego kontaktu między dzieckiem a bliską osobą z rodziny. W konkluzji Seremetakis narzeka, że w obecnych sterylnych czasach dzieci są niebywale wyizolowane cielesnie od swoich rodziców i krewnych.

Strategia badawcza Nadii Seremetakis jest spójna i klarowna. Przedsięwzięcie wydaje się interesujące także dlatego, że badaczka, będąc w jednej osobie antropologiem i podmiotem kultury, ma szansę podzielenia się swoimi prywatnymi doświadczeniami. Tworzy więc formę **autobiografii antropologicznej** i w tym wypadku rzeczywiście można mówić o nowym typie pisarstwa antropologicz-

nym, które spełnia marzenie o doskonale podmiotowym ujęciu antropologicznym płynącym z autopsji.

Wydaje mi się, że istotą problemu badawczego Stollera i Seremetakis jest tajemnica interakcji, o czym bezpośrednio nie mówią, ale eksponowane przez nich zjawisko uczuć i ich przekazu zbiega się z sednem reaktywnych związków społecznych. Pozostawiając jednak na marginesie tradycję amerykańskiego interakcjonizmu symbolicznego i pragmatyzmu, warto przyswoić trochę zapomnianego klasyka europejskiego Georga Simmela odświeżyć wiedzę zawartą w dwóch szkicach jego pióra zatytułowanych: *Towarzyskość. Przykład socjologii czystej lub formalnej* (Simmel 1975) i *Socjologia towarzyskości* (Simmel 2007). Znajdujemy tam charakterystykę towarzyskości zarówno jako głównego popędu zbliżającego społecznie ludzi szukających odzewu emocjonalnego, jak i realizacji swej społecznej, pozaindywidualnej natury. Simmel ujmuje dodatkowo te dwa nierozzerwalne zjawiska w sposób analityczny, precyzyjniej niż uczynił to George H. Mead. Z perspektywy Simmlowskich lektur łatwiej rozwiązać problem badawczy, z którym przede wszystkim borykają się Stoller i Seremetakis. Prace Simmela mogłyby uzupełnić brak fachowej terminologii i intersubiektywnej metody w wypadku Stollera; byłyby efektywnym narzędziem empirycznym, nie narażającym badacza na zarzut skrajnego subiektywizmu.

Rozpoznając trudności ewokacyjnej i empatycznej etnografii zmysłów tych i innych antropologów amerykańskich, Sarah Pink w książce *Doing Sensory Ethnography* (2009b) spięła wspólną klamrą wysiłki niektórych północnoamerykańskich antropologów i etnografów zmysłów oraz postmodernistyczne założenia badań etnograficznych przy zachowaniu rygorów klasycznej metody intensywnych badań terenowych. Stworzyła oprócz społecznej antropologii zmysłów podręcznik nowej metodologii badań terenowych w brytyjskim formacie. Etnografia sensoryczna Sarah Pink jest pomysłowym pogodzeniem tej nowej subdyscypliny badawczej z rygorami klasycznego empiryzmu antropologii społecznej. Jej praca wyraźnie odcina się od irracjonalnej zasady wczucia i niejasnych kryteriów empirycznych Paula Stollera lub Michaela Jacksona czy też sentymentalnego autobiografizmu C. Nadii Seremetakis oraz niedokończonych projektów Kanadyjczyków. Tę brytyjską odmianę antropologii zmysłów na poziomie teorii Pink chętniej nazywa „**socjologią zmysłów**” (Pink 2009b: 17 i n.), a gdy mowa o metodzie pozyskiwania materiału opartego na świadectwie wielu zmysłów, autorka określa ją mianem „**etnografii sensorycznej**” (Pink 2009b: 1).

Sarah Pink nadaje socjologii zmysłów europejski profil, bowiem odwołuje się do źródeł socjologicznych, wskazując szkic Georga Simmela *Socjologia zmysłów* (2006a), odkrywając na nowo potencjał poznawczy tego klasyka. Uznaje go za pomysłodawcę i pioniera badań nad kulturową istotą zmysłów w naukach społecznych konkurencyjnych do równoczesnych prób Williama Jamesa w Stanach Zjednoczonych. Niemiecki socjolog uważał, że nasze zmysłowe doświadczanie innych pełni dwie kluczowe role w ludzkich interakcjach: zmysłowe impresje wywołują określone emocjonalne lub fizyczne reakcje oraz zmianę w naszej dotychczasowej wiedzy na temat innych ludzi. Zasadniczo więc Simmel uważał, że międzyludzkie oddziaływanie, zwane przez niego towarzyskością i „percepcją”,

uzupełniają się, są obustronne i wzajemne (por. Simmel 2006: 184–203, Pink 2009b: 17–18, Świtek 2010: 17). Stąd słusznie Pink badania Simmla nazywa „sociologią zmysłów ludzkich interakcji” (Pink 2009b: 18). Przy okazji warto dodać, że w innej swej książce Pink orzeka, iż kłopoty proceduralne amerykańskich antropologów wynikają z braku łączenia wiedzy o społecznej kooperacji jednostek w grupie (wszak interakcjonizm zainicjowali Amerykanie) z ich wzajemnym doświadczeniem zmysłowym (Pink 2007: 13). Aczkolwiek Simmel przypisywał tzw. niższemu zmysłom drugorzędną rolę w badaniach socjologicznych w stosunku do wzroku i słuchu, uważał, że zapach drugiej osoby jest najbardziej intymną i najgłębiej dosięgającą nas informacją wpływającą na ocenę i zachowanie wobec drugiego człowieka lub grupy. Jak wielką rolę odgrywa zapach w społecznej stratyfikacji oraz identyfikacji kulturowej, przekonywali poznani już Constance Classen, Anthony Synnott i Paul Stoller, a jeszcze wcześniej studia nad klasową, rasową i płciową identyfikacją opartą na węchu przeprowadził m.in. Drobnick (Drobnick 1972).

Inne ważkie w rozwoju socjologii ustalenia Simmla dotyczyły doświadczania przestrzeni miejskich (tego jak np. dźwięk uobecnia niedostrzegane wzrokowo strefy miasta i wpływa na wartościowanie tych sygnałów) oraz wielozmysłowej recepcji miasta i jego myślowego ucieleśniania na podstawie informacji zmysłowych innych niż wzrok (Pink 2009b: 18). Współcześnie badania wzajemnych zachowań opartych na informacjach zmysłowych dokumentuje się metodami fotograficznymi. Istotne informacje wyłapuje się na podstawie dalszych żmudnych analiz takiego materiału, co mieści się dziś w zakresie metodyki socjologii wizualnej i, jak wiadomo, etnografii wizualnej omówionej przez Pink we wcześniejszej jej pracy o takim właśnie tytule (Pink 2009a). Metoda ta, wykorzystywana szeroko przez socjologów różnych specjalności, pozwala utrwalić fotograficznie akty kooperacji, interakcji oraz niewerbalne komunikaty mimiczne, gestyczne i kinetyczne. Badania te legły u podstaw etnografii sensorycznej rozwijanej przez Pink. Przewodnią ideą jej metodyki terenowej jest interakcja oparta na wzajemnym doświadczaniu wielozmysłowym, na którym wznoszą się nasze międzyludzkie uczucia komfortu przebywania z innym lub dyskomfortu – co uruchamia dalsze, jasno już uświadamiane procesy komunikacyjne.

Połączenie koncepcji Simmla i wyrastających z niej innych badań socjologicznych oraz niektórych osiągnięć antropologów zmysłów zza oceanu, zwłaszcza tych kanadyjskich, z metodami etnograficznymi, w sumie tworzy nową krytyczną metodologię badań właściwą autorskiej wersji socjologii zmysłów i etnografii sensorycznej Sary Pink (Pink 2009b: 8 i n.).

Paradoksalnie Pink nie pisze o doświadczaniu zmysłowym przedstawicieli odmiennych kultur, lecz o doświadczaniu empirycznym antropologa w terenie, zdobytym na podstawie zachowań badanych. Można więc przyjąć, że jest to rozwiązanie na styku etnografii zmysłów i interakcjonizmu. Konsekwencją przeniesienia przez Sarę Pink i wcześniej omówionych etnografii zmysłów zainteresowań z doświadczania zmysłowego badanych na zmysłowe (empiryczne) doświadczanie przez badacza zmysłowych i emotywnych reakcji badanych są trzy następujące szczegółowe rozstrzygnięcia metodologiczne.

Po pierwsze, sama etnografia nie jest już **nauką** empiryczną, ale podobnie jak dla Clifforda Geertza, na którym się wzoruje, jest **metodą** pracy terenowej. Pojmowanie etnografii jako metodyki badań jest obecnie powszechnym standardem i konwencją występującą w antropologii kulturowej (Angrosino 2010: 44–75). Tendencja ta stoi w opozycji do rozpowszechnionego w Polsce w latach 90. XX wieku i następnych zwyczaju synonimicznego traktowania nazw wszystkich dyscyplin antropologicznych.

Drugim założeniem, wynikającym z wcześniejszych sugestii Karen O'Reilly, ale także postmodernistycznej krytyki nowożytnego empiryzmu w antropologii głównie brytyjskiej, przeprowadzonej przez antropologów amerykańskich, jest przeniesienie ciężaru procedur etnograficznych z pasywnej recepcji i opisu na udział badanych w tworzeniu źródeł oraz twórczy wkład antropologa w powstawanie takich źródeł (Geertz 2005a, O'Reilly 2005: 3). Ten rys strategii etnograficznych badań jest ciągle rzadko uświadamiany przez wielu naukowców. Pink wspomaga się techniką dialogu i współtworzenia źródeł etnograficznych w porozumieniu z badanymi. W dużej mierze założenie to może prowadzić do korzystania również z metody dialogicznej opracowanej przez Jamesa Clifforda (Ohnuki-Tierney 1981, Clifford 1986). Prace tych etnografów należy również postrzegać jako kontynuację i udoskonalenie metody niekonfesjonalnej, przeciwstawnej konfesjonalizmowi Bronisława Malinowskiego (Geertz: 1998, 2005a: 17–47, 2005b: 63 i n., Clifford 2001: 31–50). Swobodna rozmowa z badanymi, którym pozostawia się inicjatywę w tworzeniu narracji, prowadzi właśnie do oczekiwanego współtworzenia źródeł etnograficznych z badanymi. W sumie praca Sary Pink jest pełnym ucieleśnieniem metodyki badań refleksyjnych i polifonicznych Clifforda Geertza (Geertz 2005) oraz dialogicznej metody Clifforda i Ohnuki-Tierney (1981).

Jakikolwiek byłby nowoczesny sposób prowadzonego wywiadu, to wpływ badacza na tworzenie źródeł jest bezsprzeczny. Pink twierdzi, że antropolog całkowicie tworzy teren swoich naukowych badań. To antropolog-etnograf aranżuje badania zgodnie z ich celem i wcześniejszą wiedzą teoretyczną. **Konstruuje on przestrzeń badawczą** nie tylko wskutek przyjęcia pewnych wstępnych naukowych założeń teoretycznych i uzgodnień z badanymi, dotyczących organizacji badań, ale także wskutek kulturowych nawyków badacza, których część jest nie uświadamiana, i często nie do obejścia. Co nie znaczy, że mamy zaniechać badań terenowych. Dla kontrastu moje badania terenowe, cokolwiek bym zaplanowała, zawsze wносиły zupełnie zaskakujące mnie treści lub żywiołowe zwroty akcji, których nie byłam w stanie przewidzieć nawet w najśmielszych projektach badań. Pink tym ostatnim stwierdzeniem ujawnia jednak, jak bardzo daleka jest jej idea przekładalności perspektyw, empatycznego doświadczenia, a jak bliskie jeszcze relatywistyczne przesądzenie o niewspółmierności kultur. Wraz z nią stajemy na rozdrożu europejskiej i amerykańskiej tradycji badawczej. Zaskakujący zwrot w myśleniu Pink i rezygnacja z podmiotowych aspektów percepcji każe mi odwoływać się do wcześniej omówionych kanadyjskiej i fenomenologicznej antropologii i etnografii zmysłów, również z wyłączeniem etnografii empatycznej i ewokacyjnej, z powodów, które wcześniej przedstawiłam.

4. Rozproszone studia w zakresie haptyki

Zadaniem tego rozdziału jest dostarczenie przekonywających świadectw o wielkiej doniosłości dotyku w skali społecznej i indywidualnej.

Haptyka jest jedną z najmłodszych poddyscyplin ogólnych badań nad komunikowaniem niewerbalnym. W żadnej z przedstawionych dyscyplin: antropologii, socjologii, geografii czy estetyce nie zdobyła jeszcze suwerenności, a w związku z tym badania te są rozproszone i często dodawane do szerszych studiów nad percepcją. Haptyczność rozumiana jest jako ogół reakcji cielesnych na powierzchni skóry i poprzez mięśnie w całym ustroju (Głazewska 2012: 55–56). Jednakże zmysł dotykowy zawężony bywa do mechanicznego kontaktu powierzchni skóry, najczęściej dłońmi i wówczas nazywany jest „taktylnym”, z kolei ogół relacji dotykowych i rezonans, jakie one budzą między środowiskiem a organizmem, włącznie ze znaczącymi aspektami zachowań, nazywany jest przez Gibsona, a za nim Rodawaya „haptycznym”. Tak więc pierwsze dotyczą odczuwania bodźców dłońmi lub powierzchnią ciała, natomiast drugie poza taktylnymi bodźcami obejmują system koordynacji całego organizmu z otoczeniem, poruszanie się w nim i w obrębie ustroju, czym zajmuje się kinezyka (Gibson 1968: 97, Rodaway 1994: 41–42, 48).

W dziedzinie haptyki interesujące wyniki badań, poza przodującą w tym zakresie filozofią, zaprezentowali: antropolog Anthony Synnott z kanadyjskiego zespołu Consort (1993) i brytyjski geograf humanistyczny Paul Rodaway (1994), Dale G. Leathers (2007) specjalizujący się w komunikacji społecznej i oczywiście Tim Ingold, który dotyk wiąże z praktycznymi zadaniami. W Polsce pierwsze wypowiedzi na ten temat zostały umieszczone w dwu zbiorowych tomach pod redakcją Anny Wieczorkiewicz i Joanny Bator *Ucieleśnienia* (2007). Wyróżnia się też krótki, ale wymowny artykuł estetyczny Gabrieli Świtek (2010). Poniżej przedstawiam ustalenia Synnotta, Rodaway, Leathersa oraz Świtek.

Anthony Synnot przyjmuje perspektywę historyczno-kulturową i porównawczą, typową dla kręgu kanadyjskich badaczy percepcji. W dziele *The Body Social. Symbiolism, Self and Society* (1993) każdemu z pięciu zmysłów ustalonych historycznie w Europie poświęca osobną uwagę, ale także stara się uchwycić związki między nimi na tle antropologicznej i historycznej wiedzy o funkcjach i znaczeniach ciała. Zajmijmy się najpierw ciałem, które skupia wszystkie zmysły. Rozważymy tylko jego współczesne parametry. Mechanistyczne rozumienie ciała z pierwszej połowy XX wieku jest niemalże przeżytkiem, jednak jego ślady dotkliwie odczuwamy zwłaszcza w medycynie konwencjonalnej (alopatycznej) i sporcie, ale też relacjach społecznych. W tych wszystkich kontekstach zakładany jest dystans do ciała z jednoczesnym przedkładaniem nad nie czynności myślowych (Synnott 2003; 27–31). Najnowsze trendy w podejściu do ciała polegają na ingerencji w jego budowę i właściwości. Wzrost, rozwój i finalny wygląd ciała jest poddany zabiegom inżynierskim, aż do biotechnicznego kreowania cyborgów (*idem*: 34–36; por. też Gajewska 2010).

Synnott śledzi rozwój funkcji zmysłu dotyku od momentu ludzkich narodzin, wskazując, że jest to zmysł, który kształtuje się już w ósmym tygodniu życia

plodowego. Przytacza też znane wyniki eksperymentów polegających na niemalże całkowitym pozbawieniu niemowląt bodźców cielesnych, co doprowadziło w kilka miesięcy do ich śmierci, a może lepiej powiedzieć, do ich obumarcia (Synnot 1993: 158–159). Badania nad kontaktem uczuciowym niemowląt z karmiącą pierśią matką wykazały, że dzieci częściej wybierały kontakt dotykowy, mając do wyboru ssanie piersi (*idem*: 176). Współczesne badania dokumentują też, że dzieci, z którymi rodzice obchodzą się chłodno, pozbawiają ich troskliwego i serdecznego dotyku oraz karzą cielesnie, są bardziej chorowite i gorzej rozwijają się intelektualnie (*idem*: 162). Dzieciom rekompensuje się te deficyty albo wzbogaca doznania haptyczne przez stymulujące kosmate maskotki lub żywe zwierzęta. Dzieci, które nie otrzymują takich gratyfikacji, częściej popadają w nałogi, paleniem czy żuciem gumy lub ssaniem palców rekompensują sobie haptyczne deficyty (*idem*: 174).

Dotykanie jest także sposobem wyrażania relacji władzy i podległości w stosunkach społecznych, szefa wobec pracowników czy partnera seksualnego. Często wyrażają one faktyczną przemoc, fizyczną lub emocjonalną, która występuje w tych relacjach (*idem*: 167–170). Naukowcy poczynili wiele spostrzeżeń o znaczących, semiotycznych gestach niewerbalnych wyrażających relacje władzy i przynależności (Brocki 2000: 259–273, Leathers 2007: 152, 157–159, Peace 2007: 65–68, 124–125, 384–385).

Kanadyjski badacz twierdzi, że dotyk jest najważniejszym niewerbalnym kanałem komunikacji w naszej kulturze. Wykracza daleko poza czysto mechanistyczne i estetyczne funkcje. Choć jest szeregowany najniżej wśród zmysłów, to jego zadania są najważniejsze w naszym życiu. Nie utylitarne jego wykorzystanie jest najistotniejsze ze względu na funkcje emocjonalne. Wymienia, jako kluczowe: „Uściski i przytulanie, kulenie się i preżenie, potrząsanie dłońmi i ich splatanie, obejmowanie ramionami, głaskanie głowy, policzkowanie, łaskotanie brzucha, badanie pulsu, uderzenia i obicia, całowanie czoła lub policzków albo ust, a nawet gdzie bądź” (*idem*: 156). Dotykanie i skóra są zjawiskami zarówno fizycznym, jak i społecznym, nie można ich rozdzielać. Zdolność skóry do czucia ma największą wagę dla zachowania przez nas zdrowia fizycznego i emocjonalnego oraz sprawności intelektualnej, twierdzi kanadyjski antropolog (*idem*: 156–157). Doznania dotykowe (celowo nie używam terminu „wrażenia”, gdyż w wypadku dotyku są one zarazem przeżywaniem konkretnych uczuć) dostarczają nam najmocniejszych porównań i metafor. Często opisujemy ludzi na podstawie domniemywań tego, jak reagują uczuciowo, mówimy więc, że ktoś jest twardy, ospały, śliski, ciepły lub chłodny albo lodowaty, szorstki lub niedotykalski, gruboskórny lub wrażliwy (*idem*: 158). Zatem stwierdzam, że cielesne czucie jest zarazem doznaniem fizycznym, jak i emocjonalnym (*idem*: 158), dlatego mówię w odniesieniu do wrażeń dotykowych o doznaniach.

Wskazane ekspresje i potrzeby emocjonalne oparte na dotyku, mimo że wrodzone, są regulowane kulturowo. Jedne kultury są bardziej „dotykowe”, inne mniej, stąd Synnott wprowadził rozróżnienie kultur na „dotykowe” i „niedotykowe”. Pierwsze reprezentują m.in. Europejczycy z południa, Turcy, kreole z Ameryki Południowej, Nowogwinejczycy czy niektóre kultury afrykańskie. Z kolei do

tych drugich zalicza Europejczyków z północy, Amerykanów, Indian, Pakistańczyków oraz Japończyków i Chińczyków (*idem*: 171). Podaje za McLuhanem, że Grecy czerpią wiele zadowolenia z kontaktów dotykowych, nawet w zatłoczonych środkach transportu lub nitkach komunikacyjnych, natomiast Anglicy z wyższej klasy średniej negatywnie sankcjonują większość zachowań taktylnych, które narażają na cierpienie mężów, ojców i zarządzających instytucjami. Zasady te wpajane są już na poziomie elementarnej edukacji szkolnej, co rodzi wśród mężczyzn w Wielkiej Brytanii – zdaniem Synnotta – większy odsetek relacji homoseksualnych niż wśród kobiet (*idem*: 172). Jednak nie należy sądzić, że kontakt dotykowy ma zasadniczo seksualny charakter. Wiele relacji przyjacielskich powiązanych jest ze znaczącymi rodzajami dotykania dłoni, twarzy, ramion, barków, ale pewne obszary zastrzeżone są jako intymne wyłącznie dla podmiotu i partnerów seksualnych oraz sformalizowanych kontaktów, np. celnych (*idem*: 173–174).

Konkludując, Synnott stwierdza, że dotyk ma wiele znaczeń i użyć. Może być magiczny i wszechobecny (*cosmic*), leczący i terapeutyczny, komercyjnie stymulowany potrzebą posiadania dóbr materialnych, podstawowym sposobem komunikowania się, szorstki, a czasem kojący lub drażniący, miłosny lub morderczy, energetyzujący i plamiący, może być ekspresją przewagi, źródłem problemów zbliżenia płci lub osób z różnych kultur, ale zawsze jest podstawowym oparciem dla prawidłowego rozwoju emocjonalnego, intelektualnego i zdrowotnego. Nikt jeszcze nie umarł z braku światła, ale z braku ciepłego kontaktu tak. Jest to stały deficyt i źródło cierpienia wielu ludzi na świecie, czego dowodził m.in. Ashley Montagu w latach 60. i 70. XX wieku (*idem*: 180–181). Zakończmy tę relację wymownym spostrzeżeniem Yi-Fu Tuana, który stwierdził, że my, ludzie, możemy obyć się bez każdego ze zmysłów, ale bez dotyku po prostu nie jesteśmy w stanie przeżyć, nie tylko z powodu deficytu uczuciowego, ale także z braku ostrzegawczych informacji zabezpieczających przed okaleczeniem (Tuan 1974: 8). Uzupełnijmy to spostrzeżenie znanym przykładem niewidomej i głuchoniemej Heleny Keller, której sam dotyk wystarczył do efektywnego komunikowania się ze światem i zdobywania o nim rozbudowanej wiedzy (Synnott 2003: 156).

Pomocne do opisu synergicznej (haptyczno-wzrokowej) percepcji krajobrazu okazują się ustalenia Paula Rodawaya, który nazywa swój autorski wariant geografii humanistycznej – „geografią zmysłów”. Twierdzi on, że wszystkie zmysły są geograficzne, ponieważ pozwalają orientować się w fizycznym środowisku, pojętym geograficznie. Nie interesuje go społeczny wymiar percepcji, ale Gibsonowskie wrodzone predyspozycje zmysłowe, które umożliwiają kontakt z otoczeniem i miejscem (Rodaway 1994: ix, 3–4, 37). Codzienne doświadczenie świata jest multisensoryczne – stwierdza Rodaway – choć jeden ze zmysłów zwykle bywa wiodący, jednak dla celów analitycznych rozdziela je (*idem*: 4). Istnieje pięć rodzajów powiązań między zmysłami wytwarzającymi postrzeganie: współpraca zmysłów, hierarchia, następowanie po sobie, progi efektu działania danego zmysłu i wzajemne oddziaływanie pewnych zmysłów i środowiska. Myślę, że pierwsze i ostatnie z wymienionych powiązań zakłada myślowe operacje synestezji i relacje synergiczne (*idem*: 36–37). Rodaway wykazuje także, że zmysł dotyku dzięki swej dominującej roli w organizmie, o czym często zapominamy, jest źródłem tworze-

nia całej gamy językowych metafor. Przypomnijmy choćby takie analogie, jak „być w kontakcie”, „głaskać kogoś pod włos”, „niedotykalski”, „boleśnie dotknięty” itp. (*idem*: 54).

Rodaway przejmując od Gibsona i geografów, zwłaszcza Porteousa (1990) i Tuana, przekonanie o fundamentalnej roli dotyku w orientowaniu się w przestrzeni (Rodaway 1994: 9, 41–42). Dotyk pośredniczy między ciałem a otoczeniem dzięki nadzwyczajnej ilości receptorów informujących o warunkach w środowisku, temperaturze, bólu, przyjemnościach. Na 100 milimetrach kwadratowych występuje od 7 do 135 receptorów taktylnych, co daje średnio 50 receptorów na centymetr. Dane te skłaniają do wnikliwszego badania dotyku i roli, jakie spełnia w orientacji przestrzennej i samopoczuciu, które wydają nam się tak oczywiste, że nie podlegają refleksyjności. Skóra jako wyczulony, delikatny organ o dużej powierzchni informuje nas o niezbędnych do przeżycia i poruszania się warunkach panujących w środowisku (*idem*: 42–43). „Geografia haptyczna”, jak się wyraża Rodaway, dostarcza wiedzy o rozmiarach, wadze, kształtach obiektów, wilgotności, temperaturze, fakturze i ich ruchu względem ciała oraz innych drobniawo wylapywanych danych (*idem*: 44), takich jak lokalizacja, wibracje, czyli o percepcji ruchu i zmianach w otoczeniu (*idem*: 48). Wyróżnia on cztery generalne sposoby użycia dotyku: czuciowy kontakt, zdolność odczuwania dotyku, poznanie przez dotyk i komunikację w powiązaniu z pozostałymi zmysłami. Zazwyczaj doświadczenia te są pasywne, receptywne, ale także komunikacyjne oraz związane z cechami warunków i obiektów w otoczeniu. Wszystkie te dane Rodaway nazywa „całościowym doświadczeniem dotykowym” nawiązującym do pojęcia „ciała subiektywnego” u Merleau-Ponty’ego (*idem*: 48–49). Doznawanie takie podpada pod zjawisko cenestezji. Doświadczenie haptyczne jest trudne do opisanego. Nieświadomi często zgłaszają odczuwanie obecności obiektów fizycznych, mimo że ich bezpośrednio nie dotykają, określając je jako presję na powietrze wokół ciała oraz rodzaj echa, jakie wytwarzają większe obiekty, co zdaniem brytyjskiego geografę wskazuje na całościowe cielesne odczuwanie multisensorycznych bodźców (*idem*: 49–50). Kontakt bezpośredni wpływa na wyobraźnię i dzięki synchronizacji danych taktylnych i wzrokowych (wyobrażeniowych) możliwe jest trwałe cielesne lokalizowanie poznanych przedmiotów, a dzięki temu sprawne orientowanie się w przestrzeni (*idem*: 52–54). Dodam ze swej strony, że zdolność do wyczuwania fizycznych rzeczy, ludzi i zwierząt odbywa się dzięki operacjom synestezji danych taktylnych z innymi danymi zmysłowymi, a być może także neuronalnym reakcją opartą na odbijaniu np. termicznym fal ciepłych innych obiektów przez skórę, zwłaszcza dłoni. Synestezja jest formą translacji danych jednego rodzaju na inne, przez co powstają przestrzenne wyobrażenia. Moim zdaniem dla percepcji haptycznej synestezja jest tym, czym jest metafora w kodzie okulocentrycznym. Harvey R. Schiffman nazywa tę synestezyjną operację „stereognozją dotykową”. Wyjaśnijmy to pojęcie, jest to umiejętność postrzegania trójwymiarowych kształtów przez dotyk i manipulowanie dłońmi. Trafność tych rozpoznań przez osoby z zawiązanymi przepaskami na oczach sięga aż 96% (Schiffman 2002: 106). Schiffman posługuje się również pojęciem „substytucji wzroku” polegającej na umiejętności przekształcania zapisanych na taśmie scen, a ich odczuwanie w po-

staci wibracji, szczególnie na skórze pleców, pozwala po jakimś czasie odtworzyć badanym fizyczny obraz (*idem*: 105). Obserwacje Schiffmana, te i inne, wskazują na bardzo dużą wrażliwość skórną człowieka, dzięki której ludzie z niesprawnością sensoryczną mogą na drodze substytucji, a dokładniej sprawnie sterowanej synestezji odtworzyć dane z minimalnych bodźców, niedostrzeganych przez zdrowego człowieka. Oczywiście określone rejony ciała są bardziej wyczulone od innych. Rodaway podaje za Ashleyem Montagu ważne informacje o doniosłości dotyku u dzieci do 5. roku życia, co już wcześniej przekazałam, przedstawiając ustalenia Synnotta (*idem*: 45), jednakże zbieżność ustaleń tych trzech badaczy każe potraktować ten fakt jako ważny element wczesnej socjalizacji, co wykorzystam w próbie wyjaśnienia źródeł percepcji synergicznej w ostatniej części pracy.

Dale G. Leathers opierając się zapewne na wcześniejszych ustaleniach Synnotta lub śledząc podobną literaturę, na co wskazuje zbieżność treści prac obu badaczy, wskazał na mało doceniane jeszcze dane z badań nad dotykiem. Zebrał m.in. dane na temat pracy eksterioceptorów. Píše on, że nie należy rozpatrywać ich jedynie behawioralnie, gdyż nie są one autonomiczne względem psychiki, zależności między nimi są przedmiotem licznych badań eksperymentalnych i refleksji nie tylko psychologów i psychiatrów. W latach 50. XX wieku Frank A. Geldhard w celu lokalizacji eksterioceptorów skóry i pomiaru intensywności doznań haptycznych skonstruował urządzenie o nazwie „optohapt” z określoną skalą, dowiódł, że skóra całego ciała reaguje na bodźce zewnętrzne i wewnętrzne poruszenia emocjonalne (Geldhard 1960, za: Leathers 2007: 146). Następnie za Ashleyem Montagu przytacza znane nam już od Rodaway informacje o dużej gęstości receptorów na powierzchni ludzkiej skóry (Leathers 2007: 141). W kontekście tych informacji w zupełnie nowym świetle możemy spostrzegać leczenie akupunkturą czy akupresurą. Jeszcze bardziej wymowne stają się fakty wskazujące na wysoką śmiertelność lub silny niedorozwój psychiczny osób pozbawionych we wczesnym dzieciństwie dotyku jako stymulatora rozwoju – nie tylko motorycznego, ale przede wszystkim emocjonalnego i intelektualnego (*idem*: 141–142). Taki kierunek badań wspiera torpedowanie przez psychologów od lat wielu opozycji umysł/ciało i myślenie/emocje i stwarza nadzieję na restytucję w innych naukach społecznych idei człowieka jako jedności psychofizycznej. Niedawno wydana powieść *Stroiciel lasu* doskonale obrazuje wysoką wrażliwość haptyczno-wzrokową i zestrojenie umysłu wraz z ciałem i przyrodniczym otoczeniem (Stokowski 2010). Motto umieszczone na początku książki zaczerpnięte ze wspomnianej powieści ilustruje akt kontekstowania i synergii opartych na sprzężeniu wzroku z dotykiem, których katalizatorem jest improwizowana synestezja. Zamykając relację z badań Leathersa, muszę za nim powtórzyć, że badania nad możliwościami czuciowymi skóry oraz wrażliwością równą niemal oku nie zostały jeszcze przeprowadzone w stopniu pozwalającym wyprowadzać wnioski o wszystkich regułach tworzenia znaczeń przez dotyk.

Artykuł Gabrieli Świtek dostarcza dodatkowych informacji o właściwościach haptycznych człowieka, ważnych szczególnie w odbiorze estetycznym dzieła sztuki. Jej badania wnoszą wnioski ogólniejszej rangi na temat stanu współczesnej kultury. Poza tym, że opiera się na wiedzy, którą obszernie zrelacjonowałam

w przeglądzie stanu badań na rolę zmysłów w kulturze, poznaniu naukowym i filozofii (zwłaszcza Nancy’ego, Derridy i Merleau-Ponty’ego; Świtek 2010: 19–22), Świtek wskazuje na synestezje wzrokowo-dotykowe w odbiorze wzornictwa i architektury, stwierdzając, że brak takiej korelacji prowadzi do mylnych wniosków z obserwacji. Przedstawia szereg błędnych wniosków wysnutych z obserwacji w postaci złudzeń optycznych: takich jak w przypowieści o Salomonie i królowej Sabie, która unosi suknię, myląc szklaną podłogę z taflą wody (*idem*: 22). Podobne przykłady rozbieżności pomiędzy wrażeniami wzrokowymi i dotykowymi dostarczają materiały używane w architekturze, które oceniamy na podstawie ich wyglądu, lecz ich faktyczne cechy przy dotknięciu weryfikują wcześniejsze obserwacje. Wygląd tradycyjnie stosowanych materiały zbiega się z naszą wiedzą o naturalnych materiałach, drewnie, stali, kamieniach, ceglach itd., dając poczucie realizmu tych obiektów. Modernistyczna doktryna „prawdy” materiału w sztuce odwołuje się do wiedzy praktycznej. Tymczasem użytkowane podówczas materiały celowo wprowadzały złudzenia optyczne, nie zdradzając swych rzeczywistych cech fizycznych (*idem*: 24–26). Obok tej tendencji współcześnie odnawiana jest doktryna prawdy materiału między innymi przez Adolfa Loosa i Juhani Pallasmaa, inspirowanych filozofiami Heideggera, Merleau-Ponty’ego i Bachelarda postulujących reaktywację wszystkich zmysłów w przeciwstawieniu do hegemonii wzroku. Loos mówi o „zakłamaniu” architektury, Pallasmaa przekonuje o konieczności odzyskania „autentyczności materiałów” i „tektonicznej logiki” przez powrót do tradycyjnych, regionalnych materiałów. Jednakże Świtek przestrzega, byśmy dotyku i wzroku nie przeciwstawiali (*idem*: 27), lecz odzyskali to, co nazywam i interpretuję jako odbiór informacji wzrokowych wraz z dotykowymi dzięki trafnie przeprowadzonej synestezji, co Pallasmaa określa mianem „tektonicznej logiki” (Pallasmaa 1994: 29). Omawiany krytyk odwołuje się też do słynnej książki duńskiego architekta Steena Eilera Rasmussena *Odczuwanie architektury* z roku 1957, w której skandynawska architektura, angażująca wszystkie zmysły, została przeciwstawiona racjonalistycznym kanonom, które w najlepszym wypadku ocenę sztuki ograniczały do określenia stylu oczywiście opartego na ocenie wzrokowej. Rasmussen przekonuje, że budynki, które zamieszkujemy, musimy odczuwać cielesnie, doświadczać haptycznie ich otwartych lub zamkniętych przestrzeni (*idem*: 28–29). Każdy z nas zna i ceni *genius loci* danej przestrzeni, do której nawykliśmy. Składają się nań nie tylko przeżycia biograficzne, które rozgrywały się lub nadal trwają w ludzkich kontaktach, ale przesmyki i załamania płaszczyzn oraz murów, ich tworzywo i zapachy wraz z elementami, które wymienia Rasmussen i Świtek. Wytwarzają one w sumie atmosferę miejsca, które swój realizm bierze z nawiązania tworzywa do naturalnych surowców typowych dla regionu czy kraju. W Polsce założenia doktryny prawdy materiału realizuje Jacek Dominiczak w projektach architektonicznych, które nazywa „dialogicznymi” dlatego, że ludzie pozostają w haptycznych relacjach z budynkami, a budynki z kolei tworzą dla siebie kontekst ocen. Wywołują one lęki wobec „beznamiętnej geometrii” dawnej architektury modernistycznej i sympatyczne relacje oparte na „erotycznej” haptyczności, jak się wyraża autorka artykułu.

Gabriela Świtek konstatuje dwa podstawowe fakty właściwe kulturze ostatnich kilkunastu lat w postkomunistycznej kulturze polskiej: (1) Obok kultury masowej oddziałującej wzrokowymi bodźcami zaistniał zamienny styl konsumowania świata, oparty na dotyku w powiązaniu z synestezją wzrokową. Jednocześnie wyzwała on sympatie wobec wszystkiego, co jest wytworzone na bazie naturalnych tworzyw. (2) Potrzebujemy nowego słownictwa, które adekwatnie i zgodnie w skali społecznej urzeczywistni w sposób niezbity, że rzeczywistość ta nie jest mistycznym złudzeniem lub majakami schizofrenicznych umysłów. Książką, która praktycznie instruuje, jak rozwinąć wielozmysłowość, w tym opisane w rozdziale niniejszym umiejętności haptyczne, jest dydaktyczny podręcznik Anety Grodeckiej i Anny Podemskiej-Kałużnej *Wielozmysłowość. Filozofia i dydaktyka* (2012), co jest niezbitym dowodem na poważne i masowe przestrzajanie kodów percepcyjnych w naszej kulturze. Nie jest to wyłącznie polski fenomen, przywoływana w niej literatura obcojęzyczna uzmysławia, że kultura Zachodu zaczęła zrzucać pancierz nałożony na ciało przez wzrok już w latach powojennych i proces ten nasila się, co podkreśla m.in. Michel Maffesoli (2008).

Podsumowanie

Przegląd stanu badań nad recepcją krajobrazu został uporządkowany według triadycznego zestawienia trzech elementarnych wymiarów krajobrazu: idei (przedstawień i pojęć symbolicznych), przestrzeni i modeli percepcji, które obejmują dwie wcześniejsze kategorie. Najwięcej badań nad kulturowo rozumianą ideą naturą, a szerzej przyrodą pojawia się w estetyce i geografii humanistycznej. Wobec ogromu tego materiału zdecydowałam się uwypuklić najbardziej typowe cechy natury i krajobrazu. Typowe, to znaczy takie, które w sposób zestandaryzowany upowszechniane są masowo w edukacji na wszystkich jej szczeblach oraz w toku konsumpcji sztuki wysokiej w życiu dorosłym. Nie jest to jednak jakaś średnia statystyczna, tylko wybór wiodących wątków, niezależny od tego jak mocno się je akcentuje w praktyce edukacyjnej. Oczywiście równoległe ze studiami źródłowymi w toku pilotażowych badań stwierdziłam ich występowanie wśród mieszkańców Krajny. Zatem znane wątki historyczne, których nie spotkałam w terenie, również nie zostały ujęte w zaprezentowanym przeglądzie. Nie jest więc on kulturoznawczą, estetyczną lub historyczną panoramą, ale antropologicznym opisem stanu kultury, który zgadza się z ewidencją empiryczną przedstawionych motywów symbolicznych. Jednakże z uwagi na niewielki dorobek ściśle antropologiczny w zakresie tej tematyki musiałam sięgnąć do innych dziedzin humanistycznych. Potraktowałam je jako podmiotowe świadectwa naszej kultury, które z kultury wysokiej przenikają do przeciętnych ludzi „z ulicy”. Dołączyłam do nich kilka charakterystyk ze swej istoty antropologicznych, choć sporządzonych przez socjologów, mam na myśli ludowe i rodzimowiercze oraz naturalistyczne kultury Wielkiej Macierzy zdiagnozowane przez Znanieckiego i Thomasa oraz oddzielnie Maffesolego dla polskiej kultury ludowej i współczesnych nowoplemiennych

wspólnot zarówno zachodnioeuropejskich, jak i polskich. Tak więc uzupełniłam cały zestaw ideami, które powstawały i nadal powstają poza kulturą elitarną i sztuką wysoką.

Do przeglądu idei natury i krajobrazu włączyłam także koncepcje naukowe, zwłaszcza teorie antropologiczne i rozstrzygnięcia epistemologiczne, uznając, że i one są kulturowym konstruktem. Są stanem wiedzy w łańcuchu wszystkich istniałych historyczno-kulturowych koncepcji natury. Przyznaję zatem, że moja praca jest uwarunkowana i ograniczona, ale nie przeszkadza to poznawczym dążeniom, przeciwnie, jej epistemologiczny aspekt pozwala mi dookreślić własne stanowisko badawcze i konsekwentnie się go trzymać.

Dokonany opis służy też wypełnieniu empiryczną treścią modelu percepcji, który nazywam „okulocentryczno-symbolicznym”. Właściwy jest epoce nowożytnej i modernistycznemu reżimowi skopicznemu. Na początku badań założyłam błędnie obecność tylko tej modalnej percepcyjnej. Jednak badania przyniosły informacje o istnieniu alternatywnego sposobu percypowania przyrody, który wykształcił się m.in. na bazie monistycznego przeżywania świata, choć nie tylko na nim.

Antropologia kulturowa dysponuje całkiem pokaznym zestawem koncepcji przestrzeni. W każdym modelu percepcji nie sposób się obyć bez kategorii przestrzeni, dlatego jej analityczne ujęcie poprzedza rozdział dotyczący zmysłowego jej postrzegania. Antropolodzy wykształcili dwa zasadnicze sposoby interpretowania przestrzeni: performatywny (proksemiczny, kinezyczny, haptyczny itd.) oraz symboliczny. Ten drugi nie wnosi istotnej w moich badaniach. Ten pierwszy jest doskonałym wypełnieniem dla synergicznego (haptyczno-wzrokowego) modelu percepcji, alternatywnego do typu okulocentrycznego. Ze względu na to, że percepcja synergiczna nie została jeszcze wyczerpująco zdiagnozowana w naszej kulturze, poświęciłam jej więcej uwagi. Nie dokonałam rekonstrukcji ogromu filozoficznych, estetycznych i matematycznych koncepcji przestrzeni. Uznałam, że ich dziedzictwo obecne w edukacji i szerzej kulturze europejskiej jest traktowane w ramach okulocentrycznego modelu percepcji, a więc pojmowanie przestrzeni jest trójwymiarowe oraz uzupełniane wielkością, jaką jest pojemność. Występują one już w modelach Euklidesa i Arystotelesa. Jednak co z rozumieniem kulturowym przestrzeni trójwymiarowej, nacechowanej współczynnikiem humanistycznym? Przestrzeń nasycona pierwiastkami aksjologicznymi traci sformalizowane cechy na rzecz kategorii *genius loci* albo po prostu miejsca, przestrzeni oswojonej zmysłowo i emotywnie. I w tym zakresie nie antropologia, ale geografia humanistyczna, socjologia, studia kulturowe i literaturoznawstwo mają wiele do zaoferowania, mam na myśli głównie Yi-Fu Tuana, Tima Edensora, Maffesolego, od których zapożyczyłam pojęcia topofilii, proksemii i ojczyźnianego krajobrazu (nacjonalistycznie wartościowanego), zaś *genius loci* od wielu lat eksplorują literaturoznawcy i oczywiście sami literaci oraz kulturoznawcy i artyści.

Wreszcie percepcja, najtrudniejszy dla mnie temat badawczy z uwagi na nieoprecyzowanie wielu pojęć, ich niejednoznaczność, a czasami deficyt. Niełatwy także dlatego, że antropologia i etnografia zmysłów składa się z wielu wariantów autorskich, z których żaden nie jest jeszcze projektem dokończonym. Wszystkie

one mają ambicje utworzenia nowej epistemologii i metodologii antropologicznej, ale jeszcze nie dostarczają gotowych narzędzi badawczych. Te za to rozwiązania metodologiczne, które proponują, mieszczą się albo w kanonach metod semiotycznych, tak jest w wypadku – paradoksalnie – antropologów z Montrealu, kontynuujących krytykowane przez nich metody okulocentrycznego empiryzmu, albo też są metodami, które nie są zbieżne z moimi celami badawczymi. Dotyczy to antropologii i etnografii ewokacyjnej. Z kolei Michael Jackson, eliminując cały balast semantyczny naszej kultury, zwraca się ku ekspresji emocji i ich interpretacji przez samych badanych. Zasadą tą kierowałam się w dalszej praktyce badawczej wtedy, gdy nie potrafiłam zidentyfikować historycznego źródła danych przekonań lub zachowań. Metoda Jacksona okazała się jednak niewystarczająca do zbierania materiału i jego opisu. Dlatego zwróciłam się ku innej wersji fenomenologii, komplementarnej do uprzedniej, jest nią metoda typizacji wiedzy potocznej i doświadczenia rzeczywistości społecznej Alfreda Schütza, którego podstawową troską było opisanie treści i sposobów podmiotowego przeżywania świata. Konkludując, wpływ antropologii i etnografii zmysłów na moją procedurę metodologiczną jest nieznaczny. Natomiast mają one dla mnie wielką wagę teoretyczną, ponieważ pozwoliły mi uchwycić ten wątek rzeczywistości kulturowej, który został zmarginalizowany w tradycji okulocentrycznej. Nie kwestionując wszakże obecności dziedzictwa modernizmu w kulturze potocznej, czemu daję wyraz w pierwszym rozdziale pierwszej części pracy, wnoszę o istnieniu przebogatej sfery rzeczywistości kulturowej, zwłaszcza sposobu przeżywania świata, który wymyka się interpretacjom modernistycznym. Przygotowaniem do jego opisu stały się dwa rozdziały części pierwszej dotyczące przestrzeni i zmysłów.

Ze względu na to, że przedmiotem moich badań jest ten zakres świata przeżywanego, który powstaje na styku percepcji krajobrazu i doznań, często odwołuję się do ustaleń antropologii zmysłów zespołu Consert z Montrealu, także niektórych etnografów zmysłów (Jackson, Pink) oraz badań w zakresie komunikowania niewerbalnego i antropologii performatywnej (Birwhistell, Bateson, Hall, Schechner, Kapferer). Pierwsza grupa badaczy stawia percepcję na fundamentach kultury, a więc pozwala stwierdzić na przykład, że typy doświadczanych krajobrazów są konstruktami kulturowymi nawet w tak „naturalnym” sposobie bycia, jakim jest zmysłowe doświadczanie przyrody. Ponadto antropolodzy i etnografowie zmysłów starają się przekroczyć i zażegnać poznawczy impas wywołany krytyką modernizmu poprzez świadome ukierunkowanie na percepcję odmienną od modelu empirystycznego. Wyniki ich porównawczych badań ujawniają sposoby percypowania świata, których nie uwzględniano dotąd w nauce. Daje to twórczy impuls do przebudowania percepcji samego badacza, z wzorca empirystycznego i okulocentrycznego na inny, taki, który jest bardziej wszechstronny. Jaki dokładnie, tego jeszcze nie wiemy, ale na pewno wielozmysłowy. Dla nas ważne jest to, że antropolodzy zmysłów, mimo że ich projekt wymaga domknięcia, stworzyli katalog pojęć i zagadnień definiujących percepcję szerzej niż w modelu empirystycznym. Ze względów, które powyżej wyłuszczyłam, drogą do podmiotowego „świata przeżywanego” jest wymuszenie takiej percepcji badawczej, która obejmowałaby szersze spektrum doświadczeń zmysłowych i doznań niż tylko ze-

wewnętrzne obserwacje empiryczne i dostępną już wiedzę naukową. Będę więc korzystać z krytyki okulocentryzmu oraz postulatów badawczych tej subdyscypliny, które otwierają nowe horyzonty poznawcze. Zostały one szczegółowo omówione w rozdziale trzecim części pierwszej książki.⁴ Nie chcę być jednak źle zrozumiana: nie kwestionuję istnienia obu kodów – okulocentrycznego i haptycznego. Nie dążę do wyeliminowania z pola badań któregoś z nich, przeciwnie – stwierdzam równorzędne ich występowanie w naszej europejskiej, współczesnej kulturze. Jeśli pojawiają się słowa krytyczne, to tylko z nastawieniem na rozszerzenie spektrum badawczego antropologów, a nie z chęci korygowania czegokolwiek wśród badanych.

Rezygnuję również z roszczeń do tworzenia teorii prawdziwościowej. Zwracam się ku intensyfikacji badań terenowych, by poprzez nie stworzyć opis możliwie najbliższy podmiotowej rzeczywistości badanych, z nadzieją, że moi rozmówcy rozpoznają siebie w owym etnograficznym opisie. Dopiero taki opis może być poddany interpretacji.

Tak jak antropolodzy zmysłów, odchodzę od ideacyjnego rozumienia kultury i percepcji. Z kolei dzięki krytycznej refleksji „szkoły Palo Alto” i antropologów performatywnych osiągnęliśmy taki poziom antropologicznej wiedzy, który ośmielił mnie do rozszerzenia katalogu badanych zjawisk o te, które zwykle uznaje się za osobną klasę zachowań uwarunkowanych biologicznie. Nie należy tego interpretować jako niekonsekwencji w stosunku do zadeklarowanego przeze mnie antynaturalizmu, albowiem proksemika i kinezyka zgodnie przyjmują, że to naturalne wyposażenie człowieka zawsze podlega regulacjom kulturowym, a jeśli tak jest, to podobną rzecz możemy powiedzieć o percepcji i umiejętności symbolicznego myślenia przez człowieka dorosłego z naszego obszaru kulturowego. Kulturowe nie znaczy – nieorganiczne.

Jeszcze inny ogólny wniosek nasuwa się z przeglądu literatury na temat percepcji we współczesnej kulturze: okulocentryzm ustępuje miejsca haptycznemu i synergicznemu doświadczaniu świata. Wydaje się też, że zastępowanie lub uzu-

⁴ Trzeba tu jeszcze odnotować, że głoszony zwrot w percepcji dokonuje się również w naszym aktualnym sposobie doświadczania sztuki i zabawy. Multisensoryczność jest realizowana od półwiecza w artystycznych dziedzinach, które stanowią niejako forpocztę wszelkich radykalnych kulturowych przemian (Angutek 2003b, 2004a, Zeidler-Janiszewska, Kubicki 1999). Mam na myśli nie tylko performatywność w sztukach przedstawieniowych, np. teatru okrucieństwa Antuana Artauda czy teatru Olka Grotowskiego, kontynuowanego przez Włodzimierza Staniewskiego, ale także myślę o literaturze, poprzez którą u czytelnika prowokuje się doznania percepcyjne, przez co staje się on współuczestnikiem akcji i odtwórcą doznań haptycznych bohaterów, co ma miejsce np. w przypadku lektury *Stroiciela lasu* Marka Stokowskiego (2010). Dzieła te mają na celu przemianę sposobu doświadczania świata przez współczesnych ludzi nastawionych głównie na przeżywanie poza konceptualnym wysiłkiem. Tematy do chłodnej analizy etycznej czy egzystencjalnej, które wymagają dużego zaangażowania dyskursywnego intelektu nie są pożądanym produktem teraźniejszego społeczeństwa nastawionego na konsumpcję nasyconą ludycznymi akcentami. Sztuka jak nigdy dotąd wymaga od nas pełnego wszechstronnego zaangażowania percepcyjnego, w tym leży jej siła i atrakcyjność. Na tle wydarzeń artystycznych orientacja badawcza kanadyjskich antropologów, ale też amerykańskich i brytyjskich twórców tej subdyscypliny, jawi się jako potwierdzenie występowania ogólnej tendencji do definiowania świata badanych i samych badaczy jako rzeczywistości doświadczanej performatywnie przez angażowanie innych zmysłów niż wzrok i ewentualnie słuch.

pełnianie wzrokowego postrzegania doznaniem dotykowym nie jest sprawą arbitralną. Dotyk zdobywa przewagę w dychotomii tych dwu zmysłów, które są antytetyczne z pozoru, faktycznie jednak wzajemnie się wspierają. Dotyk zaczyna dominować w momencie wyraźnego „przesilenia” w naszej okulocentrycznej kulturze, opartej dotąd na wzrokowej wyobraźni i masowej wzrokowej konsumpcji.

Część druga: Kulturowe struktury sensu. Badania i strategia metodologiczna

„Kultura nie jest biernym przedmiotem negocjacji ani nie jest systemem składów, w których towar leży przez lata, ani zestawem logicznych szufladek służących porządkowaniu wskrzeszanych wspomnień. Choć kultura obdarzona jest pewną giętkością i wytrzymałością, istnieją granice, w których można ją negocjować. Odkrycie tych granic jest problemem, który wydaje mi się dziś wspólny dla socjologii i antropologii”.

Mary Douglas, *Profile kultury*, 2003, s.155

I. Rozstrzygnięcia teoretyczno-metodologiczne

We *Wprowadzeniu* wskazałam na dwa główne cele moich badań: (1) etnograficzną dokumentację opartą na opisie podmiotowego: zmysłowego i emotywnego doświadczania kulturowo utrwalonych krajobrazów; tworzą je wiedza, wartości i symbole, zachowania i działania, sposoby percypowania rzeczywistości. Drugim celem jest (2) wskazanie domniemanych społeczno-kulturowych źródeł (uwarunkowań) opisanych typów kreowanych i doświadczanych kulturowo krajobrazów. Do determinant włączam zarówno kategorie społeczno-demograficzne badanych (wiek, wykształcenie, pochodzenie, zawód i płeć), jak i czynniki systemu kulturowego: trendy światopoglądowe, enkulturację, jakość i poziom kontaktów społecznych. Oba wymienione poziomy rzeczywistości: indywidualny i społeczny są w różnym stopniu uświadamiane przez uczestników kultury. Organizacja tych dwu celów wpłynęła na wyłonienie analogicznych etapów badawczych. Badania wznoszą się stopniowo od najprostszycj jednostkowych obserwacji i ogólnych danych uzyskanych w toku tradycyjnych wywiadów etnograficznych, przez dane z wywiadów grupowych, do bardziej ogólnych ustaleń o charakterze systemowym, ponadindywidualnym, opartych na profesjonalnej wiedzy antropologicznej. Jednakże drugi etap nie może obyć się bez empirycznych odwołań do etapu wcześniejszego.

Badana wiedza kulturowa i procesy należą do doświadczenia potocznego w codziennym życiu badanych. Zauważmy, że są antropolodzy, którzy z potocznego doświadczania świata przeżywanego w codzienności przez badanych czynią przedmiot antropologii, rozszerzając tym samym jej obszar badawczy (Kaniowska 1999: 8, Douglas 2003: 154–156, Geertz 2005b: 81 i n.). Uznając przyrodnicze otoczenie za stały składnik codziennego doświadczania ludzi żyjących na prowincji, czynię go przedmiotem antropologicznego badania, opisu i interpretacji.

Zaden z przedstawionych w pierwszej części pracy kierunków badawczych nie ma dopracowanej metodologii, którą mogłabym się posłużyć, albo dysponują one metodami nie odpowiadającymi podjętym przeze mnie celom badawczym. Wychodząc z założenia, że świat ludzki jest przede wszystkim światem przeżywanym, opartym na wrażeniach, doznaniach i bardziej złożonych stanach emotywnych, szukałam takiej metody, która umożliwiłaby osiągnięcie opisu odzwierciedlającego stan i treści podmiotowego przeżywania krajobrazu. Wprawdzie Michael Jackson zastosował preferowaną przeze mnie metodę fenomenologiczną, ale opracował ją dla ekspresji emotywnych skorelowanych z działaniami rytualnymi, poszukując związków znaczących między działaniem w rytach a stanem emocjonalnym, natomiast zmarginalizował zmysły u badanych.

Odsunęłam przedmiotowy opis oraz takie badania performatywne, które polegają na aksjologicznym angażowaniu się badacza w badaną rzeczywistość uczestników kultury, a jeszcze bardziej na identyfikowaniu ich przeżyć z osobistą biografią. Omówię raczej, dla których zaniechałam tych dwu strategii.

Pierwsza z tych metod – przedmiotowy opis – stosowana jest przez przedstawionych już antropologów komunikowania niewerbalnego i antropologów zmysłów (poza Michaeliem Jacksonem). Ich opis jest oparty na obserwacji oraz eksperymentalnych i semiotycznych technikach pomiaru, co leży poza moimi zainteresowaniami. Wiele krytycznych prac na temat ograniczeń i złudnej obiektywności opisu wyrażono jeszcze w relatywistycznym, a następnie postmodernistycznym okresie rozwoju antropologii. Dziś chętnie powraca się do opisu, bowiem wymaga tego ogromna ilość nowo powstających zjawisk i procesów kulturowych w skali globalnej i lokalnej, które po prostu należy zdiagnozować i zdefiniować. Kryteria opisu są jednak bardzo różnicowane i niejednorodne epistemologicznie, co dokumentuje Katarzyna Kaniowska (1999).

Druga strategia badawcza – podmiotowa rekonstrukcja – jest przeciwieństwem pierwszej: badacz w pogoni za autentycznym świadectwem żywego człowieka przyjmuje perspektywę badanych. Uzasadnia się tę decyzję koniecznością zniesienia sztucznych barier, jakie wzniesiono między badanymi i badaczem w modernistycznym modelu uprawiania nauki mimo jednoczesnych deklaracji relatywistycznych. Trzeba jednak powiedzieć, że badacze w takich wypadkach grzęzną w faktach empirycznych, wystawiając się na poważne uwikłania moralne w sprawę badanej społeczności. Pożądany naukowy dystans antropologa do badanej rzeczywistości ma zapewnić umiejętność zwana „refleksyjnością”. Jednak refleksyjność praktykowana przez Paula Stollera (1989), C. Nadię Seremetakis (1994), Kirsten Hastrup (2004: 95–99, 2008: 93–95) i Tima Ingolda (2000) prowadzi do utraty kontrastu korzystnego w sensie poznawczym. Ponadto badacz uwikłany w wydarzenia badanej społeczności i w przeżycia badanych, przyjmujący ich wartości, traci wiarygodność i budzi podejrzenia o brak profesjonalizmu. Dystans osiągnąć dzięki perspektywie porównawczej, przy zderzeniu kulturowym badanych i badającego jest zwykle bardzo owocnym poznawczo doświadczeniem. Największy kłopot metodologiczny sprawiają jednak perspektywiści z Descolą i Viveiro de Castro oraz niektórzy antropolodzy zmysłów, między innymi Michael Jackson (1989) i David Howes (1991), którzy w celu wyeliminowania siatki europocentrycznych pojęć, odkształcających badane sfery kultury, zachęcają do posługiwania się w opisie kategoriami poznawczymi badanych, z pominięciem systemu teoretycznego antropologii. Sądzą, że podmiotowe podejście polega na przyjęciu perspektywy badanych i wprowadzeniu do nauki tych podmiotowych klas zjawisk i znaczeń. Elementy takiej strategii są oczywiście znane od chwili, gdy tylko antropologia zawiązała się jako nauka, szereg pojęć etnograficznych zapożyczono od tubylców, ale nie możemy całkowicie odwrócić stanowisk i u badanych szukać wyjaśnienia nurtujących nas problemów, ponieważ problemy badawcze rodzi nasza, euroatlantycka kultura. Antropologia jest produktem naszej kultury i może przedłużać swe trwanie właśnie dzięki świadomie akceptowanemu, poznawczo rozumianemu, europocentryzmowi.

Wszystkie wymienione kierunki i subdyscypliny postulat podmiotowego badania realizują w sposób, który mnie niepokoi, bowiem albo buduje się wysoki mur między badanymi a badaczem, albo zaciera rozróżnienie perspektywy obserwacyjnej, podmiotowej oraz osobistych przeżyć badacza. Ostatnia z tych postaw nie powinna mieć miejsca jako strategia celowo zakładana, jednak niektórzy antropolodzy czynią z niej nowy rodzaj danych etnograficznych (Stoller 1987, Seremetakis 1994, Hastrup 2008). Skoro za cechę nauki uznajemy intersubiektywność i ponadindywidualną, zobiektywizowaną użyteczność, to własne przeżycia nadal powinny być zapisywane jedynie w pamiętnikach. Istnienie dwu wskazanych podejść do kultury nie oznacza, że odrzucam je jako błędne ze względu na przyjęte przez nich cele, odrzucam nie cele, ale metody, które do nich wiodą. Jedynie Michael Jackson wyważył i zachował zasady podmiotowego badania, w którym zaangażowanie aksjologiczne badacza było kontrolowane. Mógł to osiągnąć dzięki metodzie fenomenologicznej. Uznałam, że lepszym narzędziem metodycznym, bo opracowanym skrupulatniej, jest również fenomenologiczna metoda typizacji Alfreda Schütza. Wybór jest kwestią precyzji opracowanego narzędzia. Metodę typizacji łączę z klasyczną metodą socjologiczną – kategoryzacji wyodrębnionych cech typowych ze zróżnicowanymi cechami społeczno-demograficznymi badanej społeczności.

Trzecim zabiegiem na drodze do podmiotowego opisu jest poddanie wyników rekonstrukcji badawczej „autoryzacji” rozmówców, z którymi wcześniej przeprowadzałam wywiady. Służyły temu głównie wywiady grupowe w drugim etapie badań terenowych. Założyłam, że badani powinni rozpoznąć siebie w tym opisie i ewentualnie go skorygować i uzupełnić. Podobny test autentyczności powtórzyłam raz jeszcze przy okazji eksperymentów i wywiadów ze zdjęciami. Wybrałam te trzy metody empiryczne, ponieważ umożliwiają opis w podmiotowej perspektywie badanych. Zbliży mnie to do perspektywizmu, ale jednocześnie nie angażuję się światopoglądowo lub emotywnie w stany i poglądy badanych. Przedmiot opisu, jakim jest przeżywany krajobraz w zakresie percepcji i doznań z nią związanych jest procesem *par excellence* podmiotowym. To szczególnie cechy percepcji jako aktu przeżywanego i doznań, jakie ona budzi u badanych, czynią je takimi.

Zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy korzyściach, jakie można wyciągnąć z antropologii performatywnej, jeśli utrzymamy umiarkowany dystans do skrajnych jej postaci. Antropologia, którą nie tak dawno zaprezentowała nam Kirsten Hastrup, zamiennie nazywana „antropologią doświadczenia”, odwołuje się do amerykańskiej tradycji antropologii performatywnej i pragmatyzmu (Bruner 2011: 11–38, Turner 2011: 43–54, Kepferer 2011, Schechner 2011). Stanowi też uzupełnienie krytycznie nastawionych do modernistycznego empiryzmu, amerykańskich etnografów zmysłów, takich jak Paul Stoller (1989). Duńska antropolożka prezentuje swoje badania jako proces przebiegający od kontrastującego zderzenia w pierwszych kontaktach z badanymi Islandczykami do finalnego współuczestnictwa badaczki w ich życiu. Istotą antropologii performatywnej w ujęciu Hastrup jest nastawienie na uchwycenie podmiotowego przeżycia u badanych na bazie wspólnych z badanymi doświadczeń – i w tym punkcie różnimy się. Badaczka traci poznawczo korzystny kontrast między własną perspektywą

a światem badanych, kiedy stają się oni częścią jej autobiograficznej historii, ale właśnie wspólnota jej przeżyć z badanymi ma dla niej wartość dokumentu (Hastrup 2008: 65–71). Jeżeli dostrzegamy w takim zabiegu błąd w sztuce, to znaczy, że nie wyzbyliśmy się oświeceniowego dualizmu rodzącego zawsze aporię między teorią a doświadczeniem, podmiotem i przedmiotem, rozumem i przeżywaniem, czymś, co znosi praktyka codziennego życia, twierdzi Hastrup. Performatywność postrzega ona jako współuczestnictwo badanego i badacza w tej samej doświadczanej zmysłowo rzeczywistości fizycznej i społecznej opartej na uniwersalnych ludzkich zachowaniach. Hastrup twierdzi, że nie powinniśmy rezygnować z wysiłków kolejnych przybliżeń, my, antropolodzy, jako świadkowie i dokumentaliści rzeczywistości ludzkiej, która się wydarza poza wszelkimi teoriami.

Jeśli skojarzymy procesualną performatywność aktów komunikacji z zakładanymi przez Victora Turnera kilkoma wrodzonymi źródłami komunikowania i reagowania, to przyznamy wielką wagę wyprzedzających ich w tym względzie etologów. Nie zamierzam analizować ani czerpać argumentów biologicznych do mojej późniejszej interpretacji ze schedy etologów i antropologów performatywnych, takich jak wspomniani już Turner, Schechner czy Kapferer, wywodzących jaźń człowieka z trzech źródeł: z gadziej jaźni ruchowej, starossaczej aktywności uczuciowej i świadomości myślowej (refleksyjnej) zlokalizowanych w trzech ewolucyjnie wykształconych częściach mózgu ludzkiego (Schechner 2011: 364–369 i n.). Ich ustalenia oparte na wcześniejszych badaniach etologicznych Ekmana nie stanowią wielkiego novum dla tych badaczy, którzy zapoznali się z dorobkiem wcześniej tworzących antropologów ze „szkoły Palo Alto” u schyłku lat 50. do 70. XX wieku. Jednak ci ostatni chcieli nas przekonać o niedostrzeganym przez naukę niewerbalnym aspekcie porozumiewania się opartym na uwarunkowaniach biologicznych, a antropolodzy performatywni zainteresowali się głównie teatralnymi formami komunikowania opartego na owych biologicznych uwarunkowaniach. Wizualne kody teatralne nie leżą w moim polu badań, natomiast za ważne uznaję twierdzenia o biogenetycznych uwarunkowaniach komunikowania niewerbalnego, co tłumaczy pewną ich uniwersalność, a przynajmniej powszechność opartą na nieuświadomianych, powtarzalnych mechanizmach reagowania i rozumienia, które zakłada także Hastrup jako uniwersalne źródło porozumienia badacza z badanymi. Uważa ona, że tym, co nas zbliża do badanych, jest nie tylko teren, ale społeczna natura ludzka, dzięki jej komunikacyjnym właściwościom osiągamy wspólne sensory i wzajemne zrozumienie (Hastrup 2008: 69–65). Podobnego zdania są Peter Berger i Hansfiel Kellner, komentatorzy i kontynuatorzy dzieła Alfreda Schütza (Berger, Kellner 2005: 70).

Tym twierdzeniom przeczą jednak trzy ważne fakty poznawcze. Po pierwsze, empiria zawsze nas zaskoczy nieprzewidywanymi zdarzeniami i niespodziewanymi treściami, ale też, po drugie, wiedza, którą posiadamy jako багаż antropologicznego wykształcenia, decyduje o tym, że między mną a badanymi zawsze będzie różnica stopnia abstrakcji. Po trzecie, nawet jeśli istnieją trzy wymienione rejony mózgu, to nie znaczy, że między nimi nie zachodzi wymiana informacji, co daje w końcu złożone przekazy komunikacyjne, jak przyznaje Schechner (2011: 369, 374). Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej w momencie, kiedy komuni-

kat staje się wspólną treścią kilku osób. Wszystkie te czynniki finalnie decydują o tym, że nasze badania są zawsze jakąś interpretacją faktów, a więc nie mamy możliwości czystej obserwacji jako realistycznie pojętej bezpośredniej referencji, o czym marzy Hastrup i jednak bezradnie stwierdza istnienie mniejszej lub większej bariery między obiema stronami badań (Hastrup 2008: 60–62). Dążenie do uzyskania mentalnego stanu badanych nie wydaje mi się konieczne i chyba nierealne – co niepoprawnie założył wspomniany już Paul Stoller, nie liczący się z nieusuwalnymi ograniczeniami wynikającymi z różnych wzorców enkulturacji badacza i badanych (Stoller 1989), który dokładnie pomylił obie rzeczywistości, co za cnotę poczytuje mu jednak bardzo uporządkowana i świadoma trudności Hastrup (Hastrup 2008: 45, 62).

Nie realizowałam celowo performatywnych badań etnograficznych, ale pojawiały się ich elementy na różnych etapach badań. Nie aranżowałam wywiadów w plenerach, do moich celów badawczych zapewne najstosowniejszych. Takiego typu obserwacja uczestnicząca mogłaby zaowocować charakterystyczną dla antropologii performatywnej wspólnotą przeżyć badacza i badanych. Moi rozmówcy jednak nie wyrazili zgody na wspólne spacerowanie, mieli własne zajęcia i troski. Co ciekawe, odnosili swoje opinie do scenerii najbliższego otoczenia, swych domostw lub miejsc pracy, a wywiady prowadziłam najczęściej na dworze pod parasolami, na werandach lub w ogrodach i w podwórzach. Performatywne cechy moich badań etnograficznych pojawiają się najbardziej w tworzonych *ad hoc* wywiadach grupowych oraz zorganizowanych wcześniej aranżacjach prowokujących projekcję, a najbardziej podczas eksperymentów. Obrona przeze mnie Schützowska metoda badawcza godzi dwa, zdawałoby się, wykluczające się stanowiska metodologiczne: opis w języku naukowym robiony z dystansu, ale konsultowany w porozumieniu z badanymi, co gwarantuje zgodność z podmiotowymi odczuciami i ideami. Uznałam, że metoda Schütza umożliwia kompromis między metodą performatywnego zatarcia granic u Hastrup a obserwacją z dystansu. Metodzie Schütza poświęciłam oddzielny, ostatni podrozdział.

W przyjętej metodologii zachowuję inicjalne rozgraniczenie podmiotowego przeżycia niedostępnego naukowej obserwacji oraz sytuacji badacza, który przybywa spoza badanej społeczności i posiada już jakąś wiedzę profesjonalną, różną od wiedzy badanych. W tej sytuacji wstępna faza badań jest przedmiotowa, oparta na zderzeniu i różnicy danej w obserwacji, ale kolejne badania, poprzez opis „gęsty” oraz stopniowe klarowanie się pożądanej wiedzy poprzez negocjowanie typów krajobrazów, zbliżają nas do badanych. Jednak nigdy nie zredukują zupełnie barier, które dzielą obie strony. Innymi słowy, przyjęta przeze mnie strategia ma za zadanie – podobnie jak chcą perspektywiści i antropolodzy performatywni, lecz innym sposobem – zmniejszyć empirystyczne i racjonalistyczne dychotomiczne podziały rzeczywistości: przedmiotu poznania i podmiotu poznającego, dualizmu podtrzymanego przez empirystów angielskich (Berkeleya, Locke’a, Hume’a) i modernistyczne kierunki antropologiczne, co, jak wiemy, stworzyło wiele spornych kwestii epistemologicznych. Dziś antropolodzy, dążąc do możliwie najwierniejszego opisu badanych społeczeństw, starają się obejść lub pokonać dualizm podmiotowego i przedmiotowego stanowiska na rzecz tego pierwszego

(Jackson 1989, Stoller 1989, Descola 1994, 2001, 2006, Viveiros de Castro 1998, Hastrup 2008). W moim wypadku ani nie potrafię zupełnie przezwyciężyć owej różnicy, ani nie chcę zupełnie wyeliminować empirycznej i teoretycznej aporii perspektywy podmiotowej i przedmiotowej, subiektywnej i obiektywizującej. Poprzez metodę „autoryzacji” przez badanych dokonanych uogólnień dystans ten pragnę zmniejszyć. Ideał uchwycenia „tubylczego poglądu na rzeczywistość” przy jednoczesnej różnicy perspektyw badanych i badającego stoją w sprzeczności. To pęknięcie w metodologicznych fundamentach antropologii jest najbardziej dotkliwym efektem modernizmu. Nie udało się go ani zasklepić, ani usunąć postmodernistom ani perspektywistom czy antropologom performatywnym. Jednocześnie należy pamiętać o tym, co powiedział już Znanięcki, że w humanistyce poruszamy sprawy „cudzych świadomości” które nie poddają się zobiektywizowanej analizie przedmiotowej, dlatego musimy poszukiwać sposobów docierania do tych subiektywnych, niesubstancjalnych stanów umysłowych. Do tego celu najbardziej empirycznie efektywna okazuje się procedura metody opisu i analizy socjologii fenomenologicznej autorstwa Alfreda Schütza, która jednocześnie oddaje głos badanym i pozwala zachować badaczowi korzystny dystans wynikający z dodatkowej wiedzy profesjonalnej. Fakt, że okulocentryczna definicja percepcji jest sporna, potwierdza też spór w łonie filozofii, spór o istotę danych zmysłowych, a szerzej istotę percepcji, znany jako konflikt między realistycznym a idealistycznym pojmowaniem rzeczywistości. Zasadnicza różnica między modernistyczną metanarracją a współczesnym opisem i jego interpretacją polega na tym, że pierwsza w sposób wątpliwy odzwierciedlała rzeczywiste stany świadomości badanych, natomiast druga, którą staram się realizować, z założenia uwzględnia podmiotowy ład kulturowy uzgodniony z badanymi w toku badań, a następnie poddaje go interpretacji w świetle ogólnej wiedzy antropologicznej, socjologicznej i filozoficznej, bez pretensji do udowodnienia czegokolwiek o danej kulturze w sensie bezwzględnym. Oba aspekty rozdzielone są przede wszystkim analitycznością i roboczo, gdyż towarzyszyła mi nieustannie epistemologiczna świadomość, że w etnograficzny opis wkrada się nieusuwalny kulturowy poznawczy współczynnik humanistyczny badacza, w tym wcześniej nabyta profesjonalna wiedza naukowa. Trzeba sobie jasno zdać sprawę, że rozgraniczenie empirycznych badań i wyjaśniania teoretycznego obecnie nie jest już wyznaczone modernistycznymi dychotomicznymi rozwarstwieniami, antynomiami lub aporiami, rozdzielnością obserwacyjnej sfery zjawisk i dogmatami teorii, ale jest podyktowane rygorami myślowego i metodologicznego ładu.

Pierwszy cel badawczy realizowałam w czterech etapach, które wymagały zastosowania zróżnicowanych metod i technik empirycznych oraz doboru złożonych kryteriów opisu i analizy. Jednak każda kolejna faza badań ząbebiała się z wcześniejszym etapem i bazowała na uzyskanych uprzednio danych empirycznych i poczynionych spostrzeżeniach. Etapy te polegały odpowiednio na: (1) przeglądzie historycznych idei natury i skojarzonych z nimi stylów obcowania z przyrodą, co zawiera pierwsza część pracy; (2) trzykrotnych etnograficznych badaniach terenowych, realizowanych za pomocą zróżnicowanych technik i eksperymentów zmierzających do opisu „gęstego”; (3) typizacji otrzymanych informacji

na podstawie założonych kryteriów i w porozumieniu, a następnie po akceptacji tych modeli przez badanych; (4) uzupełniającego opisu wyłonionych typów opartych na filozoficznych alternatywnych modelach percepcji haptyczno-wzrokowej, kwestionujących okulocentryczny model percepcji. Zwłaszcza chodzi o Heideggerowskie pojmowanie przestrzeni i model percepcji nakreślony przez Merleau-Ponty'ego a kontynuowanych przez antropologów zmysłów. W kolejnych podrozdziałach bardziej szczegółowo omówię przebieg badań i wstępny opis oparty na kategoryzacji danych socjologicznych.

Drugi z wymienionych na początku rozdziału celów badawczych, a więc interpretacja wyjaśniająca kulturowe i społeczne racje ukształtowania się opisanych typów recepcji krajobrazu zrealizowałam w formie hipotetycznych wyjaśnień. Mają one charakter interpretacji opartej wyłącznie na wiedzy profesjonalnej, choć każdorazowo czynię rekurs do empirycznego opisu typów. Rozgraniczenie badań empirycznych i wyjaśniania teoretycznego po opisie i typizacji podmiotowych doświadczeń ma sens wtedy, gdy teoretyczny akt interpretacji jest próbą odczytania nieuświadamianych mechanizmów lub niewerbalizowanych znaczeń przypisywanych przez podmioty krajobrazowi, o których wnioskujemy z danych uzyskanych spoza empirycznego badania. Zwłaszcza zaś z kontekstu nagromadzonej przez antropologów i socjologów szerokiej wiedzy o dominujących tendencjach światopoglądowych i związanych z nimi stylach życia występujących we współczesnej potocznej kulturze europejskiej, w tym polskiej. Czynniki wpływające na ukształtowanie się recepcji krajobrazu czterech typów przypuszczalnie wyzwalane są także procesami zachodzącymi w obszarze współczesnej kultury europejskiej. Wyjaśnień w postaci kilku hipotez zawartych w końcowej części książki już nie sprawdzam w terenie, nie szukam ich potwierdzenia, lecz traktuję je jako propozycję wyjaśniającą, opartą – w myśl Schütza – na zobiektywizowanej wiedzy naukowej. Przez obiektywizację rozumiem intersubiektywnie potwierdzone ustalenia naukowe w zakresie podejmowanej problematyki, ale poza kwestią realistycznie pojmowanej prawdziwości. Liczę na to, że zrekonstruowana typizacja krajobrazów, w których żywo partycypują podmioty, i proponowana jej interpretacja w makroskali sprawią, że nie będą one traktowane jako zjawiska wyrwane z szerszego kontekstu społecznego i kulturowego

Przejdę teraz do szczegółowej relacji z badań terenowych uwzględniającej różnorodne metody wywiadu, dobór kryteriów podziału badanych treści i procesów.

II. Organizacja i przebieg badań terenowych

Motto tej części pracy, wyjęte z artykułu Mary Douglas, wskazuje na możliwość owocnego łączenia metod antropologicznych i socjologicznych. Omawiana badaczka zwraca bowiem uwagę na oderwane, ideacyjne koncepcje kultury antropologów i z drugiej strony, na zautomatyzowane, bierne jednostki w ujęciach socjologicznych. Skojarzenie obu perspektyw ma przywrócić jednostce podmiotowość, a refleksję teoretyczną sprowadzić do realiów socjologicznych. Zamysł

jej i mój jest podobny: połączyć socjologiczną precyzję kategoryzacji społecznych cech rozmówców z treściami symbolicznymi i znaczeniami przypisywanymi przez nich przyrodzie oraz na podstawie przeżyć, których dostarcza percepcja. Choć brytyjska antropolożka uzyskuje zamierzony efekt inną drogą niż ja, to wykorzystuje pochodną Schützowskiej metody – etnometodologię, zwracając uwagę na jej syntetyczny charakter (połączenie socjologii z etnografią) i doniosłość codziennie doświadczanego i przeżywanego podmiotowo środowiska życia dla badań antropologicznych (Kaniowska 1999: 8, Douglas 2003: 149–152, 154 i n.). Także Schütz uważał, że wiele zjawisk społecznych można wyjaśnić, kiedy uwzględni się strukturę społeczną badanej grupy czy populacji (Mandes 2012: 138).

Prezentację pozyskanych danych empirycznych w toku badań terenowych rezerwuję przede wszystkim do części kolejnej, w której nastąpi pełny opis wyróżnionych typów kreowanych krajobrazów, w których uczestniczą mieszkańcy Krajin. Jednak już teraz pragnę zaakcentować najważniejsze spostrzeżenia poczynione w terenie. Ich różnorodność wynika po części ze zróżnicowanych technik badawczych. Charakteryzując je, uzupełnię je empiryczną treścią. W związku z tym, że tylko niektóre kryteria i dane liczbowe okazały się znaczące, przytoczę jedynie takie liczby, które mają ogólną wartość orientacyjną lub są ważkimi czynnikami różnicującymi badanych w zakresie określonych, dalej wymienionych kolejnych kryteriów.

Badania terenowe prowadziłam w latach 2004, 2006, 2009, 2010 na obszarze powiatu sępoleńskiego, znajdującego się na wschodnich rubieżach Krajin. Objęłam nimi mieszkańców czterech gmin: Więcborka, Sośna, Kamienia Krajeńskiego i Sępólna Krajeńskiego. Rekonesans etnograficzny w 2004 roku przeprowadziłam z jedenastoma studentami Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Badania te służyły rozeznaniu, jaka problematyka jest aktualna w sensie empirycznym. Dlatego w pierwszym kwestionariuszu znalazły się także wątki folklorystyczne, które następnie wykozystałam do prowadzenia późniejszych odrębnych badań.

Badacze skupieni na recepcji krajobrazu podkreślają konieczność zastosowania jednocześnie kilku metod w celu podniesienia prawdopodobieństwa i bogactwa wytypowanych treści, co praktykowałam jeszcze przed ukazaniem się przywołanych wcześniej książek na temat krajobrazu (Połomski 2010: 55–62, Kupidura i in. 2012: 35–38). Problematyka recepcji krajobrazu jest bardzo złożona o czym świadczy duża ilość zróżnicowanych badań, stąd w każdym przypadku dobiera się takie techniki, które umożliwiają wysondowanie informacji o bardzo szczególnym charakterze. Wiąże się z tym bezpośrednio włączanie wiedzy z kilku dyscyplin. To sam przedmiot, jakim jest krajobraz, implikuje badania interdyscyplinarne i wielopłaszczyznowe badania terenowe. Zatem zarysowany linearny porządek badań nie zawsze był rygorystycznie przestrzegany w praktycznej realizacji. Stanowił raczej ogólną ramę organizacji badań, która miała ułatwić analizę pozyskanych materiałów i umożliwić elastyczne podejście do badanych, zgodnie z tym jak pozwoli analitycznie wyłaniał się ład. Uzyskiwana systematycznie wiedza wpływała więc na bieżące decyzje o zmianach w empirycznej strategii badawczej.

Pogłębione badania kwestionariuszowe i grupowe w następnych latach prowadziłam samodzielnie w sezonach wakacyjnych w latach 2006, 2009 i 2010. Wywiady grupowe tworzone *ad hoc* oraz wcześniej zaplanowane służyły dwóm zasadniczym celom: weryfikacji przez badanych moich obserwacji i ustaleń wyprowadzonych z analizy wyników rekonesansu etnograficznego, był to etap uzgadniania i negocjowania zarysowanych szkicowo typów krajobrazu badanych ze mną i badanych między sobą; drugim celem było wywołanie dyskusji między badanymi z nadzieją, że pojawią się treści, których nie przewidziałam w kwestionariuszach do wywiadów indywidualnych (por. Barbour 2011: 30–31, 60–61). Aranżowano scenariusze wywiadów grupowych, ale cechy społeczne rozmówców nie podlegały wstępnej selekcji, raczej dopiero po badaniach dokonałam prostych przeliczeń. Badania ukończyłam zimą 2010 roku serią 10 eksperymentów, które miały na celu określenie typowych reakcji (czynności, skojarzeń i doznań) oraz priorytetów sensorycznych w poznawaniu przedmiotów naturalnego znanego i nieznanego pochodzenia.

Rekonesans etnograficzny opierał się na kwestionariuszu konwencjonalnego wywiadu konfesyjnego, który zatytułowałam *Źródła tożsamości krajniackiej* (patrz *Aneks*). Opierając się na nim, przeprowadziłam wraz ze studentami wywiady z udziałem 148 osób, stałych mieszkańców powiatu sępoleńskiego. Badania te były zorientowane na cztery wątki tematyczne: (1) małoobjęźniany patriotyzm, (2) symboliczne rozumienie krajobrazu oraz (3) w jaki sposób osoby uczestniczą w określonej jakoś sferze natury, w której otoczeniu żyją na co dzień, (4) relikto-we formy folkloru i sztuki ludowej. Chodziło mi o potwierdzenie skali i natężenia występowania tych zjawisk. Wyniki tych zwiadowczych badań umożliwiły realizację dwóch odrębnych projektów: miejsca i roli przyrody w życiu mieszkańców prowincji oraz reliktowych form haftu i stroju krajeńskiego. Ten ostatni wątek wyłączone z dalszej relacji.

Podczas zwiadowczych badań przeprowadziłam z udziałem studentów wywiady z mieszkańcami wsi: Sośno (jest siedzibą władz gminnych, ale jest wsią), Wielowicz, Wąwelno, Iłowo, Lutowo, Jastrzębiec, Witunia, Smitowo, Suchorączek, Runowo Krajeńskie, Sypniewo, Lubcza, Borzyszkowo, Duża Cerkwica, Mała Cerkwica, Orzełek i Zamarte oraz trzech wymienionych wcześniej gminnych miasteczkach powiatu sępoleńskiego: Więcborka, Sępólna i Kamienia. Z powodu ograniczeń transportowych najwięcej osób odwiedziliśmy w gminie Więcbork, ale bogaty materiał wnieśli też rozmówcy z gminy i miasta Kamień Krajeński, do których wracałam przy okazji każdych kolejnych badań w następnych latach.

W czasie pierwszych badań rozmówcy byli wybierani przypadkowo, następni najczęściej już wytypowani do kolejnych wywiadów, lecz nie wszyscy zgodzili się na opublikowanie swoich danych personalnych, stąd zamieszczony w pracy wykaz rozmówców nie jest kompletny.

Te pierwsze badania oparłam na tradycyjnej technice kwestionariuszowego wywiadu konfesyjnego. Zmierzały one do wyjaśnienia rodzaju i intensywności więzi, jaką mieszkańcy Krajny tworzą między sobą i ewentualnie krajobrazem. Otrzymałam w tej pierwszej fazie potwierdzenie dużej doniosłości przyrodniczego otoczenia w życiu badanych. Krajobraz, a szerzej naturalne środowisko,

pojawiał się jako trzeci ważny składnik regionalnej afiliacji tożsamościowej. Już te pierwsze badania dostarczyły mi bogatych informacji o związku społeczno-kulturowych cech badanych osób (dane metryczkowe) z preferencjami i nastawieniem do okolicznej przyrody. Uchwyciłam te zależności i podzieliłam na 4 grupy tematyczne, co w końcowej fazie badań zostało ujęte w typy podmiotowo kreowanych i doświadczanych krajobrazów. Ich opis wzbogaciłam w następnych latach. Najwięcej informacji uzyskałam w odniesieniu do żywotności i bogactwa idei natury, które niewątpliwie wноси szkoła oraz wczesna enkulturacja, co ujawniły wyraźnie badania. Wstępne badania nie przyniosły jednak wymiernych treści o rodzaju zaangażowania i stopniu zażyłości z przyrodą. Zdecydowałam więc, że kolejne będą ukierunkowane na percepcję krajobrazu. Jeszcze wówczas sądziłam, że percepcja jest zwierciadłem wiernie odbijającym nabytą wiedzę symboliczną o przyrodzie w czasie edukacji szkolnej i środowiskowej socjalizacji.

Badania o charakterze tradycyjnych wywiadów konfesyjnych i wielogłosowych wywiadów grupowych, powiązanych ze spontanicznymi swobodnymi wypowiedziami, nawet o charakterze prywatnych zwierzeń, przeprowadziłam raz jeszcze w 2006 roku na grupach już wytypowanych osób spośród tych, które znałam z badań z roku 2004, tj. 45 osób, ale do badań metodą „śnieżnej kuli” włączyłam też 46 nieznanych mi jeszcze informatorów. Przeprowadziłam wówczas 22 grupowe wywiady i 50 indywidualnych. Wywiady odbywały się w następujących miejscowościach w gminie Sośno: Wąwelnio, Huta, Kawle, Szywnałd, Wielowicz; w gminie Sępólno Krajeńskie w samym Sępólnie, następnie w Lutowie i Iłowie; w gminie Kamień Krajeński: miasto Kamień, Obkas, Orzełek, Duża i Mała Cerkwica, Dąbrowa; w gminie Więcbork: miasto Więcbork, Witunia, Śmiłowo, Suchorzączek, Runowo Krajeńskie, Sypniewo, Lubcza, Bożyszkowo, Jeleń, Nowy Dwór, Zboże i Zabartowo. W kolejnych badaniach nie powiększyłam obszaru badań o kolejne miejscowości.

Obie techniki badawcze opierały się na jednym kwestionariuszu zatytułowanym *Postrzeganie i doznawanie przyrody na Krajinie. Uzgodnienia* (patrz *Aneks*). Podczas wywiadów grupowych często pozwalałam na swobodny rozwój dyskusji, korygując tylko kierunek przebiegu wywiadu zgodny ze scenariuszem kwestionariusza, jeśli zbaczano z tematu. W tych wypadkach kwestionariusz stanowił jedynie ogólną ramę tematyczną, a wiele wątków podejmowałam z rozmówcą już poza przewidywanymi w kwestionariuszu pytaniami. Badania te wniosły istotne informacje, które utwierdziły mnie w dokonanym wcześniej czwórpodziale treści oraz wykazały istnienie kilku modalnych, jeśli nie modeli, percepcji, z których jasno wynikało, że bezpośrednie kontakty społeczne oraz przebywanie w plenerze opierają się na percepcji okulocentrycznej i haptyczno-wzrokowej. Badania nie potwierdziły przypuszczenia, że z konkretnymi pejzażami wiążą się określone rodzaje percepcji, w tym zakresie występuje duża dowolność indywidualnych upodobań. Pozostało mi ostatecznie uporządkować materiał.

Pozytywne niespodzianki oraz wnioski z analizy uzyskanych danych w 2006 roku posłużyły do skonstruowania kolejnego, trzeciego kwestionariusza do wywiadów indywidualnych w roku 2009. Zależało mi na doprecyzowaniu przez badanych typu partycypacji, którego nie przewidziałam w pierwszym badaniu.

Badaniem objęłam 20 osób z przebadanej grupy 91 osób w roku 2006. Część z nich uczestniczyła w wywiadach po raz trzeci, a część po raz drugi. Tym razem kwestionariusz nosił tytuł *Haptyczno-wzrokowa recepcja przyrody na Krajinie* (zob. *Aneks*). Zastosowałam w czasie tych wywiadów techniki projekcyjne oparte na 10 kolorowych fotografiach formatu 15×18 cm, które wykonałam samodzielnie (zob. *Aneks*). Użycie fotografii służyło uzyskaniu bardziej sprecyzowanych informacji niż te z wywiadów przeprowadzonych bez wykorzystania zdjęć, więc szczegółowych preferencji i uzasadnienia wyborów oraz ewentualnych, wstępnie bliżej nieokreślonych form projekcji przede wszystkim na poziomie jaźni, choć padały też pytania o świadome upodobania. Rozmowa na podstawie fotografii krajobrazów dużego formatu miała być namiastką rzeczywistego spaceru w terenie z wybranymi osobami. Otrzymane informacje nie tylko pomogły zrealizować wskazany cel, ale swobodne rozmowy przyniosły nieoczekiwane wyniki, których nie byłam w stanie przewidzieć na podstawie wiedzy pochodzącej z wcześniejszych wywiadów nr 1 i 2. Zróżnicowanie tematyczne zdjęć oparłam na podstawie preferencji najczęściej powtarzających się w poprzednich wywiadach, przy czym tematy takie, jak las, jeziora, pofałdowane pola, występowały w dwu lub trzech różnych wariantach, pojedynczo zaś łąka i mokradła. Ilość zdjęć ograniczyłam do 10, chcąc uzyskać zdecydowane wybory.

Oczywiście można mi zarzucić, że wykonałam fotografie z udziałem mojego indywidualnego współczynnika humanistycznego, narzucając badanym określoną optykę. Starłam się fotografować miejsca typowe, mało osobliwe, obejmujące poza głównym planem linię horyzontu i pierwszy plan. Jak już niejednokrotnie pisałam, wyeliminowanie czynników zewnętrznych, które wpływają od antropologa, jest niemożliwe, natomiast korekta tych niechcianych wpływów może być tym bardziej udana, im bardziej w toku badań uświadamiamy je sobie i badanym, a badani nam. Wywiad oparty na fotografiach zastosowałam w podobnych okolicznościach wspomniany już Krystian Połomski, który rozmawiał na temat miejsc historycznych w krajobrazie, uzyskując tą drogą bogate informacje (Połomski 2010: 60–61, 68–69). Adrianna Kupidura, Michał Łuczewki i Przemysław Kupidura stosowali techniki projekcyjne oparte na wyświetlaniu filmów (2012: 42–46), ale niewątpliwie największą zaletą badań tych trzech badaczy była obserwacja uczestnicząca, czyli w praktyce wyprawy z badanymi w teren i rejestrowanie na gorąco ich doświadczeń (*idem*: 46–49). Badania trojga wymienionych autorów ukierunkowane były na sondowanie natężenia wrażeń badanych w powiązaniu z percypowanymi obszarami i tą drogą zdobywanie wiedzy o najatrakcyjniejszych wycinkach badanego obszaru. Niewątpliwie mają one większą wartość empiryczną niż ich namiastka w postaci rozmów opartych na fotografiach, ale, jak pokazuje Połomski, ta ostatnia metoda przynosi także wymiennie bogate efekty. Natomiast Kupidurowie z Łuczewskim zainteresowani byli badaniem poziomu atrakcyjności konkretnego obszaru w celu jego wyceny, tak więc wartość krajobrazu, dla której opracowali skalę pomiaru, dotyczyła dosłownie jego wartości pieniężnej. Wartości, które ja badałam, odnoszą się tylko do cech symbolicznych i doznań zmysłowych (czuciowych) oraz emocjonalnych, a więc poza uchwytą skalą ilościową. Wprowadziłam za to kategorie percepcji i przestrzeni (podane poniżej tłustym

drukiem), które odpowiednio skonfigurowane z symbolem, znakiem lub oznaką oraz kategorią przestrzeni tworzą mentalne kulturowe wyobrażenia, dalece odmienne od płasko przedstawionych krajobrazów.

Z trudem pozyskiwałam informacje na temat charakteru samych doznań płynących z percepcji krajobrazu i wiedzy kulturowej o naturze, z czego wywnioskowałam, że tematy z nią związane nie są częstym przedmiotem rozmów, należą ściśle do przeżyć osobistych, a nie do tematów powszechnie dyskutowanych. Zastanowiło mnie więc, skąd pochodzi podobieństwo doświadczenia i wiedzy badanych, skoro nie są one przedmiotem codziennych rozmów? Odpowiedź znalazłam dopiero na etapie hipotez końcowych. Ponieważ o krajobrazie się nie rozmawia, lecz w jego granicach się egzystuje, przebywa, badani nie operują środkami ekspresji nastawionymi na ich interpretację ze strony innych osób. Nie oznacza to wcale, że krajobraz nie jest obiektem wartościowania i przedłużania społecznych form partycypacji w kulturze. W trakcie badań często spotykałam ludzi, którzy nosili w sobie duży ładunek emocjonalnego zadomowienia i zachwytu nad okoliczną przyrodą, ale nie potrafili go przedstawić choćby w najskromniejszych słowach. Dlatego postanowiłam zasadniczo dalsze wysiłki badawczych skupić na tej niemej, a jednak stałej obecności w sferze doświadczanego krajobrazu. Służyły temu prowadzone latem 2006 roku grupowe oraz indywidualne wywiady kwestionariuszowe z elementami swobodnych wypowiedzi i w 2009 roku oparte na fotografiach naturalnych plenerów.

W tych ostatnich skupiłam się na reakcjach spontanicznych oraz doprecyzowaniu wiedzy o haptyczno-wzrokowym typie doświadczania krajobrazu i wszystkich towarzyszących im doznaniach, co spowodowało, że przekwalifikowałam je na percepcję synergiczną. Rozmówcy o wiele chętniej otwierali się, gdy rozmawialiśmy na temat konkretnych wybranych przez nich fotografii. W czasie tych badań uzyskałam bogaty materiał zaświadczenia o formach uczestnictwa w wybranych krajobrazach. Potwierdził się fakt, że Krajnianie nie myślą o krajobrazie, lecz jest on stałym środowiskiem ich *bycia* i przeżywania, jest sferą, której się doświadcza, łącząc z nią określone czynności dnia codziennego. Pośrednim sposobem ich komunikowania i kulturowego utwierdzenia jest forma relacji podmiotów. Badani spontanicznie opowiadali o chwilowych stanach świadomości, zdając drobiazgowo relacje z projektowanych w przestrzeń fotografii całej swojej osoby, włącznie z ciałem. Spontanicznie zakładano też, że poziom intersubiektywności badanych i badacza jest identyczny.

Wywiady latem 2009 roku rozpoczynałam od przedstawienia rozmówcom efektów mojego uporządkowania dotychczas zebranych informacji w zakresie treści doświadczeń symbolicznych i percepcyjnych oraz przeżyć. Kierowałam się tym razem, tak jak w 2006 roku, potrzebą „wynegocjowania” (uzgodnienia) z badanymi zbieżności moich obserwacji z ich subiektywnymi przeżyciami, dążąc do wyodrębnienia funkcjonujących społecznie, ale i podmiotowo typów krajobrazów. Moją intencją było zainicjowanie dyskusji między badanymi nad moimi propozycjami z prośbą o osobiste komentarze i deklaracje. Badani mieli za zadanie omówienie moich propozycji i ewentualne rozpoznanie siebie w zaprezentowanych charakterystykach. Analitycznie wyodrębniona przeze mnie grupa osób o podob-

nych cechach społecznych i zbliżonych sposobach recepcji krajobrazu wymagała akceptacji przez badanych. Tylko pod takim warunkiem mogłam uczynić z nich dane subiektywno-kulturowe (podmiotowe), spodziewając się, że badani rozpoznają siebie w owych charakterystykach, a także uzyskać dalsze wzbogacające informacje od osób zaangażowanych w przyrodniczy składnik codziennego życia.

W sumie w ciągu sześciu z górą lat, z przerwami, przeprowadziłam 240 wywiadów, w tym 218 indywidualnych, 22 grupowe, oraz 10 eksperymentów, co daje finalnie liczbę 250 wywiadów. W tej cyfrze mieści się 174 rozmówców, nie licząc podwójnie i potrójnie wielokrotnych rozmów z wybranymi celowo osobami. Liczby te nie wynikają z jakiejś przyjętej strategii statystycznej, takiej nie było, ale dobór ilości osób do badań opierał się tylko na wieku, płci i wykształceniu, tak żeby było duże zróżnicowanie społeczne badanych, jednak sam dobór badanych w 2004 roku był losowy wyłączony kryterium miejsca zamieszkania. Wysoka liczba wywiadów wynikała z dążenia do zgromadzenia zróżnicowanych i bogatych w treść informacji zbliżonych do opisu „gęstego”.

Ruchomość metod, a nawet spontaniczne decyzje podejmowane *ad hoc*, takie jak „na gorąco” przeprowadzony wywiad grupowy czy swobodne wywiady, wносиły dużą dozę nieprzewidywanych reakcji i treści, ważkich dla ostatecznych podmiotowych rekonstrukcji projektowanych kulturowych typów krajobrazów. Jasno zaplanowane, a prowizorycznie korygowane badania etnograficzne wraz z symultanicznie pojawiającymi się interpretacjami odzwierciedlają tendencje we współczesnej antropologii kulturowej, by nie powielać zdyskredytowanego modernistycznego sposobu dzielenia procedury naukowej na etap czysto empiryczny i teoretyczny. Antropologiczna praktyka terenowa oraz interpretacja rozumiana jako próba wyjaśniania zjawisk społecznych i kulturowych często jeszcze są rozdzielane lub eksponowany jest proces zdobywania i wytwarzania wiedzy antropologicznej w opozycji do niemożliwego do osiągnięcia bezstronnego opisu. Ale nadal bada się kulturę jako konkretny wytwór uchwytyny w opisie etnograficznym, a następnie omawia go teoretycznie, wysuwając profesjonalne sugestie i opinie natury abstrakcyjnej. W okresie następującym „po Geertz” i postmodernistach spotyka się dość często powrót do podkreślania różnic między tymi dwoma etapami badawczymi wraz z towarzyszącą im krytyczną autorefleksją antropologa, wówczas mowa jest o „antropologii procesualnej” (Buliński, Kairski 2012: 11–12). Jednak oddzielanie etapu etnograficznego od teoretycznego służy innym nieco celom, bowiem uświadomienie sobie różnic między tymi strategiami ma jedynie ułatwić rozgraniczenie obserwacji do celów interpretacji danych na przykład opisu „zagęszczonego” od hermeneutycznej fazy w antropologii symbolicznej (Geertz 2003, 2005a). Zauważmy, że chodzi tu już o interpretację, a nie odkrywanie jakiegoś obiektywnego ideacyjnego ładu za pomocą określonej metody i techniki badawczej. Stąd obecnie oddzielenie etapu empirycznego i wyjaśniającego jest zabiegiem czysto organizacyjnym, a nie epistemologiczną normą i dyrektywą. Podział ten spotkamy jeszcze np. u Pink i Ingolda (Ingold 2008, Pink 2010: 7–21), ale już Kirsten Hastrup pokazuje, że te dwa zasadnicze etapy naukowego badania są praktycznie trudne do oddzielenia, a nawet wskazane jest ich łączenie, stąd mowa o „antropologii performatywnej”, nazywanej tak z uwagi na

aranżowanie na bieżąco w terenie przez badacza ważkich empirycznie wydarzeń w celu wykrycia reguł i zależności (Johnson 1987: 41–64, Hastrup: 2008: 103–106 i n.). Jak zadeklarowałam wcześniej, takie rozróżnienie, przynajmniej uświadomienie sobie różnic badania empirycznego i profesjonalnej interpretacji, jest wskazane i owocne w badaniach porównawczych. Dopuszczając jednak względne zacieranie się tych granic, zrealizowałam performatywność antropologiczną na drodze doświadczeń, stąd też eksperymenty stają się częścią owego performansu (Kapferer 2011, Schechner 2011).

III. Pierwsze wyniki i kryteria opisu recepcji krajobrazów

1. Wyniki badań z 2004 roku i wyłonione kryteria społeczno-kulturowe

Wyniki pierwszych badań w 2004 roku dostarczyły mi podstawowych informacji o (1) uczuciach i sile przywiązania do miejsca zamieszkania, w tym przywiązania do małopolskiej przyrody, (2) zżycia się z lokalną społecznością, (3) wiedzy o rodzimej przyrodzie, (4) preferowanych cechach krajobrazowych, (5) udziale wzroku i innych zmysłów w percepcji krajobrazu. Już analiza wyników zwiadu etnograficznego wykazała, że okoliczna przyroda i topograficzny obszar stanowi ważny element w hierarchii składników krajniackiej tożsamości regionalnej. Obok więzi lokalnych (w tym rodzinnych) i gwary krajeńskiej, przyroda stanowi dla badanych czynnik istotnie budujący ich tożsamość regionalną.

Spośród 148 badanych 124 zna etnograficzną nazwę regionu lub jego bliskożnaczne odpowiedniki typu ziemia krajeńska, Pojezierze Krajeńskie, 24 nie zna nazwy regionu. Z tej samej liczby rozmówców 98 osób czuje się Krajniakami (wolą mówić o sobie, że są Krajnianami), 13 osób dodatkowo wymieniło Pomorze, 34 nie identyfikują się z regionem lub sprawa ta jest im obojętna. Spośród 4 czynników kształtujących przywiązania do małej ojczyzny: związków społecznych, gwary, krajobrazu i cech folkloru, najczęściej wskazywano rodzinę i na drugim miejscu Krajobraz lub krajobraz równorzędnie z rodziną. Pytani o proporcje tych cech w przeliczeniu średnio przypisywali doniosłość tych cech w równowadze, niektórzy dodawali jeszcze gwarę jako trzeci czynnik (48 osób) (Zagórski 1964). Dopiero po tych trzech czynnikach wskazywano na tradycyjne emblematy rękodzieła ludowego i folkloru⁵. Wyprowadzając dalsze ustalenia z roku 2009 uzys-

⁵ Ich wzory zapożyczono w latach 80. XX wieku z zupełnie odległych obszarów zachodniej – złotowskiej i pileckiej – części Krajny, lecz zostały one przyswojone na prawach zjawiska związanego z komercyjnym zarobkowaniem, które Wojciech J. Burszta nazwał „postfolkloryzmem” (Burszta 1989), zaś w kontekście kontynuacji tradycyjnej sztuki ludowej należy je włączyć do „tradycji wytworzonej” (Hobsbawm 2008: 9–23).

kane w 2006 roku od wyselekcjonowanych 91 osób, większość z nich wybrała krajobraz jako punkt odniesienia dla własnej tożsamości regionalnej lub lokalnej.

Co ciekawe, kryterium rodzimego pochodzenia i zamieszkania nie stanowiło wyłącznej cechy tożsamości osób od pokoleń zamieszkujących Krajnę. Tutejszość deklarowali rzeczywiście autochtoni oraz ci, którzy mienią się Krajnianami, mieszkając na Krajnie zaledwie od 15 i 20 lat. Najczęściej deklarowano wprost lokalny patriotyzm, motywując go przywiązaniem do miejsca swego urodzenia i wychowania czy sentymentu. Jednakże była spora ilość osób, które nie wychowywały się na Krajnie, a jednak już po kilkunastu latach od sprowadzenia się na Krajnę samozwańczo mieniły siebie Krajniakami, a jeszcze gorliwiej wyrażały „życie się z okolicą”. Spośród tej właśnie grupy wywodzili się najbardziej przedsiębiorczy animatorzy życia kulturalnego regionu skupionego przede wszystkim w trzech nurtach: ekologicznym, artystycznym i folklorystycznym. Nasunęło mi to pytanie o źródła tak zaskakującej zbieżność przywiązania do Krajny przez „tutejszych” i „przybyszów”. Co ciekawe, przybysze ze średnim i wyższym wykształceniem pochodzą z dużych i średnich miast: Bydgoszczy, Torunia, Chojnic, Tucholi, Brodnicy i pomniejszych miast Krajny południowej i zachodniej oraz sąsiednich regionów. To oni wnoszą największe ożywienie w zakresie „tradycji wytworzonej”. Krajnę traktują niemal jak poszukiwaną Arkadię i z reguły deklarują, że jej nie opuszczą, wiążąc z nią określone plany życiowe. Jest to prawidłowość powtarzająca się także w innych regionach, a zatem godna osobnych badań. Zaledwie 11 badanych nie zdołało zasymilować się czy zaadaptować do warunków krajeńskich, byli to ludzie z Mazur i Wielkopolski oraz okolic górskich. Nie mogłam przyjąć za istotnie ważki czynnik życia się z regionem nadzwyczajnej atrakcyjności wizualnej Krajny, która skłaniać miałaby do działań na rzecz jej ochrony i umacniania krajeńskiego etosu, jak twierdzą badani. Byłby to sąd, którego nie sposób potwierdzić naukowo. Raczej na wtórną tożsamość krajniacką przybyszów wpływa fakt, że są ludźmi w średnim wieku, a więc mają jeszcze bogate plany na przyszłość, oraz to, że przenoszą się ze stosunkowo mało odległych regionów: ziemi chełmińskiej i dobrzyńskiej, Kociewia i Kaszub, Borów Tucholskich oraz Kujaw, Pomorza Zachodniego. Bez wątpienia wpływ na ich usposobienie ma trzeci czynnik: wskazane cechy współczesnej kultury, takie jak indywidualizm, wysoki odsetek osób wszechstronnie wyedukowanych oraz kult ciała i rozwijanie jego kondycji nie tylko fizycznej, ale także wrażliwości percepcyjnej i walorów somaeestetycznych. „Przedłużenie” tych cech znajdujemy w nastawieniu do natury i sposobach jej odbioru.

Zaobserwowałam inne jeszcze prawidłowości wspólne dla mieszkańców z badanego obszaru. Pytanie o potoczną wiedzę na temat geograficzno-przyrodniczych cech krajobrazu Krajny przyniosło zróżnicowane, ale powtarzające się wyniki. Do najważniejszych cech krajobrazu należą jeziora i lasy (38), jeziora (31), cechy widokowe i urozmaicenie terenu (21), zieleń, lasy i zwierzęta oraz rzadkie gatunki roślin (15), pagórki i jeziora (10), same lasy (9), lasy i pola (6), pagórki i lasy (1). Wymieniano jeszcze czyste powietrze i brak przemysłu (27), spokój i ciszę (8). Zaledwie 2 osoby nie potrafiły odpowiedzieć na pytanie o krajobrazowe upodobania.

Inaczej jednak rozkładają się preferencje, a więc dochodzi oprócz zaobserwowanych cech czynnik subiektywnych upodobań tych samych osób. Wskazując na zalety krajobrazu, wymieniano w pytaniu postawionym dwa razy w kwestionariuszu najpierw w pierwszej odpowiedzi: lasy i jeziora (29), same jeziora (23), „widoki i wszystko” (21), czyste powietrze i środowisko (12), spokój i ciszę (18), bagna i łąki (5), rzeki, łąki i bagna (6), pagórki (2), małe zaludnienie (1), a 31 osobom krajobraz nie podoba się lub jest obojętny. Na podobne pytanie umieszczone w środku kwestionariusza odpowiadano już nieco inaczej: „wszystko razem” (57), jeziora i wody (28), lasy i jeziora (21), same lasy (20), jeziora i wzniesienia (5), cisza i spokój (27), same pagórki (2), lasy i wzgórza (2), malownicze wioski (2), obiekty historyczne (1), płaski zielony teren (3), łąki i rzeki (3). Ale w miarę trwania rozmowy i zagłębiania się w temat już tylko 11 osób, spośród wcześniejszej liczby 31, zgłaszało, że krajobraz jest pozbawiony cech dodatnich lub jest obojętny.

Różnice w odpowiedziach na dwa podobne pytania są liczne, ale stopień odchylenia nie jest bardzo wysoki, co czyni wiarygodnymi uzyskane wyniki. Ludzie nie są konsekwentni w tym, co mówią. Przypuszczam też, że wielu z nich nie chciało powtarzać raz już przekazanych informacji. Jednak część odpowiedzi się powtarza. To, co mnie najbardziej zaskoczyło, to przekonanie badanych, że teren jest płaski, w obu pytaniach o rzeźbę powierzchni dwukrotnie pojawiają się tylko dwie twierdzące odpowiedzi, a wzniesienia skojarzone z jeziorami pojawiają się pięć razy, z lasem dwa razy. Jeden raz stwierdzono, że pozytywną cechą jest płaski teren, rzeki i łąki wymieniono już tylko dwa razy, a bagien nie wymieniono wcale. Jednakże duża ilość pozytywnych, choć zróżnicowanych odpowiedzi wskazuje na znaczną rolę otoczenia w życiu badanych.

Inną właściwością typową dla większości badanych jest pojmowanie krajobrazu w sposób konkretny, odnoszony tylko do bezpośredniego zamieszkiwanej okolicy. Dla 17 rozmówców najważniejsza jest miejscowość, dla 4 powiat, dla 49 okolica, dla 43 cały region Krajny, a dla 27 sprawa ta nie ma znaczenia. Dla wielu badanych krajobraz zyskuje wymowę i sens, gdy wskazują nań jako realne środowisko ich życia. Nie jest ono abstrakcyjną kategorią, którą poddaje refleksji i kontempluje malarz, intelektualista czy ekolog wychowany i żyjący w mieście, ciągle jeszcze okulocentrycznie postrzegający świat. Nie chodzi już tylko o prosemię. Oczywiście, osoby, z którymi rozmawiałam, posiadały w różnym stopniu rozwiniętą zdolność do abstrahowania i rozmawiania o krajobrazie jako kategorii pojęciowej, ale pierwszorzędne znaczenie krajobrazu związane jest z zasiedleniem i przywiązaniem do krajobrazu jako miejsca, a nie przestrzeni – zgodnie z dokonaniem przeze mnie wcześniej rozróżnieniem.

W związku z tym, że badania przyniosły zróżnicowane wyniki co do preferencji krajobrazowych i nie sugerowały czytelnych czynników tych różnic, zestawiałam otrzymane dane z tymi, które obejmowała metryczka: wiek, płeć, wykształcenie, wykonywany zawód, pochodzenie społeczne, miejsce wychowania i aktualnego zamieszkania. Przyjęłam też, że współczesna kultura europejska ma cechy, które mogą mieć związek ze społecznymi wyróżnikami badanych. Czynniki społeczno-demograficzne uwzględnione w metryczce oraz treści enkulturacji, zwłaszcza

cza szkolnej, publicystyki i szerokiej oświaty ekologicznej, zadecydowały o „dys-trybucji” określonych cech przypisywanych przyrodzie w określonych grupach i kategoriach społecznych. Pięć rodzajów danych socjologicznych otrzymanych z wywiadów w 2004 roku miało znaczenie kryteriów demarkacyjnych: **wiek** (grupy pokoleniowe), **wykształcenie** (podstawowe, zasadnicze zawodowe, średnie licealne i techniczne, wyższe humanistyczne i inżynierskie), **grupa zawodowa**, **pleć** i **miejsce urodzenia**.

Pogrupowanie uzyskanych w toku wywiadów treści przypisywanych przyrodzie, sposobów jej recepcji skojarzonych z cechami społeczno-demograficznymi skłoniło mnie do wyłonienia czterech zasadniczych modalności partycypacji w krajobrazie: (1) właściwego pracownikom umysłowym w średnim wieku z wykształceniem maturalnym i wyższym, z rozróżnieniem na typ wykształcenia (techniczny i humanistyczny), (2) przynależnego młodzieży maturalnej i akademickiej, (3) typowego dla rolników w wieku średnim i starszym, (4) spotykanego wśród indywidualnych osób we wszystkich wymienionych kategoriach i grupach społecznych, których łączy głębokie zaangażowanie haptyczne w rodzimy krajobraz, z przewagą kobiet w wieku średnim z wykształceniem średnim i wyższym. Wśród mężczyzn, którzy wykazywali somaestetyczne reagowanie na krajobraz, przeważała grupa w wieku średnim z maturą.

W ten sposób uzyskałam grupy treści, które dały pierwszy zarys opisanych w części trzeciej typów mentalnie kreowanych krajobrazów przez określone społeczne grupy i kategorie. Jednostkowa wiedza o przyrodzie oraz zachowania lub działania w jej obrębie mają oparcie we wzorach społecznych nabywanych w trakcie socjalizacji, w tym także edukacji szkolnej, a szerzej w procesach enkulturacji. Treści edukacji humanistycznej ukształtowały w dużym stopniu okulocentryczną recepcję krajobrazu przez osoby ze średnim i wyższym wykształceniem humanistycznym. Wiemy wszyscy jak bogato wyposaża nas w wiedzę o przyrodzie i przekazuje symboliczne interpretacje natury szkolna edukacja, a obok tego środowiskowa socjalizacja. Jednocześnie prawie połowa z tej grupy osób reaguje na krajobraz somaestetycznie, a ogólniej haptycznie. Osoby w wieku średnim, z wykształceniem średnim i wyższym, które angażowały się haptycznie, oraz rolnicy wykazywali wspólne zamiłowanie i uwrażliwienie na naturę, łączy ich rodzaj percepcji wykraczający poza okulocentryczne nawyki, choć nie zawsze je eliminuje, co oznacza, że obie modalności pojawiają się u nich równolegle lub zamiennie w zależności od celu, jaki skłania ich do uczestniczenia w przyrodniczej okolicy.

Liczebny udział wszystkich przebadanych w 2004 roku w czterech wymienionych grupach i kategoriach społecznych wart jest odnotowania: młodzież studencka i maturalna liczyła 35 osób, przebadanych pracowników umysłowych z maturalnym i akademickim wykształceniem było 51, 24 rolników w wieku starszym i średnim, aż 27 osób nie było zainteresowanych krajobrazem. Liczby te dają łączną sumę 148 wywiadów. Wśród osób, u których nie odnotowałam preferencji przyrodniczych w ramach wytypowanych 4 grup tematycznych, są przybysze z odległych części Polski (11 osób), 4 osoby z wyższym i maturalnym wykształceniem technicznym i inżynierskim oraz 19 osób zatrudnionych w niższym sektorze usług rynkowych. Preferencje życiowe tych ostatnich łączą

się z nabywaniem i konsumowaniem masowych dóbr rynkowych. To głównie oni są klientami masowych punktów sprzedaży, co poddałam wnikliwej obserwacji podczas moich pobytów na Krajinie, nawet poza sytuacją bezpośredniego wywiadu. Były to zwłaszcza osoby w młodym i wczesnym wieku średnim. Wszystkich 19 osób w sposób uderzający nie wykazywało żadnego zainteresowania przyrodą, stwierdzając, że:

„Tu nic ni ma, ino pola i łąki”, „Tu jest samo nuda”, „A co tu podziwiać, pani?”, „Krajobraz jest monotony”, „Znam ładniejsze miejsca na Ziemi”, „Dla mnie co tu może być ciekawego? Wokół tylko pola” itp.

Nie potrafiły one określić, jaki jest widok z okna ich domu, choć z mojego punktu widzenia krajobraz często przedstawiał piękne panoramy. Co ciekawe, wszyscy oni byli zainteresowani zachowaniem czystości ekologicznej w okolicy, prawdopodobnie wskutek nagłośnienia postawy ekologicznej i environmentalizmu w miejscowym tygodniku zawierającym każdorazowo jedną lub dwie strony tekstu umieszczonego przez pracowników Krajeńskiego Parku Krajobrazowego i przedstawicieli władz regionu, zwłaszcza z oddziałów jego promocji.

Pragnę raz jeszcze podkreślić, że skazane liczby nie wynikają ze statystycznych technik pomiaru, albowiem takich szacunkowych, socjologicznych przeliczeń nie zastosowałam, wychodząc z założenia, że kultura da się badać w sposób jakościowy. Założenie owo wpłynęło na wybór metody typifikacji różnie skonfigurowanego uczestnictwa w rodzimym krajobrazie. Cztery rodzaje preferencji krajobrazowych, które wyłoniłam roboczo, nie licząc niezainteresowanych osób, nie mówią jeszcze wiele o percepcji, zachowaniach i działaniach w otoczeniu przyrody oraz doznaniach z tym związanych. Poświęciłam tym zagadnieniom badania w 2006 roku.

2. Wyniki badań z 2006 roku

Pytania o preferencje widokowe zawarte w kwestionariuszu nie służyły tym razem wysondowaniu popularności elementów lub całych krajobrazów, lecz użyłam ich z myślą o tym, żeby badani sami umieli określić swoje zaangażowanie w tę sferę codziennie przeżywanej rzeczywistości, a następnie opowiedzieć się za lub odrzucić sugerowany czwórpodział treści i prawidłowości. Drugie badanie służyło możliwie najpełniejszej podmiotowej akceptacji przez badanych zarysowanych czterech struktur sensu jako podmiotowo funkcjonujących typów krajobrazów kreowanych, percypowanych i przeżywanych przez ludność Krajny. Badani mieli zweryfikować, uzupełnić i zaakceptować moje spostrzeżenia i propozycje tak, aby spełniony był warunek podmiotowej rekonstrukcji. Konfrontacja naukowo zarysowanych klas zjawisk z odczuciami i opiniami badanych pozwoliła na ustalenie typów subiektywnie-kulturowo kreowanych i doświadczanych krajobrazów. Innymi słowy, dokonałam wraz z badanymi, na gruncie ich wiedzy

potocznej (kompetencji kulturowej), typizacji (nie typologii!) zebranych treści w postaci ostatecznie wyłonionych typów krajobrazów – światów postrzeganych i przeżywanych w określonej konwencji właściwej dla wydzielonych grup i kategorii społecznych. Zastosowana metoda typizacji godzi podmiotową wiedzę potoczną z przekształceniem jej w wiedzę naukową zgodną z myślą Alfreda Schütza. Socjolog ten zorientowany na badanie codziennego świata przeżywanego (Lebensweltu), odpowiednika postawy naturalnej u Husserla, daje podstawy, by za taki uznać obszar codziennego, potocznego życia w miejscu, do którego nawykli mieszkańcy prowincji. Metoda owa jest na tyle wszechstronna, że pozwala na typizację bardzo zróżnicowanych treści podmiotowych od przestrzennej struktury krajobrazu, przez przypisywanie mu symbolicznych znaczeń, po przeżywane apercpcje i doznania zmysłowe oraz emotywnie.

Przeżywanie krajobrazu wpływa nie tylko z wiedzy o świecie przyrody, zapamiętanych wydarzeń, sentymentalnych wspomnień. W związku z tym, że towarzyszyły tym przekazom różne stany emocjonalne w postaci ekspresji werbalnej oraz niewerbalnej, postanowiłam ich nie wyłączać z obszaru badań, lecz włączyć w całościowe rekonstrukcje różnych społeczno-kulturowych typów kreowania i partycypacji w krajobrazach. Stany emocjonalne i wrażenia zmysłowe traktuję jako integralny aspekt świata, tu – krajobrazu, w którym podmioty toczą swą egzystencję. Obie operacje – kreowania i partycypowania w krajobrazie – zachodzą symultanicznie. W antropologii kulturowej zaczęto badać je z uwzględnieniem afektywnych przeżyć i percepcji wykraczającej poza reżim skopiczny, zaledwie przed ćwierćwieczem. Zapoczątkowali je antropolodzy i etnografowie zmysłów oraz pojedynczy antropolodzy badający od niedawna ludzkie emocje (Evans 2002, Straczk, Rajtar 2012). Pewne zasługi mają też w tym zakresie antropolodzy komunikowania intencjonalnego i niewerbalnego mimowolnego (Brocki 2001) oraz psychologowie społeczni i biologowie ewolucyjni (zob. Pease 2007, Głazewska 2012).

Zacznę od aktywności percepcyjnej, w praktyce powiązanej z doznaniem sensorywnymi. Jedni zgłaszali, że „ogład” wzrokowy krajobrazu jest najważniejszy lub prawie stuprocentowy (16), inni twierdzili, że jednocześnie wzrokowy i węchowy (30), wzrokowo-węchowo-słuchowy (10), wzrokowo-dotykowy (11), węchowo-wzrokowo-dotykowy (7), sam dotyk zgłosiła 1 osoba, 10 osób twierdziło, że wykorzystują wszystkie cztery zmysły. Tylko jedna z wyselekcjonowanych 91 osób nie wykazała zainteresowania krajobrazem. Zauważmy, że najczęściej wymienianymi zmysłami były w malejącej kolejności wzrok i węch, następnie te dwa zmysły w kombinacjach z dotykiem, dalej wzrok, sam węch wymieniono tylko 2 razy. Najmniej liczącym się zmysłem okazał się słuch, który wprawdzie pojawił się aż 16 razy, ale zawsze w kombinacjach ze wzrokiem lub węchem. Na inne pytanie o rolę zapachów aż 74 osoby odpowiedziały twierdząco, 10 negatywnie, a 3 osoby były niezdecydowane. To jest wyższa liczba niż 51 zadeklarowanych preferencji węchowych w różnych kombinacjach z innymi zmysłami w podanym wcześniej wyniku. Większość wymieniała zapachy konkretnych rzeczy, tak jakby rzeczywistość naturalna była wypełniona zaledwie jednym lub kilkoma woniami. Wymieniano nawet obornik jako przyjemny zapach (2).

W zaproponowanej skali 4 typów krajobrazu na istotny dla rozmówców sentymentalny odbiór wskazało 37 osób, w tym z wykształceniem maturalnym i wyższym 28 osób preferujących wrażenia wzrokowe i dotykowo-wzrokowe oraz inne kombinacje wielozmysłowe. Te same osoby zgłaszały jednocześnie zapotrzebowanie na doznania estetyczne, takie jak kompozycje widokowe, ukryte własne miejsca, groza, patos, wzniosłość i pokorę wobec przyrody, a także jej „ponadczasowość”.

Przytoczę teraz część wypowiedzi reprezentatywnych dla moich rozmówców, nie dzieląc ich jeszcze ściśle na typowe grupy treści. Przykłady te służą wykazaniu dużej doniosłości krajobrazu naturalnego w życiu Krajniaków. Jedna z osób mówi:

„Przyroda to wieczność, a przez to pewność, że chociaż coś jest na swoim miejscu w dzisiejszych czasach”.

Z kolei rozmówczyni z Więcborka, w średnim wieku z wykształceniem wyższym humanistycznym, snuła taką opowieść:

„Przyroda to potęga, która wymyka się ludzkiej kontroli, a żywiołowe wydarzenia udzielają mi się. (...) Zwracam się nawet wtedy do Boga, jakiejś metafizycznej siły (...) Żywiol wielkości i potęga natury. W tej przestrzeni jestem tylko małym źdźbłem trawy we wszechświecie (...) Wszystko w niej jest: piękno, agresja, strach, gniew, samotność i radość. Czasem groza, jak jest takie ciemne niebo. A jak jest wichura albo jak są błyskawice, to spierniczam. Mam respekt przed naturą. (...) Boję się dużych otwartych przestrzeni, lubię chaszcze i tam się zaszyć, schować”.

Należy zaznaczyć, że osoba ta korzysta z podmiejskich przestrzeni zielonych, natomiast wiejskie krajobrazy naturalne odwiedza znacznie rzadziej, stąd widoczny dystans do natury i gra emocji, tym razem zbliżona do wzorca romantycznego.

Część rozmówców należących do grupy osób „wychowanych na literaturze” traktuje przyrodę jako miejsce intymnego, osobistego „schronienia się przed ludźmi”, a nawet przypisuje jej terapeutyczne oddziaływanie. Preferują oni samotne spacer. Inna rozmówczyni z Więcborka komentuje ten zwyczaj następująco: „Spacer z kimś to nie spacer, nie potrafię wtedy odpocząć”. Inni wtórują temu stwierdzeniu, mówiąc:

„Zapominam o kłopotach, o wszystkim, co jest złe, nabieram sił do pracy. Lubię chodzić sama, nie myśleć o niczym, tylko podziwiam przyrodę, wtedy nabieram sił”; kolejna rozmówczyni wyjaśnia: „W celu wyciszenia się, relaksu, poszukania samej siebie” – albo „Żeby zapomnieć o wszystkim, odszukać swoje lepsze ja”, jeszcze inne osoby preferują samotny spacer wówczas, „Kiedy chcę podjąć ważną decyzję”.

To również jest przedłużenie stylu romantycznego, w którym Natura jest cichym towarzyszem, powiernikiem i doradcą. Poza tym w przyrodzie upatrują stałości i widzą w niej ostoję pewności jutra. Oczywiście jest to skutek idealizacji dokonywanej pod wpływem literatury pięknej. Młoda kobieta z Małej Cerkwicy, po studiach humanistycznych, tak opowiadała:

„Te dęby dotykaliśmy, obłapialiśmy. Dęby przywracają spokój, bezpieczeństwo i głęboką więź z ojczyzną. Dzieci podziwiała w górze ogromne konary. Podziwialiśmy polany, na których rosną te dęby. (...) Wartości? Od szacunku do przyrody, poprzez piękno barw, do umiłowania ojczyzny. To tworzy całość, harmonię. Dąb jest symbolem polskości”.

Osoba ta wykazuje zarówno partycypowanie na poziomie okulocentryczno-symbolicznym, jak i haptyczno-wzrokowym. Prawidłowość funkcjonowania w obu kodach jednocześnie wykazywała znaczna liczba osób, w drugim badaniu było to 28 osób.

Rozmówcy z omawianej grupy również częściej identyfikowali się z większym obszarem, zwykle całą Krajną, a nie tylko najbliższą okolicą zamieszkania. Niektórzy nawet okoliczny krajobraz odczytywali jako reprezentatywny dla Polski. Jedna z rozmówczyń z Więcborka powiedziała w klimacie mało ojczyźnianego patriotyzmu: „Tutaj nie jest nic gorzej niż w górach, tutaj jest tyle samo atrakcji. Nie chcę się stąd nigdzie wyprowadzać”. Większość osób z tej grupy przedkłada krajobrazowe wycieczki nad towarzyskie formy wypoczynku.

Pragnę zaznaczyć, że deklarowany sentymentalizm w obu wyróżnionych grupach osób z wyższym wykształceniem i średnim oraz z reguły słabiej wykształconych rolników i gospodyń domowych oznacza zupełnie coś innego. Ci pierwsi kojarzą sentymentalizm z tęsknotą za odległymi, często historycznymi wydarzeniami patriotycznymi lub obyczajowymi, za minionym spokojem i pewnością jutra, które przypisują dawnym czasom. Natomiast w grupach rolników, zarówno kobiet, jak i mężczyzn, sentymentalne nastawienie rozumiane jest jako powrót we wspomnieniach do wczesnego dzieciństwa lub okresu narzeczeństwa. Przebywanie w znanych miejscach służy przypomnieniu beztroskich czasów i pobudzeniu reminiscencji wrażeńowych, zapachów, temperatury kałuż, zapachu rżyska, wilgotności trawy, biwaków itd. Miejsca i sceny z reguły w znanej okolicy przeżywają za każdym razem ewokacyjnie, to przestrzenie ich dzieciństwa i narzeczeństwa, beztroski i silnych wrażeń zmysłowych, które zapisały się haptycznie w cielesnej pamięci tzw. doświadczeniach surogatowych. Kojarzą oni okoliczne krajobrazy bardziej jako miejsca przyjemnych wydarzeń w towarzystwie innych dzieci lub młodzieży, natomiast osoby z pierwszej grupy preferują indywidualne reminiscencje i bieżące wyprawy w teren. Jednocześnie rolnicy deklarowali z reguły, że ważniejsi od krajobrazu są dla nich ludzie: „Samym krajobrazem to by człowiek nie wyżył” albo „Jak by nas nie było, to co po krajobrazie?”.

Poza tym 31 osób miało nastawienie praktyczne i byli to głównie rolnicy oraz mężczyźni (wędkarze, działkowcy, inżynierowie), 12 osób spośród nich zgłaszało

nastawienie sentymentalne wymiennie z praktycznym, w zależności od celu podejmowanych wypraw w teren.

Co ciekawe, pojawiła się duża grupa 27 osób, które wykorzystują krajobraz rekreacyjnie. Wśród nich młodzież szukająca nie tylko wypoczynku oraz podniesienia tężyzny fizycznej i zdrowotności, ale także zróżnicowana pod względem społecznym grupa osób w średnim wieku, które zawsze jednocześnie zgłaszały potrzebę głębokich doznań estetycznych, zwłaszcza widokowych.

Za ważny wyniki badań przyjęłam wskazania na alternatywnie wymienione przeze mnie preferencje widokowe. Spośród 91 osób 31 przedkłada naturalne krajobrazy nad zadbane ogród, tylko 24 osoby wybrały ogrody, a 36 wybrało obie możliwości jako równorzędne. Świadczy to o znacznej kulturowej doniosłości krajobrazu naturalnego dla mieszkańców Krajny. Na duży wpływ krajobrazu naturalnego wskazują wyniki pytania o źródła tożsamości regionalnej lub lokalnej z alternatywą „krajobraz czy ludzie?”. Prawie połowa osób identyfikuje się z krajobrazem Krajny (42), nieco więcej twierdzi, że oba są jednakowo ważne i nierozdzielne, 40 osób przedkłada więzi rodzinne, sąsiedzkie i przyjacielskie, a 4 osoby nie mogły się zdecydować. Wynik ten wskazuje na to, że więzi społeczne uległy w ostatnich 20 latach znacznemu osłabieniu i przestały odgrywać ważną rolę w życiu lokalnych zbiorowości. Mówiono więc na przykład:

„Od początku, jak pamiętam, zawsze mi było lepiej [z przyrodą – D.A.] niż z ludźmi”, „Krajobraz, bo ludzie so różne”, „Kiedy jestem sam na sam z przyrodą, to wydaje mi się, że biegam boso po łące, po kałużach takich nagrzanych przez słońce, tak jak w dzieciństwie”, „Bardzo bym chciała mieszkać w lesie. Przyroda działa na mnie uspokajająco, sam pobyt w lesie jest wspaniały, widać potęgę przyrody nad człowiekiem”, „Od początku zawsze było mi lepiej niż z ludźmi”, „Wolę kompozycje krajobrazowe, ponieważ mają ciekawe i niepowtarzalne formy”.

Emotywnie nastawienie do Natury przyjmowało charakter personifikacji, animizacji i innych antropomorfizacji. Prawdopodobnością, która dała się ustalić już przy wstępnej analizie materiału, jest traktowanie przyrody jako bytu upostaciowionego lub przynajmniej monolitycznego i ożywionego. Przypisywano Naturze stany emocjonalne i związki uczuciowe z badanymi. Jedną z rozmówczyń z Więcborka tak relacjonuje swój powrót do domu po kilkudniowym wyjeździe: „Kiedy wracam z podróży, moje kwiaty wrzeszczą «hura» i wyciągają główki do mnie. I ogród przestaje być smutny!”. Jednocześnie autorka wypowiedzi wyrzuciła ręce w górę, śmiejąc się już nie tyle do mnie, ile do roślin, które traktuje jak małe dzieci. W tym momencie komunikatem, który można było przekształcić w wyjaśnienie, było przerzucanie na rośliny własnych stanów emocjonalnych, interpretowane jako współodczuwanie, emocjonalna sympatia, jaką Natura ma dla człowieka. „Solidarność życia” oparta na emocjonalnych projekcjach jest spoiwem, które wiąże człowieka i byty ożywione. Najpierw jest przyroda, która bywa dla badanych partnerem i świadkiem ich życia – „matką”, „córką”, „siostrą”, „żywicielką” bądź „karmicielką”, dopiero w odleglejszej perspektywie podczas

rozmów wymieniano jej malowniczość „takie lub inne” walory estetyczne. Z naukowej perspektywy na pierwszym planie jest nie natura i jej wizualne cechy, ale reagujący na nią człowiek, który z jego perspektywy od natury przejmując jej cechy. Zawłaszcza ją aktem wejścia w moralne posiadanie danego obszaru wraz z jego przestrzenią, dzięki czemu staje się ona miejscem, jak trafnie rozróżnili obie kategorie Yi-Fu Tuan (1987: 16) i Hanna Buczyńska-Garewicz (2006: 25–28, 256–262). Takie ukierunkowanie na małoobjętną przyrodę zdecydowało o tym, że kulturowy krajobraz można badać przez pryzmat uczestnictwa podmiotów żyjących w owych naturalnych miejscach.

Moje szczególnie zaciekawienie wzbudziła znaczna doniosłość dotyku w korelacji z innymi myślami. Po przeliczeniu aż 28 razy wymieniono dotyk w kombinacjach z innymi myślami. Wynik ten wpłynął na decyzję wnikliwszego zbadania tylko tego doświadczania zmysłowego w następnych badaniach, które wypadły w 2009 roku. Ale już w 2006 roku otrzymałam bardzo interesujące odpowiedzi wskazujące na to, że spośród osób sentymentalnie odczuwających krajobraz oraz praktycznie nastawionych rolników wyróżniają się ci, którzy reagują na krajobraz somaestetycznie, opierając się na korelacji wzroku i dotyku, co omówię szczegółowo w kolejnej części książki. Teraz wymienię tylko niektóre, ale najbardziej sugestywne wypowiedzi kilku osób somaestetycznie reagujących na krajobraz:

„Czuję się częścią otoczenia”, „Jest to zatracenie się w świecie”, „Zapominam się, zatracam się, lubię dotykać gładkiej kory buków, ale tylko buków, to daje mi pewność, ja czerpię od nich siłę i spokój”, „Lubiłam kiedyś oglądać drzewa na leżąco, od dołu i wtedy w ogóle zapomniałam o bożym świecie. Lubiłam przytulić się do drzewa, poczuć jego spokój”, „Często chodzę do lasu słuchać jego szumu, obserwować zwierzęta. Słuchać jego życia. Czuję się, jakbym była fizycznie częścią tego lasu”, „Utożsamiam się z przyrodą, nie jest tak, że ja czuję się indywidualnie”, „Jak się rozmarzę, wtopię się w to i nigdy nie tracę orientacji”, „Jak jestem w Sępólnie na moście, to wiem, że on do mnie należy, a ja do tamtego miejsca. Tego nie da się opowiedzieć”, „Dotykam, wącham, uwielbiam żywicę, mieć lepkie ręce od niej”, „Świadomie dotykam wszystkiego”, „Pięć lat temu, kiedy jeszcze miałam czas, siadałam pod dębowymi drzewami i kontemplowałam przyrodę, dawało mi to siłę na cały tydzień. Ale ja na tle przyrody trochę odjechana jestem”, „Tak utwierdzam się w poczuciu rzeczywistości, im bardziej utwierdzam się w rzeczywistości własnego ciała i jego świadomości”.

Te same osoby podkreślały jakościowo odmienną świadomość, która towarzyszy opisanym przeżyciom. Wskazywały, że wraz z wtopieniem się fizycznie w krajobraz tracą indywidualną świadomość na rzecz egalitarnego poczucia jedności ze światem:

„Tylko myślę o nicości”, „Zapominam się, zatracam się”, „Zapominam o swoim ja”, „Zapominam o sobie, dla mnie już nic nie musi istnieć”, „Są momenty, że się całkowicie wyłączam, albo są momenty, że się utwierdzam

w moim jestestwie”, „Zapominam, ale to jest przepiękne, to jest otwieranie się na wszystko, co otacza i się dzieje”, „Myślę, że świadomość się potęguje, to jest czas refleksji poza słowami”, „Co ja myślę, to ja nie wiem, ale wiem, że myślę, to znaczy jestem świadoma”, „Rozmywa się moje ja, chociaż świadomość ma się większą”.

Dla kontrastu podam kilka wypowiedzi osób, które kierują się głównie wzrokiem:

„Świadomość się wyostrza”, „Kontempluję krajobraz, ponieważ mają ciekawe i niepowtarzalne formy”, „Świadomie kontempluję, lubię rzeczywistość, i nikt mnie nie obserwuje, a ja jestem siebie świadomy bardziej niż z ludźmi”, „Świadomość moja się potęguje”, „Przede wszystkim formy i kompozycje mnie interesują, przyglądam się wszystkiemu”, „Wzrok jest najważniejszy, mam kontrolę nad rzeczywistością”, „Świadomie uczestniczę w tej percepcji i nie zatracam się”, „Nie no ja jestem na pierwszym miejscu, panuję nad wszystkim”.

Wymienione wcześniej odczucia i zachowania somaestetyczne oparte na haptyczno-wzrokowych preferencjach lub wielozmysłowych asocjacjach z udziałem dotyku zostały w pełni potwierdzone przez badanych, choć, jak zaznaczyłam, nie wszyscy, a tylko 28 osób badanych w 2006 roku oraz 20 powtórnie w 2009 i 10 poddanych zaaranżowanym eksperymentom wykazało tego typu wrażliwość w stopniu możliwym do uchwycenia w opisie. Wśród nich jest znaczna liczba osób, które wykazywały tylko wybrane zachowania i działania somaestetyczne, np. synestezje albo tylko cenestezje bez synchronowania jako przypadek synergii. Badania w roku 2009 miały przynieść dane do bardziej szczegółowej charakterystyki haptyczno-wzrokowego percypowania krajobrazu zawartego w typie syntezyjno-synergicznego reagowania na otoczenie.

Ważnym kryterium badawczym okazała się także płeć. Kobiety i mężczyźni, niezależnie od wyżej dokonanej typologii, wykazywali pewne wspólne dla swej płci cechy. Kobiety raczej nastawione były biernie, receptywnie, refleksyjnie do natury i wykazywały większe zaangażowanie zmysłu haptycznego. One też w przewadze poddawały się synergicznym sprzężeniom świadomości i ciała w relacji z otoczeniem fizycznym. Mężczyźni z naturalnym i wyższym wykształceniem technicznym byli ukierunkowani aktywnie i praktycznie na wykorzystanie konkretnych zasobów przyrody. Jednocześnie afirmowali ją estetycznie w postaci Kantowskiej wzniosłości, na bazie całościowych obrazów rejestrowanych przede wszystkim wzrokowo, a więc znacznie rzadziej haptycznie.

Zatrzymajmy się jeszcze przy tym aspekcie partycypacji w krajobrazie, który zwę percepcją i doznawaniem (jeśli haptycznym, to już czymś więcej niż wrażliwością).

Rozważmy teraz dwie determinanty kształtujące poziom wiedzy, to znaczy wykształcenie w połączeniu z otrzymanymi treściami edukacji szkolnej – humanistycznej i przyrodoznawczej. To znaczy ten okres enkulturacji i tę wiedzę, którą

badani otrzymali w czasie wieloetapowej edukacji szkolnej i akademickiej. Łatwo ustalić, które grupy i kategorie społeczne uzyskały wiedzę w małym i wysokim stopniu. Inna będzie świadomość estetyczna człowieka, który zakończył edukację na szkole zasadniczej, niż tego, który napisał maturę, a jeszcze inna tego, kto ukończył studia humanistyczne. Ich wiedza na temat przyrody oraz poglądy na naturę będą się bardzo różniły przede wszystkim pod względem stopnia złożoności i różnorodności treści. Zatem, odnotujmy, kolejnymi kryteriami porządkującymi zebrany materiał były treści **szkolnej edukacji** i **poziom** oraz **typ wykształcenia**. Edukacja szkolna decyduje o tym kapitale wiedzy, na którym badani w dużej mierze budują swój stosunek do świata przyrodniczego. Największy udział w tworzeniu percepcji krajobrazu ma edukacja szkolna wśród osób z maturą i wyższym wykształceniem humanistycznym. Sami badani nie zawsze zdają sobie sprawę ze źródeł zinternalizowanej wiedzy szkolnej. Najczęściej zapamiętywane wzorce literackie i malarskie odnosiły się do romantyzmu, Młodej Polski oraz dwudziestowiecznego realizmu i naturalizmu. Często wiązano je z patriotycznym, już nie tylko małoojczyźnianym traktowaniem krajobrazu.

Nie jest to jedyne źródło wiedzy. Drugim źródłem jest wczesna socjalizacja, na której buduje się synergiczne reagowanie oparte na synestezji wzroku i dotyku, a czasami dołącza do nich także węch lub słuch. Synergie te jako schematy zostały rozwinięte na wczesnych etapach enkulturacji, w których dotyk jest wiodącym zmysłem orientującym w świecie. Zbieżność ta nie wyjaśnia jednak, dlaczego w grupie tych osób dominują ludzie z wyższym i maturalnym wykształceniem, zwykle kobiety oraz rolnicy. Mimo tej niejasności wysunęłam przypuszczenie istnienia dwu wyraźnych odrębnych kodów percepcyjnych: okulocentrycznego modelu percepcji wypracowanego i upowszechnionego w toku edukacji szkolnej i haptyczno-wzrokowego ukształtowanego w toku wczesnej socjalizacji pierwotnej. Pierwszy z nich wypracowano w okresie oświecenia, dominował on w polskim systemie edukacyjnym mniej więcej do początku lat 80. XX wieku. Wpływ miała na to również wielka popularność fotografii jako dokumentu i medium rozrywki w środkach masowego przekazu. Następnie w latach 80. XX wieku zaczął się z wolna przyjmować w Polsce haptyczno-wzrokowy model percepcji, zdiagnozowany jako zjawisko o szerokim zasięgu kulturowym na kontynencie północnoamerykańskim już w latach 60. XX wieku i nazwany „haptycznym” przez McLuhana (2001: 189), a potem w Europie Zachodniej w latach 90. XX wieku nazywany „a(e)r(e)alnością ciała” (Nancy 2002: 39, 73–77, 84–92) albo jego „archi-tektoniką” (Nancy 2002: 23–24) lub ostatnio „somaestetyką”, kiedy idzie o świadomość opartą na cielesności (Shusterman 2010: 19–21 i n.). Na Zachodzie pierwszymi, którzy przeczuwali tę przemianę już w latach 30. i 40. XX wieku, byli Sartre i Merleau-Ponty. Nie będzie chyba wielkim błędem zaliczenie do grona tych filozofów egzystencji także Martina Heideggera, zwłaszcza jego interpretacji użytkowania i waloryzowania przestrzeni, doskonale uzupełnione przez takich filozofów, jak Henry Price czy Jean-Luc Nancy, Richard Shusterman, Martin Seel. Są one świadectwem kulturowej przemiany kodu percepcji z okulocentrycznego na haptyczno-wzrokowy (synergiczny), w którym wzrok jest doskonale zsynchronizowany z neuronalnymi czuciowymi stanami ciała. Ze związku tych dwóch

zmysłów – dotyku i wzroku – tworzy się bardzo szczególny typ spontanicznych zachowań i trwałych asocjacji jakości obu zmysłów z doznaniem, które mogą prowadzić do celowych działań, jeśli utrwala się kulturowo. Typ haptyczno-wzrokowy w zakresie wzoru percepcji, nazywany też przeze mnie synestezyjno-synergicznym skłonił mnie do jego szczegółowego przebadania w 2009 roku.

Model **przestrzeni** stał się kolejnym kryterium opisu i tak, jak występują dwa kody percepcji, tak dwa różne kulturowe modele przestrzeni z nimi współwystępują. Jeden, tworzący trójwymiarową przestrzeń euklidesową, skojarzony jest z percepcją okulocentryczną. Opiswany jest też przez relację zawierania się obiektów w przestrzeni pojętej na wzór Arystotelesowskiej metafory naczynia jako zbiornika dla cieczy. Przestrzeń pojmowana jest jako izomorficzna próżnia stwarzająca dystans dzielący obiekty od obserwatora lub zbiornik. Model ten tworzy skonfigurowany wzorzec w typach partycypacji okulocentryczno-symbolicznej oraz hedonistyczno-rekreacyjnej (młodzieżowej). Preferują ją ludzie w średnim i starszym wieku z wykształceniem średnim i wyższym oraz badana młodzież maturalna i studencka. Ci drudzy traktują naturalny krajobraz użytkowo i hedonistycznie poza wszelką kompozycją, wykorzystują krajobraz jako teren sprzyjający podnoszeniu sprawności fizycznej i zdrowotnej. W obu przypadkach, płaskiego i trójwymiarowego postrzegania krajobrazu, przestrzeń nie stanowi głównego wymiaru, na którym koncentrują się badani. Ważniejsze jest, jakie obiekty mieści w sobie przestrzeń, niż jej doświadczanie w aspekcie Heideggerowskiego bycia. Jest ona tylko korelatem postrzeżeń i działań w terenie. Edukacja szkolna wpłynęła znacząco na osoby reprezentujące oba wymienione typy partycypacji, gdyż okulocentryczny kod percepcji zakłada euklidesowe pojmowanie przestrzeni lub zgoła płaskie, bez ekspozycji głębi. Przestrzeń jest stałą powierzchnią albo trwałym pojemnikiem, w którym badani są zanurzeni, lub płaskim obrazem, do którego ustawiamy się przeciwstawnie w roli zewnętrznych obserwatorów.

Pytanie nieco odosobnione, które jednak przyniosło znaczący wynik, dotyczyło potrzeby ekologicznie czystego środowiska. Aż 87 osób wyraziło potrzebę edukowania ludzi z miasta oraz dzieci i młodzieży, w tym zakresie pozostałe 4 osoby określiły to jako działania pozorne. Jednocześnie 18 osób wskazywało, że wpływ na ich poglądy miały i mają różnego rodzaju publikatory i szkoła, 64 osoby zaprzeczyły takiemu wpływowi, twierdząc, że „mają to w sobie od urodzenia”, a 7 rozmówców nie potrafiło wskazać źródła swoich zapatrywań. Wskazane 64 osoby albo nie zdają sobie sprawy z oddziaływania na nie mass mediów, albo/i w ich domach od dziecka wdrażano je do dbania o najbliższe otoczenie, co wydaje się bardzo prawdopodobne na tle wielkiego, choć różnorako wyrażanego, przywiązania do miejsca zamieszkania wraz z jego okolicą lub życia się z regionem. W związku z tym, że dużą część obszaru Krajny wschodniej zajmuje park krajobrazowy, priorytetem władz jest edukacja ekologiczna. W lokalnych „Wiadomościach Krajeńskich” co tydzień dwie strony poświęcone są informacjom o inicjatywach ekologicznych w regionie na poziomie edukacji i rozwiązań infrastrukturalnych itp. Fakt wielkiej wagi environmentalizmu i ochrony środowiska znajduje ujście nie tylko w szkolnych programach i popularnych publikatorach, ale także publika-

cjach zwartych. Moją uwagę zwróciła książka Marka Sassa *Edukacja środowiskowa na pograniczu borowiacko-krajeńskim* (2010), której pojawienie się i kompleksowe potraktowanie przez autora zagadnienia ochrony środowiska świadczy o doniosłości problemu dla wszystkich mieszkańców Krajny i Borów Tucholskich. Dowodzi to, że naturalny krajobraz ukształtowany w tradycji włościańskiej i ziemiańskiej z elementami gospodarki leśnej jest planowo przekształcany w twór nowy, mający odmienne funkcje od użytkowych, np. estetyczne i zdrowotne, które należy kojarzyć z miejskim sposobem rozumienia przyrody.

3. Wyniki badań z 2009 roku i dobór kolejnych kryteriów opisu

Na podstawie istniejącej już literatury, której istotne treści przekazałam dotąd w połączeniu z danymi z badań, wyróżniłam z jednej strony zachowania jako operacje myślowe oparte na indywidualnej świadomości, wyraźnie wyodrębnionej z otoczenia; z drugiej strony, akty mentalne i czynnościowe na poziomie „roztopionej” w krajobrazie jaźni. Pierwsze z nich zwykle są wyrażane w okulocentrycznych operacjach symbolicznych, właściwych typowi okulocentryczno-symbolicznej partycypacji oraz młodzieżowemu hedonistyczno-rekreacyjnemu nastawieniu do wykorzystania naturalnych przestrzeni. Te drugie właściwe są typowi synestezyjno-synergicznego reagowania czy wręcz kooperowania z obiektami krajobrazu traktowanymi na równi z samym badanym. Świat i partycypujący w nim człowiek lokalizowani są egalitarnie. Takie doświadczenie krajobrazu w słabszym stopniu jest też właściwe rolnikom starszego i średniego pokolenia. Zatrzymam się na razie na typie synestezyjno-synergicznym (opartym na modelu percepcji haptyczno-wzrokowej), który poddałam badaniu i testowaniu w roku 2009 na grupie wyselekcjonowanych z poprzednich badań 20 osób.

Należało wytypować takie zachowania niewerbalne, działania i operacje myślowe, które można by pojęciowo zdefiniować na użytek opisu tej ostatniej grupy, przeżywającej przestrzeń jako wymiar namacalnego konkretności, nawet tak abstrakcyjne dane, jakimi są odległości. Kluczowym elementem tej łamigłówki jest dotyk i jego synestezje z jakościami innych zmysłów. Dotyk opiera się na materialnym konkretności, którego doświadczenie somatyczne jest celem samym w sobie, owym Schützowskim przeżyciem chwytającym świat w mentalną sieć narzucaną na terytorium (miejsce), które się zamieszkuje i moralnie posiada. Nie opierają się one na mechanizmach symbolizowania, łatwych do opisu na podstawie zewnętrznej obserwacji. Dotychczas były klasyfikowane jako mechanizmy „komunikowania niewerbalnego”. W moim opisie zyskują rangę cech odmiennego od okulocentrycznego modelu percepcji, na której wznosi się konstrukcja synestezyjno-synergicznego typu uczestnictwa w kreowanym krajobrazie. O synestezyjno-synergicznym typie mówię, nazywając tak typ uczestnictwa wraz z kreowanym mentalnie krajobrazem, natomiast pojęciem modelu haptyczno-wzrokowego operuję, gdy wyodrębniam z tej partycypacji tylko samą percepcję.

Marcin Brocki zastosował do zachowań niewerbalnych oraz gestów zwyczajowych dekodowanie semiotyczne i symboliczne, które jest uchwytne dzięki empirycznym technikom obserwacyjnym lub relacjom ustnym. Jednak istnieje *gros* zachowań, które mogą być odczytane tylko w porozumieniu z badanym albo „na gorąco” uchwycone i uświadomione badanemu, który stara się dla nich znaleźć sensowne objaśnienie. Dla tych czynności mentalnych i reakcji percepcyjnych wykorzystuję pojęcie „zachowania”, którego używał Schütz na oddzielenie świadomych, celowych działań od zwykle nie poddawanych refleksji, albo nawet nieuświadomionych, ale wyuczonych czynności. W pracy Schütza *O wielości światów* wydanej w Polsce w 2008 roku występuje pojęcie „postępowania” (*conduct*), na określenie „zachowania”, co moim zdaniem mija się z zamysłem amerykańskiego socjologa opierającego definicję komunikacji na intencjonalności. Termin „postępowanie” nie oddaje zautomatyzowanego lub mimowolnego „zachowania” jako czynności pozarefleksyjnej, dokonywanej z pozycji zaangażowania w ów świat (Schütz 2008: 20–21). Zachowania stanowią integralną część haptyczno-wzrokowego reagowania na otoczenie przyrodnicze w synestezyjno-synergicznym typie krajobrazu. Nie jest on postrzegany przedstawieniowo, tylko kinestetycznie i proksemicznie, w powiązaniu z cielesnym doznawaniem haptycznym lub cenestezją, czyli cielesnym odczuwaniem bodźców pochodzących z innych zmysłów – słuchu, węchu, a nawet smaku. Wrażenia dotykowe (haptyczne) występują niemal równocześnie z doznaniem, albowiem bodziec dotykowy wywołuje określone skojarzenia czuciowe i emocjonalne, dlatego wolę posługiwać się w tym kontekście pojęciem doznania zamiast wrażenia.

Zachowania są następstwem procesu percepcji. Jako kryteria opisu typu partycypacji w krajobrazie kreowanym w sposób synestezyjno-synergiczny przyjąłem następujące reaktywne operacje mentalne sprzężone z haptycznym doznawaniem: **synergie** oraz ich przypadki, takie jak **synchronowanie**, **rezonowanie**, **proprioceptywność**, **kontekstowanie**, **proksemia**, **koordynacja kinestetyczna**, oraz pojęcia statyczne określające jednostkowe elementy tej partycypacji, takie jak **adaptatory**, **emotywatory**, **apercepcja**, **cenestezja**, **somaestetyka**. Wszystkie one należą do stanów nieosobowej **jaźni** nazywanej też przez Merleau-Ponty’ego **przedświadomością**, a przez Sartre’a **świadomością przedrefleksyjną** odróżnianą od **osobowej świadomości refleksyjnej**. Podstawową operacją mentalną, dzięki której zachodzą wymienione zachowania, jest **synestezja**. Te i inne pojęcia takie jak **haptyczność**, **kompensacja**, **ekwiwalencja**, cechujące synestezję, zostały już w części pierwszej zdefiniowane, a empiryczne ich przejawy będą opisane w kolejnej części, dlatego pozwolę sobie odesłać czytelnika do *Słownika terminologicznego* umieszczonego na końcu książki. Dla niektórych z tych sensorycznych odczuć opracowano skale pomiaru, jednak praktycznie nie mam dostępu do tych narzędzi. W grę wchodzi przede wszystkim sprawozdania rozmówców w niewielkim stopniu uzupełnianych danymi pochodzącymi z bezpośrednich lub postronnych, nieformalnych obserwacji autorki, dla których nie mam klucza analogicznego do tego, który wypracował dla gestów Brocki. Zastosowanie takiego klucza przerasta możliwości jednej publikacji. Częściowo za obserwacyjne kryterium można uznać wiązanie doznań z oznakami. Wprowadziłam ich definicje

przede wszystkim z relacji i uzgodnień z moimi rozmówcami, którzy bezpośrednio je opiniowali, uzupełniali, korygowali i akceptowali. Wyróżnione zachowania były dotąd klasyfikowane jako mechanizmy „komunikowania niewerbalnego”. W moim opisie zyskują rangę kryteriów dla odmiennego od okulocentrycznego modelu percepcji, na której wznosi się konstrukcja haptyczno-wzrokowego percypowania objętego synestezyjno-synergicznym typem uczestnictwa w kreowanym krajobrazie. Wymienione jednostki opisu biorą się z dwu źródeł: (1) zmysłu dotyku pojętego jako zmysł całościowo ogarniający organizm (haptyczność, cennezja, somaestetyka) lub/i z (2) niedokonanego procesu powstawania nowego kodu percepcji, w którym bodźce (wrażenia) dotykowe nie uzyskały jeszcze stopnia abstrakcji równego znakowi lub symbolowi – jeśli w ogóle możliwe są metafory równe symbolowi w przypadku zmysłu dotyku. Możliwość tę poddaje w wątpliwość Jean-Luc Nancy, twierdząc, że ciało jako absolutna podstawa i źródło sensów nie może przyjąć żadnej wyjściowej reprezentacji symbolicznej, choć może ją nadawać innym systemom (Nancy 2002: 31, 51, 57–58). Samo jest czystym byciem, podstawą, która daje wyraz innym zjawiskom symbolicznym, także językowym, zaś jako podstawa metanarracji wymyka się wszelkiej możliwej auto-referencji (Nancy 2002: 18, 31, 51, 57). Spróbuję jednak umiejscowić w systemie kultury te ekspresje oparte na dotyku, które wymieniłam powyżej.

Wywiad trzeci oraz seria eksperymentów w 2010 roku wykazały, że w typie synestezyjno-synergicznym badani dokonują przekształceń treści zmysłu wzroku na wrażenia somatyczne lub odwrotnie – poprzez operację synestezji, czyli (translacji) informacji płynących z dotyku – na wrażenia równe postrzeżeniom wzrokowym. W obu wypadkach pośredniczy intencjonalna (kulturowo wypracowana i utrwalona) lub spontaniczna operacja synestezji w znacznie zindywidualizowanej postaci, co jest zjawiskiem częstszym.

Przedstawię teraz obszerniejsze fragmenty z projektowanych zachowań 6 rozmówców opartych na rozmowie, w której użyłam 10 fotografii. Należy je uznać za reprezentatywne dla pozostałych 14 osób, z którymi rozmawiałam, opierając się na tym samym kwestionariuszu z fotografiami.

Już na początku wywiadu zaskakującym działaniem wszystkich moich rozmówców było natychmiastowe projektowanie całej swej osoby wraz z ciałem w przestrzeń fotografii i opowiadanie, co tam robią i czują. Choć scenariusz wywiadu zawierał takie polecenia, to przedtem badani samorzutnie i spontanicznie wykonywali te działania. Ciekawe jest też to, że w każdą fotografię projektowali dużą głębię przestrzeni. Żadna z osób nie odbierała fotografii jako płaskich kompozycji estetycznych. Najważniejsze były doznania i czynności, jakie projektowali, „będąc” już cielesnie w głębi wybranych krajobrazów, i nastroj, doznania i refleksje, które im towarzyszyły. Dominowały sprawozdania prospektywne: co oni robią lub będą robić w miejscu, gdzie „widzą” siebie na fotografii. Relacje te opierały się na projekcjach wyimaginowanych czynności i towarzyszących im stanów mentalnych, których jednak nie nazywano, ale zakładano, że słuchająca (badaczka), znalazłszy się w sytuacji badanego, robiąc to samo, będzie przeżywała w terenie to samo, co rozmówca. Badani zakładali więc milcząco dwa przesądzenia: że (1) określone działania czy zachowania powiązane są z przewidywal-

nymi odczuciami, krótko mówiąc przeżyciami, że (2) słuchający podziela te stany z racji tego, iż uczestniczy w tej samej rzeczywistości, co badany. Sprawdził się tym samym mechanizm społeczny, który zidentyfikował Alfred Schütz. Przytoczę obszerniejsze fragmenty z wybranych wywiadów.

Kobieta w średnim wieku, nauczycielka z Więcborka, wybrała jako najciekawszą fotografię 3 przedstawiającą las oraz fotografię 8. Wybrała także zgodnie z malejącą sympatią kolejno zdjęcia 6, 2, 1, 7. Trzymając w ręku fotografie 3 i 8, mówiła:

„Las, łąka i pole sprawiają wrażenie bezpiecznych i spokojnych. Woda (2) jest dynamiczna. Fotografia z ciemnym jeziorem (1) wzbudza strach, ta ciemność jest niebezpieczna i potęguje je to odbicie lasu w wodzie, choć jest piękna gra światła, brzeg jest też niebezpieczny (...). Pofałdowane pola (8) są przyjemne, panuje piękny spokój. Chciałabym tam być (...). A ten domek schował się w dolince, przytulił i jest otulony drzewami, jest ciepły ten obrazek”.

„Chciałabym wejść do tego lasu (3). Jest w nim takie bogactwo, chodzi o różnorodność. To bezpieczny las, który otula z każdej strony. Tam jest równowaga, piękno, dużo światła na pierwszym planie. Idę tą ścieżką w głąb, jestem tam w głębi obrazu. Jest tam tajemniczo i pięknie i ja wiem, jak tam jest (powtarza dwa razy). Muszę przesunąć ręką gałązkę czy potknę się o konar, albo dotknąć listka i jest to takie przyjemne. Ale nie czuję się zagrożona. Wielka tajemnica, ale ja się dobrze w tym czuję. (...) Dotyk jest czymś osobistym. Natura jest więc czymś osobistym. Las sprawia, że czuję się lepsza (...) Lubię las, że czuję się taka malutka i blisko tajemnicy. Czuję respekt i pokorę, wzniosłość i przyjaźń. (...) Chciałabym być w takim miejscu, gdzie czuję się bezpieczna przed ludźmi. (...) Spotykam siebie inną, taką jak nigdy między ludźmi, gdzie na przykład w pracy muszę się kontrolować. (...) To moje przemijanie jest na tle wiecznej natury. Coś, co jest i będzie, a w tym wszystkim ja przemijam, to jest taka pokora, co daje siłę”.

Zauważmy, że autorka tej opowieści, projektując siebie w głąb lasu, wykazuje zachowania taktylne i haptycznie odbiera przytulność zarówno lasu, jak i doliny z ukrytym w drzewach domem. To wszystko ją dotyka, otula, udziela schronienia tak, że czuje się zadowolona i bezpieczna, odprężona fizycznie. Będąc w tej otulinie prawdziwszą, wolną od społecznej kontroli, staje się, jak mówi, lepszą w sensie autentyczności rozumianej w wymiarze egzystencjalnym i moralnym

Natomiast fotografia 7 wydała się jej groźna, odpychająca:

„Budynek wśród łysych pagórków. Przypomina mi samotność. Budynek jest opuszczony, nieprzyjazny, a w oddali są puste pagórki, bo nic tu nie rośnie, wygląda nuda ze ścierniska”.

Zobaczymy, co na temat zestawu fotografii powiedział niedaleko mieszkający sąsiad przedstawionej kobiety. Młody człowiek z Więcborka, student geografii, wybrał fotografie 1, 2, 5 i 6 jako sympatycznie przyciągające, a resztę zdjęć ocenił jako „obojętne”. Aż trzy fotografie z czterech wybranych ukazują jeziora, z których jedno ocenił jako staw, a na 4 fotografii widać łąkę. Rozmówca jest entuzjastycznie nastawionym wędkarzem, dlatego fotografia z łąką także jest tematyczna – na Krajnie większość łąk znajduje się w sąsiedztwie wód i arterii wodnych. Wskazał, że dla niego ważna jest całość kompozycji, ocena samej wody bez jej otoczenia nie ma sensu, jednocześnie krajobraz ma dla niego wyraźnie rekreacyjny walor, co potwierdza domniemane przeze mnie nastawienie młodzieży do przyrody. Najważniejsze po zaletach rekreacyjnych w połączeniu z kompozycja widokową są zapachy, ale jednocześnie mówi coś więcej:

„Wokół takiego stawu powietrze ma inny zapach, czy przy lesie blisko jeziora jest inny zapach. (...) Ciało jest mniej odczuwalne, ma mniejsze znaczenie niż otoczenie(...)”.

Namacalność uzyskuje przez węch, a nie dotyk. Jednocześnie stwierdził, że przenosi się w głębię tych fotografii, wyobrażając sobie, co czuje, będąc tam. Oprócz wilgotnych zapachów w głębi fotografii odczuwa klimat miejsca w sensie dosłownym, to znaczy wyobraża sobie fizyczne parametry, ciepłość, wilgotność, światło itd. Dodaje też:

„Na pewno jest chęć spotkania samego siebie, pod tym względem, że ludzie nie mają na ciebie wpływu, że możesz być tym, kim jesteś. Jeżeli przyroda ma na mnie wpływ odprężający, to też traktuję ją jako przyjaciela. (...) Tak jak pani powiedziała, przyroda może potencjalnie się zmieniać, ale przyroda jako całość jest wieczna i niezmienna, i to daje poczucie stabilności”.

Trzeba jednak przyznać, że najważniejszymi bodźcami dla rozmówcy są wrażenia wzrokowe i doznania rekreacyjne.

Osobami, które zwróciły moją szczególną uwagę, byli rolnicy jako grupa, która była najmniej „rozmowna”. Rolnik w średnim wieku z Więcborka zainteresowany niecodziennymi zadaniami, które przed nim postawiłam, snuł rozmowę bardziej ze swymi myślami niż ze mną. Jego preferencje dotyczyły fotografii z polami uprawnymi i łąką, co nie jest zaskakujące. Za najładniejsze uznał fotografie 8, 9 i 6, za odpychające – fotografie 1 i 10 i od nich zaczął wypowiedź:

„A tu jakaś woda (1)? Jakaś ponura, a może to tylko takie zdjęcie? A te łyse pola (7) zimne są i puste po zbiorach, światło takie zimne i budynki jakby opuszczone?”.

Na temat fotografii, które mu się podobały (8, 9 i 6), rozmawialiśmy około pół godziny. Zapytany o powody takiego wyboru odpowiedział:

„Użyteczność, kolor też jakąś rolę odgrywa. Jakby nie było światła (6), byłoby ponure, ładny las, taki spokój z tego bije, a łąka jest użytkowa, widać, skoszona. (...) Ja bym wolał, żeby było płasko (8), ale niestety u nas nie ma tak (...). Taki ładny krajobraz, budynki w głębi, pola, lasy, takie górki. Ten tu (9) bardziej płaski, mniej ciekawy, ale gleba po orce. Najważniejsza jest jakość i konsystencja gleby. (...) Jest głębia. Ja tam czuję, jaka ta gleba jest. Najważniejsze są dotyk, wzrok i substancja. Czuję się związany z naturą. Ziemia to żywicielka. (...) Relaks też. Idę w pole, patrzę, podziwiam, że ładnie rośnie, że jest zielono (...) idę tak sobie spokojnie, patrzę na pole, «o!». Człowiek zadowolony, bo przy tym robi, a tam wszystko się zieleni, rośnie, «o!»”.

Dodaje następnie:

„Rolniczy zawód trzeba wykonywać zgodnie z prawami natury. Całkiem natury podporządkować nie można. Musiałbym ją zdegradować. A ona odplaca się tak, jak ją traktujesz”.

Dopiero po zakończonym wywiadzie zdradziłam, że fotografia 9, którą wskazał jako drugi preferowany widok, przedstawia jego własne pole, czego samodzielnie nie rozpoznął. To też świadczy o tym, że kompozycja estetyczna nie odgrywa podstawowej roli w identyfikowaniu cech krajobrazu. Natomiast jakość zaoranej gleby przedstawił poprzez jej zginięcie i próbowanie w dłoni, a więc taktylnie przy wsparciu wzroku.

Kolejne dwie osoby to mieszkanki Sypniewa, emerytowana nauczycielka historii oraz studentka medycyny. Zacznę od nauczycielki. Porządek nadany fotografiom był następujący: jako najbardziej zachęcającą wskazała fotografię przedstawiającą łąkę (6), następnie gospodarstwo w polach (8), a jako odpychającą i ponure wskazała fotografie 1 i 10. Mówi o nich:

„Jest tu woda, ponuro jest, niebezpiecznie, ciemno, bałabym się chodzić po tym brzegu, a jeszcze bardziej po moczarach”.

Przechodząc do najsympatyczniejszego według niej zdjęcia (6), mówi:

„Łąka wzbudza spokój, bezpieczeństwo, kojarzy się z odpoczynkiem. Jest płaska, chociaż sfotografowana ze wzniesienia, nawet biwak można zrobić. Drzewa w głębi kryją ścieżkę leśną – projektuje z nadzieją – że tą ścieżką, gdy się pójdzie, to znów się wyjdzie na inną polanę lub pole. Może tam jest nawet niejedna ścieżka. Jakoś ten mrok w drzewach zawiera nadzieję, że się z niego wyjdzie znów na jakieś światło. Ciekawe, co się dalej znajduje? (...) To są młode drzewa, jakby zrosnięte w całość, w jedną bryłę. Raczej chciałabym dotknąć to drzewo na prawo, to liściaste, bo jest takie ciekawe, aż do samej ziemi ma gałęzie. (...) Przyjechałam tu rowerem, polną drogą, piaszczystą. Nie czuję, że się męczę (...). Położyć się na tej trawie, w pełni

lata lub chodzić na boso – dotyk trawy wyzwała przyjemność. (...) Dotyk ważna część życia. (...) Zmysły wymagają przestrzeni, a bez nich wszystko stałoby się tylko intelektualne”.

Wspomina następnie dzieciństwo i młodość:

„Przyjemność sprawiały krople deszczu spadające na głowę, na twarz, na ręce. Nie wiem, co wtedy myślałam, ale myślałam chyba coś?”.

Wypowiedź tę traktuję jako udokumentowanie domyślonej się przeze mnie niedyskursywnej jaźni: występuje stan obecności przy jednoczesnym braku refleksyjności.

I dalej opowiada, co się dzieje z nią w pejzażu pola (8):

„Wakacje przywodzi na myśl ta kompozycja, jest po żniwach, niedługo koniec wakacji i szkoła. Zachęca do wycieczki rowerowej, turystyczno-krajoznawczej. Człowiek jest tu bliżej nieba, czuje się, że jest wolny. (...) Wyjechać, poczuć się wolnym. Tu można przemyśleć swoje życie, pomodlić się nawet (...)”.

Wskazując na zdjęcie 4, mówi:

„Las jest wiosenny, świeża zieleń, przywodzi na myśl spacer, nowe siły daje, ale nie samotny [spacer – D.A.], z kimś” (rozmówczyni jest chora i wymaga opieki).

Nauczycielka podsumowuje rozmowę zaskakującym stwierdzeniem:

„Dla mnie najważniejsza jest moja rodzina, potem praca, a natura kojarzy mi się z odpoczynkiem”.

Studentka medycyny zaskakująco, w przeciwieństwie do wszystkich dotąd zaprezentowanych opinii, za najbardziej pociągające uznała przedstawienie ciemnej wody i lasu na fotografiach 1 i 5, a za odpychające zdjęcie łąki (6) i pól po żniwach (7). Stwierdza:

„Łąka jest taka pusta, nie zachęca do zatrzymania się. A pola też mówią, że już zbliża się koniec wakacji”.

Od razu, bez mojej zachęty, zaczęła opowiadać, co widzi, robi i czuje, „będąc” w głębi pierwszej fotografii (1):

„Chciałabym płynąć do tego brzegu. Brzeg jest jasno oświetlony. Zanurzam ręce i nogi, woda jest chłodna. (...) Jest tak cicho i tajemniczo. Brzeg jest jasno oświetlony i wchodzę w ten las i nie wiadomo, co tam jest, jest ciemno.

Podoba mi się ten kontrast. Las jest tajemniczy, można w nim coś odkryć, drzewa liście zasłaniają, ale można tu odkryć jakiś powalony pień. Dziwi różnorodność. Lubię ściółkę taką mokrą. (...) Odpoczywam, wyciszam się i nabieram nowej energii (...)

„A tutaj (5) jest tak cicho, może upał” – dodają, że jest to scena po deszczu. – „To jeszcze ładniej, powietrze takie wyczyszczone i pewnie ryby są głodne. Tak cicho podpływają do pomostu. Siedzę i kontempluję ten spokój i ta przestrzeń z wodą dają mi energię, która mi starczy na dłuższy czas. Chce się przeniknąć tafelę wody i zobaczyć, co jest w głębi. Może jakieś zarośla, albo żółty piasek, który przeciska się przez palce u nóg (...)

„Ona [natura D.A.] jest bez względu na wszystko, ona jest i będzie. Myślę tak często o niej, kiedy jestem w Warszawie (...). Jestem jednak jeszcze kimś innym niż z ludźmi, mam przemyślenia inne. Moje życie nie jest takie przyziemne i powierzchowne”.

Na pytanie o wpływ literackich opisów przyrody odpowiedziała:

„Zwykle opisy przyrody w książkach opuszczam, ale *Nad Niemnem* zrobiło duże wrażenie. Kiedyś poezja w szkole nie przemawiała do mnie, ale teraz zdarza się, że tak (...) Rousseau ma rację, że świat ludzi jest wymuszony, wymagający, a natura jest odskocznią, pomaga odpocząć od ludzi”.

Ostatnią rozmówczynią, której obszernie fragmenty wywiadu ze zdjęciami pragnę przedstawić, jest emerytowana laborantka, ze średnim wykształceniem i w średnim wieku. Wybrała jako odpychające fotografie 2 i 6:

„Są zbyt monotonne, najgorsza jest łąka, jest tu tak pusto (...). Zdjęcie bagna w lesie (10) jest bardzo starannie wykonane, ale bałabym się tamtędy przekradać”.

Najbardziej podobały się fotografie 8 i 1. O pierwszej z nich mówi:

„Najmilszy jest ten budynek z drzewami. Przyjemnie byłoby posiedzieć tam na ławeczce, popatrzeć na zieleń. Najbardziej podoba mi się gra zieleni. Zieleń człowieka nakręca. Zieleń to życie, to optymizm. Najważniejszym symbolem życia jest zieleń. Bardzo ważne też jest czyste powietrze. To słońce w zasadzie także daje dużo człowiekowi, ono go nakręca. (...) Potrafię przemieszczać się wewnątrz obrazu, ale nie ma potrzeby, bo ujęcie jest panoramiczną kompozycją, i ma głębię”.

Ale zaraz potem dodaje:

„Jestem gdzieś tu w środku pomiędzy drzewami a stawem. Krzątam się tam, sadzę rośliny albo coś przekopuję, dotykam tego, co mi urosło”.

Ciekawią ją gatunki drzew, rozpoznaje je i wymienia:

„Są to młode drzewa: dąb, sosny, jakiś mały dąbek, a może jawor, ciekawe, co to za krzaczki, a w oddali na horyzoncie brzoźki?”

„Przestrzeń pozwala spontanicznie się poruszać, a ja czuję, jak wpływa to na moje ciało. Mam tyle energii”.

„Odczuwa” (faktycznie projektuje) proprioceptywnie nierówności terenu i jego pochyłość.

Komentuje następująco doznania, które budzi fotografia 1:

„To jest najładniejsza fotografia. Woda sprawia, że ten obraz ma głębię. Jest duża głębia. Woda jest tu tylko tłem, na którym widać, jak grają odcienie zieleni. (...) Bez przestrzeni bym się udusiła. (...) Trzeba ją [naturę – D.A.] szanować, bo ona daje siłę do życia, bez niej wpadalibyśmy w dotek”.

Wspomina dzieciństwo spędzone na wsi:

„Wychowałam się we Witunii, a to była wieś, (...) my ciągle byliśmy poza mieszkaniem. Mieliśmy wspólne życie wioskowe z dziećmi, ciągle na dworze się bawiliśmy i wymyślaliśmy gry i zabawy. My rodziców uczyliśmy przebywania na powietrzu (...)”.

Dodaje na koniec:

„Ja od ludzi nie uciekam. Ważna jest równowaga: ludzie i natura. Na starość natura zostaje, bo potem «siada» towarzystwo. (...) Tu więzi lokalnych nie ma – trzeba zawsze z czymś iść i zawsze uprzedzić. A ja zawsze mile przy kawie porozmawiam, dziś jest na dystans. Zapowiedz się”.

Odwołując się do uogólnień przedstawionych na początku tego rozdziału oraz do fragmentów wywiadów, pragnę zwrócić uwagę na trzy bardzo ważne cechy partycypacji w projektowanych wyobrazeniowo scenariuszach, bo tak to trzeba nazwać. Chodzi o umysłowy wymiar przestrzeni, dynamikę opartą na synestezji i w powiązaniu z tymi dwoma parametry synergii.

Kwestionariusz nr 3 zawierał szereg kwestii-rozstrzygnięć z poleceniem ich oceny i/lub aprobaty (patrz *Aneks*). Wszystkich 20 osób potwierdziło doniosłość dotyku, synestezji jakości płynących z innych zmysłów oraz wybranych cech natury jako ogólnej idei. Tak więc Natura jest odrębną rzeczywistością, z którą człowiek zawiązuje przyjaźń, jest wyraźnie odróżniana od sfery ściśle społecznej, często krytykowanej jako wroga i niebezpieczna. Z drugiej strony deficyt społecznych więzi jest rekompensowany projekcją na przyrodę empatycznych

skłonności, traktowaniem jej jako sprzymierzeńca przyjmującego różne role społeczne.

4. Eksperymenty

Eksperymenty, w sumie 10, miały przynieść wiedzę o spontanicznych dotykowych reakcjach na przedmioty naturalne, które badanym wydają się sympatyczne i ciekawe. Badanie miało potwierdzić założenie, że reagowanie haptyczne jest normą kulturową, a nie przypadkowym zachowaniem. Dlatego do grupy pierwszej wytypowałam osoby z poprzednich badań, u których stwierdziłam wrażliwość somaestetyczną, czyli rozwinięty silnie zmysł haptyczny. W drugiej grupie znalazły się osoby z wcześniejszych badań, u których nie stwierdziłam wyraźnej wrażliwości haptycznej, a przedtem deklarowały wzrok jako zmysł wiodący. Zapis z przebiegu eksperymentów znajduje się w *Aneksie*.

Zaplanowałam, że przedstawię różnorakie rekwizyty, pozorując, że istotą eksperymentu są skojarzenia, wrażenia, odczucia, doznania i uczucia, jakie wywołują te przedmioty u badanych. Jednocześnie najważniejszą wskazówką, którą śledziłam, były wykonywane czynności, zwłaszcza ilość zachowań i działań taktylnych w grupie, która wcześniej wykazywała te cechy, i grupie, która ich nie preferowała w innych moich wywiadach. Zatem eksperymenty miały dwa cele – jawny i ukryty, odpowiednio: (1) konfrontacji badanych z własnymi przekonaniem i reakcjami, które często dopiero ja im uzmysławiałam i wówczas stawały się one świadomymi aktami, na temat których mogliśmy po eksperymencie rozmawiać, (2) znane i nieznanne badanym przedmioty do identyfikacji miały wykazać istotność zmysłu dotyku oraz innych doznań podczas percypowania i reagowania na znajome przedmioty pochodzące z najbliższego otoczenia (kamienie, gleba, popiół, drewno, żywność, artykuły przemysłowe) oraz na przedmioty naturalne nieznanego pochodzenia (pęknięta tykwa i kora nieznanego gatunku drzewa, polana nieznanymi gatunków drzew). Spodziewałam się, że po wyłożeniu wszystkich rekwizytów, znanych i nieznanymi z autopsji – badani z pierwszej grupy będą reagować najpierw taktylnie, potem włączą projekcje. I tak się rzeczywiście działo, sięgali wprawdzie po przedmioty najbardziej dziwne i obce. Badali je dotykiem: pocierali ich powierzchnię, uciskali, gładzili, potrząsali, ważyli na dłoni, wreszcie wączali przedmioty i odkładali je na miejsce, stwierdzając, że widzą daną rzecz po raz pierwszy w życiu.

Ale zupełnie zaskoczyły mnie osoby z drugiej grupy, spośród których trzy zachowywały się jak wszystkie osoby z grupy pierwszej. Po końcowej rozmowie, kiedy wyjawiałam im ukryty cel eksperymentu i uświadamiałam, jakie czynności wykonywały, były zaskoczone, nadal utrzymując, że wzrok i słuch lub zapach mają dla nich podstawowe znaczenie. Ważną wskazówką było kierowanie rąk ku przedmiotom nieznanym. Wniosek z tego taki, że w sensie poznawczym dotyk odgrywa wiodącą rolę, gdyż 7 osób badało nowe przedmioty dotykiem z udziałem wzroku. Doświadczenie potwierdziło, że pierwszym zmysłem, który prowadzi do poznania świata fizycznego, jest dotyk, używany analogicznie do reakcji małych

dzieci, gdy zapoznają się z nowymi przedmiotami ustami i dłońmi. Pozostałe dane z eksperymentu posłużyły do charakterystyki sprzężenia wrażeń zmysłowych z doznaniem emotywnymi.

Osobami częściej haptycznie i emotywnie reagującymi na przedmioty były kobiety, a tylko jedna nie podejmowała czynności taktylnych, w niewielkim zaś stopniu mężczyźni, bo tylko dwóch spośród pięciu. Należy uznać tę własność za cechę genderową.

Przedstawione wyniki badań i wstępne ich uporządkowanie nadal tworzą mozaikę wielu cech, do których powiązania niezbędna jest regularna siatka podziału, ale lepiej powiedzieć o trudnościach w ich usystematyzowaniu według typów, które są odzwierciedleniem figur tworzonych przez samych badanych. Do realizacji tego zadania przybliżyła nas metoda typizacji Alfreda Schütza.

W związku z tym, że w aneksie umieściłam przebieg wszystkich eksperymentów, nie przenoszę po raz wtóry cytatów z rozmów do zasadniczego tekstu książki. Wnikliwy czytelnik odszuka w nich empiryczne oparcie dla wielu poczynionych przez mnie uogólnień, z których utworzyłam typy partycypacji w krajobrazie.

IV. Metoda typizacji zjawisk społeczno-kulturowych Alfreda Schütza

Wraz z postępem badań terenowych gromadziłam materiał, który podzieliłam na grupy treści mówiących o cechach krajobrazu i grupy cech społeczno-demograficznych rozmówców identyfikujące ich miejsce w strukturze społecznej. W sumie oba zbiory tworzyły skonfigurowane sensowne struktury społeczno-kulturowych typów partycypowania w krajobrazie.

W związku z tym, że perspektywizm i antropologia zmysłów nie dostarczają metodologicznie adekwatnych narzędzi do realizacji moich celów, wybrałam metodę Schütza jako pierwowzór metod etnometodologicznych. Wprawdzie oba wymienione antropologiczne kierunki badawcze wysuwają ważne argumenty i postulaty na rzecz zmiany horyzontu poznawczego, ale ani ich typologie (perspektywizm), ani udokumentowana historycznie i empirycznie zmiana wzorca percepcji (antropologia zmysłów) nie wnoszą efektywnych metod, które pozwoliłyby zrealizować moje cele badawcze. Perspektywizm wnosi o podmiotowe badania, ale proponowane typologie są bardzo odległe od treści naszej kultury. Z kolei antropolodzy i etnografowie zmysłów interpretują dane zmysłowe w powiązaniu z topograficznymi metodami geografów humanistycznych lub/i semiotycznych, a więc doskonale obywających się bez podmiotowego świata przeżywanego.

Metodologia badań społecznych Alfreda Schütza jest w Polsce rzadko wykorzystywana nawet przez socjologów, którzy u nas preferują metody ilościowe lub triangulacyjne. Ale właśnie dlatego, że jego metoda jest metodą jakościową – jak mawiają socjologowie – sprzyja antropologicznym celom poznawczym. Sednem fenomenologii Schütza jest świat przeżywany, „którym jest grupowe poczucie uczestniczenia we wspólnej rzeczywistości” (Angrosino 2010: 37). W antropo-

logicznym języku mówimy o **kulturowo podzielanej świadomości**. Uczestnicy kultury ożywiają ją, wchodząc w interakcje społeczne. Podobne założenie badawcze za Schützem przyjmują etnometodolodzy (*idem*: 36–39, Garfinkel 2007).

Metoda Schütza sprzyja realizacji podjętych przeze mnie badań w perspektywie podmiotowej oraz pozwala zachować wymagany porządek analizy. Wyliczmy te korzyści: (1) jest narzędziem, z pomocą którego można precyzyjnie zaplanować strategię badań terenowych; (2) pozwala porządkować zebrany materiał według jasnych zasad i kryteriów; (3) ułatwia ujmowanie danych z wywiadów jako subiektywnych treści podmiotowych, a więc zawsze wiedza kulturowa będzie interpretowana przez badacza z uwzględnieniem współczynnika humanistycznego badanych – i wreszcie (4) dostarcza pojęć, pozwalających oddzielić i zachować subiektywną rzeczywistość poznawczą badanych od zewnętrznej perspektywy badacza wyposażonego w ekspercką wiedzę jako obserwatora tej pierwszej (Mandes 2012: 128–134). Charakterystykę walorów metody typizacji (czasem nazywanej „typyfikacją”; Schütz 1984: 145, 157 i n.) ograniczę do tych postulatów i rozwiązań, które bezpośrednio łączą się z moimi celami badawczymi.

Będę powoływać się na trzy prace niemieckiego i jednocześnie amerykańskiego socjologa. Oprę się na obszernym artykule *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania* (1984), następnie artykule *Świat społeczny i teoria działania społecznego* (Schütz 2005), który jest fragmentem większej całości (Schütz 1980), oraz wydanej niedawno książce Schütza *O wielości światów* (2008). Posiłkować się będę także kilkoma, jak mi się wydaje, trafnymi opracowaniami, które ułatwią mi wyłuszczenie najważniejszych idei Schütza. Są nimi Aleksandra Manterysa *Działanie i sprawczość w socjologii Schütza* (Manterys 2008), wprowadzający esej do wzmiankowanej książki Schütza z 2008 roku, następnie książka Sławomira Mandesa *Świat przeżywany w socjologii* 2012, a także szkic Bergera i Kellnera *Akt interpretacji* (2005) oraz analiza krytyczna Johnatana Turnera (1985: 466–477).

Centralnym zagadnieniem, na którym Schütz skupił uwagę, jest działanie i pytanie o źródła wzajemnego porozumienia między działającymi aktorami. Jest to więc pytanie o podstawy komunikacji społecznej – „interakcji” w ujęciach amerykańskich socjologów z kręgu interakcjonizmu symbolicznego i pragmatyzmu. Schütz dążył do większego doprecyzowania opisu sposobów zgodności ludzkich działań oraz ich naukowej konceptualizacji niż ten, który wyłonił Max Weber w postaci metody typów idealnych syntetyzujących całościowo cechy badanego zjawiska. Oparł je na doprecyzowaniu Weberowskiego pojęcia działania celowo-racjonalnego (Manterys 2008: VIII, Mandes 2012: 143–144). Zmierząc do tego celu wykorzystał, poza Weberowską metodą, podstawowe konstrukty interakcjonistów symbolicznych – „uogólnionego innego” George’a H. Meada i „jaźni odzwierciedlonej” Charlesa Cooleya (Schütz 1984: 153–157). Następnie skojarzył je z ideą „naocznego świata, w którym żyjemy” lub też „światem postawy naturalnej” Husserla (Turner 1985: 467–468). Schütz nadał mu miano „świata życia codziennego” (Schütz 2008: 12–18 i n.), który nazywam w skrócie, w ślad za Manteryssem, „światem przeżywany” (Manterys 2012). Z tą jednak poprawką Husserlowskiej wersji fenomenologii, że to w doświadczeniu potocznym, a nie w świecie idealnym według Schütza tkwią absolutne podstawy rzeczywistości

podmiotowej, które dopiero na drodze typizacji znajdują wyraz pojęciowy. Podobną inwersję wprowadził już Merleau-Ponty, który absolutnie podstawową uczynił sferę zmysłowego doświadczania świata fizycznego (Merleau-Ponty 2001: 224–259, 265 i n.). Stąd jego fenomenologię należy rozumieć szczególnie jako filozofię źródeł, a nie idealnych bytów. Podobna uwaga odnosi się do zadeklarowanej przez Heideggera „fenomenologii”, której podstawą jest bycie zbliżone do synkretyzmu doświadczania monistycznego, na wzór milezyjskiego i Heraklityjskiego synkretyzmu magicznego (Angutek 2003: 102–110). W tym sensie Merleau-Ponty opisuje procesualność bycia przez pryzmat doświadczenia zmysłowego. Barbara Skarga, wyrażając stanowisko poznawcze podobne do mojego, zwraca uwagę, że polski termin „doświadczenie” nie odzwierciedla wiernie semantycznego sensu *Erfahrung*, które wskazuje na ciągłe otwieranie się przed doświadczającym niezmierną przestrzeni, zaś angielskie lub francuskie *experience* oznacza nie tylko akt jako przeżycie, doznanie, ale też jego treść, którą jest nabywana wiedza (Skarga 2005: 120). Idąc za wskazówkami semantycznymi Skargi doświadczenie ma dla mnie trojaki sens: głębię doznania, zasób wiedzy oraz procesualność w przestrzeni, ulegającej ciągłym fluktuacjom, w zależności od intencji działającego, za którego należy uznać tego, który percypuje przyrodę.

W drodze drobiazgowej analizy społecznych motywów działań Schütz doszedł do wniosku, że ich zgodność ma źródło w podzielanej intersubiektywnie wiedzy potocznej uogólnianej w postaci typów. Jest to wiedza obiektywna w tym sensie, że jest wspólna, ale anonimowa, na pewnym poziomie uogólnienia niezależna od sytuacji biograficznej aktorów (Schütz 1984: 148). Standaryzowana jest ona dzięki „przekładalności perspektyw” uczestników interakcji (często jest realizowana na tzw. zasadzie et cetera, którą opisał kontynuator dzieła Schütza – Harold Garfinkel; Garfinkel 2007: 10–12, 96–97).

Wiedza potoczna i działania mają charakter podręczny, a ich wzory uzyskiwane są od tak zwanych „przodków”, „współczesnych” i kierowane są do „następców” (Schütz 1984: 153), w tym znaczeniu jest wiedzą społeczną, wspólną. W rzeczywistości społecznej zasób „wiedzy podręcznej” jest inny dla każdej jednostki i potoczne myślenie bierze ten fakt pod uwagę. Tylko w pewnym zakresie wiedza konkretnej osoby jest dostępna partnerowi interakcji społecznej. Wiedza potoczna (podręczna) jest ciągle redefiniowana przez aktorów społecznych ze względu na ich aktualną, partykularną biograficzną sytuację oraz wciąż trwającą socjalizację. Ma ona postać konstruktów typu przebiegu działania innego człowieka i jest zasadniczo zgodna z jego ujęciem siebie jako pewnego typu. Poza tym osoba musi tak projektować swoje działanie, by postępować zgodnie z oczekiwaniami innych, wszystko po to, by osiągnąć zamierzony cel komunikacyjny lub pragmatyczny wymagający kooperacji z innymi uczestnikami potocznej rzeczywistości. Działania i motywy potoczne oceniane są pod kątem ich zgodności z wiedzą potoczną (podręczną), która nie jest wiedzą krytyczną, o ile wiedzie do komunikacyjnego porozumienia i osiągnięcia określonego celu w życiu (Schütz 1984: 149 i n.). Natomiast wiedza naukowa wymaga wglądu we wszystkie operacje myślowe, które wykonuje sam badacz oraz inni, z których profesjonalnych ustaleń się korzysta – o czym za chwilę.

Socjologia Schütza jest na wskroś antynaturalistyczna. U jej podstaw leży twierdzenie, że wszelka ludzka aktywność, motywy działania oraz wiedza mają źródła w społeczeństwie i jego kulturze. I ten fakt badania ludzkich świadomości odróżnia nauki społeczne od nauk przyrodniczych, dla których obojętna jest subiektywna rzeczywistość badanych obiektów, nawet wtedy, gdy są nimi ludzie. Założenie owo jest przedłużeniem idei filozofów niemieckiej szkoły badeńskiej i marburskiej, ale jeszcze dobitniej wyraził je Florian Znaniecki poprzez konstrukt „współczynnika humanistycznego” (Znaniecki 1988: 25).

Schütz wskazywał, że nie istnieją tzw. nagie fakty, które głoszą realności, świadom tego, jak skomplikowanymi konstruktami są typy potoczne i naukowe. Pisał więc:

„(...) rzecz spostrzeżona w życiu codziennym jest czymś więcej niż prostym zmysłowym przedstawieniem. Jest obiektem myślowym, konstruktem o wysoce skomplikowanej naturze, zawierającym nie tylko specyficzne formy następstwa czasu (...), ale zawiera także wyobrażenie hipotetycznych zmysłowych przedstawień, które czynią go kompletnym. (...) Innymi słowy, te tak zwane konkretne fakty potocznego spostrzegania, nie są tak konkretnymi, jakimi się wydają. Są w nich zawarte abstrakcje o wielce skomplikowanej naturze i musimy to wziąć pod uwagę, by nie popełnić błędu mówienia o konkretności tam, gdzie jej nie ma” (Schütz 1984: 137–138).

Wszystkie fakty są zawsze wyselekcjonowane przez nasz umysł z kontekstu świata. Są zinterpretowane za pomocą abstrakcji albo są rozważane we właściwym im kontekście. Powiemy więc, że to współczynnik humanistyczny odpowiednio je konfiguruje. Znaczy to również, że zawsze ujmujemy tylko pewne aspekty świata, te, które są dla nas ważne ze względu na nasze codzienne sprawy albo ze względu na procedurę naukową, której są poddane owe społeczne zdarzenia.

Fakt, że w centrum uwagi znajdują się stany świadomości podmiotów, które są zarazem przedmiotem naukowych uogólnień, sprawił, że Schütz nie potrafił radykalnie rozdzielić poziomu świadomości badanych i przedmiotu tych stanów dla zdystansowanej obserwacji naukowej. Schütz pyta więc: „Jak jest zatem możliwe naukowe ujęcie subiektywnego sensu?” (*idem*: 178). Postulatywnie oddzielał te aspekty, zaś praktycznie syntetyzował po to, by stworzyć naukowy typ idealny – marionetkę, *homunculusa*, idealny wzorzec ponad indywidualnymi partykularyzmami (Mandes 2012: 138–142). Uważam, że użyta dychotomia może być korzystna poznawczo, gdyż badacz uzyskuje twórczo owocny dystans, pozwalający na doskonalsze spostrzeżenia porównawcze i wyprowadzanie z nich nowej wiedzy naukowej.

Świat społeczno-kulturowy jawi się człowiekowi jako system uporządkowany. Obiekty, których ludzie doświadczają wokół, nie są bezładnie i bezimiennie rozproszone w przestrzeni i czasie, ale tworzą bardziej lub mniej uporządkowane formy i wzorce. Wszystkie krzyżujące się w różny sposób zjawiska, procesy i prawidłowości, których świadomi są badani, układają się w typy postrzegane jako obiektywne zjawiska. Konstrukcja wiedzy potocznej i naukowej jest złożona,

ale Schütz widzi możliwość ich opisu przy użyciu myślowych typów – idealizacji myślowych, które mają określoną strukturę. Ideacyjny charakter tych subiektywnych typów oraz ich stała obecność w potocznej (podstawowej) rzeczywistości aktorów społecznych – „świecie przeżywanym” – wskazują na fenomenologiczne podstawy jego modelu wyjaśniania. Doświadczenie potoczne ma umocowanie we wspólnych społecznych ideach nazywanych przez Schütza „zestandaryzowaną wiedzą podręczną”, czyli typami, które funkcjonują społecznie dzięki zakładanej relacji zwrotnej między aktorami życia społecznego. Przeciętnemu człowiekowi, który wyrósł w określonej tradycji i zastał własną kulturę taką, jaka ona jest, świat ów wydaje się oczywisty i w tym sensie jest on naturalny. Natomiast dla badacza środowisko kulturowe, w którym żyje człowiek, zawsze jest „sztuczne” w tym sensie, że stworzył je człowiek. Nauczono nas nie tylko, jak definiować środowisko, ale także jak należy tworzyć konstrukty typologiczne, by były one akceptowane przez anonimowych odbiorców własnej grupy. Dotyczy to stylów życia, skutecznych recept zastosowania typowych środków do osiągnięcia typowych celów w typowych sytuacjach czy metod poznawania otoczenia (*idem*: 138–140). Charakterystyczne jest, że wiedza ta nie jest weryfikowana przez podmioty ze względu na jej empirycznie ustaloną powtarzalność, ale uzyskuje status wiedzy pewnej na podstawie zgodności sądów i przewidywań z innymi aktorami społecznymi. W ten sposób nawet przesady mogą wchodzić w skład wiedzy potocznej.

Abstrakcyjny konstrukt (typ) naukowy ma charakter opisowo ujętych, skategoryzowanych według przyjętych kryteriów i cech osób oraz zjawisk z poziomu pierwszego. Badacz społeczny nie posiada swojego „tu i teraz”, bowiem jego abstrakcje mają charakter ideacyjny, myślowy, natomiast podmioty życia codziennego zawsze odwołują się do fizycznego i percepcyjnego konkretnego, jest to dla nich jedyny realny świat. Badacz społeczny tworzy wiedzę pewną o tyle, że jest ona poddawana falsyfikacji za pomocą precyzyjnych narzędzi: pojęć, definicji, klasyfikacji, metod, technik pomiaru itd. Wiedza potoczna służy radzeniu sobie w życiu, zaś wiedza naukowa jest wiedzą daleko bardziej precyzyjną. Aby wyrazić różnicę stopnia między nimi, Schütz wprowadza trzy bliskoznaczne, ale jednak różne pojęcia określające motywy działania społecznego: „rozsądne”, „rozumne” i „racjonalne”. Pierwsze dwa należą do świata potocznego życia, trzeci przysługuje nauce (Schütz 1984: 167). Badacz jest obserwatorem własnych motywów, celów i sądów na temat badanego wycinka rzeczywistości społecznej i poddaje je empirycznej weryfikacji, o co nie zabiega uczestnik kultury. Jest on krytycznym obserwatorem rzeczywistości, której przygląda się z dystansu. Zatem nie tylko zakres wiedzy różni badacza od aktora, ale też inne są motywy i strategie ich działania. W wyniku różnicy podejmowanych zabiegów idealizacji i innego poziomu ich abstrakcji Schütz mówi o rzeczywistości społecznej jako „konstruktach pierwszego i drugiego stopnia” (Schütz 1984: 141) analogicznych do „kultury jawnej i ukrytej” Kluckhohna (Burszta 1987: 194–197). Zakłada przy tym, że nigdy nie powinna być mylona postawa zaangażowania w świat (konstrukcja pierwszego stopnia) oraz chłodnego, zewnętrznego oglądu (abstrakcja drugiego stopnia) (Schütz 1984: 168–170, 175–176). Obie postawy można określić jako odpowiednio *vita activa* – postawa zaangażowania podmiotów w świat oraz *vita*

contemplativa – refleksyjna, zdystansowana postawa obserwującego badacza, który nie jest uwikłany aksjologicznie w Lebenswelt. Użyte tu po raz wtóry pojęcie *vita contemplativa* jest mocniejsze niż w podmiotowo reprezentowanej postawie estetycznej kontemplacji. Badania naukowe zawsze ukierunkowane są na subiektywną wiedzę i postawy społeczne, ale badacz nie podziela z tą wiedzą procedur myślenia i stanów emocjonalnych (1984: 176–177). Nauka stanowi wiedzę obiektywną w tym sensie, że jest jednakowo dostępna wszystkim badaczom i otwarta na intersubiektywną kontrolę. Socjolog ten odpowiada na postawione pytanie pozytywnie. Obiekty myślowe konstruowane w naukach społecznych nie dotyczą niepowtarzalnych jednostek i niepowtarzalnych sytuacji. Badacz społeczny za pomocą specyficznych metodologicznych procedur buduje model pewnej części świata społecznego, szablon tylko typowych zdarzeń społecznych i doświadczeń. Zdarzenia i doznania specyficznie biograficzne nie są istotne dla badacza. Środkiem prowadzącym do tego celu jest postawa bezstronnego obserwatora świata społecznego, uważa Schütz. Badacz nie jest i nie powinien być uwikłany w obserwowane sytuacje praktycznie, co najwyżej intelektualnie. Nasuwa się jednak pytanie, czy badacza stać na obojętny dystans. Clifford Geertz niejednokrotnie jasno wykazywał, że chcąc czy nie, angażujemy się w badane sytuacje i postawy badanych, nie powinniśmy się wobec tego przed postawą zaangażowania bronić (Geertz 2005a: 28–30, 463–466). Zauważmy, że Hastrup zajmuje podobną postawę, jak Geertz. Schütz dystansuje się względem badanego Lebensweltu, Hastrup niweluje dystans między badaczem a badanymi i angażuje się w świat badanych. Myślę, że można obie postawy złagodzić i uzgodnić dzięki zastosowaniu „autoryzacji” – rozmówcy muszą niejako rozpoznać siebie w naukowym opisie dokonanym przez badacza w porozumieniu z badanymi. Taką wstępną zgodę i weryfikację nasuwających mi się uogólnień w postaci typów wiedzy i działań podmiotów „wynegocjowałam” z rozmówcami w trakcie badań w 2006, 2009 i 2010 roku.

Kwestią sporną pozostaje znalezienie metodologicznych środków dla osiągnięcia obiektywnej i dającej się weryfikować wiedzy o subiektywnych strukturach sensu podmiotów (Schütz 1984: 178–179). Nawet tak naturalny, wydawałoby się, odbiór przyrody jest przesądzony kulturowo – człowiek uczy się w odpowiedni sposób patrzeć na przyrodę i ją oceniać, a nawet ją percypować. Wiedza o przyrodzie jest przekazana przez ludzi z ich społecznego otoczenia. Intersubiektywna świadomość tych typów wiedzy, która konstruuje pogląd podmiotów na świat, jest zróżnicowana ze względu na umiejętność dyskursywnego formułowania myśli oraz zdolność dystansowania się przez badanych od zamieszkiwanego świata w rozważanym przeze mnie wycinku świata przeżywanego. Zatem poziom edukacji badanych oraz osobiste predyspozycje będą wskazywać na umiejętność dystansowania się do przyrody w tym sensie, że staje się ona sferą świadomie projektowanych w nią myśli i przeżyć lub namacalnym konkretem, którego doświadczenie wystarczy za argument realności. Postawy i wiedza społeczna, a nawet zachowania właściwe danemu środowisku społecznemu uformowane zostały w drodze socjalizacji pierwotnej oraz jako skonfigurowana szkolna wiedza humanistyczna i przyrodoznawcza. Tymi drogami następuje transmisja wiedzy potocznej i profesjonalnej, co w terminologii Schütza

można wyrazić jako przekaz wiedzy społecznej od „przodków” i „rówieśników” ku „następcom”. W opisie i analizach będę się kierować subiektywnymi sensami odbioru krajobrazu doznawanego przez współczesnych Krajniaków w zakresie antropologicznych i socjologicznych kryteriów kategoryzacji konkretnych treści, zachowań i działań podmiotów. Badani Krajniacy posiadają zbiory wartości i symboli, które stanowią wiedzę podręczną przypisywaną przyrodzie. Podmiotowe typy recepcji krajobrazu skonstruowane są również z milcząco przyjętymi reakcjami na krajobraz: zachowaniami, nawykami i celowymi działaniami (co ujawniły moje wywiady i eksperymenty). Cztery stworzone naukowe modele (typy) partycypacji w codziennie użytkowanym otoczeniu naturalnym oparte są na wiedzy empirycznej zebranej od badanych oraz na wiedzy profesjonalnej na temat percepcji, działania i modeli przestrzeni, historycznie wykreowanych symboli oraz cech społeczno-demograficznych tworzących „siatkę” podziału tych treści i reakcji. Są narzędziem badawczym uzyskanym w drodze syntezy badawczej na podstawie uprzednich typów potocznie funkcjonujących, ale wzbogaconych o interpretację z zakresu profesjonalnej wiedzy już sprawdzonej i potwierdzonej, to znaczy socjologicznej i antropologicznej wiedzy eksperckiej, której nie posiadają badani. Wyodrębnione w poprzednim podrozdziale socjologiczne kryteria stanowią wiedzę ekspercką nałożoną jak siatka kategoryzacyjna na treści funkcjonujące podmiotowo. Co do ich istotności jesteśmy przekonani z doświadczeń innych antropologów i socjologów.

Połączone kategorie społeczne i kategorie przestrzeni łączę z przekonaniem (wiedzą, interpretacjami symbolicznymi) i cechami reakcji sensorycznych badanych. Tym sposobem ustaliłam treści wiedzy o przyrodzie oraz wzory reagowania na nią, mało uświadamianych podmiotowo zachowań oraz uświadamianych działań celowych wspólnych dla określonych kategorii i grup społecznych. Jako gotowe narzędzia mają umożliwić identyfikację zebranych treści. W naszym przypadku będą to typy recepcji krajobrazu przez Krajniaków. Typy naukowe nie są tak „naturalnie prawdziwe” jak te, którymi operują badani. Są one zawsze rozumiane jako wzorce możliwe, ich trafność potwierdza się w adekwatności naukowej charakterystyki do wiedzy i doświadczeń badanych. Dlatego poddawałam swoje naszkicowane typy akceptacji i korektom samych badanych, aby nie utracić podmiotowego, podstawowego źródła wiedzy. Należy je raz jeszcze wymienić, bo to one pozwalają społecznie umocować skonfigurowane typy. Są to takie cechy, jak: wiek, pochodzenie społeczne i etniczne, wykształcenie, wykonywany zawód i płeć, światopoglądowe treści i związane z nimi symbole; kody percepcyjne nabyte w toku enkulturacji (edukacji szkolnej i socjalizacji pierwotnej). One są tą siecią, która pozwala wyłowić z potoku zjawisk całości w postaci typów krajobrazów, a sprzężone z wielowymiarową przestrzenią dają w efekcie cztery modalne uczestnictwa w krajobrazie jako sferze codziennego egzystowania. Tego samego krajobrazu w sensie fizycznym, a na cztery sposoby skonfigurowanego symbolicznie, zmysłowo i przestrzennie. Pragnę przy tym zaznaczyć, że typy te nie powstały wprost wskutek uśrednienia przez badaczkę cech przeżyć podmiotów, lecz wydobycia tych cech najbardziej typowych, nieefemerycznych, najbardziej jaskrawych, a tworzących sensowne całości w świadomości podmiotów.

Treści zgromadzone w czasie badań empirycznych, które pokrywały się z intuicjami badanych, oraz takie, które podsunęła mi obserwacja, a zostały zaakceptowane przez badanych, ujęłam w cztery generalne typy kreowanych mentalnie i jednocześnie doświadczanych zmysłowo krajobrazów, budzących zbieżne doznania. Rola antropologa polegała na udokumentowaniu typowych przekonań na temat okolicznych krajobrazów i działań podmiotów w tych przestrzeniach i jedynie podsuwaniu sposobów werbalizacji wykreowanych i przeżywanych typów krajobrazu. Następnie z przebiegu eksperymentów, które polegały na projekcjach i bezwiednych zachowaniach, z komunikatów pozawerbalnych oraz spontanicznych reakcji emocjonalnych wydoebrałam treści, które wzbogaciły charakterystykę potocznych typów kreowanych i percypowanych krajobrazów. Opis wraz z analizą obejmuje następujące naukowe ich typy: (1) symboliczno-okulocentryczny, (2) hedonistyczno-rekreacyjny, (3) praktyczno-animatystyczny oraz (4) synestezyjno-synergiczny. Zestandaryzowane typy uwzględniają współczynnik humanistyczny, który wpływa na wewnętrzne uporządkowanie owych konstrukcji. Tak więc zrekonstruowane typy uczestniczenia w wykreowanych myślowo strukturach sensu nie są efektem addytywnie przeprowadzonej syntezy danych pochodzących z badań terenowych, lecz zawierają uprzednio zaprezentowaną hierarchię wartości opartą na wiedzy przyswojonej w czasie socjalizacji pierwotnej i edukacji szkolnej oraz z popularnych publikatorów. Natomiast typy naukowe poza komponentami subiektywno-kulturowymi badanych opierają się na wiedzy z zakresu historii idei i antropologicznych koncepcji natury, a także – jeszcze raz powtórzę – antropologii performatywnej i proksemiki oraz kinezyki w tej mierze, w jakiej stanowią uzupełnienie subiektywnych treści uświadamianych przez badanych.

Kiedy badacz buduje abstrakcję drugiego stopnia, jest zobowiązany zachować trzy podstawowe zasady naukowej typizacji, czyli standaryzacji wiedzy opartej na zarejestrowanych empirycznie w świecie przeżywanym podmiotowych przekonaniach, zachowaniach i działaniach. Należą do nich: (1) „postulat spójności logicznej”; (2) „postulat subiektywnej interpretacji” oraz (3) „postulat adekwatności” (*idem*: 187–188). Pierwszy z nich nakazuje posługiwanie się precyzyjną terminologią naukową, co zdaniem Schütza gwarantuje „obiektywną trafność”, my jednak powiemy, że jest to narzędzie, dzięki któremu można zachować jasność w komunikowaniu się osób ze świata nauki, ale niekoniecznie esencjalnie rozumianą zgodność ze świadomością badanych. Obejmuje on też kryteria, które będą trafnie oddawać typ umysłowości badanych: postawy, zachowania, wartości, wiedzę i motywy działań. Drugi postulat subiektywnej interpretacji oznacza, że każdy człon w naukowym modelu zachowania jednostki musi być zrozumiały dla samego uczestnika badanej kultury. Zachowując trzecią zasadę adekwatności typów naukowych drugiego rzędu z typami obecnymi w „świecie naturalnym”, spełniamy wymóg empirycznej wierności faktom oraz realizujemy fenomenologiczną wizję rzeczywistości jako pewnej myślowej „iluzji”, co do której wszyscy są zgodni. Zgodność myślenia subiektywnego i naukowej interpretacji tej rzeczywistości weryfikuje zarówno praktyka międzyludzkich interakcji (Turner 1985: 475–476), jak i naukowa intersubiektywność oparta na empirycznej weryfikacji.

Zachowanie autentyczności tych konstruktów gwarantuje subiektywny punkt widzenia, ponieważ, jak mówi Schütz, „świat rzeczywistości społecznej nie zostanie zastąpiony przez fikcyjny i nieistniejący świat skonstruowany przez obserwatora naukowego” (Schütz 2005: 66–67). Sprawdzianem adekwatności naukowej charakterystyki danego zjawiska kulturowego jest potwierdzenie zgodności z wiedzą podręczną badanych, a finalnie efektywność komunikacyjna (interaktywna) między badanymi a badaczem. Według mnie ów społeczny realizm zachowamy dzięki dialogowi i weryfikacji stworzonego przez nas opisu, dokonanych przez samych badanych.

Inne źródło owego porozumienia dostrzega Johnatan Turner, który wskazuje na pewne uniwersalne cechy ludzkiej świadomości i ludzkiego świata społecznego oparte na introspekcji rozumiejącej (Turner 1985: 472). Zauważmy, że do uniwersalnej cechy naszej ludzkiej świadomości umożliwiającej porozumienie odwołuje się Kirsten Hastrup oraz antropologdy performatywni, lecz źródeł owego porozumienia dopatrują się w biogenetycznej konstrukcji naszych mózgów, o czym była już mowa. Nie uważam, że te różne źródła wykluczają się, ale że stanowią uzupełniającą się mapę ludzkiego Universum. Prawdopodobieństwo zgodności sensów badanych i badacza zwiększa się wówczas, gdy badania obejmują tę samą kulturę, w której żyje badacz, tym bardziej prawdopodobne stają się wyniki moich badań oraz wyjaśniające konkluzje. Konstrukty naukowe nie powinny wykraczać poza świat doświadczany podmiotowo, ale mogą tworzyć opis, który okaże się bogatszy, obejmujący zjawiska, których nie uświadamiał sobie wcześniej uczestniczący podmiot, albowiem nie poddawał ich refleksji z dystansu, ale w toku rozmowy potwierdza ich obecność. W mojej procedurze taką rolę spełniają perspektywizm, koncepcje komunikowania pozawerbalnego, antropologia zmysłów i antropologia performatywna. Są nimi także alternatywne filozoficzne koncepcje percepcji przestrzeni Heideggera oraz wybrane zjawiska tworzące i towarzyszące percepcji w opisie Merleau-Ponty’ego, Nancy’ego i innych femonologów. Wykorzystałam je w ograniczonym zakresie, ale z przekonaniem o ich kulturowym statusie, jako wypowiedzi filozofów podmiotowo uwikłanych we własną kulturę, tę kulturę, w której uczestniczą obecnie badani. Zgodnie z sugestiami Anny Pałubickiej można owe myślowe systemy wykorzystać jako kulturowe autodefinicje historycznej postaci kultury europejskiej, w tym wypadku nowoczesności (Pałubicka 1990).

Część trzecia:
Typy partycypacji w kreowanych
kulturowo krajobrazach naturalnych
Natura – przestrzeń – zmysły

„Podwójna wszystkich zmysłów prawda (...):
aż wzrok jest lustrem albo sitem,
przez który sączy się po kropli
wilgotnych oczu chwiejna mądrość (...)
ze środka ziemi zapach w kłębach
świat między węchem a zdziwieniem
wtedy przychodzi pewny dotyk
rzeczom przywraca nieruchomość
na kłamstwo uszu oczu zamęt
dziesięciu palców rośnie tama
nieufność twarda i niewierna
układa palce w ranie świata
i od pozoru rzecz oddziela (...)
– na skraju prawdy rośnie dotyk”.

Zbigniew Herbert, *Dotyk*, w: *Hermes, pies i gwiazda*, 1957

I. Typ okulocentryczno-symboliczny

W typie okulocentryczno-symbolicznej partycypacji w kreowanym kulturowo krajobrazie badani jasno uświadamiają sobie wątki symboliczne, które wiążą z naturą. Symboliczne cechy przyrody wyraźnie nawiązują do opisanych w pierwszej części charakterystyk natury właściwych epokom historycznym, co każe przypuszczać, że zostały one przyswojone w toku szkolnej edukacji. Preferowane są cechy natury wypracowane w oświeceniu, romantyzmie i Młodej Polsce, naturalistycznym malarstwie, ale zdarzają się także miłośnicy przyrody nieożywionej, co zbliża ich do przedsokratejskich poglądów na naturę pierwszych zasad albo do renesansowej alchemii. Ponadto badani przypisują naturze te cechy, które zawierają antropologiczne jej charakterystyki, w opozycji do definicyjnych cech kultury. Wszystkie wymienione treści są „unoszone” na wspólnym okulocentrycznym wzorcu percepcji.

Mnogość treści i ich wewnętrzna struktura mają nie tylko źródło w typie otrzymanego wykształcenia, ale także w stylu życia właściwego tej statusowej grupie społecznej i pokoleniowym jej profilu. Tworzą ją członkowie klasy średniej, średniego pokolenia w wieku od 28 do 59 lat. Analiza treści poszczególnych wywiadów oraz informacje z metryczek ujawniają wskazane zależności. Analogicznie do indywidualnie preferowanej epoki lub epok, które rozmówcy upodobali sobie w młodym wieku podczas edukacji szkolnej, obecnie przypisują przyrodzie stosowne cechy. Podkreślić należy dość często występującą kontaminację cech natury wypracowanych w różnych epokach kulturowo-historycznych i tych wskazywanych tradycyjnie przez antropologów, takich jak Herskovits i Lévi-Strauss.

Krajobraz jest rozumiany przede wszystkim jako widokowy, realistycznie postrzegany i konstruowany pejzaż, kompozycja widokowa, której najbliższej do charakterystyki Simmla. Jest to „kraj-obraz” estetyczny, ale także przestrzeń realnego życia. W tym sensie odbiega on nieco od krajobrazu traktowanego jako wyabstrahowane widowisko artystyczne, jakim jest pejzaż dla człowieka urodzonego i wychowanego w dużym lub wielkim mieście. Wprawdzie język opisu przyrody zarówno w przypadku mieszkańców miast, jak i prowincji zaczerpnięty jest z edukacji szkolnej i analiz dzieł artystycznych kultury elitarnej, ale zarazem jest wyznacznikiem, w którym mieszkaniowie prowincji spędza swoje codzienne życie. Przyroda

uatrakcyjnia tę codzienność, a z drugiej strony codzienność powstrzymuje przed wyłącznie estetycznym odbiorem krajobrazów. Dość dowolnie wybierane wątki symboliczne i układy przestrzenne (krajobrazowe w ścisłym sensie semantycznym) dla każdego z badanych mają osobiste znaczenia emotywnie i biograficzne. Pojęcie emotywności zaczerpnęłam od Jana Mazurkiewicza i stale będę się nim posługiwać na oznaczenie emocjonalnych i sensatywnych aspektów recepcji krajobrazu (Mazurkiewicz 1980: 5 i n.). Wskazując wartości emotywnie w recepcji krajobrazu jako ważny jej składnik, kieruję się wzmożonym od lat 90. XX wieku zainteresowaniem nauk społecznych, innych niż psychologia, emocjonalnym wymiarem ludzkiej rzeczywistości kulturowej. Antropologia kulturowa nadrabia więc ostatnio deficyt poznawczy, który zafundowały jej zbyt scjentystycznie nastawione kierunki teoretyczne poprzednich dekad. Poza przywoływaną już antropologiczną pracą Dylana Evansa (2002) należy wymienić niedawno udostępniony na rynku księgarskim zbiór artykułów zatytułowany *Emocje w kulturze*, głównie anglosaskich badaczy kulturowych, pod redakcją Małgorzaty Rajtar i Justyny Straczuk (2012). Własności emotywnie scharakteryzuję przez mechanizm powstawania znaczeń na zasadzie analogii, tzn. przypisywanych naturze stanów faktycznie odczuwanych tylko przez podmiot. Do repertuaru tych wartości, najczęściej wskazywanych przez rozmówców jako cechy ukryte w Naturze, należą: przyjaźń, ukojenie i spokój, dobroć, bezpieczeństwo, opiekuńczość, życzliwość, życie, wolność i nieskrępowanie, wieczność, pokora, boska potęga, groza, bezwzględność, drapieżność. Te wartości emotywnie tworzy się, moim zdaniem, poprzez „przerzucanie” własności doznań płynących z emotywnych, narcystycznych w swym mechanizmie reakcji na naturę, co podpada pod zjawisko kulturalizacji natury. Zanim Natura nabędzie cech symbolicznych, duża liczba osób dokonuje operacji aksjologicznej opartej na izomorficznym traktowaniu natury ze stanami własnej jaźni. Następnie świadoma refleksja przechwytuje wybiórczo te znaczenia, nadając im formę symboli i zwerbalizowanych wartości emotywnych. W zależności od preferencji – nastawienia na wymienione statyczne, pasywne lub dynamiczne odczuwanie przyrody lub/i kinestetyczne z nią kooperowanie, np. synergiczne, sama zmiana strumienia doznań haptycznych stanowić będzie wartość odczuwaną jako własność płynącą z Natury. Ten właśnie proces przechodzenia od personifikacji i animatyzacji do symbolizowania miałam na myśli, kiedy mówiłam, że typ symboliczno-okulocentryczny jest równocześnie uzupełniany dość często typem synestezyjno-synergicznym przez te same, choć nie wszystkie osoby. Podczas gdy mieszkaniec miasta wraz z rozwojem i dojrzywaniem kulturowym zamyka się haptycznie na otoczenie naturalne i w końcu czuje przed nim co najmniej obawę, to człowiek z prowincji w otoczeniu przyrody otwiera się na nią, wykorzystując utrwalone w podświadomości haptyczne reakcje. Skupię się teraz przede wszystkim na symbolicznych aspektach recepcji krajobrazu, zapowiadając miejscami ustalenia poczynione dla typu synestezyjno-synergicznego w podrozdziale ostatnim.

Rozmówcy potrafili wyraźnie i precyzyjnie wskazać preferowane krajobrazy, ich cechy oraz zwerbalizować treści symboliczne, które łączą z otoczną przyrodą. Znaczenia i własności przyrody są wyrażane jawnie jako uświadamiane. W przekonaniu podmiotów są to obiektywne cechy przyrody. Nie widzą oni

sprzeczności między symbolicznym wartościowaniem krajobrazu a obserwacją cech fizycznych przyrody. Wiemy jednak, że znaczenia znaków i symboli ustalone są konwencją, zwykle ikonyczną, opartą na wyobraźni i metaforze. O ile znaczenie znaku pozostaje w pewnym faktycznym związku z jego fizycznym desygnatem, o tyle symbole nie wymagają realnego związku z przedmiotem, który metaforycznie wzbogacają. W tym sensie znaczenie ma status – podobny jak w semiotyce Peirce’a, a także Barthesa – samodzielnej jednostki semantycznej (Komendziński 1996: 39–49, Barthes 2000: 241–260). Jeśli spostrzeżenie to zostanie przyjęte jako trafne, łatwiej będzie zrozumieć traktowanie przez badanych symbolicznych cech przyrody jako „realnie” uchwytnych. Skojarzenie wymiernych wartości tych dwu rodzajów, to znaczy percepcji okulocentrycznej i operacji symbolizowania doprowadziło mnie do wyodrębnienia tytułowego typu partycypacji w kulturowo tworzonym krajobrazie.

Zgodnie z symbolicznymi sensami przypisywanymi przyrodzie nastawienie przedstawicieli omawianej grupy społeczno-kulturowej do rodzimego krajobrazu jest afirmatywne, receptywne, kontemplatywne i refleksyjne. Wszyscy oni wykazują refleksyjne nastawienie do natury nawet wtedy, kiedy wydarzenia klimatyczne wywołują w nich emocje na wzór uniesień właściwych romantikom. Ich postawa jest typowa dla obserwatora kontemplującego świat, postawa *vita contemplativa* realizowana jest z różnie uporządkowanych aksjologicznie perspektyw symbolicznych, przysługujących różnym epokom. Przedstawiciele tej grupy nie muszą i nie chcą przekształcać fizycznego świata przyrody tak, jak muszą to czynić np. rolnicy, co sprzyja refleksyjnemu ukierunkowaniu. Nie wykazują oni też intensywnej aktywności rekreacyjnej. Rozmówcy podkreślali, że kontemplacyjne i pasywne podejmowanie refleksji nad naturą nasila się w nich wraz z upływem lat. Charakterystyczne, że typ ten nie obejmuje już osób powyżej 60. roku życia, przebadanych w latach 2004 i 2006, choć było tych osób niewiele. Osoby te natomiast reprezentowały postawy społeczne w znacznie większym stopniu niż zamykające się na innych ludzi osoby w wieku średnim, z którymi przeprowadziłam znacznie więcej wywiadów. Przyjrzyjmy się bliżej cechom natury, które wskazywali badani.

Zdarzało się dość często, że rozmówcy deklarowali jednocześnie młodopolską nostalgię, sielskość i ojczyźniany sentymentalizm z cechami światopoglądu romantycznego, któremu właściwe są afirmacje gwałtownych wydarzeń w przyrodzie. Krajobraz podlegający gwałtownym przemianom lub niespodziewanie odkryty jako złożona kompozycja estetyczna odczuwany jest emotywnie, patetycznie, kojarzony z potęgą, grozą, pięknem, ujawnieniem tajemnicy. Nagle odkrywane panoramiczne obrazy o dużej wyrazistości, zaskakującej kompozycji i gwałtowne wydarzenia klimatyczne wywołują u wielu stan wzniosłości w rozumieniu Kanta (Kant 2004: 131–134, 170, 207). Niektórzy badani tłumaczą to sobie jako boską ingerencję w rzeczywistość podporządkowaną działaniom rozumnej siły. Jest to więc nawiązanie do chrześcijańskiej interpretacji władania naturą przez Boga.

Osoby, które postrzegają całą rzeczywistość panteistycznie, podobnie jak Herder jednoczą się z przyrodą, jakby była żywą, czującą istotą. W tej interpretacji Bóg jest identyczny ze światem, który przekształca on swą mocą. Wówczas Na-

tura jest postrzegana jako misterium i nadprzyrodzone ucieleśnienie istoty życia. Osoby o takich poglądach czują się organicznie związane z przyrodą i często to one jednocześnie wykazywały synergiczny sposób reagowania na przyrodę, właściwy czwartemu z wyłonionych typów partycypacji w krajobrazie. Omawiam go jednak w tym miejscu, ponieważ walory widokowe i dynamizm tych wizji zbliża te osoby, podobnie jak Herdera, do romantycznego wizualizmu i dynamizmu. Tak jak u romantyków naturalne zdarzenia i obrazy są pojmowane jako symboliczne prefiguracje podstawowych reakcji emocjonalnych. Na silny związek magicznie emotywny człowieka z przyrodą i korzyści, jakie z tego kontaktu on wynosi, wskazywał m.in. wspomniany Jan Mazurkiewicz w artykule *Zjawiska życiowe i psychiczne wobec jedności przyrody* (1905).

Inne osoby zwracają uwagę na harmonię w przyrodzie i detale. Lubią skupiać się na wycinku krajobrazu i kontemplować zależności kompozycyjne między składnikami oglądanego widoku. Wyodrębniają analitycznie współrzędne trójwymiarowej perspektywy, jego kolejne plany oraz dominanty. Wyraźnie zaznacza się tu znajomość i wpływ naturalistycznego malarstwa pejzażowego.

Są też tacy, którzy lubią analizować przyrodę na poziomie mikrostruktur – obserwować budowę liścia, komórek i tkanek roślin, pancerzy owadów, ornamentów gąsienic lub struktury martwych substancji. Regularność występująca w mikroskopowej skali skłania wielu do uogólnienia tej zasady na całą przyrodę i przez analogię przypisywania jej takich cech, jak stałość, powtarzalność i uporządkowanie. Obserwacje te przynoszą w ich opiniach poczucie stałości natury, co udziela się jako pewność trwałych zasad rzeczywistości. Przyrodę odczuwa się jako bastion niezmiennych praw, a zarazem jako masę jakościowo nie zróżnicowaną mimo wielości spotykanych form. Tego typu obserwacje zbliżają badanych do presokratejskiej filozofii pierwszych zasad. W tym miejscu następuje często przeskok z typu symboliczno-okulocentrycznej partycypacji na synestezyjno-synergiczną. Kontemplacja identycznych składników przyrody w ich masie przekłada się na ich haptyczne przeżywanie obejmujące całe ciało i jaźń. To z kolei rodzi egzystencjalne przemyślenia, które pozwalają – jak twierdzą badani – odzyskać zaburzoną równowagę emocjonalną wynikającą z rozmaitych nadmiernych obciążeń społecznych, zwłaszcza w pracy i życiu rodzinnym. Paradoksalnie wbrew ciągłej zmienności klimatycznej, pogodowej i topograficznej natura jest traktowana jako ostoja niezmienności, a występująca w niej cykliczność nie jest cechą łączoną z przemianami, ale z prawidłowym ruchem wskazującym na trwałe, wieczny ład. Geneza tej wartości niewątpliwie jest najmniej personifikowana, ale wykorzystuje się ją dla transcendowania pewności podstaw egzystencji. Możliwość przekraczania złożonego i efemerycznego życia między i z ludźmi oraz przeniesienie uwagi na somatyczne doznania i jawienie się przyrody w jaźni jako zrytmizowany ład umożliwia kojący dystans wobec często zaskakujących wydarzeń społecznych.

Jeszcze inne osoby przyjaźń z przyrodą wyrażają w relacjach społecznych, nazywając ją matką, siostrą lub córką albo po prostu przyjaciółką, która czyni je lepszymi. Niektórzy przypisują jej nawet funkcje terapeutyczne analogiczne do tych, które wskazywał już Rousseau. Spotykałam kobiety, które przerzucały na naturę cechy i uczucia, jakie spodziewały się otrzymać w wieku młodym od swoich ma-

tek, ale nie doświadczywszy ich, w późniejszym wieku deficyt ten rekompensowały sobie, projektując na naturę pozytywne macierzyńskie przymioty i rzekomą życzliwość, którą jakoby przyroda im okazywała.

Kobieta z Więcborka z wykształceniem ekonomicznym, która posiada wysoką sensualną wrażliwość, posługiwała się personifikacjami w analogii do kobiecych ról społecznych. Przyjrzyjmy się fragmentom jej wypowiedzi:

„Natura jest mi matką, siostrą i córką. Ona przywraca mi równowagę. A moje rośliny cieszą się, kiedy wracam z dłuższej podróży. Wszystko to czuje, a ja im odwzajemniam uczucia. Każdej roślinie się przyjrzę i patrzę, czego jej trzeba, a one mi się odwzajemniają. Naturę trzeba szanować i rozumieć, wszystko w niej można znaleźć. (...) Lubię też martwą naturę, chciałabym zobaczyć kiedyś Morze Martwe i pustynię, to są czyste substancje, najbardziej podstawowe, choć pozbawione życia, ta wielka masa robi wrażenie (...). Natura nie ma nic wspólnego z Bogiem, ona jest sama w sobie królestwem. Chyba Pan Bóg o niej zapomniał. Jest drapieżna, wszystko wzajemnie się zjada, więc trzeba zachować do niej respekt, a ona to uczucie odwzajemni. (...) Ja bym za Naturę oddała wszystko, bo ona pozwoliła mi powrócić do równowagi”.

Zauważmy, że w tej wypowiedzi dochodzi do kontaminacji bardzo różnorodnych cech natury pod względem ich historyczno-kulturowej genezy. Mamy tu oświeceniowy wątek agresywnej bezwzględnej przyrody znajdującej się poza wpływami boskimi, alchemiczny, a nawet presokratejski wątek *materii prima*. Z innego wywiadu z tą osobą znany jest mi wątek naturalistycznej kompozycji krajobrazu, która porządkuje najbliższą, dobrze znaną okolicę. I w końcu trzykrotnie w tej wypowiedzi pojawia się zażyła serdeczność w stosunku do roślin i całej Natury, które badana traktuje jak osoby ludzkie z przypisanymi kobiecymi i dziecięcymi rolami. Percepcja haptyczno-wzrokowa oparta głównie na dotyku jest medium komunikacji względem i pomiędzy małymi dziećmi i dorosłymi członkami małych grup pierwotnych. To właśnie ta rozmówczyni w końcowym fragmencie wywiadu konstatuje: „Jestem patriotką przyrody!”. W innym wywiadzie wyraziła się podobnie: „Jestem patriotką Natury!” albo: „Jestem patriotką ziemi”. Jest to najdobitniejsze wyrażenie doniosłości przyrody dla określenia roli natury w tożsamościowej afiliacji regionalnej tych ludzi. Cytowana rozmówczyni, podkreślając wiodącą rolę natury w jej życiu, stawianą momentami wyżej niż rodzina, mówiła:

„Za Naturę dałabym wszystko, żeby ją chronić, dbać o nią. Natura to my, a my to natura. Człowiek bez Natury jest nikim. On jest pyłkiem bez Natury, bez niej jesteśmy zgładzeni. Ale jesteśmy bardzo ważnym pyłkiem (...). Ja ją kocham, ja ją rozumiem. Ogromny szacunek do Natury za jej porządek. Pokora ogromna i nastawienie na służebność [wobec niej – D.A.]. Pożyczamy od Natury nowe pomysły, bez tego nie byłoby człowieka (...). Bóg jest u siebie, wziął urlop na pewien czas. Natura sama sobie daje radę i ma ogromną moc. Wszystko, co jest, mamy z ziemi, z tej Natury”.

Dość liczna grupa badanych deklarowała przyjaźń żywioną do przyrody. Część z nich uważa, że natura ma moc terapeutyczną po przebytych urazach psychicznych. Dotykanie, gładzenie itp. roślin, tafla wody, wążanie ziemi z wyciągniętym na trawie czy liściach ciałem (zwykle w ukryciu przed innymi osobami), delikatne odchyłanie gałązek służy uspokojeniu i nabraniu pewności o jakiejś pierwotnej życzliwości ukrytej w przyrodzie. W związku z tym podkreślano, że zaciszne otoczenie przynosi ukojenie i spokój, a dzięki „łagodności” przyrody, która ich wręcz otula, osoby te stają się „lepsze”. Przyroda sprzyja uspokojeniu napięć i powrotom do wewnętrznego usposobienia, które podmiot ceni w swoim charakterze i uczuciowej sylwetce. Wraz z tym aktem dany obszar nabiera wymiaru moralnego, natura kojarzona jest z dobrocią. Pod wpływem indywidualnych przeżyć zawłaszczany jest „mój skrawek ziemi”, inne osoby w tych miejscach postrzegani są jako intruzi. Przebywanie we własnym, często tajemnym miejscu opiera się na kompensacji deficytu emocjonalnego przez przypisywanie miejscu cech potrzebnej atmosfery uczuciowej, często cech oczekiwanych w dzieciństwie od opiekunów. Mechanizm ten został już opisany przez Rousseau w *Wyznaniach*. Dziś uruchamia się w tym celu synestezje wrażeń dotykowych, wizualnych i pozawerbalnych gestów empatycznych, które kojąco wpływają na ciało, najbardziej czuły organ na troskliwą opiekę. W ten sposób miejsce w krajobrazie staje się zastępczym kontekstem niezaspokojonych elementarnych pragnień uczuciowych. Przypisywano mu cechy pragnień i oczekiwanej uczuciowości, takie jak dobroć, przyjaźń, spokój, trwałość, bezpieczeństwo.

Duża część osób, ponad połowa z omawianej grupy, traktuje przyrodę jako azyl, w którym chroni się przed ściśle ludzkim światem. Świadomie przeciwstawiają naturę kulturze, jako bardziej wartościową część rzeczywistości, w której mogą zachowywać się tak, jak chcą, niezależnie od obciążających je społecznych ocen i sankcji. Wielu spośród moich rozmówców traktuje przyrodę jako sferę chroniącą przed wzrokiem innych ludzi, przestrzeń, która umożliwia nieskrępowane zachowania nietolerowane lub nierozumiane w ściśle ludzkim świecie społecznym. Z drugiej strony przyroda jawi się jako niezdeterminowana dziedzina, której samoistnego dynamizmu i swobody człowiek nawet nie zamierza zmieniać, ograniczając tylko terytorialny zasięg naturalnej ekumeny. Oba te czynniki: postawy odspołeczne (ludzie uciekają od i tak rozluźnionych więzi lokalnych) i swoboda dostrzegana w przyrodzie rodzą takie wartości, jak wolność, nieskrępowanie i spontaniczność.

Wiele osób, wyłącznie kobiety, również przypisywało przyrodzie kobiece atrybuty macierzyńskie, niekoniecznie związane z deficytem doświadczanym w dzieciństwie, ale jako generalnie występujące zapotrzebowanie na czułość, troskę, opiekuńczość, wyrozumiałość, harmonię, akceptację, które „znajdują” w przyrodzie po często konfliktowych sytuacjach w pracy, rodzinie czy zawyżonych wymogach stawianych przez środowisko, w którym stale zamieszkują. Ucieczka na łono natury sprzyja odyskaniu tej „naturalnej” postawy, o której pisał Rousseau, naturalnej – to znaczy wyjętej spod nakazów, norm i obciążających wymogów kultury, rozumianej jako sfera wysoce skonwencjonalizowana i normatywna. Jedna z rozmówczyń twierdzi, podobnie jak Rousseau, że kiedy obcuje z naturą, „staje

się lepsza”. Należy więc sądzić, że osoba ta, w jej przekonaniu, swoje „lepsze” cechy może ujawnić tylko poza kontekstem społecznym. Powiedzieć należy, że osoby te nadal zachowują się w sposób wypracowany kulturowo, ale taki, który jest przeznaczony do wyrażania w innej sferze niż ściśle społeczna. Tak jak Rousseau preferują samotnicze wyprawy, by tam odnaleźć swoje, jak mówią „prawdziwsze, lepsze ja”, z pozoru nieograniczone społecznymi konwencjami. A jednak Naturze przypisują cechy antropomorficzne i socjomorficzne, co świadczy o potrzebie takich społecznych interakcji, których pragną, a nie doświadczają w codziennych kontaktach międzyludzkich. Znaczenia symboliczne tych relacji z przyrodą biorą się z nagromadzonej już wiedzy emotywniej, która odkłada się w pamięci cielesnej jako zasób możliwy do poruszenia przez odpowiednie zachowania: gesty troski, opieki lub tylko sentymentalne albo nostalgiczne wspomnienia. Ruch z dotykiem przynoszą haptyczne czucie ciała oraz szersze poczucie towarzyskiej bliskości, której pierwowzorem jest interaktywność z drugim człowiekiem. Obecnie coraz częściej alter ego staje się Natura jako milczący towarzysz przechadzek i celowych wypraw. Opisane operacje mentalne i ruchowe pobudzają cenestezję – somatyczne odczuwanie wrażeń zmysłowych opisanych w typie synestezyjno-synergicznym.

Istnieje zgoda co do tego, że przebywanie w środowisku naturalnym w celach rekreacyjnych łączy się z jakościową, chwilową przemianą świadomości. Na poziomie znaczącym przeżywamy swą obecność w przyrodniczym otoczeniu jako chwilowe zwolnienie ze wszystkich konwencji, zwłaszcza społecznych. Przebywanie nawet w mocno przekształconym krajobrazie, wszak z enklawami swobodnie rozrastającej się roślinności i nieregulowanych zbiorników wodnych, łączy się z fizycznym poczuciem nieskrępowania, a cechy tego przeżycia przerzucane są na cechy samej natury, przeciwstawianej kulturze ograniczonej normami. Choć współczesny człowiek doskonale wie, że w naturze obowiązują beznamiętne, przewidywalne naukowo prawa, to jednak postrzega ją jako dziedzinę wolną i spontaniczną. Dzieje się tak dlatego, że to ludzie czują się uwolnieni od obowiązkowych konwencjonalnych zachowań i torów myślenia, wskutek czego mają poczucie wolności i nieskrępowania zachowań i skojarzeń. Zaś werbalizowaną świadomością jest relaks, regeneracja psychiczna, które w poczuciu podmiotów biorą się z wpływu na organizm obiektywnych cech otoczenia.

Wreszcie są osoby, zwykle mężczyźni, które doceniając walory estetyczne krajobrazu, jednocześnie traktują przyrodę jako rezerwar naturalnych rozwiązań lub surowców, które można wykorzystać użytkowo. Natura nie jest przez nie personifikowana, ale jest traktowana jako sfera podległa człowiekowi, który wprawdzie powinien respektować jej prawa, ale zarazem odkrywane prawidłowości i zasoby winien spożytkować do ulepszania świata. Jest to typowy model oświeceniowy i przyrodoznawczy. Jego ergonomiczny pragmatyzm jest złagodzony obecnością równoważących go wartości estetycznych. Wprawdzie z naturą już się nie walczy, tak jak w oświeceniu, któremu towarzyszył gwałtowny rozwój przemysłu, ale jest ona podporządkowana ludzkim potrzebom. Nawet estetyczne doznania interpretowane są w kategoriach korzyści zdrowotnych, a widokowe walory są niejako dodatkiem pochodzącym z innego porządku wartości.

Z drugiej strony część rozmówców wskazywała na bezwzględność, gwałtowność i drapieżność przyrody, której z tej racji należy się respekt i pokora. Żywiolowe wydarzenia klimatyczne, dzikość zwierząt, egzystencja przyrody poza zasadami i pragnieniami ludzi – to wszystko sprawia, że natura jawi się jako rzeczywistość zagrażająca człowiekowi, w wielu wypadkach dominująca nad nim i nieprzyjazna.

Najważniejsze wartości, znaczenia i figury symboliczne, które ustaliłam z rozmówcami. Rozległa skala doznań nadal nie ma językowych desygnatów. Reasumując, przedstawiony wybiórczo zestaw cech przypisywanych Naturze ujawnia współczesne oblicze prastarej idei Wielkiej Macierzy. Podsumuję w kilku punktach to, co wszystkich badanych łączy, mimo indywidualnych preferencji symbolicznych, widokowych i środowiskowych. Po pierwsze, prawie każda osoba posiada własne preferencje kompozycyjne, co ujawniły wszystkie kolejne badania; po drugie, ujednoczenie tej różnorodności następuje poprzez ekspozycję widokowych cech przyrody; po trzecie, uporządkowanie obserwowanych i rzutowanych wyobraźniowych (symbolicznych) cech przyrody dokonuje się dzięki użyciu trójwymiarowej perspektywy. W taki oto sposób idee symboliczne i formalne cechy biologiczne (też w sumie określone konwencją kulturową), okulocentryczna ich percepcja oraz osadzenie ich w planie perspektywy trójwymiarowej tworzą pierwszy z wyróżnionych i zaakceptowanych przez badanych typów krajobrazu. Recepcja ta, co chcę jeszcze raz podkreślić, wykracza poza jedynie widowiskowo-estetyczne misterium, ponieważ krajobraz ten jest przedłużeniem własnej siedziby, z którą osoby te czują się związane somatycznie tak, jak z własnym domostwem. Dlatego często typ symboliczno-okulocentryczny współwystępuje i jest uzupełniany kontrastującym z nim pod względem formalnym typem synestezyjno-synergicznym.

Chcąc określić na podstawie otrzymanych wyników badań, bardzo zróżnicowanych wartości symbolicznych jeden wyrazisty typ formalny krajobrazu, skieruję uwagę na porządkującą wszystkie cechy natury, okulocentryczną percepcję. Jest ona jednakową ramą dla inwariantnych prerogatyw i symboli przypisywanych naturze. Jej waloryzacja symboliczna zawiera umownie wyobrażane i wyuczone własności, które rzutowane są na fizycznie obserwowane biologiczne cechy przyrody. Bez względu na dobór tych cech i ich wewnętrzną konfigurację mają one zawsze postać obrazu, a dokładniej kraj-obrazu, czegoś, co się ogląda jako przed-stawienie. Co ciekawe, zróżnicowanie wartości i cechy łączone z naturą nie wpływają na tworzenie odmiennych panoramicznych konstrukcji krajobrazu. Postrzegany krajobraz ma trójwymiarową perspektywę, głębię, w której pojawiają się kolejne plany i atrakcyjne dominanty na wzór naturalistycznych malarskich pejzaży. Zatem występująca różnorodność symboliczna i preferencje widokowe uporządkowane są przez dwie współrzędne: wzrok i trójwymiarową przestrzeń.

II. Typ rekreacyjno-hedonistyczny

Typ rekreacyjno-hedonistyczny jest właściwy współczesnemu pokoleniu młodzieży maturalnej i akademickiej (młodszych osób nie badałam). Podobnie jak

poprzednio nakreślony opiera się na modelu okulocentrycznej percepcji, ale nie służy celom afirmacji i kontemplacji estetycznej, etycznej lub egzystencjalnej. Dla większej części młodzieży przyroda stanowi jedynie atrakcyjne tło i sprzyjający teren dla wytężonej fizycznej aktywności. Zwłaszcza skomplikowana topografia jest wyzwaniem dla fizycznego sprawdzenia się i wszechstronnego doskonalenia fizycznej sprawności i podnoszenia cielesnej zdrowotności. Walory widokowe terenu nie zwracają uwagi młodych ludzi poza wyjątkowymi, pojedynczymi okazami przyrody wyraźnie odcinającymi się od bezforemnego, ich zdaniem, tła. Budzą one zainteresowanie tylko ze względu na swą unikatowość. Podobnie przyciągają uwagę gwałtowne, żywiołowe wydarzenia w przyrodzie, takie jak burza, trąby powietrzne, huragany, a więc znów coś, co odbiega od codzienności. Zapewne ciekawość tych zjawisk jest cechą młodości, ale mimo tego trzy cechy stosunku do otoczenia przyrodniczego zwracają tutaj uwagę. Są nimi okulocentryzm, turystyka wyczynowa i rekreacyjna oraz brak zainteresowań estetycznych dla tzw. przeciętnych krajobrazów. Bardzo znaczące są odpowiedzi na pytanie o postrzegane cechy widokowe krajobrazów. Pytani na przykład o wygląd brzegu jeziora po odbytej przejażdżce na rowerze wodnym czy żaglówce, nie potrafili sprecyzować jego cech, jeśli było to jezioro poza miejscem ich stałego zamieszkania, do którego już przywykli. Zwykle nie interesują ich walory widokowe, ale parametry techniczne sprzętu sportowego i topograficzne warunki, oceniane pod kątem sprzyjających wyzwań dla poruszającego się ciała.

Jak zauważa Anthony Giddens, znakiem naszych czasów jest koncentracja na cielesności. Młodzież w centrum uwagi stawia pielęgnację ciała i zachowanie tężyzny fizycznej. Wypielęgnowane i zdrowe ciało jest pozytywnie oceniane i jako takie stanowi podstawę pozytywnej oceny własnej osoby. Ciało jest według Giddensa ostatnim bastionem tożsamości w dzisiejszym skomplikowanym świecie. Cielesność wyznacza granicę między światem mnogości kulturowych ofert, z których dobiera się dowolnie elementy do konstruowania własnej osobowości w postaci otwartego projektu. Jedynie ciało dzięki namacalnej fizycznej ograniczonności stanowi pewny punkt oparcia, tym ważniejszy, że przedstawia uchwytny konkret przeciwstawiany egzystencjalnym rozterkom, tak typowym dla młodego pokolenia (Giddens 2002). Dlatego troska o ciało nie może być traktowana jako próżność, ale jako pewne, uchwytne fizycznie oparcie dla własnej tożsamości oraz społecznej identyfikacji innych osób. W kontekście tak interpretowanej tożsamości łatwiej zrozumieć, dlaczego atrakcyjny topograficznie i ekologicznie teren staje się sprzymierzeńcem dla podtrzymania wysokiej kondycji fizycznej i zdrowotnej. Łatwiej zrozumieć też, dlaczego bardzo ważne są dla tej grupy osób sprawy ochrony środowiska i ekologicznej jego eksploatacji. Oczywista świadomość zagrożenia katastrofą ekologiczną, tendencje do kulturalizacji natury i ideologicznie rozumiany environmentalizm sprawiają, że przyroda staje się czymś podstawowym obok pożywienia. Wyjątkowo w tym typie partycypacji krajobraz staje się ekologicznie rozumianym środowiskiem naturalnych zasobów życiowych. Przyroda nie jest więc sferą obojętną, ale postrzega się ją jako rezerwuar środków umożliwiających przeżycie.

Z drugiej strony czynnikiem oddalającym młodych ludzi od symbolicznego i emotywnego traktowania natury jest orientacja w tym wieku na inne cele życiowe niż stabilizacja w określonym miejscu zamieszkania. Ich cele dotyczą edukacji, mobilnego poszukiwania pracy, często więc ten okres życia związany jest z dużym miastem. Nawet jeśli nadal przemieszkują oni w swoich małych miejscowościach, to czerpią głównie z osiągnięć kultury metropolitarnej, a więc ich perspektywa życiowa nie jest nastawiona na prowincję. Badania nie wykazały – poza dwoma wyjątkami z Sypniewa i Więcborka – istnienia u współczesnych młodych ludzi przed 25 rokiem życia somatycznej więzi, czyli prokemii z zamieszkiwanym pierwotnie miejscem. Bezpieczeństwo ontologiczne nie jest przez młodych ludzi uzyskiwane przez trwały związek z miejscem, ale dzięki określeniu swych funkcji społecznych i indywidualnych projektów na życie – jak mówi Giddens – w społeczeństwie jednostek (Giddens 2002: 9, 77–78, Eliott 2007: 54–55, 61–62).

III. Typ praktyczno-animatystyczny

Typ praktyczno-animatystyczny zrekonstruowałam dla środowiska rolników średniego (po 40 roku życia) i starszego pokolenia, którzy często uprawiają ten zawód już od kilku pokoleń. Są to ludzie głównie z wykształceniem zasadniczym zawodowym rolniczym, podstawowym lub usługowo-rzemieślniczym, zasadniczym. Rzadko spotyka się w tej grupie osoby ze średnim i wyższym wykształceniem, które wyraźnie dzielą przekonania z inteligencją reprezentującą typ okulocentryczno-symboliczny lub/i synestezyjno-synergiczny. Do wyjątków należą te (dwie zaledwie), które przeżywają krajobraz w sposób symboliczno-okulocentryczny i synestezyjno-synergiczny. Zarazem te dwie kobiety posiadały wykształcenie wyższe humanistyczne, a zajęcia rolnicze oparte na hodowli bydła i trzody traktowały jako konieczność wynikającą z zamieszkiwania od pokoleń w małych wioskach oraz dzielenia tego fachu z ich mężami i zamieszkującymi z nimi rodzinami (Mała Cerkwica i Lubcza). Typ ten występuje głównie wśród osób ukierunkowanych na uprawę roli, a mniej na hodowlę zwierząt. Choć trudno uzasadnić tę zależność, niewystarczająca wydaje się determinanta wynikająca ze wskazanej specjalizacji.

Poza wspomnianymi dwoma wyjątkami, podczas badań nie stwierdziłam wśród rolników badanej grupy wiekowej obecności poglądów i wzorów partycypacji przekazywanych na szkolnych zajęciach z przedmiotów humanistycznych. Tylko ta wiedza szkolna jest ceniona, która wnosi praktyczne wskazówki sprzyjające efektywności wykonywanego zawodu rolnika. Ogólnie rolnicy postrzegają otoczenie przyrodnicze jako środowisko swej pracy, a nie obiekt estetycznej kontemplacji. Symptomatycznie nie rozpoznawali oni na zdjęciach własnych pól, co świadczy o pozaestetycznym ich postrzeganiu, poza ich kompozycyjnymi cechami. Rolnicy proszeni o wybór dowolnych zdjęć zgodnie z ich upodobaniem spośród zaprezentowanych fotografii różnorodnych pejzaży wybierali najczęściej te, które przedstawiały pola uprawne lub łąki, inne krajobrazy nie wzbudzały

zainteresowania i nie przedstawiały dla nich korzystnych wartości praktycznych. Jednak wzbudzały zainteresowanie wówczas, gdy pytałam ich, jak można by skorzystać z zasoby widoczne na zdjęciu ukazującym las lub jezioro. Nie dostrzegali kompozycyjnych walorów wybranych krajobrazów, także pól, ale interesowały ich na fotografiach warunki uprawy: pora roku, ukształtowanie terenu (pod kątem trudności lub ułatwień dla pracy maszyn), stan utrzymania gleby, jej konsystencja, plony, warunki klimatyczne, możliwości nawadniania itd. Wyjątek stanowiła fotografia 8, która przedstawia budynek w kotlinie, przywodziła ona na myśl uczucie spokoju, stabilności i bezpieczeństwa.

Praktyczne zalety przyrody wyrażają się w wartościach ekonomicznych czerpanych z uprawy roślin, to oczywiście główna motywacja wykorzystywania potencji i zasobów naturalnych. Nie dokonuje się to jednak w sposób czysto mechaniczny, rolnicy bowiem wykazują duży zmysł ergonomiczny. Na przykład wyznaczając miejsce dla zbudowania lub odkupienia gospodarstwa, kierują się odległością pól, ilością i rozmieszczeniem wewnętrznych dróg dojazdowych, jeśli są hodowcami, także odległością pastwisk od gospodarstwa i ich oddaleniem od wodopojów, nachyleniem stoków względem słońca, stanem melioracji itd. Oczywistymi czynnikami są klasa ziemi i stan jej rolniczej kultury. Między innymi Thommy Carlstein (1980: 4) oraz Tim Ingold (Ingold 2000: 312–323 i n.) wskazują na ergonomiczne cechy tzw. naturalnych gospodarstw. Jednocześnie rolnicy nie są pozbawieni wrażliwości emotywniej, ale przejawia się ona w szczególny i trudny do uchwycenia sposób, ponieważ znajduje się poza sferą bezpośrednich komunikatów werbalnych. Głównie na podstawie ich projekcji mogłam stwierdzić, że ematywne stany są ważnym składnikiem ich partycypacji w użytkowanym praktycznie krajobrazie i wyrażane są skłonnością do animatyzacji obszarów rolniczych. Użytkowe nastawienie do bogactw przyrody, przede wszystkim roli, spleta się ze szczątkowo przeżywaną solidarnością mistyczną, typową niegdyś dla kultury ludowej.

Konkretno-zmysłowe doświadczanie miejsca zamieszkiwania, praca rękoma w surowcu, z którego wydobywają najcenniejsze dla utrzymania składniki, kojarzy się wielu przebadanym rolnikom z ukrytą potencją gleby, dynamizmem żywiołu udzielającym się wzrastającej roślinności. Towarzyszy im uczuciowe nastawienie zabarwiające stosunek do roli, którą nazywają „matką żywicielką” lub „karmicielką”. Obchodzą się z nią z troską, jaka należy się „karmicielce rodziny”, ziemi, z której bezpośrednio „wyrasta żywność”. Tak więc nie można mówić tylko o utylitarnej eksploatacji ziemi w małych gospodarstwach, lecz o traktowaniu roli i roślin jako sprawców przetrwania rolnika. Nawet obchód pól i upraw jest sprawczym aktem moralnie i żywotnie wspomagającym plonowanie roślin. Przysłowie „Pańskie oko konia tuczy” pozostaje nadal w sprawczej mocy tego, który troskliwie dogląda wzrostu roślin. W ich przekonaniu dobrze traktowana ziemia odpląca się dobrymi plonami – i nie jest to wyłącznie kalkulacja wynikająca z intensyfikacji produkcji rolniczej, ale solidarnego przywiązania do własnego pola, gleby i corocznie uprawianych tych samych roślin. Rolnik z łatwością porównuje uprawy tej samej rośliny w kolejnych latach i widzi między nimi duże różnice. Wrażliwość ta wynika z wnikliwej obserwacji, a nie jest mierzona tylko ilością zebranych kwintali zboża, ziemniaków czy kukurydzy. Warto dodać, że robotnicy

rolni, którzy przepracowali większość swego życia w dawnych pegeerach i nigdy nie mieli swego gospodarstwa, nie wykazują tego typu wrażliwości. Ziemia, rośliny, zwierzęta hodowlane to przede wszystkim przedmioty i towary poddane intensywnej produkcji i chowowi. To ponadto majątek, który do nich nie należy, ich praca była płatnym towarem i tylko nieliczni wyróżniali się zaangażowaniem w wyżej opisany sposób.

Animatyzacja i personifikacja roli jako żywicielki prawdopodobnie stanowią relikty kultury ludowej, ponieważ w młodym pokoleniu rolników występują one już tylko jako bardzo blade cienie. Wprawdzie wiekowa kategoria rolników średniego i starszego pokolenia nie traktuje pojedynczych obiektów czy ogólniejszych zjawisk jako ożywianych magiczną siłą, tak jak postrzegali je ich przodkowie, ale mają oni poczucie emotywniej więzi między rolą, uprawami oraz ich staraniami opartymi na trosce o urodzaj. Przyczynę wzrostu upraw widzą nie tylko w biochemicznych przemianach, ale żywiole życia, którego według nich nie wskrzeszają, a jedynie wspomagają przez stworzenie korzystnych warunków wzrostu przy współpracy z naturalnymi cechami klimatu, porami roku, pogodą, żyznością gleby itd. Właśnie świadomość tej pierwiastkowej siły wzrostu i rozwoju roślin z gleby, choć znana i rozumiana jako wynik przemian botanicznych, postrzegana jest, z drugiej strony, jako organiczna całość z ukrytą potencją życia. Pola uprawne, będąc przedmiotem troski, czymś co wrażliwie reaguje na zabiegi rolnika, stają się niemalże osobami, istotami współtworzącymi wraz z rodziną świat rolnika. Nie mają one samodzielnej osobowości, ale coś na kształt animatystycznie rozumianej świadomości. Są traktowane jako obszary o wyraźnych cechach, które zwykle przypisuje się tylko ludziom. Są więc one „wdzięczne”, kiedy obfitują w urodzaj, lub „obojętne” i „niewdzięczne”, gdy słabo rodzą albo kiedy ziemia na wiosnę odkrywa kamienie. „Odpłacają się urodzajem” lub są „oporne” na starania rolnika. Ziemia „sprzyja” rolnikowi lub jest „uparta”. Zauważmy, że po dziś dzień cechy ziemi uprawnej oraz efekty wzrostu upraw wyrażane są nie tylko ludzkimi uczuciami, ale przymiotnikami związanymi z macierzyństwem. Ziemia „rodzi”, „daje życie”, „daje zdrowie”, „żywi”, „jest bożą apteką” itd. Na co dzień zwykle nie poddajemy refleksji tych antropomorfizacji. W przypadku rolników ciągła współpraca z naturą czyni ich bardziej świadomymi tych związków, przy czym nasycenie jej animatystyczną siłą jest znacznie słabsze niż w tradycyjnej kulturze ludowej. Wygasło typowe dla animatyzmu przypisywanie ziemi sprawiedliwego reagowania karą na zło i nagrodą za dobre uczynki, ale nadal występuje przekonanie o zażyłej solidarności upraw, a zwłaszcza roli, z gospodarzem i jego rodziną, przekonanie o „odwdzięczaniu się ziemi i upraw za ich dobre traktowanie”, jak mówi jeden ze starszych rolników, wyrażając nieodosobniony pogląd. Istnieje świadomość niezależnej woli sprawczej suwerennie odradzającej się i rozwijającej przyrody, od której kapryśków i żywotności rolnik uzależnia swą egzystencję.

Rolnicy deklarowali aktywność zmysłów w następującej kolejności: dotyk i wzrok oraz węch, czasem smak. Nierzadko smakują ziemię w celu określenia jej zakwaszenia. Dotyk ograniczają do taktylnych wrażeń (a więc skupionych do dłoni). Służy im jako probierz i podstawa diagnozy składu, konsystencji, poziomu kultuwacji gleby oraz stanu uprawnego roślin. Rolnicy dysponują zaskakującą

gamą określić na żyzność i konsystencję gleby, tak jakby nazywali chemiczne parametry substancji. Czynią to poprzez wyuczone synestezje. Na przykład dotykem oceniają jej żyzność, czyli określają skład chemiczny gleby, a węchem stopień jej zakwaszenia. Dostrzegają także zależność składu powietrza od składu chemicznego gruntów. Ogólniej rozpoznają współzależność cech klimatycznych większego obszaru z klasą gleb oraz strukturą gruntów uprawnych. Rolnicy są bardzo wyczuleni na czystość powietrza i jego zapach oraz wilgotność, jednak ekologiczne ich nastawienie jest sprawą dyskusyjną. Z jednej strony bardzo cenią czyste powietrze i wody, ale z drugiej nie mają żadnych zahamowań w stosowaniu sztucznych nawozów i środków chemicznej ochrony roślin. Ta bezwzględność jest dyktowana stawką, która decyduje o stanie ich dobrobytu.

Pozostaje jeszcze rozpatrzyć wyniki badań pod kątem przestrzennego postrzegania przez rolników praktycznie użytkowanych naturalnych krajobrazów. Jak powiedziałam na początku, nie są to przestrzenie estetycznej afirmacji, lecz raczej zasobu, obfitości lub nieurodzaju. Stąd też postrzeganie przestrzeni jest nasycone cechami rolniczych wartości praktycznych, a nie kompozycji widokowych. Przydatna do pogłębionej charakterystyki okazuje się po Heideggerowsku rozumiana kategoria przestrzeni. Jak pamiętamy, dla Heideggera przestrzeń ma co najmniej dwa aspekty: praktyczny (narzędziowy) i aksjologiczny (nasycony emotywnie celami i wartościami pozapraktycznymi). W praktyce oba się łączą, wskutek tego abstrakcyjnie pojmowana przestrzeń staje się miejscem, a odległości tracą swe matematyczne wartości, odleglejsze jest to, co mniej bliskie gospodarskiemu zatroskaniu i oswojeniu jako własne. Dlatego właśnie pola, łąki, ciekiki wodne wydają się rolnikowi mniej odległe niż tak samo oddalone w sensie geograficznym świetlica wiejska, przystanek autobusowy czy szkoła. Jak wykazał Fleischer, zgodnie z intuicją Heideggera, bliższe w sensie aksjologicznym miejsca, nawet fizycznie bardziej oddalone, pozycjonujemy bliżej, skracamy w umyśle te odległości (Fleischer 2002: 250–266). Jeśli w wyobraźni rolnika występuje jakaś czytelna kompozycja przestrzenna, to ma ona wyraźnie charakter praktycznej organizacji prac polowych. Właśnie dlatego niektórzy z moich rozmówców nie potrafili rozpoznać na fotografiach miejsc widokowych w ich najbliższej okolicy, w tym własnych pól. Jeden z nich nie rozpoznał swojego pola na fotografii, nad którą pochylaliśmy się niemalże pół godziny. W tym czasie snuł projekcje swego zachowania i odczuć wizualizując się w tej przestrzeni. Niemniej jednak umiejętność projektowania własnej osoby w przestrzeń fotografii nie tylko w przypadku tego jednego rolnika świadczy także o umiejętności abstrakcyjnego posługiwania się kategorią przestrzeni. Wszak rolnicy mają podstawy edukacji szkolnej opartej na wzorcu euklidesowej geometrii. Z drugiej strony wnikanie całą osobą w przedstawiane fotografie świadczy o skłonności do sensualnego w pierwszym rzędzie odbioru otoczenia i dokonywaniu synestezji informacji wzrokowych na doznania cenestezyjne. Synestezje czytelne są w haptycznym odczuwaniu ciała i projektowaniu go przez wyobraźnię w głąb fotografii, „odczuwanych” zapachach upraw. Synestezje tego typu cechują także osoby, które nawykły w całości przeżywać przyrodę w sposób synestezyjno-synergiczny, ale już z wyłączeniem praktycznego nastawienia do natury. Jeszcze intensywniej niż rolnicy przeżywają one dozna-

nia haptyczne, które wywołują synestezje dotykowo-wzrokowe, gdyż są sensem samym w sobie. Tymczasem omówieni rolnicy taktylne, rzadziej haptyczne doznania łączą z wymiernymi interesami praktycznymi, czemu towarzyszy narcystycznie (rozumiane poza aksjologicznym wartościowaniem) wyzwalane poczucie solidarności świata przyrody i człowieka z natury okiełznanej i pielęgnowanej przez rolnika.

IV. Typ synestezyjno-synergiczny

Omówienie tego poziomu doświadczania krajobrazu jest zwieńczeniem badań empirycznych. Do wyodrębnienia typu synestezyjno-synergicznego, jak pamiętamy, posłużyły nie tylko kryteria socjologiczne, ale charakter mechanizmów sensorycznych, ich wewnętrzna złożoność i synergiczne zachowania w odpowiedzi na cechy krajobrazu. Typ ten jest trudny do pojęciowego zdefiniowania i formalnej opisowej rekonstrukcji ze względu na jego pozajęzykowy charakter, a więc trudny do empirycznego uchwycenia. By wydobyć jego cechy, wybrałam drogę opisu reagowania w terenie i sposobu opowiadania o nim przez moich rozmówców. Jest opisany nie na podstawie obserwacji, lecz jest uogólnieniem subiektywnych zwierzeń badanych. Z trudem ustalałam z badanymi wiązane z synergicznym doświadczaniem wartości i stany emotywne. Dlatego typ synergiczny partycypacji w krajobrazie jest częściowo konstruktem postulowanym, niedostatecznie przebadanym empirycznie, mimo że poświęciłam jego poznaniu aż trzy eksploracje – w 2006, 2009 i 2010 roku. Typ ten jest niesformalizowany, bardziej procesualny, performatywny i efemeryczny. Jest niezwykle dynamiczny i zmienny, uzależniony od indywidualnych predyspozycji i chwilowych wyborów oraz stanów emotywnych. Jednak w sumie uzyskane dane pozwoliły modelowo scharakteryzować i zgromadzić je wokół jednej idei poznawczej – pozawerbalnego wymiaru haptyczności, który wyrażony w przystępnym języku został zaakceptowany przez badanych jako trafna obserwacja. Moi rozmówcy mieli świadomość różnorodnego podchodzenia do natury i dzielących ich różnic, zwłaszcza od rolników, młodzieży oraz niezainteresowanych osób, wśród których, według nich, znajduje się wiele osób dewastujących i zanieczyszczających środowisko przyrodnicze.

Charakterystykę recepcji oraz aktywnego kinestetycznego zaangażowania w krajobraz opieram na kluczu pojęć ustalonych w ramach antropologicznych badań nad komunikowaniem niewerbalnym, głównie z tradycji „szkoły Palo Alto” oraz badaczy samodzielnie tworzących, którzy rozwinęli i dopełnili wiedzę prosemiczną i kinezyczną, np. Geldhard, Maffesoli, Tuan. Tę usystematyzowaną wiedzę „podpinam” pod badania nad zmysłami i traktuję jako rozwinięcie badań w zakresie antropologii zmysłów, ponieważ właśnie zmysłowe doświadczanie jest wiodącą kategorią porządkującą i objaśniającą cały materiał empiryczny. Kategorie opisu zaczerpnęłam z antropologii kulturowej, ale pominęłam dorobek Tima Ingolda. Wprawdzie Ingold opisuje szeroko fenomen haptycznej recepcji środowiska naturalnego, przyznając dotykowi wiodącą rolę, ale nie dysponuje precy-

zyjnym i dość bogatym nazewnictwem, co unieumożliwia mi całościowo dopracowaną typizację. Tim Ingold upewnił mnie w słuszności mojej interpretacji, ale jego niesformalizowane nazewnictwo i zbyt swobodna narracja oraz skupienie prawie wyłącznie na tym wymiarze uczestnictwa, który za Heideggerem nazywany jest poręcznością, kazało mi zwrócić się ku wspomnianym tradycjom „szkoły Palo Alto” i subdyscypliny nazywanej antropologią zmysłów.

Ciekawe jest to, że do tego typu synestezyjno-synergicznego można przyporządkować część osób z typu pierwszego, symboliczno-okulocentrycznego. Głównym wyróżnikiem jest tu jednak płeć i treści oraz zachowania nabyte podczas wczesnodziecięcej socjalizacji pierwotnej opartej na dotyku i wzroku. Jest on właściwy przede wszystkim dla kobiet w średnim wieku z wyższym lub maturalnym wykształceniem, które – jak sądzę – z powodu swych ról kobiecych zachowują skłonność do częstszego posługiwania się dotykiem niż mężczyźni. Własność ta jest oczywiście uregulowana i utrwalona kulturowo. Wśród mężczyzn tylko nieliczni posługują się zmysłem haptycznym całościowo, nawet wrażliwi na dotyk rolnicy redukują go najczęściej do wrażeń taktylnych, a więc ograniczonych do dłoni, zgodnie z rozróżnieniem Rodawaya.

Najbardziej uchwytłą opisowo cechą partycypacji synergicznej jest percepcja haptyczno-wzrokowa oparta na synestezji doznań obu zmysłów, całościowo rozumianego dotyku, a więc zmysłu haptycznego, oraz wzroku, który nie jest tu ani zmysłem wiodącym, ani nie jest wykorzystywany w sposób właściwy percepcji okulocentrycznej. Oznacza to, że wzrok służy innym celom niż wartościowanie symboliczne i widokowo-estetyczne. Dodatkowo synestezjom haptyczno-wzrokowym towarzyszą często reminiscencje węchowe, ale ten aspekt doświadczenia zmysłowego wyłączę z dalszego opisu, ponieważ głównym moim celem jest przedstawienie przemiany okulocentrycznej percepcji w haptyczną lub może narodzin percepcji haptycznej obok okulocentrycznej. Prawidłowości łatwo dają się wychwycić, byle ich nie bagatelizować jako obszaru wymykającego się empirycznemu badaniu. Jak wykazał eksperyment z rekwizytami, rzeczy nieznanne i sympatyczne zarazem poznawano najpierw dotykiem. Deklarowano, że dotyk jest rekompensatą wzroku i pobudza pamięć wcześniejszych doświadczeń i udziela poznaniu największej pewności. Równorzędnie często wykorzystywano wrażenia węchowe. W inny sposób, ale typowy dla synestezji haptyczno-wzrokowej posługiwano się zdjęciami, przenosząc czujące ciało w głębię fotografii. Towarzyszyła temu silnie odczuwana cenestezja. Obecność w tym współtworzonym z fotografią wymiarze wywoływała najpierw synestezję wrażeń haptycznych i wzrokowych, co dalej prowadziło do projekcji synergii na przykład ruchu ciała z temperaturą wody i widokiem brzegu. Synergiczność tego działania była wyrażona w projektowaniu dynamicznego poruszania się względem obranego celu. Plastyczne są wszystkie wypowiedzi. W każdym przypadku dokonywano samorzutnie przeniesienia w głąb wybranych krajobrazów, zdając relacje z żywych doznań haptycznych, często też węchowych oraz snując bardziej ogólne refleksje na temat cech natury.

Haptyczno-wzrokowa percepcja w tworzonym krajobrazie zachodzi w rozmaitych sprzężeniach sensorycznych z krajobrazem, najogólniej czuciowo-somatycznych, zwanych przez Shustermana „somaestetycznymi” (Shusterman 2008),

a przeze mnie bardziej formalnie i precyzyjniej ekwiwalencjami synestezyjno-synergicznymi, które prowadzą do somatycznych, cenestezyjnych, a więc całościowo haptycznie odczuwanych przez ciało doznań. Krajobraz jako izomorficzny kontekst czucia haptycznego staje się częścią percepcji. Chodziło mi więc o wykrycie mechanizmów tego izomorfizmu, wykraczających poza uproszczony monizm.

Haptyczno-wzrokowe percypowanie i najważniejsze w nim doznawanie cech otoczenia przyrodniczego w przestrzeni jaźni są wartością samą w sobie. Percepcja staje się tu apercpcją i tą drogą staje się samowaloryzacją, performansem przeżyć cielesnych w polu jaźni. Dotyk ma sens i wartość, kiedy jest performatywem, dlatego bezpośredniego obcowania z przyrodą nie sposób zastąpić żadną inną formą percepcji, nawet jeśli są to projekcje dokonywane z użyciem fotografii. Widok w terenie współtworzy wraz z synestezjami haptycznymi performatywny krajobraz, za każdym razem zmienny, inaczej przeżywany, przeciwnie do obrazu z wiersza, który każdorazowo służy przywoływaniu i repetycjom podobnych albo identycznych przeżyć opartych na znakach i symbolach.

Podstawowe formy reagowania, które nazywam zachowaniem (w odróżnieniu od refleksyjnego działania) oparte na synkretycznym sprzężeniu doznań haptyczno-wzrokowych z otoczeniem-kontekstem, podzieliłam na trzy zasadnicze grupy, w zależności od możliwości ich empirycznej rejestracji i rodzaju zaangażowania podmiotów. Wyłącznie dla celów analitycznego opisu wyróżniam: (1) proste doznawanie haptyczne, doznania emotywne, doświadczenia surogatowe oparte na wybiórczych, swobodnych postrzeżeniach; (2) dynamiczne, kinestetyczne synergie ruchowo-czuciowe w postaci synchronowania asocjacyjnego, czyli w kontekście symultanicznie współwystępującej przestrzeni krajobrazu; należą tu koordynacja czynności ruchowych w przestrzeni krajobrazu, nazywana przeze mnie kontekstowaniem; są to akty zewnętrznie obserwowalne na podstawie oznak; (3) statyczne synergie czuciowe, najczęściej jest to proksemia miejsca i okolicy połączona z rezonowaniem (wibrowaniem) powierzchni skóry i mięśni, nazwana już wcześniej proprioceptywnością. Mają charakter subiektywny w tym sensie, że nie można ich zewnętrznie zaobserwować.

W praktyce wymienione zachowania i reakcje współwystępują, tworząc harmonię z otoczeniem na podobieństwo tej opisaney w motcie do książki zaczerpniętym z powieści Marka Stokowskiego. Dlatego ciało wraz z jaźnią, a nie wyabstrahowane zmysły, to najważniejsze źródło, na podstawie którego kształtuje się typ synestezyjno-synergiczny. Dotyk niejako preegzystuje w jaźni, świadomie używany jest w celach uchwytnych praktycznie, natomiast w przedrefleksyjnej postawie – jakby powiedział Sartre – dotyk wyraża się w całej swojej pełni. Na tę zależność jaźni i cielesności zwracają uwagę także współcześni fenomenologowie – Martin Seel (2008) i Richard Shusterman (2010). Wprawdzie Seel podkreśla wielozmysłowość estetycznego postrzegania, ale faktycznie jego charakterystyka świadomości odnosi się do tego aspektu przytomności, który nazwałam jaźnią. Przypisywane jej przez Seela cechy odpowiadają temu aspektowi doświadczenia, które Shusterman nazywa „świadomością cielesną” (Shusterman 2010: 7–9 i n.). Cała książka Seela jest pogłębionym studium nad refleksyjną i przedrefleksyjną świadomością ciała. Seel, mniej tego świadomy, na jej określenie używa takich

określić, jak: „jawienie się” obok „przytomnej obecności” lub jaźni, która „wyprzedza percepcję” (Seel 2008: 1–3 i n.). W związku z tym, że Seel bada jakość różnych stanów świadomości w odbiorze dzieł sztuki, jego książka do mojej perspektywy badawczej wnosi przede wszystkim potwierdzenie trafnego rozpoznania przeze mnie własności percepcji haptyczno-wzrokowej. Obu studiom należy się oddzielna, wnikliwa uwaga.

To nie ściśle intelektualne procesy decydują o interpretacji postrzeganych wzrokowo oznak, ale także doświadczanie sensoryczne w charakterze somatycznego czucia nadają im znaczenia, zabarwiają treścią jaźń, i to one są podmiotowo, aksjologicznie imputowane do rzeczywistości przyrodniczej. Ich somatyczne czucie jest nośnikiem emocji i stanów uczuciowych, którymi najpierw obdarzają przyrodę, a z czasem przypisują jej własne stany, by w końcu narcystycznie przyrodę personifikować i antropomorfizować. Nie wszystkie synergie prowadzą do takowych transformacji. Część badanych przypisuje obiektom doniosłość, nie personifikując ich, ale wchodzi z nimi w kooperację, różnego rodzaju synergie oparte na sprzężeniach haptyczno-wzrokowych. Tego typu wrażliwość wykazała wspomniana w rozdziale drugim kobieta, która chciałaby mieszkać w lesie, inna kobieta, której rośliny „reagują emocjonalnie” na jej obecność, czy młody mężczyzna, który zna w szczegółach nawet kamienie ze swego otoczenia i przypisuje im wartość ważnych towarzyszy swej egzystencji. Tych przykładów jest więcej. Rozważę najpierw synkretyzm doświadczeń synestezyjno-synergicznych, a następnie spróbuję je powiązać z oznakowymi sensami.

Podstawę synergicznych sposobów reagowania na krajobraz są synestezje pojęte jako retrospektywne projekcje i substytucje lub kompensacje jakości zmysłu dotyku i wzroku. Jakości dotykowe proste dają się wyodrębnić na podstawie kalki klasycznej typologii empirystycznej Locke’a. Przez kontakt dotykowy z fizycznymi zjawiskami orzekamy np. jakie są cechy faktury, elastyczność, wilgotności, ciężar, twardość, stan skupienia, temperatura itd. Zapamiętując te doświadczenia, z czasem na podstawie substytucji wzrokowych badani są w stanie określić własności materialnego tworzywa. Budowana jest na nich wiedza o charakterze praktycznym, przyczynowym, tymczasem ich interpretacja symboliczna jest indywidualnie, a nawet kulturowo dość zróżnicowana, chociaż zakres synestezji, które prowadzą dalej do skojarzeń symbolicznych, jest ograniczony. Repertuar opartych na nich symbolicznych wartości emotywnych przedstawiłam w typie symboliczno-okulocentrycznym. Jeśli syntestezje i synergie powtarzane są jako wyuczone asocjacje, wówczas można pokusić się o wyszukanie w nich trwałych oznak, o czym dalej.

Najczęściej dochodzi do pasywnych, receptywnych doznań haptyczno-wzrokowych. Podam kilka przykładów wypowiedzi świadczących o haptycznym stapieniu się z przyrodniczą okolicą.

Rozmówczyni z Małej Cerkwicy, rolnik z wyższym wykształceniem humanistycznym, mówi:

„Dla identyfikacji z miejscem najważniejszy jest dla mnie krajobraz. Ja te pagórki i padołki odczuwam całym organizmem (...). Tutaj ludność [mówi

o rolnikach z wykształceniem podstawowym – D.A.] jest skupiona na sobie. Tutaj na przykład, w dolinie, była była kępa takich wielkich topól, w których w czasie wojny ukryto stare dzwony, a ludzie byli za tym, żeby ściąć te drzewa, bo cień dawały i potrzebne było ich drewno... dla tych ludzi było to obojętne [ich historyczna doniosłość i malowniczość – D.A.]. Byłam bardzo zawiedziona tym, dlaczego oni to niszczą, i miałam często taki żal do ludzi, zbudowało to dość duży mur. Bardzo jednocześnie się z drzewami i przyrodą. Kiedyś rosła w naszym ogrodzie stara grusza, cała była spróchniała, ale gdy mąż chciał ją ściąć, to błagałam, żeby tego nie robił (...). Ja tu jestem zrosnięta z każdym drzewem w obejściu”.

Inna kobieta, z Nowego Dworu, stwierdza:

„Jestem tu związana z tym kawałkiem ziemi. Pojadę do Gdańska czy sanatorium, to za dwa dni jestem już w domu, bo mnie szlag trafia (...). Lubię jechać rowerem w okolicę, ale najbardziej lasy lubię. No w swoim kącie to ja już jestem upalikowana. (...) W lesie mogę siedzieć od rana do wieczora. Mam to w sobie. Ja pamiętam, jak miałam dwa lata, to jak stokrotki widziałam, to je grodziłam piaskiem, żeby nie deptać”.

Z kolei rozmówca z Runowa Krajeńskiego wypowiada się następująco:

„Najbardziej lubię przyrodę w sierpniu. Pojawia się wówczas specyficzna duchota, powietrze jest zagęszczone od zapachów dojrzewających owoców drzew, pól i lasów. Przyroda jest nabrzmiąta od dojrzałości i ja wówczas odczuwam w sobie cieleśnie pełnię życia i podsumowuję jakiś okres. (...) Jadę wtedy często do lasu, kontempluję w zamyśleniu, i nikt i nic mnie nie obserwuje, chyba że są śmieci wyniesione do lasu, to zaburza cały spokój i równowagę”.

Większość badanych wypowiada się bardziej lakonicznie, np. rozmówca z Jelenia stwierdza:

„Taa..., człowiek się zżył z tą okolicą i to jest właściwie taki mały światek, z którym ja się zrosł”.

Pewna kobieta z Sypniewa zauważa:

„Popadam w jakąś nieświadomość [na łonie natury – D. A.], coś myślę, ale co ja myślę, to ja nie wiem. (...) Nie dostrzegam ludzi, wsłuchuję się w głosy ptaków, idę przed siebie i zatracam się cała w świecie”.

Reprezentatywne dla większości rozmówców są wypowiedzi mężczyzny ze Zboża, kobiety z Dąbrowy i mężczyzny z Jelenia. Mówią oni kolejno:

„Najbardziej jestem przywiązany do okolicy, w której mieszkam, jest tu co podziwiać, codziennie oglądam i podziwiam te same widoki, jakby były właśnie tylko moje, częścią mnie, i to jest szczerze powiedziane”.

„Często chodzę do lasu, słuchać jego szumu, obserwować zwierzęta, wsłuchiwać się w jego życie. Czuję jakbym była częścią tego lasu”.

„Lubię po prostu być sam z przyrodą, lubię przebywać w lesie, lubię przebywać nad jeziorem, w bukach przeważnie, to bardzo odpręża człowieka, człowiek uspokojony wraca do dumu. Lubię posiedzieć godzinę, dwie i czuć się częścią tej przyrody. Zapomnieć o kłopotach”.

Liczne, podobne wypowiedzi przytoczyłam już w części drugiej, kiedy dokonywałam wstępnej segregacji i analizy uzyskanych wyników pod kątem rozkładu treści w poszczególnych kategoriach i grupach społeczno-demograficznych oraz uściślając cechy regionalnych afiliacji tożsamościowych.

Przytoczone wypowiedzi wskazują na pasywne uczestnictwo w krajobrazie ograniczające się do recepcji, ale czytelne jest somatyczne zjednoczenie z zamieszkiwaną okolicą. Inną symptomatyczną cechą tej partycypacji jest przemiana sposobu myślenia. W przeciwieństwie do dwóch pierwszych typów, w których dominuje świadomość krajobrazu jako czegoś, co się ogląda, a więc właśnie „świadomości czegoś” i refleksji nad przyrodą, w typie synestezyjno-synergicznym osoby zatapiające się w krajobraz samorzutnie uruchamiają postrzeganie oparte na tym rejestrze obecności, który nazywam jaźnią. W polu jaźni ego postrzega siebie jako receptywne i zarazem izomorficznie stopione z krajobrazem.

Bardziej skomplikowane są akty haptyczno-wzrokowe, które polegają na sprzężeniu kilku niejednorodnych elementów: umysłowej kategorii przestrzeni, ruchu, wzroku i odczuwanego somatycznie, neuronalnie ciała, nazywanego przeze mnie haptycznym, szerzej cenestezyjnym. Przypadkiem kinestezji jest synchronowanie, które z kolei opiera się na koordynacji ruchów z obiektami otoczenia. Jeśli człowiek porusza się lub obserwuje ruchomy obiekt i stara się zsynchronizować swoje ruchy ciała z nim, tak jak myśliwy ścigający zwierzynę, a podstawą udanej akcji jest zharmonizowanie ruchów i stopienie w jaźni polimorficznej przestrzeni i wszystkich elementów akcji i otoczenia w jedno wydarzenie, to mamy do czynienia z synchronowaniem (*syncing*). Synergia może być realizowana (1) z uwagą skupioną na ruchu własnego ciała w korelacji z obserwowanym obiektem lub kilkoma punktami w przestrzeni, wówczas taką koordynację nazywam synchronowaniem, dokładnie kontekstowaniem selekcyjnym lub (2) tylko z akcentem położonym na kontekście, czyli krajobrazie wówczas ciało wykonuje w sposób pozarefleksyjny sensowne ruchy, takie sprzężenie nazywam kontekstowaniem asocjacyjnym. Warunkiem indywidualnego opanowania koordynacji ruchów z kontekstem, czyli krajobrazem optycznie kontrolowanym, jest zazwyczaj najpierw skuteczne synchronowanie kontekstowanie selekcyjne właściwe dzieciom, dobrze zdiagnozowane i opisane przez Halla i jego współpracowników. Podkreślę raz jeszcze: proces kontekstowania selekcyjnego tym się różni od kontekstowania asocjowania, że odmiennie są rozłożone w nich akcenty: pierwsze odnosi się do motorycznych zachowań w relacji z krajobrazem, drugie bardziej akcentuje tło,

czyli kontekst – krajobraz. Sytuacje cielesnego synchronowania z kontekstem często zapamiętywane są jako znaczące figury, obrazy, które wdrukowują się w cielesną pamięć w doniosłych momentach życia, ich definicję daje psychologia postaci. Wyolbrzymionym i wystylizowanym literacko przykładem kontekstowania z elementami krajobrazu są zachowania bohatera książki *Stroiciel lasu*, który pod wpływem wrażliwości somaestetycznej reagował na las, wprowadzając zmiany w układ szczegółów, by ich konfiguracje zharmonizować z rezonansem własnego ciała. Odczuwany na powierzchni skóry, a także przez mięśnie rezonans, określany przez F.A. Geldharda jako wibracyjność, był badany poprzez aktywność fal mózgowych i reakcji powierzchni skóry i został całkowicie potwierdzony jako fakt. Z typologicznego punktu widzenia synergia w krajobrazie są aktami pośrednimi między pasywną, neuronalną recepcją somatyczną a kinestetycznym sprzężeniem z kontekstem, krajobrazem. Ciało i jaźń sprzężone niczym jeden organ działają jak „pudło rezonansowe” wystawione na bodźce dźwiękowe płynące z zewnątrz. Synergie zachodzą spontanicznie, nieoczekiwane jako sprzężenia czuciowo-ruchowe w zjednoczeniu z otoczeniem. Prowadzą one do odczuwania obiektów krajobrazu (kontekstu) wraz z doznającym jako egalitarnie równorzędnych, bez dominant i uprzywilejowania samego człowieka w stosunku do otoczenia. Podam teraz przykład takiego synchronowania i kontekstowania, który przekazała mi jako swoje doświadczenie cytowana już młoda kobieta z Małej Cerkwicy:

„Gdy idę z dziećmi na łąkę, one też się rzucają w trawę. Dzieci głośno dzielą się wrażeniami, gdy naśladową moje zachowania. (...) Kiedy jestem z dziećmi w terenie, to się kulamy, wążamy, pasiemy się. Przyroda prowokuje nas do wyrażania rodzinnych uczuć: «Mamusiu, popatrz, jak pięknie słońce zachodzi», albo «Gęsi odlatują, a wrócą do nas na wiosnę?». Jest to miłość do przyrody.

Natura to jedno wielkie życie. Odczuwam potęgę przyrody w Komierowie. To nas prawie «zjadało». Tego się nie da opisać. Codziennie przeżywam zachód słońca (...).

Jestem człowiekiem, który bardzo odczuwa niepokój w przyrodzie, burze lub śnieżyce. (...) Odczuwam w sobie ciszę w kontraście do tego, co się dzieje na zewnątrz. (...) W czasie pogody jest takie wzajemne przenikanie, tworzymy jedność, scalając się z widokiem, jednoczymy się z przyrodą”.

Przekazuje ważną refleksję:

„Natura była najpierw, to jest początek. Kultura jest krzywym odzwierciedleniem natury, bo kultura w dużym stopniu tworzy się na wzorach z natury. Natura to twór boski, doskonały, a kultura jest jej krzywym zwierciadłem, czymś niedoskonałym. (...) My kontynuujemy rozwój tej natury, tworzymy ją. Na przykład gdy jestem z dziewczynkami i mężem na spacerze, oglądamy znane drzewa w okolicy. Patrzymy na nie i w pewnym momencie pytamy dziewczynki: «Czym one są? Kim one są?» i kojarzymy je z sylwetkami różnych ludzi ze wsi albo wymyślonymi postaciami z baśni. Tego się nie

da wyreżyserować! (...) Pozwala nam to na modelowanie natury, tworzymy ją. Natura jest częścią naszej kultury, a my do niej przynależymy (...)”.

Przed nieznanymi terenami nie czuję lęku, nowość potęguje wrażenia. Wybieramy podświadomie miejsca naturalne, to masaż dla świadomości, natura dostarcza nam przygód wrażeńowych”.

Poza cechami partycypacji w krajobrazie, które opisują najszerzej jako synestezyjno-synergiczne, pojawił się w cytowanej wypowiedzi inny jeszcze rodzaj doświadczania przyrody. Mam na myśli socjomorficzne skojarzenia drzew ze znanymi ze wsi postaciami. Te projekcje opierają się na zasadzie analogii formalnych wybiórczo wskazanych cech sylwetek lub charakteru ludzi z kształtem. Są to chwilowe metamorfozy świadomości poddanej wolnej grze skojarzeń. Potem te dominanty w najbliższym otoczeniu uzyskują trwałe charakterystyki, a nawet imienne nazwy. Te drzewa stają się dodatkowymi mieszkańcami okolicy. Jest to prastary mechanizm animatyzacji powiązanej z magicznym myśleniem przez analogię wybranych cech. Przypomina to letnią zabawę w odgadywanie kształtów obłoków sunących po niebie. Jednak równocześnie zachowana jest świadomość tej umowności, której trwałość nadają wspólne intymne przeżycia rodzinne.

Wysoką świadomość własności Natury i wielką jej rolę dla poczucia lokalnego patriotyzmu oraz synergiczne sprzężenie zachowań wyraża rozmówczyni z Więcborka, którą cytowałam, opisując typ symboliczno-okulocentryczny. Mówi ona w jednym z dwóch przeprowadzonych z nią wywiadów:

„Jestem tym, co tu rośnie. Tu się urodziłam. Przytulam się do drzewa i przeżywam swoją wiedzę, filozofię o Naturze, którą przodkowie mi przekazali, jestem naturalistką. Jestem patriotką ziemi. (...) Drzewa: dęby, brzozy dają inną energię. Mąż wraca spod brzozy inny człowiek. Sosny i świerki też coś przekazują, choć tego nie widzimy, ale czujemy. W komunizmie był materializm, ale teraz jest coraz więcej śmiałych hipotez, które kiedyś to wyjaśnią”.

We wcześniejszej części przedstawiałam obszerniej synergiczne zachowania, które opisywali rozmówcy opierający swe projekcje na dostarczonych fotografiach. Każda z badanych osób, z wyjątkiem tylko jednej, spontanicznie, bez mojej zachęty, umieszczała swoje ciało wewnątrz sfotografowanego krajobrazu i snuła opowieść nie tylko o tym, co odczuwa, ale przede wszystkim, jak się zachowuje. W przekonaniu rozmówców relacja z wykonywanych w wyobraźni czynności miała wyczerpać zarazem informację o tym, co oni w danej chwili czują. Świadczy to z jednej strony o braku adekwatnych słów, z drugiej rozmówcy zakładali, że współodczuwam ich nastroje i doznania, zgodnie z prawidłowością, którą odnotowała Schütz. Przyjmowali, że określone czynności zawsze wywołują takie same doznania zmysłowe i emotywne.

Gdyby synestezje i akty synergii interpretować z pozycji semiotycznej, za pomocą pojęcia oznaki, symptomu, to nie wyczerpalibyśmy istoty recepcji haptyczno-wzrokowej, bowiem semiotyka nie obejmuje przeżywanych jakości dotykowych. Semiotyczne definicje oznaki oparte są głównie na danych wzrokowych,

dodatkowo wzajemnie odseparowanych, które składa się powtórnie w postaci naukowej konstrukcji. Nie spotkałam w literaturze fachowej semiotycznej systematyzacji symptomów (znak) dotykowych. Omawiane doświadczanie haptyczno-wzrokowe w przypadku krajobrazu ma wprawdzie charakter oznakowy o tyle, że nigdy nie zrywa całkowicie z elementem oznaczanym, ale związek ten przebiega w subiektywnej jaźni podmiotu. Z semiotycznej perspektywy umyka neuronalny, somatyczny aspekt recepcji, który okazuje się źródłem orientującym i dookreślającym doświadczenie zmysłowe krajobrazu i wpływającym na to, jak ów krajobraz jawi się badanym.

Jeśli mogę stwierdzić jakieś bardziej złożone operacje myślowe, które występują w powiązaniu z oznakowym rozumieniem krajobrazu w opisywanym typie synestezyjno-synergicznym, to będą nimi synestezje i emotywatory. Najczęściej występują ekwiwalencje jakości haptycznych i wzrokowych, które w następstwie umożliwiają różnego rodzaju synergie. Synestezja jako podstawa cielesnego sprzężenia z otoczeniem jest powiązana z odczuwaniem krajobrazu jako przedłużenia własnego ciała, a w swym apogeum prowadzi ona do kontekstowania lub synchronowania.

Przyjmijmy, że ogólnie ludzie wiążą wiedzę i postrzeżenia zmysłowe dokonywane na jej bazie w trzy rodzaje sensownych związków myślowych: (1) przyczynowo-skutkowe wiodące do uzyskania wartości pragmatycznych zwanych też techniczno-użytkowymi, (2) metaforyczne, które mają znaczenie na mocy kulturowej konwencji i dokonują się dzięki myślowym operacjom symbolizowania (Banaszak, Kmita 1994: 35–63, Kmita 2007: 47–63) oraz (3) synkretyczne, tłumaczone dla kultur tradycyjnych jako magiczne wielokrotnie już przedstawiane przez badaczy skupionych w poznańskim środowisku kulturoznawczym (zob. m.in. Pałubicka 1985: 132–136, Banaszak, Kmita 1994: 71–79, Kmita 2007: 91–99). Synkretyzm ten oparty jest na ekwiwalencji, synestezjach różnych jakości, co w niektórych kulturach prowadziło do magicznych rytualnych manipulacji na wybiórczo traktowanych jakościach zmysłowych. W dziejach kultury europejskiej magiczne, synkretyczne myślenie uległo dysocjacji na dwa sposoby kojarzenia, wskazane w punkcie 1 i 2 myślenie przyczynowo-skutkowe oraz symboliczne (metaforyczne). Nastąpiło to w okresie klasycznego średniowiecza, a ostatecznie uległo utrwaleniu w czasie reformacji i wejścia nowożytnych struktur myślenia i percepcji opartych na wzorcu okulocentrycznym. Wydaje się jednak, że nasz współczesny świat europejski ulega ponownemu zaczarowaniu, czemu bezpośrednio wyraz daje Michel Maffesoli (2007). Świadczy o tym także wzrastające zainteresowanie pracami popularnonaukowymi, a nawet naukowymi konstruowanymi na podstawie modelu monistycznego myślenia (por. m.in. Tuan 1974, Capra 1975, 1987, Taylor 1990, Toporow 2003), które gdzie indziej opisałam jako magiczne (Angutek 2003: 56–66, 2013a). Jeśli sens pragmatyczny lub sens symboliczny nie jest realizowany na drodze myślenia przyczynowo-skutkowego lub metaforycznego, to można podejrzewać badanych albo o kompletną bezmyślność, co wykluczam w przypadku grupy osób z cechami haptyczno-wzrokowej percepcji, albo w grę wchodzi synkretyzm dwu wymienionych rodzajów sensów. Mamy wtedy do czynienia z animatyzacją i ponownym „zaczarowaniem” świata. Sądzę,

że nasza kultura bardzo nasycona w ciągu ostatnich 50 lat treściami magicznymi znów podlega magicznemu sposobowi pojmowania świata, czego przykładem jest synestezyjno-synergiczny sposób partycypacji w miejscach naturalnych, gdzie relacje człowieka i przyrody przejawiają się jako performatywnie wznawiany **realizm synkretyczny (magiczny)**. Jest on uruchamiany przez zamierzone działanie i wrodzone lub nabyte zachowanie skupione na wrażeniach cielesnych, mających te cechy metonimii, które odnoszą się do styczności (Berger, Kellner 2005, Manterys 2008: VIII, Schutz 2008: 5–8, Kapferer 2011), gdzie jakościowe własności poddawane są synestezji.

Synestezja jest często definiowana przez psychologów jako błąd lub epifenomen polegający na przypisywaniu jakości jednego rodzaju cech zmysłowych innego rodzaju, najczęściej opisywane na przykładzie widzenia liter lub głosek w kolorach (Bragdon, Gamon 2003: 85–90, Blackmore, Fith 2008: 81–82). Jednak istnieje szereg, wskazanych już wcześniej przeze mnie, utrwalonych kulturowo synestezji, które są podstawą kojarzenia przyczynowo-skutkowego, opartego na konkretnie zmysłowym umożliwiającym rozwiązywanie praktycznych zadań przy wykorzystaniu sprawdzonych związków cech różnych zjawisk. Synestezja jest więc myślowym mechanizmem utrwalonym i przekazywanym kulturowo. W rozpatrywanych przeze mnie ekwiwalencjach i kompensacjach synestezja haptycznych danych na wzrokowe i odwrotnie, wzrokowych na haptyczne staje się podstawą różnego rodzaju synergii. Cechy (jakości zmysłowe: kształt, kolor, ruch, ciężar, faktura itd. lub większe ich kombinacje) poddawane ekwiwalentnym zamianom traktowane są w sposób fizyczny jako właściwości materialne obiektów i kierowanych do nich uczuć. Dotyk od materii nie jest oddzielany jako przeciwstawny lub wyabstrahowany. Ich zamiana, dokonywana w umyśle, jest przez badanych odczuwana jako somatyczne przeistoczenie w obrębie samego organizmu. Seel, za Merleau-Pontym, określił synestezję jako „centralny wymiar postrzegania zmysłowego”. Synestezja pozwala definiować sytuację i jest ona przeciwieństwem pomieszania wrażeń zmysłowych – **anesatezji**. Wydaje się, że zarysowany również przez Umberto Eco mechanizm uzupełniających projekcji opiera się na zasadach synestezji (Eco 1994: 13, 51–54, 115 i n.). Według Seela synestezja organizuje i porządkuje proces postrzegania (Seel 2008: 38–40). Jeśli tak jest, to krajobraz jawi się jako utrwalony kulturową konwencją zestaw skonfigurowanych synestezji tworzących w efekcie kompozycję. W przypadku opisywanego obecnie typu partycypacji w kreowanym kulturowo krajobrazie przyroda jako konfiguracja cech percepcji i emotywnego zaangażowania jest dziełem synestezji haptyczno-wzrokowych, rzadziej uzupełnianych danymi zapachowymi i dźwiękowymi. Właśnie ten szczególny alians postrzegania wzrokowego i doznawania haptycznego czyni krajobraz przedłużeniem ciała uczestniczącego w przestrzeni i wydarzeniach przyrodniczych. Ten mentalny ruch oparty na ekwiwalentnych przesunięciach między cechami dotykowymi i wzrokowymi sprawia, że jest on przeżywany dynamicznie i somaestetycznie. Najbliższym temu przeżywaniu naukowym określeniem jest wymieniony już realizm synkretyczny. Analitycznie opisane operacje synestezji w praktyce przeżywane są synkretycznie jako jedność ciała i krajobrazu, których katalizatorem jest jaźń.

Jean-Luc Nancy stwierdził, że dotyk nie wytwarza żadnych metafor z tej przyczyn, że nie ma on żadnej dalszej podstawy odniesienia. Zamyka się sam w sobie, przynosząc czyste, niemetaforyczne doznania (Nancy 2002: 51–53). To skrajne stanowisko należy wziąć pod rozwagę. Zgadzam się z nim o tyle, że na podstawie uzyskanych wyników badań, zwłaszcza z wywiadów, w których posługiwałam się fotografiami, wrażenia dotykowe bywają jednocześnie z emotywnymi doznaniem. Jednak ma to miejsce wówczas, gdy dotyk jest używany z nastawieniem na doznania ematywne, takie jak przytulność, ukojenie, łagodność, opiekuńczość, macierzyńska troska, przyjaźń. Wpisana w ludzką istotę skłonność do posługiwania się symbolami umożliwia i niejednokrotnie prowadzi do operacji metaforycznych, które zarówno zawierają aspekt cielesnego odczuwania, jak i wyobrażeniowych przenośni. Tak więc pagórki pojmowane są jako brzemiennie brzuchy Natury, kamienie jako kości ziemi czy łąki jako zielone kobierce. Proste synestezje wyzwalające doznania haptyczne i ematywne pod wpływem symbolicznych przenośni nabierają cech osobnych, wyabstrahowanych figur egzystujących w wyobraźni. W związku z tym, że niemożliwe jest nawet na poziomie analitycznym oddzielenie symbolicznej i organicznej natury człowieka, nad czym tyle bezowocnie silił się Ernst Cassirer (1998: 66–91), i ja nie stwierdzam radykalnie przeciwstawnego występowania typu symboliczno-okulocentrycznego i synestezyjno-synergicznego.

Należy jeszcze przyrzeć się cechom przestrzeni, która jest katalizatorem wszystkich synergii. Katalizatorem mogę ją nazwać dlatego, że jest ona izomorficzna (synekretyczna) z jaźnią i cechami udzielanymi jej przez dotyk. Nie jest możliwe poznanie i rozumienie zjawisk bez umieszczania w nich ludzkiej, kulturowej interpretacji (także uprzedniej wiedzy). Zauważmy, że przestrzeń, której istotnie brak w płaskiej fotografii, jest rekonstruowana w postaci projekcji, kompensującej jej fizyczny brak, jest więc kategorią umysłową, dopiero potem fizyczną. Upewniająca funkcja dotyku jako potwierdzenia twardej, niezmiennej rzeczywistości łączy się z przywiązaniem do terenu zamieszkiwania. Wartość ta jest szczególnie eksponowana wśród społeczności lokalnych i ich „małych ojczyzn”, a jej percepcyjny dotykowy aspekt nazywany jest właśnie proksemią, zaś emotywny jej wymiar nazywam za Tuanem topofilią. Rodzi się potrzeba antropologicznego dociekania wymienionych podstaw i przekonań kulturowych, które podmioty uważają za „naturalne”, „prawdziwe” i oczywiste. Kultura nie jest generalnie źródłem refleksji jej podmiotów, lecz jest nim coś bardziej podstawowego, czym jest przeżycie, jakość odczuwana, do której się dąży jako źródła przyjemności. Jednakże to, co przeżywane, nie musi oznaczać tego, co biologiczne i zarazem pozakulturowe. Kultura jest/bywa zakotwiczona w naszej organiczności, nie można już dłużej wyodrębnić jej istoty tylko jako izolowanego bytu ideacyjnego. Somatyczny rezonans przeżywanej percepcji i towarzyszących jej doznań emotywnych posiada kulturowe wartości, regulacje i schematy. Kultura nie powinna być dłużej przeciwstawiana temu, co organiczne, ale, jak wskazywał w początkowym rozdziale *Spojrzenia z oddali* Lévi-Strauss, kultura wpływa na organikę i odwrotnie – organika na kulturę. Twierdzenie to podnieśli do rangi naczelnej tezy antropologii zmysłów badacze kanadyjscy, a także Tim Ingold.

Gdyby pojmować krajobraz jako wypadkową dowolnych jakości wzrokowych, pozostawionych wolności indywidualnych wyborów oraz mechanicznych i kinetycznych cech zmysłu dotyku sprzęgniętych w jednym czasie i miejscu, w głębi jaźni, którą z kolei projektujemy w przestrzeń fizyczną, to uzyskalibyśmy początkowo chaotyczny strumień doznań, reakcji i sprzężeń. „Krajobraz”, który się jawi, jest dynamiczny i otwarty, bezbrzeżny, o wielkiej głębi przestrzennej, niezróżnicowany aksjologicznie, mimo wielości obiektów. Jego kwintesencją nie jest kompozycja, forma i metafora, lecz sposób jego doświadczania. Dają się wyodrębnić rozmaite, lecz jednorodne co do genezy akty haptyczno-wzrokowe w otoczeniu naturalnym: synergia, synestezja, proksemia itd. Mentalnym przełożeniem tak odczuwanego krajobrazu nie jest obraz, lecz doświadczanie jaźni. W tym wypadku przydatna okazuje się charakterystyka kategorii przestrzeni autorstwa Martina Heideggera. Niemiecki filozof, demonstrując zmieniające się w jednej chwili odległości od podmiotu, wynikające z decyzji i przeniesienia uwagi na obiekt, który jest aktualnie celem dążenia, przedstawia fluktuacje przestrzennych wymiarów uzależnione od stanu jaźni. Należy domknąć tę myśl stwierdzeniem, że przestrzeń nabiera takich cech, jakie nadaje jej jaźń oraz troska skierowana na realizację najbliższych celów. Heidegger konstatuje, że dzięki tym własnościom umysłowym przestrzeni staje się miejscem żywotnie bliskim jej mieszkańcom.

Taka proksemicznie i kinestetycznie pojmowana przestrzeń jest bardziej oporna na operacje symbolizowania, bardziej skłania do zaspokajania potrzeb emotywnych opartych na bezpośrednim przeżywaniu cielesnym. Krajobraz omawianego typu nie może funkcjonować w oderwaniu od swojego fizycznego bytu. Dlatego kontakt z nim wymaga ciągłej repetycji znanych doświadczeń. Sposób uczestnictwa w tego typu kreowanej rzeczywistości określe jako performatywnie wznawianą samowaloryzację krajobrazu w styczności z cielesnymi doznaniem. Krajobraz haptyczno-wzrokowy rzadziej jest już przenoszony w sferę wyobraźni, człowiek na prowincji żyje z nim i potrzebuje ciągłego wznawiania jego postaci w charakterze zmysłowego doświadczania okolicy. Dane wzrokowe są podporządkowane dotykowym, bowiem umożliwiają one poruszanie się – warunek przebywania w terenie. Wzrok jest jedynie przysłowiową laską ślepego dla dotykowych postaci doświadczania terenu i związanych z nim reakcji i zachowań.

Proksemia, czyli emocjonalne i somatyczne przywiązanie do zajmowanego przez małe wspólnoty terytorium, pozwala na rozwój lokalnego patriotyzmu miejsca nazywanego „małą ojczyzną”, choć tak często przeżywaną w sposób indywidualny. Krajobraz doświadczany na sposób haptyczno-wzrokowy na prowincji wyrażany jest przez badanych jako życie się, „upalikowanie do miejsca”, „zrośnięcie się” itp. Rodzi potrzebę ciągłego wznawiania jego zmysłowego doświadczania. Dane wzrokowe są podporządkowane dotykowym, wzrok jest niczym „laska dla ślepego”. Tajemnicze *genius loci* nie jest mistycznie odbieraną „szóstym zmysłem” magią miejsca wynikającą z jego zewnętrznych cech, lecz wytwarzanym przez wspólnotę terytorium odnoszenia wartości wspólnotowych, udzielających „bezpieczeństwa ontologicznego”, określającego charakter lokalnego patriotyzmu. Różne dość swobodnie wybierane przez indywidualia treści i idee oraz potrzeby finalnie służą umocnieniu więzi społecznych, które z coraz bardziej za-

tomizowanej i anonimowej przestrzeni publicznej przenosi się w sferę przestrzeni okolicznej przyrody. Gesty haptyczne, synestezje i proksemia mają doniosłą społecznie funkcję – uwydatnienia społecznej potrzeby odzewu emocjonalnego. Przeto emocjonalny i zmysłowy kontakt z naturą stanowi współcześnie pewny, a może ostatni most wspólnotowości tych grup i realistyczne oparcie istnienia „małych ojczyzn”. W takim ujęciu etnograficzna przestrzeń regionu zachowuje ważne znaczenie dla afiliacji etnicznej, społecznej i lokalnej. Choć społeczne potrzeby człowieka utaiły się w zewnętrznej do ludzkich osad przyrodzie, spełnia ona integrujące funkcje kulturowe i wspólnotowe.

Charakter doświadczanej przestrzeni krajobrazu można najlepiej wyrazić przez pryzmat Heideggerowskiej poręczności i troski, które w zależności od partykularnego celu jednostki wpływają na cechy tej przestrzeni, a szerzej na jej wielowymiarowość aksjologiczną i fizyczną (Angutek 2013a). W zależności od aksjologicznie zabarwionego celu działania człowieka, przestrzeń zmienia swoje parametry. W kodzie okulocentrycznym przestrzeń najczęściej bywa płaskim obrazem lub obrazem zawierającym poszczególne plany w trójwymiarowej perspektywie, ale wówczas, gdy włączane są jeszcze inne receptory. Wtedy, gdy nastawienie do krajobrazu nabiera wyraźnego zabarwienia emocjonalnego wraz z somatycznym jego odbiorem przestrzeń znacznie bardziej się różnicuje i staje się elastyczna. Ludzka jaźń nadaje jej inne złożone własności geometryczne i aksjologiczne. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech osób, które włączyłam do synergicznego typu doświadczania krajobrazu opierającego się na percepcji haptyczno-wzrokowej, jest wczucie w przestrzeń pojętą jako fizycznie odczuwany realny wymiar bycia. Trudność z pojęciową charakterystyką tak traktowanej przestrzeni życiowej podkreślają sami badani. Proszeni o jej opis spontanicznie zaczynają relacjonować swoje przeżycia i doznania w formie sprawozdań: co dana osoba robi, jak się zachowuje, czego oczekuje i co czuje w wyobrażanym lub projektowanym na podstawie fotografii terenie. Sprawozdawcze relacje z wywołanych projekcji odbywają się zwykle w czasie teraźniejszym jako dokumentalnie przedstawiana sytuacja. To, co mnie zupełnie zaskoczyło, to fakt natychmiastowego projektowania własnej osoby w oglądany plener i podjęcie „sprawozdania”, jak się tam zachowuje, działa i co czuje, o czym marzy. Taki zwrot akcji w czasie badań przekraczał moje najśmielsze oczekiwania i przewidywania. Przestrzeń mentalnie projektowana w płaskie fotografie wraz z osobą badanego była stałym sposobem doświadczania krajobrazu. Jest to też potwierdzenie, że przestrzeń jest przede wszystkim kategorią mentalną, dopiero wtórnie, w drodze interpretacji, cechy te nabiera rzeczywistość fizyczna. Charakterystycznym sposobem partycypacji w przestrzeni życiowej są wymienione operacje kinestetyczne, zachowania i odczucia w postaci synergii (synchronowania, kontekstowania, rezonowania), cenestezji, apercpcji oraz proksemicznego doznawania terenu, które obejmują wspólną nazwą „proksemii” zapożyczoną od Maffesolego (Maffesoli 2008: 183–205).

Na koniec zatrzymam się przy oznakowych cechach krajobrazu tworzonego w typie synestezyjno-synergicznym. Jak wykazał Michael Jackson, określone konfiguracje cech grup ludzkich budujących akcję obrzędu percypowano głównie

z nastawieniem na przekazywane za ich pośrednictwem emocje. Amerykański etnograf zmysłów twierdzi, że uczucia i emocje dla ich zrozumienia nie wymagają interpretacji symbolicznej (z wykorzystaniem mechanizmu metafory) lecz posiadają gotowe znaczenia emotywnie, które percypuje się bez jakiegokolwiek pośrednictwa, gdyż ich źródło tkwi w uniwersalnej naturze ludzkiej. Wprawdzie tym ostatnim poglądem Jackson nie przekonał mnie, ale upewnił o możliwości rozumienia rytualnych scen bez medium symbolicznej interpretacji. Podobnie znanjomy krajobraz, posiada on dla badanych stałe cechy, rzadko rozpoznawane jako umowne. Przyroda wraz ze swymi znaczeniami postrzegana jest jako świat realnych cech, którym przypisuje się wartość emotywną, pojawia się ona nawykowo wraz z recepcją określonych krajobrazów. Trwałe związki określonych miejsc w krajobrazie z towarzyszącymi im doznaniem zmysłowymi i emotywnymi często mają charakter wyuczonych asocjacji nazywanych inaczej substytucjami synestezyjnymi. Tworzą one stałe konfiguracje znaczeniowe. Właśnie jako utrwalone asocjacje wyzwalające określone doznania mogą być nazywane „oznakami” na pograniczu symptomów naturalnych i humanistycznych. Na przykład naturalną oznaką burzy jest błyskawica, ciemne chmury lub grzmot, wraz z nimi pojawia się doznanie emotywnie w postaci lęku, fascynacji, grozy, piękna, pokory etc. Związki oznaki i doznań mają charakter arbitralny z antropologicznego punktu widzenia, ale wśród badanych są to zależności trwałe i w tym sensie realne. Wzmacnia je doznanie zmysłowe, cenestezja, którą pobudzają wcześniejsze doznania emotywnie. Dochodzi do sprzężenia cech żywołu z somaestetycznymi wrażeniami. Wybrane miejsca schronienia, jako własne, tajemne mogą wywoływać inne doznania, ale odbywa się to na wskazanej zasadzie. Nie możemy określać jej jako sygnał, ponieważ angażuje ona rozumienie, które jest czymś więcej niż automatyczna reakcja.

Nie wszystkie cechy i reakcje na krajobraz mają postać utrwalonych oznak. Jest ich mniej niż cała gama wymykających się językowi doznań i nastrojów. Świat przeżywany może być takim właśnie dlatego, że nie posiada ustabilizowanych sensów. Tak też wyróżnione typy partycypacji w krajobrazie, zwłaszcza ten ostatni, spełniają się w byciu, prześwicie jaźni wypełnionej często nienazwanymi doznaniem sensorycznymi i haptycznymi. Sama jaźń, o której pisze się wiele od czasów Heideggera, wymaga dogłębnego zbadania, nie można jej wyczerpująco opisać przez synestezję z jakościami haptycznymi, jak chcą Nancy, Seel czy Shusterman.

Część czwarta:
Wyjaśnienie kulturowych źródeł
typów partycypacji w kreowanych
kulturowo krajobrazach

„Odczytywanie i tworzenie natury podlega procesowi uczenia się. Jest to proces kulturowy, bardzo różny w różnych społeczeństwach, różnych okresach i różnych ugrupowaniach społecznych danego społeczeństwa”.

Ph. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody*, 2005, s. 33

I. Hipoteza enkulturacyjna

Nagromadzona wiedza opisowa i teoretyczna umożliwia stawianie diagnoz już bez dowodzenia słuszności tych konstatacji. Takie zjawiska, jak enkulturacja, socjalizacja, kultura lokalna, tożsamość kulturowa czy zanik więzi utrwaliły się w naukowym języku i mają definicje, co do których trafności większość z nas jest zgodna. Wymienione zjawiska podlegają pewnym innym czynnikom oraz same determinują jakość życia społecznego i wspólnej kulturowej świadomości. Z takim nastawieniem pragnę przedstawić na bazie istniejącej już wiedzy antropologicznej i socjologicznej przypuszczalne determinanty wykształcenia się czterech scharakteryzowanych przeze mnie typów uczestnictwa w kreowanych kulturowo krajobrazach. Nadaję im szerszy kontekst wyjaśniający, poza opisowym.

Jest jeszcze jeden ważki argument, który wpłynął na umieszczenie hipotezycznych wyjaśnień na końcu książki, a nie w początkowym etapie badań. Toczono dyskusje i konkluzje krytykujące modernistyczne metanarracje jako sztucznie wytworzone świąty nie przystające do rzeczywistości badanych wskazują na głęboki europocentryzm procedur poznawczych. Nie mówmy więc o dowodzeniu hipotez, lecz o wyjaśnianiu, do czego stara się przekonać nas między innymi popularna ostatnio w Polsce Kirsten Hastrup. Wiadomo, że nie jesteśmy w stanie wyeliminować całkowicie naszych współczynników humanistycznych, kultura i wartościowanie są nierozłączne. Będąc tego świadomą, za Hastrup w miejsce dowodzenia wprowadzam interpretację, która pełni rolę propozycji wyjaśniającej. Bez roszczeń do ustalania prawdy w sensie bezwzględny. Chodzi o prawdę zrelatywizowanej historycznie antropologii. Za jakiś czas moje ustalenia i wiedza, do której się odwołuję, prawdopodobnie staną się przestarzałe, w najlepszym wypadku będą historycznym świadectwem kultury, która już przeminęła.

Pytanie, które zadałam sobie po wyłonieniu wszystkich czterech typów krajobrazów, dotyczyło przyczyn ich zróżnicowania i źródeł tych odmienności. Wyszukałam więc przypuszczenie, że tak gruntowne różnice są związane z treściami enkulturacji i mechanizmami socjalizacji. Tym bardziej jest ono zasadne, że wyłonione typy opierają się nie tylko na treściach, ale i kryteriach społeczno-demograficznych. Stąd już nasuwa się wniosek, że przedstawiciele tej samej grupy i kategorii społecznej mają podobne spojrzenie na krajobraz i zestaw jego cech. Nie są to związki konieczne, ale korelacja ta zwraca uwagę i można snuć na tej podstawie pewne przypuszczenia. Otóż wiedza o przyrodzie w tych czterech grupach społeczno-kulturowych jest różna, przynajmniej u większości tych osób, z powodu poziomu ich edukacji, motywów życiowych związanych z ich wyborami zawodowymi i aspiracjami. Słabiej wykształceni rolnicy po 40 roku życia, zwykle kończący edukację na poziomie zasadniczym zawodowym (w latach 80.

statystyka ta zaczęła się zmieniać na korzyść techników zawodowych), otrzymali mniej informacji w zakresie wiedzy humanistycznej, a ich orientacje życiowe i zawodowe, wymagające dużego, także w wymiarze czasowym, zaangażowania się w ciężką pracę w gospodarstwie wykluczają postawę niezaangażowanego obserwatora, który afirmatywnie i estetycznie podchodzi do przyrody. Jednoczesne nastawienie na wymierne zyski z upraw i hodowli przyczynia się do użytkowego traktowania naturalnego środowiska. Pragmatyzm jest cechą kulturową, uzupełnia go inne specyficzne wartościowanie przyrody jako zasobu żywych istnień, które łączy wspólny pierwiastek życia. Świadomość ta jest głęboko zakorzeniona i w powiązaniu z użytkowym podejściem prowadzi do synkretyzmu obu wartości. Synkretyzmu, który jest zbliżony do monizmu, może to być także podzwonne solidarności mistycznej zarejestrowanej przez Znanieckiego i Thomasa mającej odpowiednik w „solidarności życia” zdiagnozowanej przez Ernsta Cassirera dla kultur plemiennych, żyjących w pierwotnych krajobrazach.

Determinantą wpływającą na brak zainteresowania naturą wśród współczesnej młodzieży w zakresie estetycznym i światopoglądowym (poza environmentalizmem) są aktualne orientacje życiowe i miejsce czasowego zamieszkiwania. Skoncentrowani na zdobywaniu edukacji na poziomie średnim i wyższym w dużych lub średniej wielkości miastach, czerpią wiedzę z różnych dziedzin profesjonalnych, w ramach kultury elitarnej, oderwani od prowincjonalnych ograniczeń logistycznych, infrastrukturalnych i instytucjonalnych. Nakładają się na te obiektywne usprawnienia i możliwości, orientacje emotywne i światopoglądowe w ich życiu. Na podstawie znajomości prac Anthony’ego Giddensa, Jeana Francois’a Lyotarda, Anthony’ego Elliotta oraz innych badaczy współczesnej kultury można stwierdzić, że ponowoczesna przemiana tożsamości dotyczy nie tylko stylu życia młodych ludzi, ale także samej definicji jednostki i osobowości. Wybierane są różne strategie jej konstruowania: niejeden zadowala się swoją „sobością” (Lyotard 1997: 58–64) lub projektowaniem własnego wnętrza i wizerunku z wielu elementów dostarczanych przez nowoczesną kulturę, co Giddens nazywa „refleksyjnym projektem” (Giddens 2002: 47–49, Elliott 2007: 54–56), a Zygmunt Bauman rozpoznaje jako rozkład społecznych cech „sprywatyzowanej jaźni”, która staje się „otwartym projektem” (Elliott 2007: 181–182). Każda z tych koncepcji podkreśla fakt przemiany kulturowej tożsamości pod wpływem systemowych zmian społecznych, politycznych i ekonomicznych. Młodzi ludzie mają do czynienia ze znacznie bardziej złożoną rzeczywistością społeczną niż ta, którą zwiemy modernizmem. Jednocześnie zamykający się przed informacyjnym szumem młody człowiek, dla którego tożsamość jest wartością podstawową, zaczyna ją redukować do granic wyznaczonych przez własne ciało, jak wskazuje Giddens (2002: 107–108), i to są namacalne granice jego „sobości” także w relacjach społecznych.

Wreszcie pytanie o źródła ukształtowania się typu synestezyjno-synergicznego, przeważającego wśród kobiet w młodym i średnim wieku z wykształceniem głównie wyższym, ale spotykanego też w innych grupach i kategoriach społecznych. Skąd bierze się wrażliwość, której nie komunikują oni między sobą, ponieważ sposób przeżywania traktują jako sprawę intymną? Intymność jest cechą tego typu zachowania i reagowania. Rezygnują z biokulturowych domysłów, które mogłyby

sugerować, że źródłem podobieństw są wrodzone skłonności człowieka. Zwróć się ku wczesnodziecięcej enkulturacji i socjalizacji, wspólnej nam wszystkim. Otóż podstawowym zmysłem orientującym od momentu narodzin aż do okresu przedszkolnego jest zmysł dotyku, którym komunikuje się wiele stanów emocywnych, pozytywnych i negatywnych, a dziecko zachęca się również do reakcji opartych na dotyku. Cenestezje powstające pod wpływem silnych bodźców smakowych, węchowych i dotykowych, a także pozostałych są bardzo wyraziste i obejmują ciało dziecka w sposób kompleksowy, całościowy. Wszystkie wrażenia zmysłowe są zamieniane w mózgu na cenestezję dotykową, obejmującą całe ciało, o czym przekonał wielu Jean Piaget (1988). Wraz ze wzrostem i rozwojem emocjonalnym dziecko traci tę wrażliwość nie tylko pod wpływem pojawiania się edukacji opartej na kodzie okulocentrycznym, ale też dlatego, że jest zachęcane do postaw bardziej odpornych na różnorakie bodźce ze środowiska. Niekoniecznie są to czynniki negatywne. Po prostu mamy określony model człowieka dojrzałego, któremu pewne postawy przystoją, inne nie. Jeśli zestawimy tę wiedzę psychologiczną (Tiellman 1996) i nasze potoczne doświadczenie oraz wyniki wywiadów, to zrozumiemy, że dla omawianej grupy badanych natura pełni funkcję kompensacyjną, a nawet terapeutyczną, jak wskazywali moi rozmówcy. Stąd też przypisuje się jej spersonifikowane role społeczne: matki, córki, siostry, partnerki rozmowy, przyjaciółki lub groźnego suwerennego bóstwa. Wszystkie gesty przyjaźni, które wykazywali i o których opowiadali moi rozmówcy, wskazują na to, że w naturze lokują oni to, czego kultura im wzbrania, uniemożliwia lub odbiera. Potrzeba rekompensaty pojawia się także w samym mechanizmie synestezji dotykowej, której istotą jest ekwiwalencja dotyku za pomocą bodźców sensorycznych otrzymywanych od innych zmysłów i dalej przenoszenie ich w synergiczne zachowania przestrzenne.

Jest jeszcze jeden ważny czynnik różnicujący wszystkich badanych na dwie inne grupy: tych, którzy posługują się kodem percepcji zwanym okulocentrycznym, i tych, którzy opierają się na kodzie haptyczno-wrokovym. Odpowiednio do pierwszego nawykły osoby reprezentujące typ okulocentryczno-symboliczny oraz rekreacyjno-hedonistyczny. Wyuczenie modelu percepcji okulocentrycznej jest głównie zadaniem szkoły na wszystkich jej etapach. Wiedza profesjonalna jest zapamiętywana w tym kodzie. Począwszy od nauki czytania i pisanie przez rozumienie skomplikowanych zależności zdobywamy te umiejętności i wiedzę w szkole (doskonałymi objaśnieniami tych edukacyjnych narzędzi są prace takich autorów, jak: Atkinson 1908, Janus-Sitarz 2004, Blakemore, Firth 2008).

Z kolei drugi model percepcji utrwalony jest w typie praktyczno-animatystycznym i synestezyjno-synergicznym. Pierwszy i ostatni typ pojawia się u tych samych osób, które uruchamiają oba kody percepcji w zależności od społecznego kontekstu i sytuacji kulturowej, płynnie przechodząc z jednego na drugi. Rolnicy chętnie posługują się dotykiem, adekwatnie do monistycznego traktowania podstawowych surowców używanych w ich pracy. Głównie gleby, która ma dla nich mniej więcej tyle cech, ile śnieg u Inuitów. Natomiast młodzież w najintensywniejszym okresie edukacji jest kształcona jeszcze na kodzie okulocentrycznym, zwłaszcza modelu empirystycznym, stąd dystans do tego, co na zewnątrz. Dopiero w późniejszych latach albo w końcowym okresie studiów zaczynają wykazy-

wać nowoplemienne skłonności oparte na haptycznych zachowaniach i wrażliwości, które zdiagnozował Michel Maffesoli.

II. Hipoteza tożsamościowo-afiliacyjna

Pojawienie się odmiennych typów partycypacji w naturalnym krajobrazie jest uzasadnione także modelem kulturowej osobowości, a lepiej powiedzieć za Ralphem Lintonem – osobowości statusowej (Linton 2000: 337). Pierwsze trzy typy postaw skierowanych na wykorzystanie otoczenia przyrodniczego wiążą się z cechami statusowymi tych osób. Przebadane osoby, po podzieleniu według kryteriów społeczno-demograficznych oraz przyporządkowaniu im określonych cech statusowych naszej kultury, ujawniają zbieżne cechy kulturowe. Krystyna Błęszyńska osobowość w jej wymiarze tożsamościowym pojmuję jako samowiedzę jednostki. Jej społeczny aspekt powiązany jest ze społecznymi relacjami i strukturami, z którymi identyfikuje się jednostka. W takim tradycyjnym ujęciu społeczna osobowość oparta jest na koncepcji własnej osoby w relacji do grupy społecznej, z którą jest zżyta (Błęszyńska 2001: 111–112). Autorka artykułu zwraca uwagę na postępujący w społeczeństwie polskim rozkład osobowości społecznej, a wraz z nim podniesienie rangi osobowości zindywidualizowanej, która ogranicza kontakty społeczne do pojedynczych relacji interpersonalnych (*idem*: 115–117, 119, Sztandara 2008a: 7–10, 2008b). Obok silnych więzów interpersonalnych z wybranymi ludźmi i przy jednoczesnym zaniku silnych więzi grupowych wewnątrz lokalnej grupy współczesny człowiek realizuje społeczną potrzebę więzi z najbliższym otoczeniem przez czynne, zindywidualizowane zaangażowanie się w przestrzeń krajobrazu, który staje się przedłużeniem jego cielesnej i społecznej natury. Powstają socjomorficzne i antropomorficzne więzi z naturą. Redukowanie osobowości do własnej cielesności, a zarazem uwrażliwienie na zamieszkane terytorium jako własnej enklawy życia prowadzi, w zależności od przynależności do kategorii społecznej i pokolenia, do cielesnej eksterioryzacji, nazywanej przeze mnie za Maffesolim i Tuanem proksemią i topofilią, lub narcystycznego skupienia się na sobie i wyalienowania z otoczenia przyrodniczego, które traktuje się hedonistycznie jedynie jako rezerwuar zdrowotnych zasobów. Pierwszą tendencję opisał Robotycki (1996: 156), drugą Adam Paluch (2000, 2003). Jednak oba przypadki są wyrazem bardziej ogólnego zjawiska ucieleśniania podmiotu, na które wskazywał jako pierwszy Merleau-Ponty, i słusznie jako znak naszych czasów interpretują intuicje francuskiego filozofa Zbigniew Libera i Tomasz Wiślicz (Libera 2008: 16, Wiślicz 2012: 131–132).

Ludzie, którzy mają maturalne i wyższe wykształcenie, zwłaszcza humanistyczne, są z reguły pracownikami umysłowymi, nastawionymi pozapraktycznie do natury. Na styl życia tych ludzi wpływa między innymi wyuczony stosunek do przyrody. To głównie z tej grupy biorą się miłośnicy estetycznych i zdrowotnych zalet wsi, w których coraz częściej osiedlają się mieszkańcy dużych i średnich miast albo do których powracają ci, którzy wykształcili się w mieście. Krajobraz

wyznacza ich tożsamościowe wybory i deklaracje małoobjęziane i narodowe, jak starałam się wykazać. Osobisty stosunek do przyrody sprawia, że wcielają ją oni do własnego światobrazu, jakby powiedział Heidegger.

Brak uwrażliwienia estetycznego lub synergicznego na krajobraz wśród młodzieży wynika z gruntownej przemiany modelu osobowości, który odnotowują filozofowie społeczni i socjologowie. Zmiana tożsamości indywidualnych osób w skali społecznej wyraża się w przeniesieniu cech tożsamości na ciało. Efekt redukcji tożsamości indywidualnej do wymiaru cielesnego w polskim społeczeństwie ostatnich lat, co opisuje Adam Paluch (2000), a jeszcze bardziej wyczerpująco Zbigniew Libera (2008). Według Giddensa ciało to ostatni pewnik, który młode pokolenie ma do dyspozycji. Według Lyotarda jest nim narcystycznie odczuwana elementarna „sobość”. Jeśli występuje ona w skali masowej, to znaczy, że mamy do czynienia ze zjawiskiem kulturowym. Wraz z koncentracją na własnym ciele i osobie, młody człowiek bombardowany bogatą ofertą kulturową staje się nieczuły na otoczenie. Wszystkie te czynniki i okoliczności wywołują zubożenie na otoczenie. Stąd, jak przypuszczam, bierze się brak zainteresowania krajobrazem. Młodzi zainteresowani są tym, co może im dać przyroda: czystym środowiskiem życia i możliwością podniesienia fizycznej kondycji lub wyjątkowymi atrakcjami rekreacyjnymi, unikatowymi obiektami wzbudzającymi podziw. Moi młodzi rozmówcy po przejażdżce rowerami wodnymi i żaglówkami nie potrafili określić wyglądu nabrzeża jeziora, czy były tam trzciny, wąski pas drzew czy las, ale doskonale orientowali się w parametrach używanego sprzętu, warunkach pogodowych i przyrodniczych do pływania. Podobnie studenci, którzy wykonywali te badania, mieli wspólną rozrywkę z poznanymi rozmówcami, a temat wywiadów był traktowany zupełnie obojętnie, poza jednym studentem, etnografem z powołania, jak mi się wydaje.

Osoby zaliczane przeze mnie do dwóch ostatnich typów partycypacji w krajobrazie to rolnicy oraz synergicznie reagujące na krajobraz jednostki reprezentujące cały przekrój społeczny, jednak w tym ostatnim typie dominują kobiety. Utożsamianie się z krajobrazem jako ich „miejscem na ziemi”, wyrażane zaangażowaniem taktylno-wzrokowym u rolników oraz haptyczno-wzrokowym u pozostałych, tłumacząc samą naturą zmysłu dotyku. Jest to receptor, który wymaga styczności i wspiera się na synestezji z innymi zmysłami. Uruchamianie tego zmysłu jest u rolników zgodne z ich pracą i oceną naturalnych warunków w sposób organoleptyczny. Natomiast pozostali wykorzystują dotyk jako substytut zaspokożenia potrzeby towarzyskości właściwej człowiekowi, którą doskonale scharakteryzował Simmel (1975, 2007). I tu dochodzimy do ostatniej determinanty, którą chciałabym rozważyć.

III. Hipoteza osłabienia i rozpadu więzi lokalnych

Ostatnie pytanie, które sobie zadałam, jest najbardziej ogólne i dotyczy stosunkowo dużej liczby osób czynnie zaangażowanych w przestrzenie krajobrazu.

Choć formy uczestnictwa w naturalnym krajobrazie są zróżnicowane i modyfikowane przez czynniki społeczne, to znajdujemy w nich przedstawicieli całego społeczeństwa z różnym ilościowo udziałem. Poza młodzieżą i pracownikami niższego sektora usług większość rozmówców jest zżyta z krajobrazem okolicy, w której mieszka, lub nawet całej Krajny. Wielu z nich, prawie połowa, przedkłada doniosłość krajobrazu dla samookreślenia regionalnego nad więzi z ludźmi, z którymi widują się na co dzień. Wynik ten wskazuje na słabe więzi społeczne i skłania mnie do przypuszczenia, że zanik owych związków lokalnych powoduje przerzucanie się na inną sferę rzeczywistości, dzięki której jednostki będą mogły rekompensować sobie deficyt kontaktu z drugim człowiekiem. Potrzeba kontaktów, zwana przez Simmla towarzyskością (Simmel 1975, 2007), a przez Ralpa Lintona potrzebą odzewu emocjonalnego (Linton 2000: 290), tkwi w naszej biopsychicznej naturze. Eksperymenty na dzieciach pozbawionych w okresie niemowlęctwa kontaktów emocywnych z ludźmi, a nawet tylko fizycznej ich obecności oraz wysoka wśród nich umieralność, świadczą dobitnie o tym, że człowiek musi mieć życiowych partnerów, z ich różnymi rolami i funkcjami społecznymi (Synnott 1993: 158–162, Rodaway 1994: 42–44). Przypisywanie przyrodzie ról społecznych, rodzinnych i przyjacielskich, socjomorficzne traktowanie krajobrazu i personifikowanie jego elementów, a więc kulturalizacja natury, są formami rekompensowania sobie społecznych deficytów wzajemności i interaktywności. Stąd też bierze się intensywne somatyczne przywiązanie do najbliższej okolicy lub zamieszkanego terenu.

Zakończenie

W ostatnich 20 latach dynamika zmian w polskiej kulturze, tak jak i na całym świecie, jest bardzo duża. Część ludzi bezpowrotnie odchodzi ze swymi niepowtarzalnymi przeżyciami związanymi z przestrzenią naturalnych krajobrazów. Ludzi zmienia także przeobrażająca się kultura. Co gorsza, zanikają krajobrazy naturalne, paradoksalnie z powodu rygorystycznej ochrony, przekształcającej je w twory sztuczne i wyizolowane od człowieka. Nie wiem, czy za 10, a może 15 lat powtórzenie badań za pomocą tych samych kwestionariuszy przyniosłoby zbliżone wyniki. Mając tego świadomość, uzyskanym danym przypisuję wartość etnologicznych dokumentów historycznych.

Rodzi się ponadto ogólna refleksja nad możliwością rozszerzenia antropologicznych badań w tym aspekcie rzeczywistości społeczno-kulturowej, który nazywany jest światem przeżywanym i doświadczanym zmysłowo oraz emotywnie. Mam nadzieję, że udało mi się w jakimś stopniu przedstawić zaniedbywaną dotąd w antropologii sferę aktywności bardzo ludzkiej, bo zaangażowanej czucio-wo i emotywnie w świat codziennego życia. Na konieczność rozwinięcia takich badań zwraca się coraz częściej uwagę, sięgając do etnometodologii i fenomenologii Schütza oraz twórczości ich następców. Powołują się na nie tak wielkie postacie w najnowszej antropologii społecznej i kulturowej, jak Mary Douglas, Victor Turner czy Kirsten Hastrup. Świat przeżywany jest też sednem antropologii Tima Ingolda, choć jest przedstawiony w zupełnie innej stylistyce pojęciowej. Zajmowanie się doświadczeniem ludzi nie musi prowadzić do pogwałcenia zasad relatywizmu ani po stronie badanych, ani badacza. Starłam się zachować dystans wobec dużego zaangażowania badanych w poruszany temat, pozwalając przemawiać im samym i decydować o tym, co o nich napiszę. Zależało mi na wiernym przekazaniu tego, co jest treścią ich życia, oczywiście nie jedyną. Ograniczenia formalne nie pozwoliły mi przedstawić całości badań, mam nadzieję, że naukowa narracja nie odkształca ich w sposób istotny.

Słownik terminologiczny

Adaptatory – są nieuświadomianymi reakcjami niewerbalnymi uzupełniającymi komunikację językową, a ich funkcja polega na modyfikowaniu przekazu za pomocą dodatkowych informacji niewerbalnych: odchylenia ciała podczas rozmowy, potrząsania głową, strzepywania niewidocznych pyłków z ubrania. Często adaptatory niosą informacje sprzeczne z przekazem werbalnym albo go wzmacniają lub łagodzą.

Aksjologia/waloryzacja kulturowa – aksjologia jest częścią filozofii, która rozważa wartościujące związki między postrzeganym światem, naszą wiedzą rzeczową o nim i wartościami światopoglądowymi. W antropologii kulturowej wartościujące korelacje traktuje się jako fundament kultury, która bez ocen nie mogłaby funkcjonować. Owe oceny (wartości i przekonania) stanowią stały element interpretacji rzeczywistości, co oznacza, że obiektywne, pozbawione uprzedniej wiedzy i sądów poznanie świata nie jest możliwe w praktyce. Akty aksjologicznej interpretacji nazywane są inaczej waloryzacją, ta zaś może mieć walor światopoglądowy, etyczny, estetyczny, pragmatyczny itd.

Apercepcja – w różnorodnych koncepcjach komunikacji jest rozumiana jako mentalny akt samoświadomości percepcji, wraz z treścią postrzeżenia zewnętrznego przedmiotu czy zdarzenia.

Cenestezja – czuciowe doświadczanie bodźców zmysłowych całym ciałem, także tych płynących z innych zmysłów niż dotyk.

Chronemika – badania nad kulturowym zróżnicowaniem użycia kategorii czasu, w antropologii ujmowane w aspekcie komunikacyjnym.

Działanie – według Alfreda Schütza uświadomiany jednostkowo i społecznie tryb działania celowego, intencjonalnego oparty na regułach autorefleksji i społecznego komunikowania, przeciwstawny bezrefleksyjnemu zachowaniu.

Doznanie zmysłowe – u Merleau-Ponty’ego elementarne, podstawowe doświadczenie percepcyjne różne od wrażenia zmysłowego. D. z. jest całościowym faktem rejestrowania w polu zmysłowym konfiguracji bodźców sensorycznych, które kształtują się w jedności przedświadomego *moi* z otoczeniem zewnętrznym. Stawiane jest w opozycji do sądu empirystów, jakoby człowiek był biernym odbiorcą zatowizowanych, jednostkowych jakości pięciu, autonomicznie działających zmysłów. Można uznać, że z wrażenia zmysłowego składają się z aktu i treści, Merleau-Ponty akceptuje ułomnie definio-

wany przez racjonalistów i sensualistów akt, zaś eliminuje systematyzację treści w postaci jakości zmysłowych percepcji.

Ekstensje – dosł. przedłużenia; pojęcie kanadyjskich socjologów kultury (McLuhan) i amerykańskich antropologów (E. Hall) badających anatomiczne cechy gatunku ludzkiego generujące wynalazki cywilizacyjne, np. ekstensją ucha jest słuchawka telefoniczna, ekstensją nóg – koło itp.

Eksterioceptory – subtelne, mikroskopijne nerwy czuciowe znajdujące się na powierzchni skóry i pod jej powierzchnią, skierowane na bodźce zewnętrzne.

Emotywatory – zachowania niewerbalne, które są niewerbalną ekspresją stanów emocjonalnych, są bardzo zróżnicowane i skonwencjonalizowane kulturowo. Pojawiają się w przestrzeniach i sytuacjach nieformalnych i oficjalnych, każde według społecznie określonych kontekstów.

Emotywna funkcja – ekspresja nadawczego aktu komunikowania (zwykle niewerbalne aspekty zachowania), która wynika spontanicznie, nie nastawiona celowo na odbiorcę i efekt, choć w rzeczywistości często mimowolnie odbiorca reaguje na te komunikaty nieświadomie, np. w postaci kinestezji czy reakcji emocjonalnych na nie kontrolowaną mimikę. F. e. jest przeciwieństwem f. konatywnej.

Epistemologia – jeden z trzech podstawowych działów filozofii, obok ontologii i aksjologii, który obejmuje wiedzę o metodach poznania świata; różnorodne strategie poznawcze filozofii wdrażane są do zestawu metod badawczych w nauce adekwatnych do statusu przyznanego danej sferze bytu – obiektywnego lub uwarunkowanego np. historycznie i kulturowo. Często charakter rozpoznawczego statusu ontologicznego decyduje o doborze metod badawczych; w przedstawianej pracy przyjmuje się antynaturalistyczny status świata przyrody, który funkcjonuje jako społeczno-kulturowy zestaw sądów i doświadczeń na temat natury, do której właśnie kultura uniemożliwia nam dostęp. Strategią metodologiczną adekwatną do antynaturalizmu ontologicznego jest epistemologiczna antynaturalistyczna metoda typizacji percepcji świata przyrody naznaczonego wartościami kulturowymi.

Fatyczny – najczęściej pojawia się jako określenie rodzaju mowy (rozmowy), w której pojedyncze słowa są wypowiedane jako sygnały i/lub uzupełniające informacje, współtworząc sytuację; jako przykład B. Malinowski podawał zespołowe czynności związane z budową dalekomorskich łodzi, zespołowe prace w ogrodach czy przy połowach ryb.

Fonosfera – oznacza wymiar słuchowego doświadczenia rzeczywistości zewnętrznej, pojęcie nowe w polskiej antropologii i etnografii przejęte z geografii humanistycznej i zachodniej etnografii zmysłów.

Fragmentacja – wycinek rzeczywistości zmysłowo i mentalnie wyodrębniony z nie zróżnicowanego wcześniej strumienia doznań, który jest wydzielony ze względu na świadome cele podmiotu, wiedzę (np. o kompozycji pejzażu; myśliwską) lub akty spontanicznej uwagi. Patrz pole fenomenalne.

Haptyka – badanie roli dotyku w komunikacji, szczególnie niewerbalnej; może być traktowana jako część proksemiki i kinezyki; ujmowana szerzej jako cenestezja i źródło orientującej wiedzy do zachowań.

- Haptyczny** – termin semantycznie zbliżony do określenia taktylny, dotykowy. Dla pierwszych badaczy roli zmysłów w komunikowaniu kulturowym i niewerbalnym (McLuhan, Hall) h. oznaczała komunikacyjne aspekty szeroko pojętego zmysłu dotyku. Stąd nie spotyka się innego angielskiego zamiennika słowa taktylny, łączonego raczej z wąską funkcją dłoni (z ang. touch – dotyk i tail – spód, zakończenie, spiąć, złączyć). W proponowanym opracowaniu własnym wiąże zjawisko haptyczności z cenestezją, a więc nie z komunikacyjnymi aspektami użycia ciała, ale z receptywnym przeżyciem somatycznym.
- Izomorfizm/monizm** – i. oznacza pojmowanie i postrzeganie świata jako esencjalną tożsamość nominalnie i liczebnie odrębnych rzeczy nierozzerwalnych na podstawie identyczności substancjalnej; np. w panteizmie głoszenie istotowej identyczności substancjalnego świata przyrody i duchowej istoty Boga. Izomorfizm charakterystyczny jest dla mitycznego myślenia magicznego w kulturach pierwotnych oraz w magii profesjonalnej, np. właściwej renesansowi i kulturom ludowym. Pogląd o takiej jedności określanej jest jako monizm, w odróżnieniu od późniejszego oświeceniowego dualizmu.
- Jaźń/Bycie/moi/przedświadomość** – tryb przejawiania się nieosobowego (pozaindywidualnego), niedyskursywnego Heideggerowskiego *bycia*, które Sartre określał jako *świadomość przedrefleksyjną*, z kolei Merleau-Ponty stosował dla niej roboczo formę zaimkowaną *moi*, w odróżnieniu od dyskursywnej indywidualnej świadomości, którą operuje część zindywidualizowanej osobowości związana z zaimkiem *Je*. W odróżnieniu od obu filozofów uważam, że jaźń nie jest pozbawiona kontaktu ze świadomą, kulturowo wypracowaną osobowością, choć jest doświadczana jako pozaindywidualna **obecność** świata danego zmysłem.
- Kin** – jednostka pomiaru wrażliwości receptywnej i reaktywnej powierzchni skóry i mięśni na zewnętrzne bodźce, zwykle dźwiękowe lub figury i obrazy. **Kinomorfem** to najmniejsza jednostka znacząca (analit) postępowania kinestetycznego.
- Kinestetyczny** – ruchowo-motoryczne, mimiczne lub czuciowo-haptyczne (somatyczne) współoddziaływanie na siebie osób w nieuświadomianym polu percepcji i komunikacji niewerbalnej.
- Kinestezja** – pozaświadoma wzajemna reaktywność ruchowa, somatyczna i mimiczna osób. Zjawisko k. można rozciągnąć na wszelkie sprzężenia ruchowe i somatyczne nie tylko związane bezpośrednio z ludźmi, ale też z ludźmi i zjawiskami fizycznymi, np. rezonans somatyczny pod wpływem dźwięków. Do zjawiska tego nie można jednak zaliczyć poruszania się ślepca np. we wstrząsanym na wybojach tramwaju oraz w ulicznym ruchu opartym na sygnałach świetlno-dźwiękowych, gdyż są to informacje świadomie śledzone, służące celowej orientacji w terenie.
- Kinezyka** – dyscyplina z pogranicza psychologii społecznej i antropologii kulturowej skupiona na badaniu i wiedzy o komunikacyjnych niewerbalnych aspektach ruchowych zachowań człowieka – od mimiki, gestów i ruchów ciała do rezonansu powierzchni skóry i mięśni (**wibracyjność**).

- Kod komunikacyjny** – konwencja komunikowania o jasno określonych regułach, zwykle związana z równie wyraźnymi wyznacznikami społecznymi (klasy, stany, grupy zmarginalizowane, subkultury itp.). Funkcjonuje na poziomie intencjonalnej, świadomej komunikacji. W kulturze euroatlantyckiej kody komunikacyjne oparte są głównie na dwóch zmysłach – słuchu i wzroku. W ostatnich dwudziestu latach w sztuce eksperymentalnie wprowadza się komunikaty oddziałujące na pozostałe zmysły (happeningi, malarskie techniki tektoniczne, instalacje, multisensoryczne aranżacje przestrzenne itp.).
- Kompensacja** – pojęcie ukształtowane w tradycji psychologicznej, zwłaszcza terapeutycznej, wielu szkół, oznaczające wprowadzanie elementów np. przez stwarzanie sytuacji, które zastępują lub uzupełniają deficyt albo utracone, uszkodzone potencje psychiczne.
- Komunikacja** – świadome, intencjonalne (celowe) pozrozumiewanie się ludzi oparte na jasno sprecyzowanych zasadach i kodach komunikacyjnych. Funkcje komunikacyjne może spełniać poza językiem także system obyczajowy i artystyczny. Oprócz funkcji powiadamiania i porozumiewania się kody komunikacyjne pełnią ważne społeczne funkcje integracyjne, konsolidujące (solidarność społeczna), różnicujące (swoi – obcy; grupy odniesienia). Komunikacja społeczna umożliwia i reguluje interakcje międzyludzkie w postaci kodów komunikacyjnych właściwych określonym grupom i formacjom społeczno-kulturowym. Tzw. **komunikowanie niewerbalne** nie jest systemem komunikacyjnym w ścisłym sensie, ponieważ ustalone przez badaczy w drodze obserwacji regularności nie są świadomie i celowo stosowane przez uczestników interakcji społecznej.
- Konatywna funkcja** – funkcja komunikatu, który nadawca celowo kieruje do odbiorcy, spodziewając się też zachowania przewidywanego w jakimś zbiorze możliwości. Przeciwnieństwo f. emotywnej.
- Kontekstowanie** – termin używany przez Halla na określenie nieświadomej, choć kulturowo wypracowanej, synchronizacji z zewnętrznym tłem wydarzeń oraz okoliczności społecznych i kulturowych w postaci kinestezji, proksemii lub chronemicznych synchronizacji. Wyróżnił kultury **niskiego kontekstu**, o zaniżonej reaktywności ludzi (np. amerykańska) i kultury **wysokiego kontekstu** (np. japońska, niektóre kultury afrykańskie). Hall wyróżnia k. w aspekcie selekcyjnym i asocjacyjnym. W pierwszym przypadku oznacza radzenie sobie z natłokiem informacji, w drugim służy jako tło np. komunikacji językowej lub zespołowej kooperacji.
- Kontemplacja** – oznacza indywidualną aktywność myślową nad zewnętrznym światem w postaci refleksji przechodzącej od jaźni i percepcji do świadomości i symbolu. W odróżnieniu od medytacji polega w pierwszym etapie na zawieszeniu sądów wartościujących na rzecz obserwacyjno-receptywnych przy jednoczesnej kontroli pracy myślenia dyskursywnego, zwykle w postaci sądów orzekających pewną deklarację poznawczą i aksjologiczną.
- Koordynacja ruchowa** – świadome, celowe lub niekontrolowane świadomie zachowania ruchowe względem ograniczających obiektów w przestrzeni; przypadek synchronowania i kontekstowania; inaczej działanie oparte na

oznakach (symptomach) i sygnałach lub danych zmysłowych umożliwiającym poruszanie się w otoczeniu fizycznym (np. przyrodniczym).

Medytacja – stan jaźni polegający na zawieszeniu dyskursywnego myślenia; osoba zmierza do uzyskania mistycznego stanu „zjednoczenia” z obiektem medytacji, przenosząc uwagę z indywidualnej świadomości na wrażliwość zmysłową rozproszoną w jaźni. Podstawa monistycznych systemów magiczno-filozoficznych i religijnych głoszących izomorfizm człowieka i jakiejś sfery uniwersum lub jednostki i całego kosmosu.

Multisensoryczność – wielozmysłowość; w ostatnich latach w antropologii zmysłów, psychologii poznawczej oraz geografii humanistycznej i praktyce artystycznej przyjmuje się, że człowiek jednocześnie opiera się na zróżnicowanych danych sensorycznych w przeciwieństwie do atomizujących doświadczenia zmysłowe nurtów empiryzmu.

Neuronalny/odczuwany neuronalnie – oznacza odczuwanie cielesne (cenestezja), inaczej somatyczne, na powierzchni ciała i wewnątrz niego różnorodnych bodźców sensorycznych (dźwiękowych, wzrokowych; proprioceptywnych, haptycznych itd.); składnik **aktu** wrażenia zmysłowego lub aspekt doznania zmysłowego istotnego w haptyczno-wzrokowym typie partycypacji w tworzonej przestrzeni krajobrazu.

Niewerbalne komunikowanie/zachowanie niewerbalne – system nieuświadomianego reagowania ruchowego i przestrzennego o wysokiej zgodności opartej na bliżej nieokreślonych źródłach powtarzalności. Ze względu na brak adekwatnego określenia owych interaktywnych, pozaświadomych worców stosuje się termin „komunikowania”, który jednak można zastąpić Schützowskim zachowaniem.

Noosfera – pojęcie stosowane przez McLuhana na oznaczenie wspólnej społecznej, ponadkulturowej świadomości w skali całego globu łączącej ludzkość w globalnej wiosce dzięki elektronicznej komunikacji.

Okulocentryzm – percepcja i komunikacja kulturowa oparta na dominujących kodach wizualnych i wynikające z tego świadome myślenie linearne oraz dyskursywne.

Okulestyka – badania kontaktów wzrokowych nie podlegających świadomej refleksji.

Olfaktosfera – w antropologii zmysłów i geografii humanistycznej przestrzeń, której wymiary i znaczenia określają dane węchowe.

Oznaka – w systemach semiotycznych (teoria znaków) jest określaną też jako symptom lub indeks. Oznaki nie są traktowane jako podgrupa znaków, gdyż znak ma charakter intencjonalny i celowo-racjonalny, natomiast oznaki nie są wytwarzane celowo, ale ich duża wartość leży w ładunku informacyjnym, który możemy, lecz nie musimy wykorzystać jako doświadczenie orientujące nas praktycznie w rzeczywistości. O. zwykle wskazuje lub sugeruje jakiś inny stan, którego nie można bezpośrednio zaobserwować, lecz jedynie o nim wnioskować. Jerzy Kmita wyróżnił **o. humanistyczne** i **o. naturalne**, z których pierwsze występują w systemie kulturowym, np. o.h. może być biżuteria czy strój danej epoki, na podstawie których

wnioskujemy o pozycji i funkcji społecznej danej osoby; zaś o.n. nie są bezpośrednio wytwarzane przez człowieka, choć podlegają jego interpretacji, najczęściej pojawiają się jako informacje płynące ze zjawisk przyrodniczych, np. żółknące liście drzew są o.n. jesieni, dym unoszący się nad lasem może oznaczać zarówno ukryte schronisko turystyczne, jak i pożar. Nasza podręczna wiedza praktyczna jest szczególnie uzależniona od o.n.

Paralangue – wiedza o niewerbalnych aspektach użycia głosu; należą do nich np. efekty **prozodyczne** (donośność, tempo, rytm, tonacja wypowiedzi itp.), **niesegmentalne** (cechy foniczne i fonologiczne, np. komunikat mogą nieść nie słowa, lecz sposób ich wypowiedzenia), ale też elementy **mowy fatycznej** używane jako sygnały do interaktywnego, także zorganizowanego działania.

Partycypacja kulturowa – uczestniczenie w sferze kulturowej uprzednio lub równocześnie kreowanej jako przestrzeń życia, w której jesteśmy socjalizowani, wychowywani i realizujemy konkretne cele; p.k. należy odróżnić od kwestii konstytucji kultury, np. jej powstania, przeobrażeń, zewnętrznych uwarunkowań, np. ekologicznych. Geneza i własności kultury to zagadnienia czysto naukowe, natomiast p. w k. jest rozpatrywana z punktu widzenia życia, celów i potrzeb podmiotów kultury. Stąd też kwestia percepcji w wymiarze kulturowym mieści się w zagadnieniu uczestniczenia w kulturze, zaś geneza percepcji jako pewnego kodu i modelu jest naukowym zagadnieniem badawczym, na które nie ma wplywu świadomość uczestniczenia w kulturze, poza ich wielowiekowym wdrażaniem, wznawianiem i przetwarzaniem.

Performatywność – samopotwierdzające się sprawstwo; akt działania uczestników zdarzenia lub/i oddziaływania i włączenia do akcji obserwatorów, dla których uczestnictwo i sprawczość są aktami waloryzacji tego aktu. W przypadku działań artystycznych, np. teatrów eksperymentalnych, improwizowane wydarzenia sceniczne na mocy swej spontaniczności i zaangażowania emocjonalnego i wielozmysłowego aktorów i widzów (laboratoria teatralne „Gardzienice”, „Węgałty” czy Teatr Ósmego Dnia) osiągają efekt, który jest mierzony stopniem nasycenia wrażeń i przeżyć.

Pole fenomenalne – spontanicznie doświadczany zmysłowo obszar, który nie jest ani wewnątrz, ani tylko na zewnątrz podmiotu, lecz tworzy układ, strukturę elementów uporządkowanych spontanicznie. Stoi w opozycji do obiektywizmu świata danego równie rzekomo obiektywnemu poznaniu wzrokowemu. Powstaje jako świat przeżywany świadomie, który zawiera w swej strukturze immanentny sens. Doświadczanie fenomenów (rzeczy, zjawisk) nie jest doświadczaniem nieznannej rzeczywistości, lecz jest to przednaukowy porządek świadomości percepcyjnej. Ideę p.f. jako doświadczania rzeczy i cech świata fenomenalnego w strukturze uporządkowanej danej w jednym akcie świadomości percepcyjnej Merleau-Ponty wyniósł z idei postaci (konfiguracji) psychologii Gestalt. Patrz fragmentacja.

Percepcja – 1. Od czasów Kartezjusza z wrażeń, czyli **aktów** zmysłowych, zaczęto wydobywać uporządkowane **treści** poznawcze, które sprowadzono

do treści obserwacyjnych, kulturowo upowszechnionych jakości pierwotnych, odtąd uznawanych za obiektywne dane zmysłowe. P. odnosi się do owych stwierdzanych społecznie i kulturowo w doświadczeniu treści wyrażanych w postaci jakości pierwotnych i wtórnych; w filozofii przyjmuje się, że p. ma charakter empiryczny i jest świadomym systemem opartym na pierwotnych jakościach wzrokowych (kształt, ilość, wielkość, ruch) i jakościach wtórnych (kolor, ból, tekstura, zapach, smak, dźwięk itd.), a zmysły chemiczne, dotyk i słuch uznano za zmysły podrzędne. Dane wzrokowe uważano za obiektywne i rzeczywiste, tzn. niezależne od stanów subiektywnych człowieka (czyli aktów zmysłowych – wrażeń i impresji, wartości), które tkwią w przedmiotach, w przeciwieństwie od zmieniających się jakości wtórnych opartych na zmysłach niższych, mających głębokie indywidualne zabarwienie. Tak rozumianą p. Merleau-Ponty odrzucił jako fałszywy system poznawczy. 2. W pierwszej połowie XX wieku w filozofii mniej lub bardziej związanej z fenomenologią pojawiły się alternatywne opisy percepcji, które eksponują nie tylko inną hierarchię danych zmysłowych, ale także rozszerzają mentalny zakres percepcji do procesów nieuświadomianych lub przedświadomych. Do filozofów, którzy wiodącą rolę przypisali dotykowi „matce wszystkich zmysłów”, czy szerzej – ceneście, należą zwłaszcza francuscy myśliciele: Jean-Paul Sartre, Marcel Merleau-Ponty oraz Jean-Luc Nancy, a wśród intuicjonistycznych filozofów brytyjskich Henry Price. W ujęciach francuskich filozofów p. ma dwa wymiary – świadomy i przedświadomy i tylko ta druga nie jest uwarunkowana kulturowo, stanowiąc transcendentalne źródło doświadczenia świata. „Przedświadomy” oznacza bardziej „bezzałożeniowy”, niezdeteminowany aniżeli doświadczany nieświadomie. Stąd porzucili oni pojęcie Kartezjańskiego wrażenia i aktu na rzecz doznania zmysłowego, które jest aktem wypełniania się przedświadomej p. 3. We współczesnej antropologii zmysłów pojmowana bardzo szeroko i nieprecyzyjnie. Stwierdza się duże kulturowe zróżnicowanie systemów percepcyjnych, stąd pojęcie percepcji nie jest sprecyzowane i raczej stosuje się je w sensie bardzo ogólnym jako doświadczenie zmysłowe. Systematyczność badawcza ogranicza się do stwierdzania hierarchii, ekspozycji i liczby używanych narządów sensorycznych bez kompleksowej rekonstrukcji powstających na styku z nimi idei, co wymaga ogromnych i żmudnych badań empirycznych.

Precepcja – ogół procesów zmysłowego postrzegania świata zewnętrznego w stosunku do człowieka. Zasadniczo składa się z kilku faz: wrażenia zmysłowego, przedstawienia i jego interpretacji, to znaczy przypisania postrzeżeniu znaczenia. W zależności od kulturowego modelu precepcji relacje między wyróżnionymi fazami są możliwe do analitycznego wyabstrahowania (okulocentryzm, empiryzm), w innym modelu mogą zachodzić równocześnie na kilku poziomach, tworząc złożone kontinuum doznań człowieka synergicznie połączonego z otoczeniem (percepcja synergiczna lub haptyczno-wzrokowa).

- Proksemia** – M. Maffesoli określa nią somatyczną empatię ludzi zamieszkujących wspólne terytorium, właściwą wspólnotom lokalnym i nowoplemionom; w prezentowanej pracy p. oznacza somatyczne życie się z zamieszkiwaną przyrodniczo-geograficzną okolicą, która stanowi trwały składnik prowincjonalnej małej ojczyzny i lokalnej lub regionalnej, a nawet etnicznej tożsamości.
- Proksemika** – w antropologii badania nad kulturowym użyciem i zróżnicowaniem znaczeniowym kategorii przestrzeni, ukształtowana w tradycji badań nad komunikowaniem niewerbalnym.
- Proprioceptywność** – cielesne odczuwanie wstrząsów i zmiany pozycji ciała utrwalane mimowolnie w pamięci, zmysł, który stanowi podstawę orientacji przestrzennej, zwłaszcza u niewidomych.
- Przedświadomość/tryb „moi”** – u Merleau-Ponty’ego poziom elementarnej obecności, który nie podlega świadomej refleksji, dany poza uwarunkowaniami kulturowymi. W pracy mojej oddawany pojęciem jaźni, której walorem jest przytomne rejestrowanie jej treści poza kulturowym deficytem jej komunikowania innym osobom; umożliwia stan doznawania zmysłowego wspólny danej kulturze oparty na wczesnych formach enkulturacji i rozwoju percepcji poza formami rozbudowanej świadomej komunikacji.
- Rezonowanie (wibrowanie)** – rezonans powierzchni ciała wywołany napływem rozmaitych bodźców zewnętrznych.
- Reżim skopiczny** – J. Jakubowska podaje za Halem Fosterem, że jest to hierarchia zmysłów podporządkowanych dyktatowi kodu okulocentrycznego.
- Sensorium** – zestaw kulturowo, w tym historycznie, ustalonych typów, ilości i hierarchii organów zmysłowych (sensorów) i przysługujących im zmysłów.
- Sensatywny** – uczuciowy, wrażliwy, opierający się na uczuciach i emocjach.
- Sensoryczny** – dotyczący narządu zmysłu, np. jego funkcji.
- Sensualny** – zmysłowy, percepcyjny.
- Somaestetyka** – pojęcie wprowadzone przez Richarda Shustermana wyrażające doniosłą rolę ciała i zmysłu haptycznego w aktach poznawczych i emotywnych.
- Stereognozja** – jak podaje Schiffman, jest to „umiejętność postrzegania trójwymiarowych kształtów przez dotyk i manipulowanie dłońmi” z wyłączeniem udziału wzroku. S. rozpoznaje jako wynik utrwalonej synestezji wzroku i dotyku.
- Substytucja wzroku** – za Schiffmanem, umiejętność polegająca na przekształcaniu zapisanych na taśmie scen, a ich odczuwanie w postaci wibracji odtwarzanej taśmy, zwłaszcza na skórze pleców, pozwala po jakimś czasie odtworzyć badanym fizyczny obraz. Jest przypadkiem wyobrażeń surogatowych.
- Sygnal** – znak nawołujący do określonego działania lub zakazujący pewnych czynności, na który reagujemy w sposób bezwarunkowy lub warunkowy zgodny z ustalonymi regułami.
- Symbol** – jedno z centralnych pojęć humanistyki i nauk społecznych, wokół którego wyrosło wiele interpretacji i kontrowersji, co do którego do dziś nie występuje zgodność wśród teoretyków, poza potoczną zgodnością intuicyj-

nego stosowania, ukształtowanego pod wpływem socjalizacji i edukacji. 1. S. często jest traktowany jako przypadek znaku, choć jego szczególnym składnikiem jest metafora, czyli figura znaczeniowa oparta na jakimś podobieństwie do przedmiotu, z którego wywodzi się znaczenie. W tym wypadku metafora wprowadzana jest w zupełnie inny kontekst sytuacyjny, dla określenia którego wykorzystuje się cechę jakiegoś realnego przedmiotu, np. symboliczne znaczenie mają powiedzenia „koszula bliższa ciału” czy „burza w szklance wody”. Jeśli tak ujmemy symbol, to jasne jest, że związek metafory i elementu znaczonego nie jest całkowicie arbitralny, raczej następuje przyporządkowanie cech metonimicznego faktu nowemu kontekstowi, dzięki czemu powstaje metafora. Współcześnie symbol utracił wymiar transcendentálny na rzecz użycia komunikacyjnego. 2. **Sensualny symbolizm** – dydaktyczna i empiryczna praktyka zaowocowała spotkaniami pojedynczych ludzi, którzy definiowali symbol w kategoriach indywidualnego zmysłowego doświadczenia rzeczywistości fizycznej zbiegającego się z obrazem kształtu rzeczy, czyli ikonicznie rozumianego znaku. Zgłaszali oni, że doświadczają wielozmysłowo świata fizycznego zarazem jako symbol (dokładniej ikoniczny obraz) i substancjalną rzeczywistość, w której obszarze toczą „prawdziwe życie”. Obraz ikoniczny był interpretowany jako część znacząca postrzeżenia, a jej substancjalny wymiar jako część realna, tzn. nie metaforyczna ani ikoniczna osiągnięta dotykiem, które potrzebują głębi polimorficznej przestrzeni. W przedstawianej pracy percepcja haptyczno-wzrokowa jest właśnie kombinacją płaskiej ikony (obrazu), głębi przestrzeni, którą jest projekcja jaźni, oraz neuronalnie rozumianych przeżyć haptycznych. Wydaje się, że przeżywanie krajobrazu, jednocześnie jako ikony i substancjalnie naznaczonej przestrzeni życia, odpowiada odnotowanemu przez antropologów historycznych i religioznawców aktom przeżywania znaczeń w komunii z realnym odniesieniem przedmiotowym, co przedstawił np. Durkheim w analizie kultu totemicznego przodka czy Eliade w analizie wątków religijnych czy „przenośnych” symboli sakralnej przestrzeni. Szczególny sens nadał s. Lévi-Strauss, który w naturalnych przestrzeniach topograficzno-przyrodniczych widział źródło wielu mitycznych figur symbolicznych. W ten sposób pokonywanie określonego szlaku było reaktywowaniem mitu. Podane wyżej przykłady słusznie kwalifikowane są jako kojarzenie magiczne, w którym symbol nie uzyskał jeszcze autonomii. Takie symbolizowanie właściwie jest **realizmowi synkretycznemu**. Okazuje się jednak, że rzeczywistość fizyczna może być jednoczesną apercpcją postrzegania, aktem postrzegania zmysłowego rzeczywistości fizycznej oraz świadomością kreowania ikonicznego, czyli symbolicznego. Dwa wyróżnione typy symbolu nazwę odpowiednio: 1. **s. znaczącym** (w którym główną rolę odgrywa metafora jako nośnik komunikatu lub/i emfazy), 2. **s. sensualnym**.

Synchronowanie (*syncing*) – zsynchronizowane mimowolnie i najczęściej bezwiednie akty ruchowe całego ciała osób spontanicznie uczestniczących w zaaranżowanym wydarzeniu nastawione celowo-racjonalnie na inne sen-

sy niż synchronowanie, które jest zachowaniem mimowolnym i niekontrolowanym. Pojęcie s. podkreśla jednoczesność tych działań, czyli aspekt czasowy, można je oddać pojęciem **synergii** akcentującym kinetyczne zharmonizowanie oparte na wspólnym emocjonalnym zjednoczeniu osób pozostających w synchronie. Jeśli synchronowanie jest stosowane w dziedzinie kinezytycznych badań nad ludźmi, to synergia obejmuje też akty reaktywne na inne niż ludzkie otoczenie.

Synchron – wyodrębniony jako całość akt zespołowego synchronowania (synergii) osób wykonujących jedną lub kompleks czynności.

Synchronizacja – świadoma, celowa koordynacja czynności w zgodzie z uczestnikami działania lub innymi czynnikami zewnętrznymi.

Synergia – sprzężenie działań ruchowych i doznań haptycznych, proprioceptywnych i innych somatycznych reakcji z zewnętrznymi bodźcami zmysłowymi. Patrz synchronowanie.

Synestezja – 1. W psychologii zwykle jest definiowana jako jednoczesne doświadczanie kilku różnych jakości zmysłowych przypisywanych różnym sensorycznym receptorom, ale jest wywołana wpływem tylko jednego bodźca pochodzącego z jednego receptora. Przykładem synestezji jest postrzeganie pojedynczych dźwięków lub liter w postaci barw, a barwy z kolei można łączyć z zapachami itp. Takie ujęcie jest nastawione na definicję synestezji przez atomizację jej elementów składowych wzorem empirystycznego opisu percepcji. Tradycyjnie uważa się, że synestezja ma charakter mimowolny i powtarzalny u danego człowieka, a związki te określa się jako racjonalnie nieuzasadnione. Jednak „synestetykowi” cechy te wydają się realne, fizycznie zachodzące. 2. Zgodnie z Merleau-Pontym synestezja jest przypadkiem „wyższej” formy percepcji wielozmysłowej, jeśli nie generowanej w jaźni, to na pewno rejestrowanej świadomie. Często celowo projektowana, może służyć jako element zamienny dla dokonania lub zaprojektowania aktu, tak jakby jeden zmysł był swoistą translacją innego, np. poprzez zapach składników potrawy potrafimy wyobrazić sobie smak przygotowywanego dania, synestezja jest też szeroko i planowo stosowaną projekcją w postępowaniach dochodzeniowych. Por. wyuczone asocjacje.

Świadomość/bycie-w-świecie/tryb „Je” – w proponowanym w książce ujęciu opartym na sugestiach Heideggera i Merleau-Ponty’ego świadomość jest stanem umysłu, który kształtuje kultura euroatlantycka powszechnie od czasów oświecenia. Ś. jest związana także z postrzeganiem okulocentrycznym i zdolnością do relacjonowania tego doświadczenia w postaci myślenia dyskursywnego, analitycznego, świadomej narracji i komunikowania się w odróżnieniu od jaźni, która opiera się na impresjach i synestezjach zmysłowych, głównie haptyczno-wzrokowych i węchowych, dla których nasza kultura nie wypracowała rozbudowanych werbalnych form ekspresji ułatwiających przekaz komunikacyjny. W tym względzie język zawiera nadal ubogą terminologię empirystyczną opartą na modelu Locke’a. Jednakże kultura wypracowuje we wczesnych okresach enkulturacji i socjalizacji formy percepcji, które utrwalane są w niewerbalizowanej społecznie jaźni.

- Taktylizm** – eksperymentalny kierunek teatralny powstały w latach 20. XX wieku. Jego patroni: Filipp Marinetti i Pasqualino Calgiuelli w czasie seansów w Teatrze Zaskoczenia wykorzystywali taktylne środki ekspresji i prowokowali somatyczne wrażenia u widzów, dążąc do tego, aby widz „czuł przez skórę”, namacalnie obcował z tematem i materią sztuki. Zastosowane dzięki zniesieniu przeciwstawienia widownia–scena i ciało widza–ciało aktora. Celem kierunku było rozszerzenie spektrum zmysłowych środków artystycznych i zbliżenie emotywnie wszystkich uczestników doświadczenia.
- Taktylny** – dotykowy, w sensie wąskim, związany z czuciową, dotykową funkcją dłoni; por. haptyczny.
- Topofilia** – pojęcie wprowadzone przez amerykańskiego geografę humanistycznego Yi-Fu Tuana na określenie zmysłowych, estetycznych i aksjologicznych sympatii i przywiązania do naturalnego otoczenia, symptomatycznego dla współczesnej kultury euroatlantyckiej. W książce stosowane w sensie przekonań określających somatyczne (organicznie przeżywane) związki z otoczeniem nazywane przeze mnie proksemią, w nieco zawężonym sensie niż stosuje je autor pojęcia Maffesoli. Topofilia łączy się z pojmowaniem przestrzeni jako miejsca, które wyraża przywiązania do obszaru, który się stale zamieszkuje.
- Waloryzacja/współczynnik humanistyczny** – kulturowo ustalone wartościowanie zjawisk, dzięki któremu każdy fenomen i proces w świecie nabiera cech zjawiska kulturowego, a więc uwarunkowanego skalą różnorodnych wartości określających tożsamość każdego historycznego, także współczesnego społeczeństwa. Poprzez nieuniknione wartościowanie, zwłaszcza aksjologiczne, każde zjawisko ma tzw. współczynnik humanistyczny, czyli ów element interpretacji kulturowej, także wiedza tworzy ów współczynnik.
- Wibrowanie** – rezonowanie.
- Wrażenie zmysłowe/doznanie** – 1. w racjonalistycznej i empirystycznej epistemologii, której założenia są kontynuowane we współczesnej epistemologii w.z. dzieli się na akt (impresje, emocje) o zindywidualizowanym charakterze oraz treść, która wyraża się przez ustalone jakości, tzn. istnieje społeczna zgodność ich rozpoznawania. Percepcja odnosi się do owych społecznie i kulturowo stwierdzanych w doświadczeniu treści wyrażanych w postaci jakości pierwotnych i wtórnych. 2. W alternatywnych filozofiach percepcji, np. Merleau-Ponty’ego, porzucono pojęcie w.z. na rzecz doznania zmysłowego, które jest rzeczywistym początkowym etapem przebiegu percepcji na poziomie przedświadomym. Doświadczenie zmysłowe w warstwie *moi* jaźni polega na zjednoczeniu jej oraz sensorycznych doznań z pozornie autonomicznymi względem osoby zewnętrznymi obiektami i zdarzeniami.
- Wyobrażenia surogatowe** – mechanizm analogii pozwalający uzyskać informacje o obiektach fizycznych lub danych przestrzennych na podstawie jakości zmysłu pomocniczego, np. ocena odległości drzewa oparta na dźwięku szumiących liści, koloru na podstawie ciepła powierzchni przedmiotu itp., podstawa orientacji w przestrzeni oraz gromadzenia wiedzy o świecie przez osoby niewidome.

Wyuczone asocjacje – utrwalone na wiele lat, a nawet na całe życie synestezje, czyli powtarzalne kojarzenie wrażeń jednego zmysłu z jakościami innego zmysłu, np. stałe wiązanie liter alfabetu z kolorami. Wykształcone w okresie dzieciństwa i wczesnoszkolnym. Z antropologicznego punktu widzenia wyuczone asocjacje mogą występować w masowej skali społecznej, np. w sztuce kulinarnej czy wyobraźniowej ilustracji dzieła muzycznego, mogą również występować w wyobrażeniach surogatowych u osób niewidomych jako forma mnemotechniki.

Zachowanie – tryb działania wyróżniony przez Alfreda Schütza na określenie czynności wykonywanych nieświadomie, poza regułami komunikowania, a więc można przyjąć, że w polu niekontrolowanej jakimś wyższym stanem niż jaźń jednostki określanym też jako tryb *moi/bycie*. Z. właściwe jest „komunikowaniu” niewerbalnemu.

Zachowanie niewerbalne – termin proponowany w książce jako zamiennik przyjętego powszechnie pojęcia komunikowania niewerbalnego, które o tyle jest błędne, że przekaz pozawerbalny w odróżnieniu od komunikacji odbywa się poza świadomością i w związku z tym nie jest intencjonalny, celowo zamierzony.

Znak – **1.** Pod wpływem lingwistycznego zwrotu w naukach społecznych przyjęto, że znak składa się z dwóch współzależnych składników: znaczonego (przedmiotowego nośnika znaczenia zwanego odniesieniem przedmiotowym) i znaczącego, czyli sensu znaczeniowego o charakterze myślowym i umownym. Oczywiście model ten mieści się w tradycji okulocentrycznej. J. Kmita i inni zwracają uwagę, że znaczenie znaku ma tę cechę szczególną, iż nie jest (tak jak sens symbolu) całkowicie niezależne od desygnatu, czyli odniesienia przedmiotowego. Niemniej znaczenie może i zwykle funkcjonuje arbitralnie, np. zasady *savoir vivre*'u są umowne, ale akty etykiety obyczajowej są także znaczące, bowiem wnoszą komunikaty, na podstawie których możliwa jest określona przez kulturę organizacja życia społecznego. Do rozumienia znaków niezbędna jest kompetencja kulturowa, którą nabywamy w toku socjalizacji pierwotnej i wtórnej. **2.** Od niedawna popularność zyskuje trójskładnikowy model, który na przełomie XIX i XX wieku wprowadził do semiotyki Pierce, a ponownie spopularyzował R. Barthes w latach 70. XX wieku. Znak tworzą nie tylko element znaczący oraz odniesienie przedmiotowe, ale dość autonomiczne znaczenie jako osobny element znaczeniowy, który może być oddzielony od pierwotnego nośnika i tworzyć nowy element hasła ideologicznego, którym się manipuluje w sposób ukryty, np. w burżuazyjnej propagandzie.

Aneks

Kwestionariusze wywiadów

Kwestionariusz nr 1 do zwiadu etnograficznego w 2004 roku
pt. „Źródła tożsamości krajiackiej”

Metryczka: imię, nazwisko, wiek, miejsce urodzenia, daty zmian miejsca zamieszkania, region pochodzenia, wykształcenie, zawód, adres.

Część I

1. Czy wie Pan/i, jak nazywa się region Pana/i zamieszkania (ziemia krajeńska, Krajna, Pomorze, Pojezierze Krajeńskie, Krajeński Park Krajobrazowy lub jeszcze inaczej)?
2. Jakie cechy tego regionu są według Pana/i charakterystyczne (sztuka, haft, krajobraz, gwarowe wyrażenia (jakie?), nazwy miejscowości lub inne wyróżniki)?
3. Czy czuje się Pan/i Krajiakiem? Co o tym zdecydowało? (Pytanie szczególnie ważne w przypadku, gdy informatorem jest przybysz).
4. Czy utożsamia się Pan/i z jakimiś emblematami czy zachowaniami swojej miejscowości lub regionu (herb, hymn, zespół taneczny, gwara, haft krajeński, trwałość więzi międzyludzkich itp.)?
5. Czy nazwałby/łaby Pan/i Krajnę swoją „małą ojczyzną”? Dlaczego? Co o tym decyduje: krajobraz, ludzie czy inne czynniki wymienione w pytaniu nr 4? Co najbardziej?
6. Czy podoba się Pan/i okoliczny krajobraz? Co jest w nim ciekawe lub najważniejsze?
7. Czy jest Pan/i bardziej przywiązany/a do miejscowości, powiatu, okolicy, całej Krajny albo jest to obojętne?
8. Co Pan/i woli w krajobrazie Krajny – pola, lasy, wody czy wzniesienia? A może wszystko razem?
9. Proszę wyobrazić sobie ulubiony krajobraz i opisać go.

10. Czy ważne są dla Pana/i zapachy przyrody i ziemi?
11. Czy ważne jest dla Pana/i ukształtowanie powierzchni terenu? Jak by je Pan/i określił/a: płaski, pofałdowany, pagórkowaty lu inny? Jak je Pan/i ocenia?
12. Czy zna Pan/i dzikie rośliny, w tym drzewa, czy rozpoznaje Pan/i ich gatunki, czy też ma dla nich własne nazwy?
13. Czy postrzega Pan/i krajobraz jako dzieło człowieka, czy natury (dziękij przyrody)? Proszę określić stopień ingerencji człowieka w okoliczną przyrodę.
14. Z jakimi wartościami kojarzy się Pan/i świat natury?
15. Czy zna Pan/i jakąś legendę lub przesąd na temat góry, rzeki, jeziora w regionie?
16. Czy zna Pan/i jakichś malarzy w okolicy, którzy uwieczniają krajobrazy krajeńskie? Czy może je Pan/i opisać?

Część II

17. Czy może Pan/i wymienić, jakie imprezy artystyczne czy wydarzenia religijne odbywają się regularnie w okolicy (np. misterium Męki Pańskiej w Górze Klasztornej lub w Więcborku; plenery malarskie; wieczory autorskie)?
18. Czy zna Pan/i jakikolwiek wiersz, baśń, piosenkę lub legendę z okolic Krajny? (Należy zapisać lub nagrać np. „Hymn Krajny” Szkoły Podstawowej im. Ziemi Krajeńskiej w Sypniewie, dowiedzieć się o źródło znajomości utworu).
19. Czy zna Pan/i jakichś kolekcjonerów dóbr kulturowych z okolicy, np. dokumentów, mebli, dawnego haftu itd.?
20. Czy zna Pan/i jakieś czasopisma lub książki mówiące o Krajnie („Wiadomości Krajeńskie”, „Pobocza”, „Zeszyty Historyczne” i in.)?
21. Czy zna Pan/i poetów-amatorów z Krajny i ich wiersze o Krajnie (np. Pawła Szydła, Annę Szucę)? Co w tych wierszach Panu/i podoba się najbardziej, a co najmniej?
22. Czy na Pan/i haft krajeński lub/i strój krajeński. Jak by Pan/i je opisał/a? Gdzie się Pan/i z nimi spotkał/a?
23. Czy zna Pan/i ich genezę?
24. Czy święta w Pan/i domu różnią się od świąt Panu/i rodziców i dziadków? Co Panu/i wie na ten temat?
25. Czy uczestniczy Panu/i w corocznym misterium Męki Pańskiej w Górze Klasztornej lub w Więcborku albo innych świeckich imprezach?
26. Elementy obchodów których świąt wyniósł/niosła Pan/i od dziadków, rodziców, a które ze szkoły czy harcerstwa (powitanie wiosny, palenie ognia świętojańskich, malowanie pisanek, majenie domów w Boże Ciało itd.)?
27. Czy podoba się Panu/i rzeźba „ludowa” Józefa Walczaka (np. szopka bożonarodzeniowa wystawiana dorocznie na rynku w Więcborku)?
28. Jakie korzyści materialne i światopoglądowe dają Panu/i festyny i kiermasze „ludowe” (Czy jest to tylko zabawowa forma spędzania czasu, czy też wzbudza w Panu/i jakieś inne uczucia „małoobjęźniane”)?

Kwestionariusz nr 2, 22 wywiady grupowe i 47 indywidualnych w lipcu i sierpniu 2006 roku pt. „Postrzeganie i doznawanie przyrody na Krajnie. Uzgodnienia”

Metryczka: imię, nazwisko, wiek, wykształcenie, zawód wykonywany, płeć.

1. Jakie cechy tego regionu są wg Pana/i/Państwa charakterystyczne?
2. Czy podoba się Panu/i/Państwu miejscowy krajobraz, co jest w nim ciekawego?
3. Czy popierają Pan/i/Państwo edukację ekologiczną?
4. Czy ważne są dla Pana/i/Państwa zapachy przyrody, jakie?
5. Czy przyroda jest dla Pana/i/Państwa chaotyczna, czy harmonijna? Co za tym przemawia?
6. Czy z uporządkowanych, geometrycznych form w przyrodzie (np. powtarzalny kształt i struktura nerwów liści) wyciąga/ją Pan/i/Państwo wnioski o tym, że jest w niej z góry zaplanowany porządek? Skąd się on bierze? (Bóg, genetyka, mądrość Natury, instynkt).
7. Czy doświadczanie najbliższej okolicy przyrodniczej przez Pana/i/Państwa ma charakter sentymentalny, zmysłowo-cielesny, estetyczny czy filozoficzny, lub może praktyczny albo rekreacyjny? Prośba o opisanie.
8. Czy czuje/ją się Pan/i/Państwo dobrze tylko w znanym sobie terenie, a unika/ją nieznanymi okolicami, bo budzą w Panu/i/Państwie niepokój lub lęk? A może to, co nie znane nie interesuje Pana/i/Państwa?
9. Czy w tutejszym środowisku społecznym jest ktoś, z kim Pan/i/Państwo rozmawiają o przyrodzie?
10. Czy w okolicy lub regionie często można spotkać takich ludzi?
11. Czy ma/ją Pan/i/Państwo jakieś marzenia związane z naturą?
12. Czy zgadza/ją się Pan/i/Państwo z twierdzeniem, że obok konwencjonalnych, celowych sposobów komunikacji ludzkiej istnieje sfera komunikatów pozawerbalnych („pozasłownych“)?
13. Czy przebywanie w otoczeniu przyrody wywołuje taki niewerbalny język? Proszę wymienić jakieś niewerbalne gesty lub działania w kontaktach z przyrodą?
14. Czy i jakie zachowania tego rodzaju zaobserwował/li Pan/i/Państwo u przypadkowo napotykanym osobom?
15. Jakie nastroje towarzyszą Panu/i/Państwu podczas celowo zaaranżowanych albo spontanicznie organizowanych spacerów w naturalnym otoczeniu?
16. Czy spacer lub wyprawa w teren poza miejscowość przynosi ukojenie, „łapanie” równowagi psychofizycznej, zmęczenie, refleksje i wnioski o własnej sytuacji życiowej, rozwiązanie problemów?
17. Kiedy doświadcza/ją Pan/i/Państwo natury, to myśl i wyobrażenia poprzedzają takie spotkanie, czy odwrotnie nastawia/ją się Pan/i/Państwo na zaskakujące wrażenia zmysłowe i niespodziewane widoki?
18. Czy „polują” Pan/i/Państwo na niespodziewane zjawiska w przyrodzie lub na zaskakujące krajobrazy jako źródła nowości i odświeżenia swojego samopoczucia?

19. Czy zgadza/ją się Pan/i/Państwo z twierdzeniem, że natura jest poza czasem i jest wieczna? Jeśli jest wieczna, czy wzbudza poczucie bezpieczeństwa dzięki pewności jej istnienia?
20. Czy własne wyobrażenie i podejście do przyrody zbudował/ła/li Pan/i/Państwo na stylu jakiejś konkretnej epoki historycznej? (romantyzmu, Młodej Polski, na religijnym jej wymiarze, możliwości praktycznego jej wykorzystania itd. według listy epok albo ich pojedynczych elementów)?
21. Czy będąc sam na sam z przyrodą, zapomina/ją Pan/i/Państwo o swoim Ja, zatracają się lub zachowuje/ją poczucie indywidualnej świadomości? Czy ma/ją Pan/i/Państwo wyraźniejsze (wzmoczone) poczucie własnego ciała?
22. Proszę opisać stan swojej świadomości na samotnym spacerze: zjednoczenie z naturą, poszerzenie świadomości, utrata jednostkowej świadomości, kontakt z absolutną świadomością, może z Bogiem?
23. Czy więc symbioza z naturą polega na wymianie i przenikaniu się fizycznej przestrzeni i ludzkiej świadomości?
24. Który zmysł jest najaktywniejszy u Pana/i/Państwa w terenie?
25. Czy w kontekście wcześniejszych pytań i odpowiedzi jest właściwe dzielenie świata na swój wewnętrzny świat i zewnętrzną wobec siebie naturę?
26. Czy bardzo dokładna obserwacja szczegółów napotkanych obiektów (kora drzew, skład gleby, faktura i unerwienie liścia, jego kształt itd.) sprawia, że obserwacja ta utwierdza lub podnosi komfort odczuwania własnego ciała?
27. Co bardziej decyduje o przywiązaniu do miejscowości/okolicy/regionu/powiatu: ludzie, krajobraz lub oba są tak samo ważne?

Kwestionariusz wywiadów indywidualnych i grupowych nr 3, sierpień roku 2009 pt. „Haptyczno-wzrokowa recepcja przyrody na Krajinie”

Badanie z wykorzystaniem 10 kolorowych fotografii formatu 15×18 cm.

Metryczka: imię, nazwisko, wiek, płeć, zawód, wykształcenie, adres.

Do rozmówców kierowałam następujące polecenia:

1. Poukładaj następujące fotografie według własnego upodobania.
2. Zdradź klucz do Twojego porządku.
3. Wybierz spośród nich tylko dwie fotografie, te, które się Tobie najbardziej podobają.
4. Wybierz tę (te), która/e zdecydowanie najmniej się Tobie podoba. Uzasadnij swój wybór.
5. Wybierz tę, która zdecydowanie najbardziej się Tobie podoba.
6. Dlaczego wybrałeś jako najważniejszą właśnie tę fotografię?
7. Wskaż te elementy, które Cię najbardziej pociągają i omów je.
8. Jakie pojawiają się w Tobie uczucia i wrażenia?
9. Które fragmenty są ważne, poruszają Cię, ale nie potrafisz wyrazić w słowach tych odczuć?
10. Czy oglądając wybrane fotografie, odbierasz je jako płaski obraz lub po prostu tylko obraz?

11. Czy w wybrane fotografie potrafisz wprojektować wymiar głębi?
12. Czy ta umiejętność, jeśli występuje, pobudza w Tobie wyraźniejsze odczuwanie własnego ciała?
13. Co jest w nich najważniejsze: kolor, kształt, światło, substancjalne cechy – ciężar, przypuszczalny zapach, wrażenia dotykowe, jakie?
14. Czy wrażenia dotykowe nasuwają Ci się automatycznie i bez wysiłku czy nie ma ich wcale?
15. Czy ma znaczenie dla Twojego doświadczania natury to, że Twoje ciało znajduje się w terenie w ruchu, czy przeciwnie – nieruchomieje w kontemplacji?
16. Czy zgodzisz się z przypuszczeniem, że w trakcie spacerów pobudzenia ciała w przestrzeni dostarcza największego relaksu? Opisz to na podstawie wybranej fotografii.
17. Czy lubisz ciągle zmiany dynamiki ciała w terenie od bezruchu i jak to wpływa na twoją świadomość?
18. Czy natura może zastąpić albo zastępuje Ci jakąś konkretną osobę lub jest czymś, z czym masz kontakt osobisty?
19. Czy natura ma coś wspólnego z Twoim rozumieniem absolutu, Boga lub innej duchowej siły?
20. Czy przyrodę rodzimą postrzegasz jako coś na zewnątrz siebie, czy jako przedłużenie wewnętrznej rzeczywistości? Czy masz ją zwykle w tle świadomości, gdy myślisz o miejscu swego zamieszkania?
21. Opisz wrażenia/doznania, które najczęściej przeżywasz w ulubionym miejscu w naturze, wybierając do tego którąś z fotografii.
22. Czy ruch w przyrodzie (wicher, grad, burza, śnieżycyca, tęcza) ma wpływ na przebieg Twoich myśli lub skojarzeń? Czy zmiany, ruch w przyrodzie są rodzajem „masażu dla świadomości” lub poczucia własnego ciała?



1. Jezioro Diabelskie koło Więcborka



2. Jezioro Więcborskie



3. Las w Więcborku w kierunku na Runowo



4. Las w Więcborku w kierunku na Zboże



5. Jezioro Jelonek w Jeleniu



6. Leśna polana w Węcborku w kierunku na Runowo



7. Pola w Dalkowie



8. Ostrówek w gminie Sośno



9. Pola w Więcborku w kierunku na Zboże, z widokiem na Suchorączek



10. Leśne mokradła w Nowym Dworze

Zapis przebiegu eksperymentów

W eksperymencie użyto następujących przedmiotów:

- 1. grupa rekwizytów: pomarańcza, białe dość zużyte mydło, pieczarka, czerwona galaretką z truskawkami i jagodami w małym słoiku, nieregularnego kształtu gładki kamień wielkości męskiej pięści;
- 2. grupa przedmiotów: brązowa ziemia z pola, popiół z pieca CO;
- 3. grupa: pęknięta naturalnie mała, tropikalna tykwa z ogonkiem, nabita na patyk, płat jesionowej kory, sosnowe polano z zachowaną korą młodego drzewka, sucha szczapa drewna wiązu do rozpalania ognia.

Eksperyment polegał na przedstawianiu badanym kolejnych grup przedmiotów w celu otrzymania następujących grup treści dotyczących:

1. skojarzeń, wrażeń, doznań, odczuć i uczuć, które wzbudzają te przedmioty; chodziło o wykrycie nieuświadomianych lub nie poddawanych refleksji treści i schematów reagowania na przedmioty i substancje naturalne
2. nieuświadomianych priorytetów zmysłowych w poznaniu organoleptycznym na podstawie obserwacji zachowań i użycia zmysłów w celach poznawczych; chodziło o potwierdzenie podstawowej roli dotyku w doświadczaniu świata lub sprzężenia dotyku ze wzrokiem jako nierozdzielnej pary zmysłów podstawowych dla percypowania świata.

Każdy eksperyment przeprowadziłam w domu lub mieszkaniu badanych.

Zestaw pytań towarzyszących prezentacji rekwizytów:

1. Czy uważasz, że postrzeganie zmysłowe jest probierzem prawdy o świecie? Czy może jest nim myślenie logiczne, racjonalne?
2. Czy w twoim doświadczaniu zmysłowym świata, oprócz jakości, które zaraz wymienię, dodałbyś jeszcze jakąś? Kształt, wielkość, kolor, ruch, zapach, smak, dźwięk, ból?
3. Wprowadź własną gradację wszystkich tych jakości i zastanów się, czy czegoś byś nie dodał.
4. Czy w twoim doświadczaniu otoczenia zmysły tworzą jakieś kompozycje czy są odseparowane od siebie?
5. Czy substancje takie, jak na przykład ziemia, metal, drewno czy inne lub tworzywo przedmiotów to ważny składnik twoich postrzeżeń, wzrokowych czy bardziej dotykowych?
6. W trakcie rozmowy wyciągam rekwizyty i dopytuję się o:
 - wrażenia i odczucia,
 - skojarzenia,
 - wrażenia dotykowe,
 - uczucia, sympatie i antypatie.
7. Czy patrzysz na to pod kątem tego, do czego to może ci posłużyć, albo czy wywołuje przyjemne lub przykre wrażenia, sympatię czy antypatię?
8. Czy te wszystkie wrażenia, gdybyś się zastanowił, wzbudzają w tobie jakieś wspólne uczucie? Z jaką wartością je kojarzysz?

9. Po zakończeniu eksperymentu pytam: Czy teraz wyobrażasz sobie świat bez materii, substancji i tworzyw? Jakiej cechy świata czy subiektywnych przeżyć by tobie wówczas zabrakło?
10. Wyjawiam zaobserwowane przeze mnie prawidłowości i uzgadniam z rozmówcą ostateczny efekt badania.

Opis przebiegu eksperymentów

Grupa podstawowa:

Bożena, l. 45, czas trwania eksperymentu: 95 minut

Wychowana na wsi w gospodarstwie rolniczym, z przerwami przemieszkowała w młodości w Sępólnie. Odczuwa związek między urazami z dzieciństwa a tym, co znajduje w przyrodzie, „ciszę, spokój, równowagę”, mówi: „to mnie uspokaja”, „mam poczucie przytulności w tej ciszy”, „wcale nie ma tam tajemniczości”. Powtórzyła, że przyroda działa na nią terapeutycznie. „Czuję przyjaźń, w jej obecności staję się lepsza”. Na podstawie kontaktu z przedmiotami w eksperymencie przedmiotami, takimi jak kora, polano drewna, skałka, pęknięta naturalnie tykwa, poczucie przyjaźni z naturalnymi rzeczami powróciło. „Czuję się lepsza, nie pytaj mnie dlaczego. Ma to wpływ na moje działania, jak kształtuję sobie przyszłość. Swoje plany, działania w pracy, osobistym i rodzinnym życiu podejmuję w ogrodzie, w kontakcie z ziemią. Las mnie też nastroja”.

Skojarzenia:

Pomarańcza: „rodzina, wieczór, święta, Komuna”.

Mydło: „coś nieprzyjemnego”, „nie lubię na nie patrzeć, takie jakieś tłuste”, „nie lubię się mydlić”, „nie lubię tego dotykać”.

Pieczarka: „do grzybów nic nie mam, ale grzyby lubię dotykać” (w ogóle nie sugerowałam w pytaniu dotyku, tylko spytałam, które przedmioty są sympatyczne, a które antypatyczne).

Galaretka w małym słoiczku: „Galaretka? – bezpłciowa”.

Kamień – krótki rzut oka, bierze do ręki, waży go, przygląda się, dotyka go, powoli gładzi i uważnie bada jego tworzywo, dotykiem „poznaje” kształt i fakturę. „Ale w tym jest coś magicznego. Dlatego lubię wrywać chwasty. Mam tego potrzebę”.

Popiół w woreczku: „negatywne skojarzenia, mroczne”. Najpierw wzdrygnęła się. Mój komentarz: zachowywała się i myślała, jak starożytny alchemik. Odpowiada, potwierdzając moją obserwację jej zachowania: „Substancja ważniejsza niż obraz” dodaje: „Nie lubię ludzi dotykać”.

Gleba w woreczku (wysypana na papier): „Uwielbiam grzebać w ziemi i wachać ziemię, przekopywać, grządkę. Wyjątkowo mnie to uspokaja”.

Trzecia grupa przedmiotów:

Duży płat kory jesionu: najpierw kieruje do niego w uważnym skupieniu spód otwartej dłoni. „Dlaczego wybrałam korę? Bo jest ciekawa, niepowtarzalność (mówi o fakturze, można się długo przypatrywać korze, szukać jakiejś symetrii).

Szuka się wzoru, choć ma się świadomość, że go nie ma. Kojarzy mi się z jakąś historią, z czymś, co trwa bardzo długo, z życiem, no i jest przyjemne w dotyku, pachnie. Uczucia pozytywne, ciepłe, spokój, cisza – przyjaźń”. Pyta mnie o gatunek drzewa.

Tykwa: uśmiecha się. „Przeurocza, że jest taka otwarta”. Ciekawi ją, co to jest. Bierze do ręki, dotyka jej i z bardzo bliska ogląda, przypatrując się jej fakturze i kształtowi.

Najprzyjemniejsze w kolejności: ziemia, kamień, kora, drewno, tykwa.

Trudno było wydobyć charakter pobudzanych uczuć. Uczucia towarzyszące dotykaniu poza polem świadomości, choć to one wszystkie wywoływały ww. reakcje.

Halina, l. 57, czas trwania eksperymentu: 40 minut

Mieszka stale w miasteczku, wiele lat mieszkała nad morzem w dużym mieście, wykształcenie średnie z maturą.

Początek: zapytałam o to, czy dotyk odgrywa w jej poznawaniu świata ważną rolę. Zaprzeczyła. Powiedziała „Jak ja widzę i słyszę, to resztę mogę sobie dopowiedzieć, czyli obraz i dźwięk”. Jednak wynik badania skłonił ją do konkluzji, że: „Wzrok i dotyk to taka para”.

Prezentacja przedmiotów przeplatana rozmową:

Najbardziej zainteresował ją kamień, ziemia, kora. Jak zauważyła, według mitologicznego porządku powstawania rzeczy. „Bardzo lubię kamienie, najsympatyczniejszy kamień, a potem mydło, na końcu pomarańcza, bo to jest obce”. Przedmioty z drugiej grupy obojętne.

Każdy przedmiot z trzeciej grupy wzięła do ręki i ułożyła ich historię od zycia młodego drzewka (cienkie polano sosny), przez korę, do „martwego polana” – rzuciła nim jak bezużytecznym przedmiotem. Pozostałe przedmioty z trzeciej grupy oceniała z uwagą i skupieniem biorąc do ręki i z bliska oglądając. I opowiadając, jakie są one za życia. „Sympatyczna jest kora nie dość, że jest ładna, prawdziwa, ochronę daje drzewu. Daje schronienie żyjątkom. Potem można ją spalić i daje ciepło. Najważniejsza użyteczność. Ja ją tym bardziej lubię, że ona przechowuje zimą żyjątko i ona daje im ciepło. Przyrodę trzeba zrozumieć. Najważniejszy aspekt opiekuńczy, bo jeszcze bardzo ważną jakością jest serce, to jest subiektywne, prawie że intymne. Antypatia? Jak zwykle coś obcego, czyli tykwa, jest najmniej miła, bo nie rośnie u nas”.

„Faktura nie jest związana z uczuciami. Lubię dotykać jak córka do natury lub matka do dzieci. Lubię przytulić drzewo, ta biedna [młoda czereśnia] jest na opał. Dotyk związany jest z wyrażaniem uczuć macierzyńskich, w ogóle kobiecość. Lubię moje rośliny. Gdybym straciła wzrok, to po zapachu i dotyku też bym rozpoznała te rzeczy, bo znam je po dotyku”. A zatem dotyk okazał się najważniejszym zmysłem.

„Wzrok jest omylny. To jest taka para – dotyk i wzrok. To daje poczucie bezpieczeństwa i równowagi, ta para. Wiem, że dzięki przyrodzie powróciłam do sie-

bie. Samo obcowanie to nic, trzeba to zrozumieć i czuję się bezpieczna i zdrowa psychicznie”.

Po przedstawieniu przedmiotów w poszczególnych grupach ze zdecydowaną wrogością wyłączyła (kazała kategorycznie zabrać) pomarańczę i tykwę „bo są obce, nie należą do naszej polskiej przyrody. A ja jestem patriotką przyrody!”

Opowiadała też, jak ważne są dla niej jej rośliny w oranżerii i ogrodzie, jak do nich przemawia i je głaszcze, a one „się z tego cieszą, są radosne i chce im się żyć”, okazują jej to. „Przestają być smutne po moim powrocie do domu z dalekiego wyjazdu”.

Grzegorz, l. 42, czas trwania eksperymentu: 45 minut

Wykształcenie średnie, techniczne, zamieszkały w miasteczku, mocno związany z ideami ekologicznymi.

Zagaίłam rozmowę pytaniem o podstawowe dla niego zmysły i nastawienie do przyrody: „Wzrok i węch, a potem, gdy zostaną przetworzone przez mózg – logika. Praktyczność nie. Zmysły są zawsze powiązane, uzupełniają się”.

Najważniejsze zadeklarowane jakości to w kolejności: kształt, barwa, zapach.

Prezentacja:

W pierwszej grupie przedmiotów najciekawszy kamień i galaretka, ze względu na jej smakowitość.

Biorąc kamień do ręki, pyta: „Ciekawe, w którym miejscu leżał, skąd pochodzi. Czy leżał pod ziemią, czy na powierzchni”. Po chwili namysłu pyta mnie: „Czy to nie jest kamień z naszego podwórka?!”.

Potem bierze do ręki słoik z dżemem: „Ciekawe, z czego to jest. Jaki ma smak, zapach”. Pozwoliłam mu zaspokoić ciekawość i powąchać.

„Żaden przedmiot nie jest antypatyczny”.

Następnie stwierdził, zaprzeczając wcześniejszej deklaracji o pozapraktycznych zainteresowaniach przyrodą: „Ziemia jest obojętna, jest tylko elementem do obróbki. Można posadzić warzywa, kwiaty”.

Popiół wzbudził ciekawość. Długo potrząsał woreczkiem i przyglądał się mu, ale odłożył bez słowa.

Tykwia: „Najciekawsza. Nie znam jej”. Wziął ją do ręki, z bliska przyjrzał się z dużą uwagą jej powierzchni i na koniec pogładził palcami. Ostrożnie odłożył.

Kora: także ciekawa: „Jest bardzo ładna, to z topoli?” Żeby to sprawdzić wziął ją w dłonie, następnie uważnie powąchał. Zganił mnie, że „pobawiłam biednego nietoperza mieszkania, a on właśnie tam chciał być [opowiedział historię, jak oderwałam odstający płat kory, odkrywając śpiącego w szczelinie nietoperza]”.

W toku dalszej rozmowy ujawnił przyjazny i opiekuńczy stosunek do przyrody: zwierząt i roślin. Oboje z żoną są bardzo zainteresowani przyrodą w najbliższej okolicy, którą traktują jako „przedłużenie ich domu”, w której „wyżywają się uczuciowo”. Nie krzywdzą żadnego najmniejszego nawet zwierzęcia, nie wyznając przy tym żadnej np. dalekowschodniej filozofii reinkarnacji i wynikającego z niej poczucia braterstwa z żyjącymi istotami. Od innej osoby dowiedziałam się, że kiedy w ramach pielęgnacji p. Grzegorz przycina drzewom konary, to z każdego

delikatnie zdejmuje ślimaki i przenosi je w bezpieczne miejsce. Nie wstydzi się tych zachowań.

IV. Tadeusz, l. 57, czas trwania eksperymentu: 20 minut

Rolnik stale mieszkający na wsi, wykształcenie ogrodnicze zasadnicze, rodzice rolnicy.

Zaskoczył mnie odpowiedzią, że najważniejszy jest dotyk i wzrok. Wstępne rozeznanie nie zapowiadało tej odpowiedzi.

Największą uwagę zwrócił kolek: „Bo jak drzewo rośnie, to daje zdrowe powietrze, ładnie wygląda”. Wziął w dłoń. „A jak się zetnie, to daje ciepło i schronienie”.

Gdy zapytałam o kamień, odpowiedział: „Kamień jak kamień” – to wszystko.

Druza grupa przedmiotów:

„Ziemia jest ważna. To żywicielka”.

„Lubię wyjść w pole i patrzeć, jak wszystko rośnie. To z mojej pracy i ziemi”.

O popiele nie wypowiedział się.

Z trzeciej grupy przedmiotów zainteresowała go tylko tykwa i kora: „To jakies ciekawe jest – mówi o tykwie – może jakiś owoc? Coś tu musiało się wysypać albo wypaść [miał na myśli nasiona]”. Wziął ją w dłoń, pocierał, naciskał, obracał w palcach.

Następnie zaciekała go kora. Próbował odgadnąć gatunek drzewa, twierdząc, że to dąb.

Anna, l. 47, czas trwania eksperymentu: 30 minut

Wychowana na wsi, zamieszkała obecnie w miasteczku, wykształcenie średnie. Podczas rozmowy skupiona głównie na doznaniach zmysłowych.

Chciałaby powtórnie zamieszkać na wsi, w domku, blisko lasu z widokiem na pola. „To jakby mieć dookoła siebie większy kawałek świata”.

Zapytana o skojarzenia, odczucia, doznania i wrażenia zmysłowe, jakie budzi pierwsza grupa przedmiotów, odpowiadała:

„Podstawowy jest kamień. Kamienie to kości ziemi. W nich jest początek”.

„Lubię nosić okrągłe kamienie po kieszeniach, ale ten jest za duży i nieładny”.

„Mydło mi się nie podoba, jest takie chemiczne i nie pasuje do tych przedmiotów. Dlaczego? Bo nie jest z naturalnego tworzywa”. Pozostałe przedmioty są obojętne.

Druza grupa rekwizytów: „Ziemia ma brzydki kolor, ale lubię w nią patrzeć, chociaż nie wiem dlaczego”. Popiół przywodzi skojarzenie zniszczenia i śmierci.

Trzecia grupa przedmiotów:

„Drzewa są ogromnymi roślinami, to i skórę mają grubą, i długo ona przybierała swoją masę i wygląd, jest jakby specjalnie utkana z wyraźnych takich samych cząstek”. Pyta o gatunek tego drzewa, nie potrafi go rozpoznać. Podoba się jej „przedmiot wykonany przez drzewo”. Gładzi go palcami.

Sosnowy cienki kołek i polano są ciekawe „bo można z nich coś wykonać, nie tylko napalić w piecu”.

Tykwa wzbudza wesołość, przez jej otwarcie i zagadkowość. „Skąd pani to ma? To u nas rośnie? Nie”. Bierze w dłonie, gładzi, naciska, bada jej twardość i fakturę, śmieje się.

Na koniec wskazuje, że najciekawszym przedmiotem jest kora, a tykwa najmilszym. Rzeczy do jedzenia nie zwróciły szczególnej uwagi.

Elżbieta, l. 48, czas trwania eksperymentu: 45 minut

Wychowana w gospodarstwie chłopskim, obecnie zamieszkała w miasteczku, wykształcenie średnie.

O czasie, kiedy mieszkała w Dębrznie, z dala od rodzinnych stron, mówi:

„Wszystko robiłam, żeby tutaj wrócić. Bardziej z przywiązania niż romantyzmu”.

Wstępnie otrzymane informacje z rozmowy. Wzrok to podstawowy zmysł, „dotyk nie tak”, dotyk nie wiąże z rozumem. „Widzę i myślę, co to jest, obraz plus odczucia dobre i złe. Myślę, czy mi się coś podoba czy nie, czy jest przyjazne, czy wrogie, czy szkodzi zdrowiu – to takie skrzywienie zawodowe. Gdy coś kupuję, zastanawiam się, jakie to będzie w użyciu, czy łatwo jest coś utrzymać w czystości”. Pytanie o tworzywo: „Tak, ważne, czy naturalne czy sztuczne”.

„Dotyk ma dla mnie bardzo duże znaczenie, jeśli coś śmierdzi, to w ogóle nie dotykam, ale jeśli to nie jest jedzenie, to wącham. Dotykam np. korzenia w lesie, obejrzę go, odwrócę”.

Zadaje sobie najpierw zawsze pytanie: „Do czego ma służyć?”, „Jak to ma służyć?”, „Co z tego można zrobić?”. „Postrzeganie świata jest inne u każdego. Nie wiem, od czego to zależy. Od miejsca, w którym żyje?”.

Przedstawiłam kolejne grupy przedmiotów i substancji. Postawiłam pytanie o to, które są najsympatyczniejsze w pierwszej grupie:

„Galaretką, pomarańcza [są] najsympatyczniejsze, grzyb i mydło raczej nie”.

Dlaczego są najsympatyczniejsze? „Spokój”. „Bo są smaczne, te drugie zimne, te bym odsunęła”. „Może wolę bardziej jeść, a nie myć się” – śmieje się. „Ważne są kolory, ciepłe, przyjemne”.

Druża grupa:

„Nie ma znaczenia, których bym najchętniej dotknęła. Najchętniej złapałabym coś gładkiego – kolejność: tykwa, kołek, kora i kamień na końcu. Ta kora jest bardzo ładna, chociaż chętnie bym ją złapała” – ale tego nie robi.

Ziemia, popiół: bez reakcji, chyba nie podobało jej się, że wysypałam na stół, mimo że na gazetę.

Grzegorz, l. 40, czas trwania eksperymentu: 35 minut

Wychowany na wsi, jednak nie gospodarstwie rolniczym, lecz w rodzinie nauczycielskiej, obecnie zamieszkuje w miasteczku.

Najważniejsze zmysły według niego to wzrok i słuch, choć inne też uczestniczą zarazem w doświadczaniu.

„Przeplatają się z intuicją, przeczuciami, *déjà vu*”, „No dużo różnych wrażeń i przeżyć”. „Na przykład: wiem, że jednym okiem widzę kolory z różnym nasyceniem. Obraz u każdego jest subiektywny. Kształt zależy od tego, w jakim miejscu stoisz, zależnie od pozycji każdy widzi to samo inaczej”. „[Postrzeganie] płynne jest i inne u każdego człowieka tak, jak odciski palców. Kwadrat dla wszystkich jest taki sam, w realnym świecie ma cechy subiektywne”.

Pytam o zależność zmysłów. „Chociaż mam wrażenie, że są odrębne, ale zawsze są razem, np. bez węchu nie ma smaku, ale koncentrują się najbardziej na podstawowej parze wzrok–słuch”.

Prezentacja przedmiotów:

Pierwsza grupa: „Najbardziej pociągająca jest galaretką, bo to zrobiła czyjaś mama. Gdybym był głodny, zjadłbym ją”. „Galaretka ma bardzo ciekawą konsystencję, przypomina kamienie szlachetne, rubiny czy coś takiego”.

Pomarańcza: „Przyciągającym przedmiotem jest pomarańcza. A najbardziej interesujący kamień. Mydło mnie nie za bardzo wciągnęło”.

Dlaczego kamień? „Kamień jest interesujący, podobają mi się kamienie, służą do budowania domów, ogrodzeń, zamków, dróg”.

„Ziemia jest sympatyczna, bo z ziemi wszystko wyrasta, między innymi owoce do galaretek”.

„Przyjemne są oba i popiół, i ziemia”, ale ich wysypanie na stół wywołało jego niemiłe skojarzenie z zabrudzeniem w domu.

„Zauważyłem, że mam bardzo użytkowe nastawienie”.

Trzecia grupa przedmiotów:

„To są rzeczy przyjemne, naturalne. Są to drewna na opał. Lubię być w lesie. Las to spokój, miłe wrażenia wzrokowe, słuchowe i zapachowe”. „Ważna jest ekologia”.

Zainteresowanie wzbudziła tylko rzecz, której nie znał: tykwa. Tylko tej rzeczy dotknął i dokładnie się jej przyjrzał, śmiejąc się. „Skąd to masz, z jakiego wazonu?”

Wyjaśniłam na koniec, że starałam się ustalić, czy często używa dotyku w poznaniu i czy tworzywo rzeczy wzbudza jego zainteresowanie. „Wrażenia dotykowe rekompensują sobie wzrokiem, a dotykam chyba tylko rzeczy nieznanych. Patrzenie i pamięć dają informacje dotykowe”.

Renata, l. 49, czas trwania eksperymentu: 90 minut

Od urodzenia wychowywała się w mieście, nie zna wsi, lecz tylko pozamiejskie tereny – lasy, wody, łąki, pola – i interpretuje je zawsze metaforycznie i emocjonalnie, a nie zmysłowo. Wykształcenie wyższe humanistyczne.

Pytam: „Czy któryś ze zmysłów jest dla ciebie probierzem prawdy?”.

Odpowiada: „Najłatwiej można by powiedzieć, że wzrok, ale to jest prawda mylna. Nie, to jest sprawa względna. Wszystkie zmysły są ważne, jeden zmysł rekompensuje inny”. „Gdybym straciła wzrok, gdybym straciła ręce? Najważniej-

szy wzrok. Wszystko jest złudne i może się rekompensować. Do końca nie ufam zmysłom. Chyba nawet sobie nie ufam. Co dopiero zmysłom”.

„Najważniejsza jest moja intuicja, moje przecucia, moja wiedza, doświadczenia, na nich opiera się, moja pewność w życiu. Jeśli mam w tym momencie pewność do mojej osoby, to wiedza przekonała mnie, co jest właściwe, a co nie. Najważniejsza jest racjonalność”.

„Mój dom daje mi azyl. To, że pewne rzeczy są stałe, coś takiego stałego, pewna stabilność, daje mi poczucie bezpieczeństwa. Wiem, że w tamtym rogu stoi mój parasol, tam książka. Stałe miejsca i rzeczy u siebie dają mi poczucie, że jestem pewna sytuacji, nie lubię zmian, chyba”.

„Lęk bym dodała. Obawę. Są takie przedmioty, które wywołują lęk. Nawet jeśli masz owoce na paterze i posmakujesz i jeden jest cierpki, to po drugi już nie chwycisz. Ból może wyzwać w człowieku lęk. Podzieliłabym rzeczy na przyjemne i nieprzyjemne i obojętne – nieważne, pewne rzeczy pomiędzy. Nie chcę tego czuć” – mówi o reakcji na rzeczy nieprzyjemne.

„Czy ważne jest tworzywo rzeczy?” – powtarza za mną, zastanawia się. „Wiesz co – nie wiem. Mam stosunek obojętny. Jest to nieważne, końcowy rezultat się liczy. Dla niektórych ludzi jest to ważne, istotne w życiu. Nie patrzą na końcowy rezultat, już mają gotową receptę”.

Nawiązuje niespodziewanie do swojej sytuacji życiowej: „Jest to przyjemne albo nie. Nigdy nie winię sytuacji. Zawsze zwracam się do Boga: «Boże dziękuję Ci, że mnie doświadczasz, no i uczysz»”.

Prezentacja przedmiotów:

„Nie, substancja zupełnie nie podlega postrzeganiu i nie jest istotna”.

„Najsympatyczniejsza pomarańcza, jest mi ciepła, bliska. Najbardziej subtelne mydło. Najbardziej uparte to kamień”. Dlaczego? „Kamienny wyraz twarzy, jest bezsensowny, bo uparty, bo jest twardy, niepodatny na zmiany”.

„Najbardziej podatna na zniszczenie jest pieczarka”. „Które bym wyrzuciła?” – pyta sama siebie. „Boję się słoiczka. Myślałam, że to jest krew, choć się boję, to słoik jest najbardziej pociągający. Jest intrygujący – zakazany owoc”.

Druża grupa przedmiotów: „Nie mam sympatycznych skojarzeń”.

Trzecia grupa przedmiotów: Niektórymi manipulowała w dłoniach, zastanawiając się, jak wyrazić treści skojarzeń:

„Najsympatyczniejsza chyba kora, jest ciekawa [a przez to] fajna”. „Dlaczego?” – pyta sama siebie. „Kojarzy mi się z taką starością. To, że nie czeka mnie nic nieprzyjemnego, jest takie sprawdzone, stabilne. Mam szacunek do starości, do staroci. Jest taka łagodna. Kolor i faktura wywołuje to skojarzenie. Ten nalot białawy wywołuje pewne skojarzenie, że to z dojrzałego drzewa. Cały układ tej faktury, zobacz, jakie to jest piękne, nie jest monotonna”.

Kolek czereśniowy: „To młode drzewko wywołuje we mnie lęk, bo zostało ucięte. Ucięto kawałek młodego drzewa! Zobacz, to żal, że małe drzewko straciło życie. Zobacz, jak ta kora przylega, jak skóra węża”. Wzięła w dłoń: „Topola, sosna?” – pyta. „Lekka jest”.

Tykwa: „Sympatycznym kształtem jest to” – bierze w dłoń. „Jest takie okrągłe. Kojarzy mi się z główką dziecka, można z tego zrobić fajną lalkę. To już jest lalka, kulista, bez kantów, a tak mi jest obojętna”.

Suche polano: „I ten patyk. Jest martwy, jest mi obojętny” – odrzuciła z niezadowolaniem na stół.

Maciej, l. 20, czas trwania eksperymentu: 20 minut

Student geografii, wychowany w miasteczku.

Wstępna rozmowa przyniosła informacje o sympatii do przyrody, czego dowodem jest wybór kierunku studiów. Lubi chodzić z wujkiem na ryby. W świat przyrody wprowadzał go w dzieciństwie wuj. Żaden z przedmiotów nie wywołał pytań i skojarzeń praktycznych, np. o możliwości użycia lub pochodzenie. „Najważniejsze jest poszukiwanie w przyrodzie symetrii i harmonii” – mówi.

Pierwsza grupa przedmiotów: „Najlepsza jest galaretką. Ciekawy i miły jest kolor. Inne przedmioty [z tej grupy] są według mnie nijakie”.

„Kamień bym odrzucił, bo jest najmniej pociągający, to znaczy interesujący i niemiły w dotyku”, ale oceniał go tylko wzrokiem. Podobnie wyrażał się o popiele i glebie.

Trzecia grupa przedmiotów: „Najsympatyczniejsza jest pomarańcza, ma taki równy kształt i miły kolor”.

Nie zna tykwy. „Nie wiem, co to jest”. Wziął ją w ręce i szczerze objął obiema dłońmi, tak jakby chciał poznać i „nauczyć się” tego przedmiotu.

Nie zamierza dotknąć kory. Mówi: „Tego kawałka drewna nie mam ochoty dotknąć. Dlatego, że na przykład ma nieregularny kształt, jest niesymetryczny i przez to mniej atrakcyjny niż pozostałe”.

Janusz, l. 41, czas trwania eksperymentu: 35 minut

Stale zamieszkały na peryferiach miasteczka, wykształcenie wyższe inżynierskie.

Ma przede wszystkim praktyczne nastawienie do otoczenia przyrodniczego. „Każdy przedmiot do czegoś może służyć. Trzeba tylko wpaść na odpowiedni pomysł. Nie mam uczuciowego podejścia do przyrody. To wszystko jest stworzone dla człowieka. Po coś. W naturze tkwią pomysły czekające na odkrycie. Oczywiście ja też lubię odpoczywać w lesie, ale patrzę na większość rzeczy jako przedmioty do użytku”.

„Najważniejszy jest rozum i wzrok, dotyk nie, o tyle tylko, że rękoma coś wykonujemy”.

Prezentacja rekwizytów:

Pierwsza grupa:

„Z każdą z tych rzeczy można coś zrobić lub coś wykonać”. Wszystkie mają dla niego użytkową albo konsumpcyjną funkcję. Przedmioty wskazywały na możliwość ich użycia, kaloryczność spalania itd. Walory estetyczne są drugorzędne: „Chociaż ten kamień jest ciekawy. Jak długo już jest na tej ziemi? W jaki sposób

się tu znalazł i jak powstał? Jest «konkretny», daje odczucie pewności. Kamień daje oparcie, pozwala przemyśleć decyzje w życiu”.

„Galaretkę sama pani robiła? Popatrzmy, z jakich owoców, czy je lubię” – śmieje się.

„Pieczarkę się hoduje, ale jest mi obojętna”.

Ziemia i popiół nie wzbudziły zainteresowania.

Trzecia grupa przedmiotów:

„Tu mamy surowce oraz jakiś nieznaną naturalny owoc. Skąd on pochodzi?”.

Wyciąga rękę po tykwę, naciska ją, pociąga i gładzi, poznaje ją przez dotyk i wzrok.

Przygląda się dokładnie budowie i fakturze drewnianych przedmiotów.

W konkluzji do eksperymentu powiedział, że wybrałam przedmioty mało skomplikowane, ale raczej naturalne, które przywodzą pozytywne skojarzenia ze środowiskiem naturalnym i relaksem.

Bibliografia

1. Andrzejewski B., 1990, Człowiek i przyroda – dialog romantyczny, w: *Komunikacja – rozumienie – dialog*, red. B. Andrzejewski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 9–20.
2. Angrosino M., *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, Warszawa: PWN.
3. Angutek D., 1993, O dwu historycznych odmianach obrzędowości religijnej, „Człowiek i Społeczeństwo”, nr X, s. 21–38.
4. Angutek D., 1999, Przesąd i zabobon – odmienne zachowania kulturowe, „Lud”, t. 83, s. 177–180.
5. Angutek D., 2003a, Magiczne źródło filozofii greckiej, Bydgoszcz: Oficyna Epigram.
6. Angutek D., 2003b, Magiczne kontynuacje teatru awangardowego w Polsce, „*Studia Słowiaoznawcze*” t. 4, s. 159–165.
7. Angutek D., 2004a, Percepcja parataktyna w teatrach awangardowych Włodzimierza Staniewskiego i Leszka Mądziaka, „*Kultura Współczesna*”, nr 3, s. 125–131.
8. Angutek D., 2004b, , Religijny obrzęd dualistyczny w średniowieczu. Rozbudowana formuła semantyczna, „*Rocznik Lubuski*”, nr 30, z. 2, s. 185–193.
9. Angutek D., 2005, Romantyczne korzenie współczesnego rozumienia pojęcia kultury, w: *Aksjologiczne źródła pojęć*, red. A. Pałubicka, G.A. Dominiak, Bydgoszcz: Epigram, s. 137–147.
10. Angutek D., 2006, Krajobraz – przestrzeń, którą „oswaja” człowiek, w: *Sztuka w kontekście oddziaływania na człowieka*, red. L. Kataryńczuk-Mania, J. Karcz, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza UZ, s. 53–60.
11. Angutek D., 2007, Medycyna homeopatyczna a magia, „*Medycyna Nowożytna*”, t. 14, z. 1–2, s. 29–41.
12. Angutek D., 2010, Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizmu, „Lud”, t. 94, s. 221–242.
13. Angutek D., 2011, O wykorzystaniu pojęć semiotycznych Jerzego Kmity w opisie komunikowania niewerbalnego, „*Filo-Sofija*”, nr 12(1), s. 329–346.
14. Angutek D., 2012a, Paranaukowe interpretacje Heideggerowskiej kategorii przestrzeni w geografii humanistycznej Yi-Fu Tuana i semiotyce Władimira Toporowa, w: *Interdyscyplinarna dojrzałość filozofii*, red. A. Jarzewicz, Bydgoszcz: Epigram (w druku).
15. Angutek D., 2012b, Epistemologiczne problemy badań interdyscyplinarnych, „*Gnieźnieńskie Studia Europejskie*”, t. VI (w druku).
16. Argyle M., 1999, *Psychologia stosunków międzyludzkich*, przeł. W. Domachowski, Warszawa: PWN.
17. Artaud A., 1991, Teatr i jego sobowtór, w: *Wiedza o kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*, cz. III, Teatr w kulturze, red. W. Dudzik, L. Kolankiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 377–390.

18. Artaud A., 2005, Teatr i dzuma, w: *Antropologia widowisk*, red. L. Kolankiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 361–367.
19. Atkinson W.W., 1908, *Kształcenie pamięci. Nauka o obserwacji, pamięci i wywoływaniu wspomnień*, przeł. S. Zawadzki, Lwów–Warszawa–Nowy Jork: Wyd. „Kultura i Sztuka”.
20. Babicz J., 1962, *Nauka o ludach Fryderyka Ratzla*, „Archiwum Etnograficzne”, nr 24, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
21. Baczko B., 2009, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
22. Bajda J., 2008, *Poetyckie ogrody Kazimierza Tetmajera*, w: *Przestrzeń ogrodu – przestrzeń kultury*, red. G. Gazda, M. Gołąb, Kraków: Universitas, s. 285–305.
23. Bakke M., 2011, *Postnaturalna historia Edunii*, „Kultura Współczesna”, nr 1, s. 116–124.
24. Baldwin E., Longhurst B., McCracken S., Ogborn M., Smith G., 2007, *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łosiński, T. Rosiński, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
25. Balint M., 1955, *Friendly Expanses Horrid Empty Spaces*, „International Journal of Psychoanalysis”, nr 36, s. 225–241.
26. Banaszak G., Kmita J., 1994, *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa: Instytut Kultury.
27. Banaś M., Warmińska K., 2011, *Przedmowa*, w: *Kulturowe emanacje ciała*, red. M. Banaś K., Warmińska, Kraków: WUJ, s. 7–13.
28. Baran B., 1990, *Saga Heideggera*, Kraków: Inter Esse.
29. Barbour R., 2011, *Badania fokusowe*, przeł. B. Komorowska, Warszawa: PWN.
30. Barker R.G., 1968, *Ecological Psychology*, Stanford: Stanford University Press.
31. Barrel J., 1972, *The Idea of Landscape and the Sense of Place 1730–1840. An Approach to the Poetry of John Clare*, Cambridge: Cambridge University Press.
32. Barth F., 2004, *W stronę pełniejszego opisu i głębszej analizy zjawisk kulturowych*, przeł. A. Bereza, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 180–192.
33. Barthes R., 2000, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa: Wyd KR.
34. Bateson G., 1972, *Steps to ecology of mind*, red. J. Aronson, Northvale–London: Jason Aronson Inc., s. 319–328.
35. Bateson G., 1996, *Umysł i przyroda. Jedność konieczna*, przeł. A. Tonalska-Dulęba, Warszawa: PIW.
36. Belting H., 2007, *Obraz ciała jako obraz człowieka. Reprezentacja w kryzysie*, w: *tegoż, Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przeł. M. Bryl, Kraków: Universitas, s. 110–141.
37. Berger P.L., Kellner H., 2005, *Akt interpretacji*, przeł. M. Bogunia-Borowska, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków: Znak, s. 70–78.
38. Berkley G., 2004, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Salamon, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
39. Berleant A., 2012, *The Changing Meaning of Landscape*, w: *Arnold Berleant a Filarqpais. fl. ul. pt (13.10.2012)*.
40. Bernat S., 2008, *Metody badań krajobrazów dźwiękowych*, w: *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, t. IX, Lublin.
41. Binswanger L., 1963, *Being-in-the-world. Selected Papers*, przeł. J. Needleman, New York: Basc Books.

42. Bird-David N., 1993, Tribal metaphorisation of human-nature relatedness: a comparative analysis, w: *Environmentalism. The View from Anthropology*, red. K. Milton, London: Routledge, p. 112–125.
43. Birdwhistell R.L., 1952, *Introduction to Kinesics*, Louisville: University of Louisville Press.
44. Birdwhistell R.L., 1970, *Kinesics and Context. Essays on Bodily Motion Communication*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
45. Blakemore S.J., Frith U., 2008, *Jak uczy się mózg*, przeł. R. Andruszko, Kraków: WUJ.
46. Błaszak M., 2007, Przestrzeń jestestwocentryczna – analiza kognitywna, w: *Heidegger w kontekstach*, red. N. Leśniewski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz, s. 135–146.
47. Błężyńska K., 2001, Mieszkańcy globalnej wioski – tożsamość społeczna a procesy indywidualizacji, w: *Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej*, red. J. Nikitorowicz, M. Sobecki, D. Misiejuk, t. I, Białystok: Trans Humana, s. 111–124.
48. Bogdanowski J., 1994, Regionalizm a krajobraz, w: *Regiony kulturowe a nowa regionalizacja kraju*, red. J. Damrosz, M. Konopka, Ciechanów, s. 53–60.
49. Bourdieu P., 1977, *Outline of a Theory of Practice*, przeł. R. Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
50. Boy-Zeleński T., 2003, *Od tłumacza*, w: J. J. Rousseau, *Wyznania*, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
51. Bracha K., 2000, *Vires Herbarum. O właściwościach ziół w tradycji średniowiecznej*, w: *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Warszawa: DiG, s. 183–194.
52. Bragdon A.D., Gamon D., 2003, *Kiedy mózg pracuje inaczej. ADHD – alkoholizm – autyzm – déjà vu – dysleksja – leworęczność – słuch absolutny – pamięć fotograficzna – sezonowe zaburzenie afektywne – synestezja*, przeł. L. Okupnik, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
53. Brocki M., 1994, *Kultura i natura. Uwagi na marginesie badań nad gestami*, „PSL. Konteksty”, nr 3/4, s. 23–30.
54. Brocki M., 2001, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław: Wydawnictwo Astrum.
55. Brook P., 1996, *Teatr święty*, przeł. W. Kalinowski, w: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, Warszawa, s. 243–262.
56. Bruner E.M., 2011, *Przeżycie i jego ekspresje*, w: *Antropologia doświadczenia. Z epilogiem Clifforda Geertza*, red. V.W. Turner i E.M. Bruner, Kraków: WUJ, s. 11–38.
57. Buchowski M., 1986, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań: Wyd. Nauk. UAM.
58. Buchowski M., Burszta W.J., 1992, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa: Wyd. Nauk. PWN.
59. Buczyńska-Garewicz H., 2005, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków: Universitas.
60. Bukraba-Rylska I., 2008, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa: Wyd. Nauk. PWN.
61. Buliński T, Kairski M., 2011, *Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych*, w: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red. T. Buliński, M. Kairski, Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 291–233.

62. Burszta H., 1994. O osobliwości moralności chłopskiej, w: *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, red. W.J. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa, s. 159–166.
63. Burszta W.J., 1982. W świecie ideacyjnych kodów. Propozycje Warda Goodenougha, „Lud”, t. 66, s. 45–60.
64. Burszta W.J., 1989. Od folkloru lokalnego do postfolkloryzmu „narodowego”, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3, s. 158–163.
65. Burszta W.J., 1998. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka.
66. Calhoun J.B. 1962, Behavioral Sink, w: *Roots of Behaviour*, red. E.L. Bliss, New York: Harper & Brothers, rozdz. 22.
67. Callois R., 1995. *Człowiek i sacrum*, przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
68. Camporesi P., 2005. *Laboratoria zmysłów*, przeł. J. Ugniewska, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
69. Capra F., 1975, *The Tao of Physics*, London: Wildwood House.
70. Capra F., 1987. *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, przeł. E. Woydyło, Warszawa: PIW.
71. Carlstein T. i in., 1980, *Time, Resources, Society and Ecology: On the Capacity of Human Interaction in Space and Time, Part I, Preindustrial Societies*, Lund: Department of Geography.
72. Carpenter E., McLuhan M. 1960, Introduction, w: *Explorations in Communication*, red. E. Carpenter, M. McLuhan, Boston: Beacon Press, s. 1–27.
73. Cassirer E., 1940, Logos, Dike, Kosmos. In der Entwicklung der griechischen Philosophie, Göteborgs Hogskolas Arriskrift XLVII, Göteborg.
74. Cassirer E., 1998, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa: Czytelnik.
75. Cassirer E., 2008a, *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: Słowo-Obraz Terytoria.
76. Cassirer E., 2008b, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
77. Castaneda C., 1991, *Nauki Don Juana*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
78. Classen C., 1993, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*, London, New York: Routledge.
79. Classen C., Howes D., Synnott A., 2005 *Aroma. The Cultural History of Smell*, London, New York: Routledge.
80. Clifford J., 1986 Introduction: Partial Truths, w: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, red. J. Clifford, G. Marcus Berkeley: University of California Press, s. 1–26.
81. Clifford J., 2000, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.
82. Cottrell A., 1993, *Słownik mitów świata*, przeł. W. Ceran, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
83. Courtine J.J., Haroche C., 2007, *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
84. Damrosz J., 1988, Symbolika regionu jako wyznacznik odrębności, w: *Symbolika regionów. Studia etnologiczno-folklorystyczne*, red. J. Damrosz, D. Simonides, Opole: Instytut Śląski, s. 9–28.
85. Danforth L.M., 1982, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton: Princeton University Press.

86. Dąbrówka A., 2000, Przemiany pobożności a miejsce człowieka w przyrodzie, w: Człowiek i przyroda w średniowieczu i wczesnym okresie nowożytnym, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 245–268.
87. Deptuła C., 1999, Święte góry w dawnej Polsce. Impresja z pogranicza średniowiecza i renesansu, w: Miejsca rzeczywiste – miejsca wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 215–243.
88. Descola Ph., 1994, *In the Society of Nature: A Native Ecology of Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.
89. Descola Ph., 2001b, *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia* by Philippe Descola reviewed by William H. Fischer, „*Journal of Political Ecology: Case Studies in History and Society*(paperback 1996) (http://jpe.library.arizona.edu/volume_6descolavol6.htm, s. 1–6).
90. Descola Ph., 2006, *Beyond Nature and Culture*, „*Proceedings of the British Academy*”, nr 139, s. 137–155.
91. Descola Ph., 2009, *A Conversation with Philippe Descola*, reviewed by Eduardo Kohn, „*Tipii: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*”, vol. 7, iss. 2, s. 135–150.
92. Desjarlais R.R., 1992, *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
93. Dewey J., 1929, *Experience and Nature*, London: Allen & Unwin.
94. Dodwell P.C., 2002, Podstawowe mechanizmy widzenia, w: *Czucie i percepcja*, red. R.L. Gregory, A.M. Colman, przeł. M. Siemiński, Poznań: Zysk i S-ka, s. 13–40.
95. Domeracki P., 2008, Filozofia ogrodu jako filozofia samotności, w: *Przestrzeń ogrodu – przestrzeń kultury*, red. G. Gazda, M. Gołąb, Kraków: Universitas, s. 137–149.
96. Douglas M., 1978, *Implicit Minings. Essays in Anthropology*, London: Routledge, Kegan Paul.
97. Douglas M., 2003, Profile kultury, przeł. E. Klekot, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: PWN, s. 149–169.
98. Douglas M., 2004, Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii, przeł. E. Dzurak, Kraków: Wydawnictwo UJ.
99. Drobnick J., 1972, Introduction, w: *The Smell Culture Reader*, red. J. Drobnick Oxford: Berg.
100. Druźbiak D., 2012, Ewidencja magicznych sposobów wpływania na rzeczywistość za pośrednictwem środków apotropiecznych w społeczno-demograficznym przekroju populacji Zielonej Góry, wydruk pracy licencjackiej.
101. DUBY G., 1986, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980–1420*, przeł. K. Dolatowska, Warszawa: PIW.
102. DUBY G., 1997, *Rok tysięczny*, przeł. M. Malewicz, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen i Dom Wydawniczy Bellona.
103. Dul A.R., 1995, Komunikacja niewerbalna w teorii i badaniach, w: *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, Warszawa: Instytut Kultury, s. 43–68.
104. Dundes A., 1980, *Seeing is Beliving*, w: *Interpreting Folklore*, red. A. Dundes, Bloomington: Indiana University Press.
105. Durand G., 1986, *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. C. Rowiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
106. Dziubacka K., Szerłaż A., 2012. Rzecz o wiejskiej przestrzeni egzystencji i przestrzeni przyswojonej – ujęcie konkluzywne, w: *Przestrzenie krajobrazu kulturowego wsi*,

- red. A. Szerląg i K. Dziubacka, Wrocław: Atut – Wrocławskie Wyd. Oświatowe, s. 293–301.
107. Eco U., 1994, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. J. Gałuszka i in., Warszawa: Czytelnik.
108. Edensor T., 2002, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Kraków: WUJ.
109. Edie J., 1963, *Expression and Metaphor*, „*Philosophy and Phenomenological Research*”, nr 23(4), s. 538–561.
110. Edie J., 1965, *Notes on the Philosophical Anthropology of William James*, w: *An Invitation to Phenomenology: Studies on the Phenomenology of Experience*, red. J. Edie, Chicago: Quadrangle Books, s. 110–132.
111. Edie J., 1976, *Speaking and Meaning: The Phenomenology of Language*, Bloomington: Indiana University Press.
112. Ekman P., 1977, In *Nonverbal Behaviour and Communication*, red. A. Siegman, S. Feldstein. New Jersey: Lawrence Erlbaum Association.
113. Ekman P., Friesen W.V., 1969, *The Repertoire of Nonverbal Behavior Categories, origins, usage, and coding*. „*Semiotica*”, nr 1, 49–98.
114. Eliade M., 1974, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, red. M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.
115. Elliott A., 2007, *Koncepcje „ja”*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
116. Ericksen G., 1980, *The Teritorial Experience*, Austin: University of Texas Press.
117. Evans D., 2002, *Emocje. Naukowo o uczuciach*, przeł. R. Kot, Poznań: Rebis.
118. Evans-Pritchard E.E., 2008, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, Warszawa: PIW.
119. Fabian J., 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
120. Feld S., 1986, *Sound Structure and Social Structure*, „*Ethnomusicology*”, nr 28, 3, s. 383–409.
121. Feld S., 1991, *Sound and a Symbolic System: The Kaluli arieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, red. D. Howes, Toronto: University of Toronto Press, s. 79–99.
122. Fiedorowicz A., 2011, *Poganie wracają*, „*Focus*”, nr 12, s. 52–56.
123. Fleischer M., 2002, *Konstrukcja rzeczywistości*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
124. Foucault M., 1970, *The Order of Things*, London: Tavistock.
125. Frazer J.G., 1971, *Złota gałąź*, t. 1, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa: PIW.
126. Frydryczak B., 2006, *Krajobraz a zaangażowanie*, w: *Sztuka w kontekście oddziaływania na człowieka*, red. L. Katerińczuk-Mania, J. Karcz, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, s. 43–52.
127. Frydryczak B., 2008, *The Picturesque: refleksja estetyczna na rzecz parków krajobrazowych*, w: *Ogrody – zwierciadła kultury*, t. I, Zachód, red. L. Sosnowski, A.I. Wójcik, Kraków: Universitas, s. 245–270.
128. Gajewska G., 2010, *Arcy-nie-ludzkie. Przez science-fiction do antropologii cyborgów*, Poznań: Wyd. Nauk. UAM.
129. Garfinkel H., 2007, *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
130. Geertz C., 1963, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
131. Geertz C., 1998, *Zaświadczone Ja. Dzieci Malinowskiego*, „*Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*”, nr 1, s. 81–89.

132. Geertz C., 2005a, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: WUJ.
133. Geertz C., 2005b, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków: WUJ.
134. Geldhard F.A., 1960, Some neglected possibilities of communication, „Science”, nr 131, s. 1583–1587.
135. Gellner E., 1995, *Przyroda i społeczeństwo w antropologii społecznej*, w: tegoż, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, przeł. A. Bydłoń, Kraków: Universitas, s. 245–270.
136. Gibson J.J., 1958, Visually Controlled Locomotion and Visual Orientation in Animals, „British Journal of Psychology”, nr 49, s. 182–194.
137. Gibson J.J., 1968a, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, London: Allen & Unwin.
138. Gibson J.J., 1968b, What Gives Rise to Perception of Motion, „Psychological Review”, nr 74, 3, s. 346–355.
139. Gibson J.J., 1979, *The ecological approach to visual perception*, Boston: Houghton Mifflin.
140. Gibson M., 1996, *Afryka Brooka*, przeł. S. Sikora, w: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, Warszawa: Instytut Kultury, s. 262–278.
141. Giddens A., 2002, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
142. Giddens A., 2008, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo UJ.
143. Ginzburg C., 1989, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku*, przeł. R. Kłos, Warszawa: PWN.
144. Głazek D., 2011, *Sztuka ziemi dzisiaj*, „Kultura Współczesna”, nr 1, s. 66–74.
145. Godelier M., 1977, *The Perspectives of Marxist Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
146. Golka M., 2007, *Socjologia kultury*, Warszawa: Scholar.
147. Golka M., 2008, *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (dez)informacyjne*, Warszawa: PWN.
148. Gołąb M., 2008, *Ogród – ekologiczna mediacja a przemiany tekstu kultury. Wstęp*, w: *Przestrzeń ogrodu – przestrzeń kultury*, red. G. Gazda, M. Gołąb, Kraków: Universitas, s. 9–14.
149. Goździak E., 1983b, *Komunikowanie niewerbalne – próba definicji*, „Lud”, t. 67, s. 39–56.
150. Goździak E., 1984, *Komunikowanie niewerbalne*, maszynopis pracy doktorskiej (Biblioteka Główna UAM).
151. Graves R., 1967, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa: PIW.
152. Grodecka A., Podemska-Kałużna A., 2012, *Wielozmysłowość. Filozofia i dydaktyka*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
153. Grotowski J., 2005, *Akcja*, w: *Antropologia widowisk*, red. L. Kolankiewicz, Warszawa: WUW, s. 463–475.
154. Guriewicz A., 1997, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, przeł. Z. Dobrzyński, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Bellona.
155. Hahnemann S., 2003, *Organon sztuki medycznej*, przeł. B. Spychalska, L.J. Michalus, Kraków: EJB, PERL.

156. Haidt J., 2006, *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*, przeł. A. Nowak, Gdańsk: Gdańskie Wyd. Psychologiczne.
157. Hajduk-Nijakowska J., 2008, *Ekstensje zmysłów człowieka w dobie rozwoju mediów technicznych*, w: *Doświadczane, opisywane, symboliczne ciało w dyskursach kulturowych*, red. K. Leńska-Bąk, M. Sztandara, Opole: Wyd. UO, s. 373–382.
158. Hall E.T., 1976, *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: PIW.
159. Hall E.T., 1984, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa: PWN.
160. Hall E.T., 1987, *Bezgłośny język*, przeł. R. Zimand i A. Skarbińska, Warszawa: PIW.
161. Hall E.T., 1999, *Taniec życia. Inny wymiar czasu*, przeł. R. Nowakowski, Warszawa.
162. Handke K., 1993, *Przedmowa*, w: *Region, regionalizm. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 7–12.
163. Handke K., 1993, *Pojęcie „region” a symbolika „środka”. Różne pojęcia historii regionalnej i możliwości jej uprawiania*, w: *Region, regionalizm. Pojęcia i rzeczywistość. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 105–120.
164. Hastrup K., 1994, *Natura jako przestrzeń historyczna*, „PSL. Konteksty”, nr 3–4, s. 8–13.
165. Hastrup K., 2004, *O ugruntowaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii*, przeł. M. Bucholc, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: WUW, s. 87–99.
166. Hastrup K., 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: WUJ.
167. Hediger H.P., 1961, *The Evolution of Territorial Behavior*, w: *Social Life of Early Man*, red. Sh.L. Washburn, London: Menthuen, s. 34–57.
168. Heidegger M., 2005, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.
169. Heidegger M., 1977, *Budować, mieszkać, być, w: tegoż, Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane, wybrał i przeł. K. Michalski i in.*, Warszawa: Czytelnik, s. 316–334.
170. Herder J.G., 1962, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1, 2, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: PWN.
171. Herskovits M., 1948, *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York: Alfred A. Knopf.
172. Herzfeld M., 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
173. Hobsbawm E., 2008, *Wynajdywanie tradycji*, przeł. M.I. F. Godyń, w: *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Kraków: WUJ, s. 9–23.
174. Howard H.E., 1920, *Territory in Bird Life*, London: Murray.
175. Howes D., 1991a, *Introduction: ‘The Summon All the Senses’*, w: *The Varieties of Sensory Experience: A Source Book in the Anthropology of Senses*, red. D. Howes, Toronto–Buffalo–London: Univesity of Toronto Press, s. 3–21.
176. Howes D., 1991b, *Sensorial Anthropology*, w: *The Varieties of Sensory Experience*, red. D. Howes, Toronto: University of Toronto Press, s. 167–191.
177. Howes D., 2003, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
178. Howes D., 2005, *Introduction: Empires of the Senses*, w: *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, red. D. Howes, Oxford, New York: Berg, s. 1–17.
179. Howes D., 2009, *Introduction: The Revolving Sensorium*, w: *The Sixth Sense Reader*, red. D. Howes, Oxford, New York: Berg, s. VII–XXI.
180. Howes D., Classen C., 1991, *Sending Sensory Profiles (Conclusion)*, w: *The Varieties of Sensory Experience*, red. D. Howes, Toronto: University of Toronto Press, s. 257–288.

181. Howes D., Marcoux J.S., 2006, *La culture sensible*, „Antropologie et Societies”, nr 30(3), s. 7–17.
182. Huizinga J., 1998, *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa: PIW.
183. Hume D., 2004, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego. Wraz z apendyksami*, przeł. D. Misztal, T. Seczkowski, Kraków: Zielona Sowa.
184. Husserl E., 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie*, red. W. Biemel, Haag.
185. Husserl E., 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
186. Ingold T., 1994, *Globes and Spheres: The Topology of Environmentalism*, w: *Environmentalism. The view from anthropology*, red. K. Milton, London: Routledge, s. 31–42.
187. Ingold T., 2000, *The Perception of the Environment. Essay of livelihood, dwelling and skill*, London–New York: Routledge.
188. Ingold T., 2003, *Kultura i postrzeganie środowiska*, przeł. G. Pożarlik, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 73–88.
189. Ingold T., 2008, *Anthropology Is Not Ethnography*, „British Academy Review”, nr 11, s. 21–23.
190. Iwańczak W., 2000, *Słowo wstępne*, w: *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 5–8.
191. Jabłońska M., 2008, *Dramaturgia ciała. Zarys projektu badawczego na przykładzie analizy praktyk cielesnych OPT Gardzience*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, s. 129–135.
192. Jackson M., 1986, *Barawa, and the Ways Birds Fly in the Sky*, Washington: Smithsonian Institution Press.
193. Jackson M., 1989, *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
194. Jakubczak M., 2002, *Ziemia*, w: *Estetyka czterech żywiołów*, red. K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas, s. 11–72.
195. Jakubowska J., 2010, *Jak radzić sobie z pułapką percepcyjną systemu poznawczego opartego na pięciu zmysłach? Synestetyczność doświadczenia zmysłowego w intermedialności*, w: *Spektakle zmysłów*, red. A. Wiczorkiewicz, M. Kostaszuk-Romanowska, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, s. 193–203.
196. James W., 2004, *Z wybranych problemów filozoficznych*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Wyd. Zielona Sowa.
197. Janion M., 1994, *Kuźnia natury*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
198. Janion M., 2007, *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
199. Janion M., Żmigrodzka M., 1994, *Rousseau – bohater egzystencji*, „PTL. Konteksty”, nr 3–4, s. 31–39.
200. Janus-Sitarz A., 2004, *Przygotowanie ucznia do odbioru różnych tekstów kultury*, Universitas, Kraków.
201. Jędrzyśiak T., 2010, *Wiejska turystyka kulturowa*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
202. Johnson M., 1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning. Imagination, and Reason*, Chicago–London: The University of Chicago Press.
203. Kaniowska K., 1999, *Opis – klucz do rozumienia kultury*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. XXXIX, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

204. Kant I., 2004, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa: Wyd. Nauk. PWN.
205. Kapferer B., 2011, *Performance a strukturalizacja znaczenia i doświadczenia*, w: *Antropologia doświadczenia. Z epilogiem Clifforda Geertza*, red. V.W. Turner, E.M. Bruner, Kraków: WUJ.
206. Kasperowicz R., Wolicka E. (red.), 2003, *Myśl, oko i ręka artysty. Studia nad genezą procesu tworzenia*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
207. Khun T.S., 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa: Aletheia.
208. Kiełbawska A., 2009, *Funkcje komunikacji niewerbalnej w świetle językoznawstwa*, w: *Współczesne teorie komunikacji*, Wrocław: Atut, s. 133–148.
209. Kitowska-Łysiak M., 1999, *Droga sztuki, czyli elbląskie „Bienale”*, w: *Miejsca rzeczywiste – miejsca wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca*, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 367–394.
210. Kleinman A., 1995, *Writing of the Margin: Discourses between Anthropology and Medicine*, Berkeley: University of California Press.
211. Kleinman A., Kleinman J., 1996, *The appeal of experience; the dismay of images: cultural appropriations of suffering in our time*, „*Daedalus*”, nr 125(1), s. 1–25.
212. Kmita J., 1971, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa: PWN.
213. Kmita J., 1985, *Kultura i poznanie*, Warszawa: PWN.
214. Kmita J., 1987a, *Indukcjonizm i antyindukcjonizm*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław: Ossolineum, s. 122–135.
215. Kmita J., 1987b, *Interpretacja*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław: Ossolineum, s. 261–269.
216. Kmita J., 2007a, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań.
217. Knittel J., 1994, *Mit natury. Jaka jest natura?*, „*PTL. Konteksty*”, nr 3–4, s. 23–30.
218. Kohl J.G., 1841 lub 1950, *Der Verkehr und die Ansiedelungen der Menschen in ihrer Abhängigkeit von der Gestaltung der Erdoberfläche*, Leipzig.
219. Kolbuszewska E., 2007, *Romantyczne przeżywanie przyrody. Znaczenia, wartości, style zachowań*, Wrocław: Agencja Wydawnicza A-linea.
220. Kolbuszewski J., 1985, *Krajobraz i kultura. Sudety w literaturze i kulturze polskiej*, Opole: Wydawnictwo Śląsk.
221. Kolbuszewski J., 1988, *Oswajanie krajobrazu. Z problematyki integracji kulturowej na ziemiach odzyskanych*, w: *Symbolika regionów*, red. D. Simonides, J. Damrosz, Opole: Wyd. UO, s. 67–82.
222. Komendziski T., 1996, *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C.S. Peirce’a między precepcją a percepcją*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
223. Kołakowski L., 1990a, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa: Res Publica.
224. Kołakowski L., 1990b, *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.
225. Korzybski A., 1941, *Science and Sanity*, New York: Science Press.
226. Kostaszuk-Romanowska M., 2010, *Posłowie*, w: *Spektakle zmysłów*, red. A. Wieczorkiewicz, M. Kostaszuk-Romanowska, Warszawa: IFiS PAN, s. 359–362.
227. *Krajobrazy Dziedzictwa Narodowego* 2000, nr 1–4 i 2001, nr 1–4. Pismo Rządowego Programu Edukacyjnego „Świadome kształtowanie krajobrazu i ochrona krajobrazu naturalnego”.

228. Kroeber A.L., 2007, Obszary kulturowe a środowisko, w: *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Warszawa: Wyd. Nauk. PWN, s. 332–337.
229. Krygowski W., 1977, *Góry i doliny po mojemu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
230. Krygowski W., 1982, *W litworowych i piarżystych kolebach*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
231. Krzak Z., 1994, Człowiek Złotego Wieku, „PTL. Konteksty”, nr 3–4, s. 45–52.
232. Krzymowska-Kostrowicka A., 1997, *Geologia turystyki i wypoczynku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
233. Krzywicki L., 1907, Krajna, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna Ilustrowana*, seria 9, t. XL, Warszawa, s. 517–518.
234. Kupidura A., Łuczewski M., Kupidura P., 2012, *Wartość krajobrazu. Rozwój przestrzeni obszarów wiejskich*, Warszawa: PWN.
235. Kunzmann P., Burkard F.P., Wiedmann F., 2003, Wilhelm Dilthey, w: *tychże, Atlas filozofii*, przeł. A. Markiewicz, Warszawa: Prószyński i S-ka, s. 181–183.
236. Kuper A., 2005, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Kraków: WUJ.
237. Kusio U., 2012, *Komunikacja niewerbalna w aspekcie międzykulturowym*, w: *Komunikacja niewerbalna. Płeć i kultura. Wybór zagadnień*, red. E. Głazewska, U. Kusio, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 125–232.
238. Kwiatkowska E., 2012, *O naturze, kulturze, granicy i potencjale kategorii habitusu*, w: *Kultura (w) granica(ch) natury*, red. K. Łukasiewicz, I. Topp, „Prace Kulturoznawcze”, t. XIV/1, s. 35–52.
239. Latour B., 2009a, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. M. Gdula, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
240. Le Goff J., 1997, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Dom Wydawniczy Bellona.
241. Leach E., 1989, *Kultura i komunikowanie*, przeł. M. Buchowski, w: *Rytuał i narracja*, red. E. Leach, A.J. Greimas, przeł. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Pliśsenko, Warszawa: PWN, s. 5–98.
242. Leathers D.G., 2007, *Komunikacja niewerbalna. Zasady i zastosowania*, przeł. M. Trzcńska, Warszawa: Wyd. Nauk. PWN.
243. Lenoble R., 1969, *Esquisse d’une histoire de l’idée de Nature*, Paris.
244. Leszczyński A., 2004, *Barbarzyńcy w ogrodzie*, „Wiedza i Życie”, nr 6, s. 18–24.
245. Lévi-Strauss C., 1969, *The Elementary Structures of Kinship*, red. R. Needham, przeł. J.H. Bell, J.R. von Sturmer, R. Needham, Boston: Beacon Press.
246. Lévi-Strauss C., 1993, *Spojrzenie z oddali*, przeł. W. Grajewski, L. i M. Kolankiewicz, J. Kordys, Warszawa: PIW.
247. Lévi-Strauss C., 2000, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: Wyd. KR.
248. Lévi-Strauss C., 2000, *Natura i kultura*, w: *tegoż, Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: Wyd. KR, s. 356–360.
249. Lévi-Strauss C., 2001, *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*, w: *tegoż, Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wyd. KR, s. 41–52.
250. Libera Z., 2008, *Antropologia ciała*, w: *Doświadczane, opisywane, symboliczne ciało w dyskursach kulturowych*, red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 11–24.
251. Linton R., 2000, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa: PWN.
252. Lizot J., 1977, *Population. Resources et Guerere chez les yanomami*, „Libre”, nr 2, s. 111–145.

253. Lizot J., 1978, *L'Economie Primitive*, „Libre”, nr 4, s. 69–113.
254. Locke J., 1955, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. Bolesław Gawecki, Warszawa: PWN, 1.
255. Lorenz K., 1977, *Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. K. Wolicki, Warszawa: PIW.
256. Lovejoy A., 1999, *Wielki łańcuch bytu*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa: Wyd. KR.
257. Lowenthal D., 1986, *Introduction*, w: *Landscape, Meanings and Values*, red. D. Lowenthal, E.C. Penning-Rowsell, London–Boston–Sydney: Allen and Unwin, s. 1–3.
258. Lyons J., 1984, *Semantyka*, t. I, przeł. A. Weinsberg, Warszawa: PWN.
259. Lyotard J.F., 1996, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie rzeczy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
260. Łukasiewicz K., Topp I., 2012, *Wprowadzenie, Kultura (w) granica(ch) natury*, red. K. Łukasiewicz, I. Topp, „Prace Kulturoznawcze”, nr XIV/1.
261. Łukasiewicz K., Topp I., 2012, *Wprowadzenie, Natura (w) granica(ch) kultury*, red. K. Łukasiewicz, I. Topp, „Prace Kulturoznawcze”, nr XIV/2.
262. Macnaghten Ph., Urry J., 2001a, *Bodies of Nature: Introduction*, w: *Bodies of Nature*, red. Ph. Macnaghten, J. Urry, London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications, s. 1–11.
263. Macnaghten Ph., Urry J., 2001b, *Bodies in the Woods*, w: *Bodies of Nature*, red. Ph. Macnaghten., J. Urry London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publications, s. 166–182.
264. Macnaghten Ph., Urry J., 2005, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
265. Maffesoli M., 2008, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: PWN.
266. Malinowski B., 1986, *Ogrody koralowe i ich magia*, w: tegoż, *Dzieła*, t. IV/I, przeł. A. Bydłoń, Warszawa: PWN.
267. Mandes S., 2012, *Świat przeżywany w socjologii*, Warszawa: WUW.
268. Marcus G., Cushman R., 1982, *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology”, 1, s. 25–69.
269. Marcus G., Fischer M., 1986, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
270. Marcus G.E., 2004, *Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświatowej nowoczesności końca XX wieku*, przeł. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: WUW, s. 119–138.
271. McLuhan M., 2001, *Galaktyka Gutenberga*, w: M. McLuhan, *Wybór tekstów*, przeł. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Poznań: Zysk i S-ka, s. 136–208.
272. Marett R., 1900, *Preanimistic religion*, „Folk-Lore”, nr 9.
273. Mauss M., 1973 *Sposoby posługiwania się ciałem*, przeł. M. Król, w: tegoż, *Socjologia i antropologia*, Warszawa: PWN, s. 533–574.
274. Mauss M., Hubert H., 1973, *Zarys ogólnej teorii magii*, przeł. M. Król, w: *Socjologia i antropologia*, red. M. Mauss, Warszawa: PWN, s. 3–208.
275. Mazurkiewicz J., 1905, *Zjawiska życiowe i psychiczne wobec jedności przyrody*, „Czasopismo Lekarskie”, nr 7, s. 210–237.
276. Mazurkiewicz J., 1980, *Zarys psychiatrii psychofizjologicznej*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
277. Mądzik L., Taranienko Z., 1991, *Od początku – do „Brzegu” – rozmowa*. „PTL. Konteksty”, nr 3–4, s. 127–137.
278. McCormick J., 1985, *The Global Environmental Movement*, Chichester: Wiley.

279. McLuhan, 2001, *Galaktyka Gutenberga*, w: tegoż, *Wybór pism*, przeł. E. Różalska, J. M. Stokłosa, red. E. McLuhan, F. Zingrone, Poznań: Zysk i S-ka.
280. Meritain J., 2007, *Religia i kultura*, przeł. H. Wężyk-Widawska, Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda.
281. Merleau-Ponty M., 1962, *Phenomenology of Perception*, przeł. C. Smith, London: Routledge, Kegan Paul.
282. Merleau-Ponty M., 1964, *From Mauss to Lévi-Strauss*, przeł. R.C. McLeary, w: *Signs*, Evanston: Northwestern University Press, s. 114–125.
283. Merleau-Ponty M., 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo Fundacji Aletheia.
284. Migasiński J., 1995, *Merleau-Ponty*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
285. Mikułowski-Pomorski J., 2006, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków: Universitas.
286. Mikułowski-Pomorski J., 2010, *Społeczne i ekonomiczne uwarunkowania percepcji krajobrazu*, Kraków: Katedra Studiów Europejskich Akademii Ekonomicznej w Krakowie (<http://www.ae.krakow.pl/ekse/htm/krajobraz.htm>, s. 1–22; 14.09.2010).
287. Milton K., 1993, *Introduction. Environmentalism and Anthropology*, w: *Environmentalism. The View from Anthropology*, red. K. Milton, London: Routledge, s. 1–17.
288. Milton K., 1996, *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the role of anthropology in environmental discourse*, London–New York: Routledge.
289. Młodkowski, 1998, *Aktywność wizualna człowieka*, Warszawa–Łódź: PWN.
290. Modrzejewska K., 2008, *Nieznośny ciężar ciała w teatrze Becketta*, w: *Doświadczane, opisywane, symboliczne ciało w dyskursach kulturowych*, red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Opole: Wyd. UO, s. 285–294.
291. Morin E., 1977, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa.
292. Mróz P., 2008, *Sztuka asymetrycznej przekładalności. Angielska powieść gotycka a struktura semantyczna ogrodów nieklasycystycznych*, w: *Ogrody – zwierciadła kultury*, t. I. Zachód, red. L. Sosnowski, A. Wójcik, Kraków: Universitas, s. 275–299.
293. Morris C.W., 1971, *Writtings on the General Theory of Signs*, Haga: Mouton.
294. Mulvey L., 1989, *Visual and Other Pleasures*, London: Mac.
295. Nancy J.L. (2002), *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
296. Niczyporuk D., 2002, *Czas i przestrzeń w światopoglądzie mieszkańców wsi*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
297. Niecikowski J., 2012, *Perspektywizm nie jest relatywizmem – rozmowa z Jerzym Niecikowskim* (<http://www.tekstualia.pl/index.php?DZIAL=teksty&ID=233>, s. 1–2; 12.10.12).
298. Nieszczerzewska M., 2010, *Stymulacja autentyczna i inscenizowana*, w: *Spektakle zmysłów*, red. A. Wieczorkiewicz, M. Kostaszuk-Romanowska, Warszawa: IFiS PAN, s. 261–277.
299. Nietzsche F., 1907, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Wrocław: Jakób Mordkiewicz.
300. Nietzsche F., 1912, *Jutrzenka*, przeł. S. Wyrzykowski, Wrocław: Jakób Mordkiewicz.
301. Nietzsche F., 2003, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa.
302. Nietzsche F., 2010, *Ludzkie arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa.
303. Nowak L., 1987a, *Fenomenalizm*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław: Ossolineum, s. 169–170.
304. Nurit Bird D., 1993, *Tribal metaphorization of human-nature relatedness: a comparative analysis*, w: *Environmentalism. The view from anthropology*, red. K. Milton, London: Routledge, s. 112–125.

305. Ohnuki-Tierney E., 1981, *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu*, Cambridge: Cambridge University Press.
306. Ong W., 1967, *Interfaces of the Word*, Ithaca: Cornell University Press.
307. Ong W., 1977, *Orality and Literacy*, New York: Meuthuen.
308. Ong W.J., 1991, *The Shifting Sensorium*, w: *The Varieties of Sensory Experience*, red. D. Howes, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 25–30.
309. Ong W.J., 1992, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin: KUL.
310. Ong W.J., 2009, *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia, wybór i przekł. J. Japola*, Warszawa: WUW.
311. O'Reilly K., 2005, *Ethnographic Methods*, London: Routledge.
312. Orlik P., 1991, *Max Scheler o aksjologicznym „źródle” dążeń*, w: *Szkice z filozofii działań*, red. T. Buksiński, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, s. 69–83.
313. Orians G.H., 1986, *An ecological and evolutionary approach to landscape aesthetics*, w: *Landscape, Meanings and Values*, red. D. Lowenthal, E.C. Penning-Roswell, London: Allen and Unwin, s. 3–25.
314. Ortega y Gasset J., 2002, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
315. Owczarski W., 2006, *Miejsca wspólne, miejsca własne. O wyobraźni Leśmiana, Schulza i Kantora*, Gdańsk: Wyd. Słowo/Obraz Terytoria.
316. Pallasmaa J., 1994, *An Architecture of the Seven Senses. a + u*, July, s. 27–41.
317. Palikot J., 1989, *Ontologiczna interpretacja transcendentальной jedności apercpcji*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 9, s. 37–42.
318. Paluch A.K., 2000, *Współczesne ciało w dwóch odsłonach*, „*Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*”, nr 1(2), s. 56–63.
319. Paluch A.K., 2003, *Regionalizmy w kontekście – wstęp*, w: *Ich małe ojczyzny. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*, red. M. Trojan, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej.
320. Pałubicka A., 1985, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa–Poznań: PWN.
321. Pałubicka A., 1990, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
322. Pałubicka A., 2006, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
323. Pałubicka A., 2007, *Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej w kontekście idei filozoficznych Martina Heideggera*, w: *Heidegger w kontekstach*, red. N. Leśniewski, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, s. 119–134.
324. Pease A.B., 2007, *Mowa ciała*, przeł. J. Grabiak, Poznań: Rebis.
325. Piaget J., 1988, *Studia z psychologii dziecka*, przeł. T. Kołakowska, Warszawa: PWN.
326. Piaget J., 1992, *Mowa i myślenie u dziecka*, przeł. J. Kołodzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
327. Piechota S., 2008, *Niewizualne przeżywanie krajobrazu – rola dźwięków naturalnych i antropogenicznych*, w: *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, „*Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, t. XI, s. 44–53.
328. Pietraszko S., 1992, *Krajobraz i kultura*, w: *tegoż, Studia o kulturze*, Wrocław: Ava Publishers, s. 106–112.
329. Pink S., 2009b, *Sensory Ethnography*, London: Sage.
330. Plumwood V., 1993, *Mastery of Nature*, London: Routledge.
331. Połomski K., 2010, *Miejsce i przestrzeń. Krajobraz w doświadczeniu mieszkańców Bieszczadzkiego Parku Narodowego*, Warszawa: Scholar.

332. Popczyk M., 2011, Przemysłu przyrodę, „Kultura Współczesna”, nr 1, s. 21–24.
333. Popczyk M., 2011, Całość i ucieleśnienie, „Kultura Współczesna”, nr 1, s. 43–54.
334. Porteous M., 1990, *Landscapes of the Mind: World of Sense and Metaphor*, Toronto: Toronto University Press.
335. Porter R., 1986, Introduction, w: A. Corbin, *The Foul and the Fragrant: Odour and the French Imagination*, Cambridge: Harvard University Press, s. iii- xvi.
336. Poster M., 1984, *Foucault, Marxism, and History*, Cambridge: Polity Press.
337. Póltawski A., 1987, Intuicjonistyczna epistemologia, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław: Ossolineum, s. 269–278.
338. Price H.H., 1995, To, co dane, przeł. M. Mostowski, w: *Filozofia percepcji*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Spacja, s. 44–64.
339. Rajtar M., Straczuk J., 2012, Wprowadzenie, w: *Emocje w kulturze*, red. M. Rajtar, J. Straczuk, Warszawa: WUW, s. 7–21.
340. Rapaport A., 1982, *The meaning of the built environment: A nonverbal communication approach*, Beverly Hills: Sage.
341. Rasmussen S.E., 1999, *Odczuwanie architektury*, przeł. B. Gadomska, Warszawa: Murator.
342. Ratzel F., 2007, Antropogeografia, w: *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 301–314.
343. Redfield R., 1982, Co jest według chłopa „dobrym życiem”, przeł. J. Turowski, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 19, s. 29–34.
344. Rembowska-Płuciennik M., 2008, W ogrodach zmysłów. Znaczenie topiki ogrodu dla kulturowych reprezentacji zmysłów, w: *Przeźrenie ogrodu – przestrzeń kultury*, red. G. Gazda, M. Gołąb, Kraków: Universitas, s. 71–87.
345. Ricouer P., 1985, Symbol daje do myślenia, przeł. S. Cichowicz, w: *tegoż, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, wybór i red. S. Cichowicz*, przeł. H. Bieńkowska i in., Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, s. 58–75.
346. Ritche I., 1990, Hausa Sensory Symbolism, „*Anthropologica*” nr 32(1), s. 113–119.
347. Ritter K., 1852, *Eintleintung zur allgemeinen vergleichenden Geographie*, Berlin.
348. Robotycki C., 1996, Zielony – kolor nowej utopii, w: *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W. J. Burszta, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 47–60.
349. Robotycki C., 1998, Natura versus kultura. Stary problem w nowym opakowaniu, w: *tegoż, Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków: Wyd. UJ, s. 146–156.
350. Robotycki C., 2008, „Prowincja” z antropologicznego punktu widzenia. Refleksja z perspektywy dylematów komunikacji kulturowej, „*Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*”, nr 2, s. 7–13.
351. Rodaway P., 1994, *Sensuous Geographies. Body, sens and place*, London: Routledge.
352. Rokicki J., Gruszczyk A., 2011, Ja przeciwko mnie. Rozważania o urzeczowianiu ciała, w: *Kulturowe emanacje ciała*, red. M. Banaś, K. Warmińska, Kraków: WUJ, s. 99–106.
353. Rorty R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
354. Rousseau J.J., 1948, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkiewicz, Łódź: Księgarnia Wydawnicza Marian Ginter.
355. Rousseau J.J., 2003, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
356. Rykiel K., 1993, Typologia ruchów regionalnych w Polsce, w: *Region, regionalizm. Pojęcia i rzeczywistość. Zbiór studiów*, red. K. Handke, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 87–96.

357. Sahlins M., 1991, Krytyka wulgarnej socjologii, przeł. B. Szacka, w: Człowiek zwierzę społeczne, red. B. Szacka, J. Szacki, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, s. 397–407.
358. Sahlins M., 2003, Pierwotne społeczeństwo dobrobytu, w: Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 275–306.
359. Sahlins M., 2006, Wyspy historii, przeł. I. Kołbon, Kraków: WUJ.
360. Sartre J.P., 1940, Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni, przeł. P. Beylin, Warszawa: PWN.
361. Sartre J.P., 1968, Search for a Method, przeł. H. Barnes, New York: Vintage Books.
362. Sartre J.P., 2007, Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów i in., Kraków: Wyd. Zielona Sowa.
363. Sass M., 2010, Edukacja środowiskowa na pograniczu borowiacko-krajeńskim. Zadania – zakresy – formy, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
364. Schechner R., 2011, Wymiary performansu, przeł. E. Klekot, A. Szurek, w: Antropologia doświadczenia, red. V.W. Turner, E.M. Bruner, Kraków: WUJ, s. 364–390.
365. Scheler M., 1980, Istota i formy sympatii, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa: PWN.
366. Schiffman H.R., 2002, Skóra, ciało, zapach, smak, w: Czucie i percepcja, red. R.L. Gregory, A.M. Colman, przeł. M. Siemiński, Poznań: Zysk i S-ka, s. 98–128.
367. Schütz A., 1980, Metodologiczne podstawy socjologii, przeł. P. Sztompka, Kraków: Znak.
368. Schütz A., 1984, Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania, przeł. D. Lachowska, w: Kryzys i schizma. Antycyjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej, red. E. Mokrzycki, Warszawa: PIW, t. I, s. 137–192.
369. Schütz A., 2005, Świat społeczny i teoria działania społecznego, przeł. P. Sztompka, w: Socjologia. Lektury, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków: Znak, s. 64–70.
370. Schütz A., 2008, O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologii, przeł. B. Jabłońska, Kraków: el M. Nomos, 2000, Estetyka obecności fenomenalnej, przeł. K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas.
371. Seel M., 2008, Estetyka obecności fenomenalnej, przeł. K. Krzemieniowa, Kraków: Universitas.
372. Shusterman R., 2009, Somaestetyka i Druga płeć. Pragmatystyczne odczytanie arcydzieła feminizmu, przeł. W. Małecki, „Teksty Drugie”, nr 1/2, s. 185–205.
373. Seremetakis C.N., 1994, The Memory of the Senses, Part II, Still Acts, w: The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture in Modernity, red. C.N. Seremetakis, San Francisco–Oxford: Westview Press, Boulder.
374. Shilling Ch., 2010, Socjologia ciała, przeł. M. Skowrońska, Warszawa: PWN.
375. Simmel G., 1975, Towarzyskość. Przykład socjologii czystej lub formalnej, w: tegoż, Socjologia, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: PWN, s. 51–73.
376. Simmel G., 2006a, Socjologia zamysłów, w: tegoż, Most i drzwi. Wybór esejów, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 184–203.
377. Simmel G., 2006b, Filozofia krajobrazu, w: tegoż, Most i drzwi. Wybór esejów, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 292–306.
378. Simmel G., 2007, Socjologia towarzyskości, w: Filozofia kultury. Wybór esejów, przeł. W. Kunicki, Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 85–197.
379. Simonides D., 1999, Więź regionalna a „mała ojczyzna”, w: Studia etnologiczne i antropologiczne, t. 2. Regiony kulturowe i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna, Katowice, s. 65–73.
380. Skarga B., 2005, Kwintet metafizyczny, Kraków: Universitas.

381. Skibiński A., 2009, Powrót do Batesona: kontekstowa teoria komunikacji, w: Współczesne teorie komunikacji, t. 2, red. A. Łaba, Wrocław: Atut – Wrocławskie Wyd. Oświatowe, s. 253–268.
382. Snow C.P., 1999, Dwie kultury, przeł. T. Baszniak, Warszawa: Prószyński i S-ka.
383. Sobolewska A., 1995, Przyroda i pustka w sztuce i myśli Wschodu, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, t. 49 z. 1, s. 3–7.
384. Sosnowski L., 2008, Ogród „obywatelski” w starożytnej Grecji, w: Świat ogrodu: Bliiski Daleki Zachód, w: Ogrody – zwierciadła kultury, t. II, Zachód, red. L. Sosnowski, A.I. Wójcik, Kraków: Universitas, s. 33–56.
385. Sosnowski L., 2008, Mit Hellady a sztuka ogrodowa w Europie, w: Świat ogrodu: Bliiski Daleki Zachód, w: Ogrody – zwierciadła kultury, t. II, Zachód, red. L. Sosnowski, A.I. Wójcik, Kraków: Universitas, s. 311–325.
386. Staniewski W., Taranienko Z., 1991, Odczynianie świata – rozmowa, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4, s. 43–52.
387. Staniszevska E., 2012, O sztuce designu, Radom: Wydawnictwo Politechniki Radomskiej.
388. Stempowski J., 2004, Zapiski dla zjawy, „Zeszyty Literackie”, nr 85, s. 5–16.
389. Steward J.H., 1955, The Theory of Culture Change. The methodology of multilinear evolution, Urbana: University of Illinois Press.
390. Stępniewski J., 1993, Naczelne pytanie antropologii kulturowej pozostaje otwarte, w: Człowiek w perspektywie ujęć biokulturowych, red. J. Piontek, A. Wiercińska, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 181–186.
391. Stokowski M., 2010, Stroiciel lasu, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Multico.
392. Stoller P., 1989, The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
393. Stoller P., 1994, „Conscious” Ain’t Consciousness: Entering the „Museum of Sensory Absence”, w: The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture in Modernity, C.N. Seremetakis, San Francisco–Oxford: Westview Press, Boulder.
394. Stomma L., 1981, Słońce rodzi się 13 grudnia, Łódź: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
395. Stomma L., 1997, Natura: kultura, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2, s. 141–142.
396. Strzelczyk J., 2000, Odczuwanie przyrody we wczesnym średniowieczu, w: Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Warszawa: DiG, s. 11–26.
397. Summers D., 1990, The Judgment of Sense. Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics, Cambridge–New York–Sydney: Cambridge University Press.
398. Symonides D., 1999, Więż regionalna a „mała ojczyzna”, w: Studia etnologiczne i antropologiczne, t. 2, Kultury regionalne I pogranicza kulturowe a świadomość etniczna, Katowice: Wyd UO, s. 65–73.
399. Symotiuk S., 1985, Intuicje przestrzeni w sztuce, nauce i filozofii, „Studia Filozoficzne”, nr 4(233), s. 57–73.
400. Synnott A., 1993, The Body Social. Symbolism, Self and Body, London–New York: Routledge.
401. Szacki J., 1983, Historia myśli socjologicznej. Część pierwsza i druga, Warszawa: PWN.
402. Szerłał A., 2012, Fenomenologia krajobrazu kulturowego wsi – przyczynek do myślenia o edukacyjnych walorach przestrzeni wiejskich, w: Przestrzenie krajobrazu kulturowego wsi, red. A. Szerłał, K. Dziubacka, Wrocław: Atut – Wrocławskie Wyd. Oświatowe, s. 17–26.

403. Szpakowska M., 2008, Wstęp: Ciało w kulturze, w: *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. M. Szpakowska, Warszawa: Wydawnictwo UW, s. 5
404. Sztandara M., 2008a, „[Czy] każdy jest panem swojego ciała [?]”. Wprowadzenie, w: *Doświadczane, opisywane, symboliczne ciało w dyskursach kulturowych*, red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Opole: Wyd. UO, s. 7–10.
405. Sztandara M., 2008b, Ciało i „powroty do natury”. Perspektywa ekologiczna w kulturze współczesnej, w: *Doświadczane, opisywane, symboliczne ciało w dyskursach kulturowych*, red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Opole: Wyd. UO, s. 357–372.
406. Śnieżyńska-Stolot E., 2000, Pani Natura, w: *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 27.
407. Świeżawski S., 1999, *Człowiek średniowiecza*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
408. Świtek G., 2010, Architektura i aporie dotyku, w: *Spektakle zmysłów*, red. A. Wiczorkiewicz, M. Kostaszuk-Romanowska, Warszawa: IFiS PAN, s. 13–33.
409. Taranienko Z., 1991, Odczynianie świata. Z Włodzimierzem Staniewskim rozmawia Zbigniew Taranienko, „PSL. Konteksty”, nr 3/4, s. 43–52.
410. Taranienko Z., 1994, Koncepcja dzieła otwartego wobec sztuki współczesnej, „PSL. Konteksty”, nr 1–2, s. 28.
411. Tatariewicz W., 1990, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa: PWN.
412. Taylor J., 1990, *Nauka i zjawiska nadnaturalne*, przeł. A. Tonalska-Dulęba, Warszawa: PIW.
413. Tempczyk M., 2005, *Ontologia świata przyrody*, Kraków: Universitas.
414. Testas G., Testas J., 1994, *Inkwizycja*, przeł. M. Kapelański, Warszawa: Agade.
415. Thomas W.I., Znaniecki F., 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, przeł. M. Metelska, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
416. Tillmann K.J., 1996, *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, przeł. G. Bluszcz, B. Miracki, Warszawa: PWN.
417. Tinbergen N., 1958, *Curious Naturalists*, New York: Basic Books Inc.
418. Tinbergen N., 1991, *O pożytkach etologii*, przeł. J. Szacki, Warszawa: Czytelnik.
419. Tilley Ch. 1994, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths, and Monuments*, Oxford/Providence: Berg.
420. Tuan Yi-Fu, 1974, *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
421. Tuan Yi-Fu, 1987, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, PIW, Warszawa
422. Tuchańska B., 2012, Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym, w: *Kultura (w) granica(ch) natury*, red. K. Łukasiewicz, I. Topp, „Prace Kulturoznawcze”, t. XIV/1, s. 15–33.
423. Turnbull C., 1980, *Ikowie – ludzie gór*, przeł. B. Kuczborska, Warszawa: PIW.
424. Turner J.H., 1985, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. J. Szmatka, Warszawa: PWN.
425. Turner V., 2005b, *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze*, w: *Antropologia widowisk*, red. L. Kolankiewicz, Warszawa: WUW, s. 450–462.
426. Turner V., 2005c, *Proces rytualny*, w: *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze*, w: *Antropologia widowisk*, red. L. Kolankiewicz, Warszawa: WUW, s. 121–138.
427. Ujma M., 1999, Site: miejsce, gdzie znajdują się ruiny, w: *Miejsca rzeczywiste – miejsca wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca*, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 179–204.
428. Ukleja B., 2010, *Percepcja krajobrazu i jej wpływ na kształtowanie środowiska*, www.lop.org.pl/_files/fck2; 6.09.2010).
429. Ullmann W., 1985, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. J. Mach, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

430. Urbanek A., 1987, Doświadczenie, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław: Ossolineum, s. 103–119.
431. Urry J., 2007, *Spojrzenie turysty*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
432. Urry J., 2009, *Socjologia mobilności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
433. Vilaca A., 2005, Chronically unstable bodies: Reflections on Amazonian corporalities, „*Journal of the Royal Anthropological Institute*”.
434. Viveiros de Castro E., 1998, Cosmological Deixis and Ameridian Perspectivism, „*Journal of the Royal Anthropology Institute*”, nr 4, s. 469–488.
435. Vojvodik J., 2009, Siła dotyku – nowoczesność anachronizmu. O filozofii sztuki Georges’a Didi-Hubermana, przeł. H. Marciniak, „*Teksty Drugie*”, nr 1/2, s. 19–28.
436. Walczak B., 2007, Granice empatii: projekt etnografii ejdetycznej, „*PSL. Konteksty*”, nr 1, s. 5.
437. Walczak B. 2009, *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwania ponowoczesnej antropologii*, Warszawa: Scholar.
438. Waldenfels B., 1979, Rozumienie i porozumienie. Społeczna filozofia A. Schütza, przeł. Z. Krasnodębski, „*Studia Filozoficzne*”, nr 6, s. 55–67.
439. Walendowska B., 1987, Preanimizm, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań: PWN, s. 293–294.
440. Walker W., 2001, *Przygoda z komunikacją. Bateson, Perls, Satir, Erickson. Początki NLP*, przeł. J. Mańkowska, Gdańsk: Gdańskie Wyd. Psychologiczne.
441. Warmińska K., 2011, Przedmowa, w: *Kulturowe emanacje ciała*, red. M. Banaś, K. Warmińska, Kraków: WUJ, s. 7–13.
442. Weber M., 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin: Wydawnictwo Test.
443. Webster Ch., 1992, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapalowski, Warszawa: PAN IfiS.
444. Wieczorkiewicz A., 2000, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
445. Wieczorkiewicz A., 2007, *Ucieleśnienia. Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki*, red. A. Wieczorkiewicz, J. Bator, Warszawa: IFiS.
446. Wieczorkiewicz A., 2010, *Wprowadzenie*, w: *Spektakle zmysłów*, red. A. Wieczorkiewicz, M. Kostaszuk-Romanowska, Warszawa: IFiS PAN, s. 7–12.
447. Wilkoszewska K., 2002, *Powrót żywiołów*, w: *Estetyka czterech żywiołów*, red. K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas, s. 257–276.
448. Winch P., 1992, *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, przeł. T. Szawiel, w: *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa, s. 242–295.
449. Wiślicz T., 2010, *Oglądanie bezcielesnego*, w: *Spektakle zmysłów*, red. A. Wieczorkiewicz, M. Kostaszuk-Romanowska, Warszawa: IFiS PAN, s. 329–342.
450. Wiślicz T., 2012, *Integralność cielesna jednostki w perspektywie przejścia do nowoczesności – zarys problematyki*, w: *Somatotes. Cieleśność w ujęciu historycznym*, red. R. Matruszewski, Warszawa: WUW, s. 131–140.
451. Wober M., 1991, *The Sensotype Hypothesis*, w: *The Varieties of Sensory Experience*, red. D. Howes, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, s. 31–42.
452. Wojtanowicz J., 2008, *Europejska przestrzeń geograficzno-kulturowa*, Lublin: Wyd. UMCS.
453. Wolicka E., 1999, *Zamiast wprowadzenia*, w: *Miejsca rzeczywiste – miejsca wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca*, red. T.M. Kitowska-Lysiak, E. Wolicka, Lublin: KUL, s. 5–17.

454. Wolski P., 2002, Rozpoznawanie i ocena wartości krajobrazu, w: Ocena i wycena zasobów przyrodniczych, red. J. Szyszko, J. Rylke, P. Jeżowski, Warszawa: Wydawnictwo SGGW, s. 47–63.
455. Wysłouch S., 1994, Znak ikoniczny w koncepcji Umberto Eco i problematyka kodu wizualnego, „PSL. Konteksty”, nr 1–2, s. 12–18.
456. Zachariasz A., 2008, Ogród barokowy potrzeba okazjonalności. Natura ujarzmiona i nieskończoność perspektyw, w: Świat ogrodu: Bliski Daleki Zachód, w: Ogrody – zwierciadła kultury, t. I, Zachód, red. L. Sosnowski, A.I. Wójcik, Kraków: Universitas, s. 191–221.
457. Zadrożyńska A., 2000, Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce, Warszawa: Twój Styl.
458. Zagórski Z., 1964, Gwary krajeńskie, Poznań: PTPN.
459. Zaleski M., 2007, Echa idylli w literaturze polskiej doby nowoczesności i późnej nowoczesności, Kraków: Universitas.
460. Zaręba D., 2008, Ekoturystyka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
461. Zeidler-Janiszewska A., (2010?), O tzw. zwrocie ikonicznym we współczesnej humanistyce. Kilka uwag wstępnych, „Dyskurs”, nr 4, s. 151–159.
462. Zeidler-Janiszewska A., Kubicki R., 1999, Poszerzanie granic. Sztuka współczesna w perspektywie estetyczno-filozoficznej, Warszawa: Instytut Kultury.
463. Znaniecki F., 1988, Wstęp do socjologii, Warszawa: PWN.

The Cultural Dimensions of Landscape. An Anthropological Study of the Reception of Nature in the Country: From the Theoretical to the Empirical Research

by Dorota Angutek

Summary

In this book Dorota Angutek considers the subjective reception of the natural Polish country landscape by people who used to live into it. Landscape qualified as “natural” is an entity present in the humanistic geography, and is approached as a nature including wild growing plants explored by man. Reception is understood as culturally constructed and learned attitudes of perception, interpretation and values of landscape.

Angutek starts her investigation to seek for three general dimensions: symbolic (historically structured with different meanings), space, and sensory perception. While following the order of these three categories, in Part One of the book she presents the historical descriptions of the idea of nature, the concepts of nature present anthropology and other humanistic disciplines, and the culturally constructed space and perception.

During intensive empirical investigation in the field between 2004 and 2010 she reached that there are some other cultural and social circumstances which determine shapes of culturally constructed landscapes. The general features of participation made the author designate it as the “subjective participation into culturally created landscape”. The subjective perspectives of participation in natural landscape are difficult to observe and describe in scientific manner. To obtain the subjective point of view of her interlocutors Angutek used Alfred Schutz's method of description, Clifford Geertz's strategy of investigation known as “thick description”, and especially Kirsten Hastrup's method of performing anthropology which address the responses of the inhabitants of Krajna, their construction and opinion about adjoining nature. In this way a researcher could follow,

negotiate and build the subjective types of participation in landscape. Angutek describes and explains her method in Part Two of the work.

Finally, in Part Three, the author states that there are combinations of the three categories mentioned above and social and demographic data, knowledge and acts or behaviour acquired and learned during enculturation and socialization. All of them form four subjective and cultural types of landscape in the Polish country: (1) symbolic and oculo-centric, (2) recreative and hedonistic, (3) animistic and practical, and (4) synesthetic and synergic. An important their feature is not an esthetic view of scenery, but active participation in the natural space treated as an everyday place. Moreover part of them is declined in oculo-centric mode of perception, and some are built on haptic manner of it. Two of the four mentioned types of landscape are linked with Heideggerian concept of "being-in-the-world" with stress on "being". Next to Heidegger, Merleau-Ponty treated the expression "participation-in-the-world" to refer to touch and consciousness which differs from awareness of something. Angutek describes reception of landscape using the both philosophies.

In Part Four of the book the author tries to explain the sources of four types of landscape, and raises three hypotheses. She does this not to prove anything, since a theory is only an interpretation. Angutek suggests that haptic perception and experience is the first manner of contact between a man and the world that is passed to nature and is treated as a compensation of social contacts on the basic level. Moreover young people, as Anthony Giddens shows, rest their identity on personal body which inform them about features of the world. Next hypothesis sets forth inclination to tread nature as a "female person" as if nature could be a woman: sister, mother and daughter, and friend who makes a walker better and healthier inside, because of its good will for man. This anthropomorphisation is also a consequence of the deficit of social and familiar ties even in the local communities, which nature recompenses them thanks to their projection. And the last hypothesis is more general and states that topophilia of local nature grows because of the deficit of local ties and ontological need for safety.

Indeks osób

A

Anaksylander 100
Anaksymenes 55
Andrzejewski 78, 325
Angrosino 191, 241, 325
Angutek 4, 11, 55–57, 59, 60, 63–66, 76,
100, 102, 118, 129, 135, 201, 325
Argyle 136, 325
Artaud 63–64, 325–326
Atkinson 285, 326

B

Babicz 73, 75–76, 326
Baczko 71, 326
Bajda 326
Bakke 82, 326
Baldwin 326
Balint 125, 326
Banaszak 87, 326
Banaś 37, 326, 339, 343
Baran 42, 43, 326, 332, 336
Barbour 213, 326
Barker 136, 326
Barrel 326
Barth 160, 326
Barthes 302, 326
Bateson 25, 96, 106–107, 110, 113, 134,
151, 200, 326, 343
Bator 37, 192, 343
Belting 326
Berger 208, 326
Berkley 326
Berleant 326
Bernat 131, 153, 326
Binswanger 181, 326

Bird-David 327
Birdwhistell 25, 113, 120, 137–138, 327
Blakemore 285, 327
Błaszak 143, 327
Błęszyńska 286, 327
Bogdanowski 327
Bourdieu 172, 181, 327
Boy-Żeleński 71, 327, 339
Bracha 327, 329, 333, 341–342
Bragdon 148, 150, 327
Brocki 93–94, 127, 157, 193, 223, 232,
327
Brook 63, 327
Bruner 207, 327, 334, 340
Buchowski 93, 327, 335
Buczyńska-Garewicz 132, 143, 227, 327
Bukraba-Rylska 57, 327
Buliński 217, 327
Burkard 335
Burszta 35, 91, 93, 160, 169–170, 218,
245, 327–328, 339

C

Calhoun 113, 328
Callois 65, 328
Camporesi 155, 328
Capra 57, 328
Carlstein 35, 328
Carlyle 77
Carpenter 154, 328
Cassirer 41, 57, 59–60, 72, 129, 328
Castaneda 188, 328
Churchill 137
Classen 25, 45, 67, 84, 99, 140, 156, 158,
163–167, 168, 170, 171, 190, 328, 332

Clifford 20, 35, 159, 160, 168, 171, 191,
205, 246, 328
Coleridge 77
Condon 139
Cooley 242
Cottrell 328
Courtine 68, 328
Cushman 158, 336

D

Damrosz 132, 327–328, 334
Danforth 174, 328
Dąbrówka 65, 329
Deptuła 78, 329
Descola 97, 98–101, 210, 329
Desjarlais 185, 329
Dewey 176, 179, 181, 329
Dilthey 335
Dodwell 329
Domeracki 329
Dominiczak 197
Douglas 167, 180, 203, 205, 211–212,
289, 329
Drobnick 190, 329
Družbiak 63, 329
Duby 65, 329
Dul 138, 329
Dumas 79
Dundes 165, 329
Durand 329
Dziubacka 38, 329, 330, 341

E

Eco 151, 330, 344
Edensor 78, 130–131, 330
Edie 175, 177–178, 330
Ekman 134, 330
Eliade 299, 330
Elliott 284, 330
Ericksen 330
Evans 113, 174, 223, 330

F

Fabian 175–176, 330
Feld 81, 163, 330

Fiedorowicz 61, 330
Filo 166, 325
Firth 285
Fischer 158, 329, 336
Fleischer 146–147, 330
Foucault 176, 330, 339
Frazer 56, 330
Friesen 330
Frydryczak 4, 11, 36, 330

G

Gajewska 192, 330
Gamon 148, 150, 327
Garfinkel 243, 330
Gazda 153, 326, 329, 331, 339
Geertz 20, 35, 99, 159, 160, 171, 187,
191, 205, 217, 246, 330, 331
Geldhard 131, 138, 196, 331
Gellner 95, 331
Gibson 63, 110, 125, 192, 331
Gibson J.J. 331
Gibson M. 331
Giddens 29, 33, 129, 284, 331
Ginzburg 67, 331
Głazek 331
Godelier 35, 331
Goethe 35, 72, 328
Golka 169, 170–171, 331
Gołąb 153, 326, 329, 331, 339
Goodenough 160
Goździak 117–119, 331, 332
Grodecka 331
Grotowski 63, 331
Gruszczyk 339
Guriewicz 65, 331

H

Hahnemann 57, 331
Haidt 90, 332
Hajduk-Nijakowska 332
Hall 25, 30, 87, 113–117, 120, 123–127,
134–140, 147, 200, 292–294, 332, 342
Handke 332, 339
Haroche 68, 328

Hastrup 20, 41, 95–96, 173, 206–209,
210, 217–218, 246, 249, 283, 289, 332
Hediger 114, 332
Heidegger 30, 42, 57, 112, 128–129,
142–147, 173, 176, 180, 287, 327,
332, 338
Helliwell 168
Heraklit 54–56, 60, 100
Herbert 251
Herder 57, 70, 72–77, 83, 332
Herskovits 23, 91, 332
Herzfeld 154, 163, 174, 332
Hobsbawm 218, 332
Howard 332
Howes 25, 45, 154, 156–158, 163–166,
168–172, 200, 206, 328, 330,
332–333, 338, 343
Hubert 55, 336
Hugo 79
Huizinga 65, 333
Hume 157, 158, 209, 333
Husserl 42, 333–334

I

Ingold 18, 35, 45, 81, 92–93, 96, 102–
111, 134, 136–137, 145, 192, 217, 333
Iwańczak 327, 329, 333, 341

J

Jabłońska 64, 333, 340
Jackson 40, 45, 151, 160, 168, 172–184,
200, 205–207, 210, 333
Jakubczak 56, 333
Jakubowska 148, 333
James 125, 177–178, 330, 333
Janion 33, 35–36, 70, 76–79, 333
Janus-Sitarz 285, 333
Jędrysiak 333
Johnson 150, 218, 333
Jung 57

K

Kairski 217, 327
Kaniowska 16, 205–206, 212, 333
Kant 35, 42, 72, 328, 334

Kapferer 128, 200, 208, 218, 334
Kasperowicz 334
Kellner 208, 242, 326
Khun 154, 334
Kielbawska 334
Kitowska-Łysiak 329, 334, 342–343
Kleinman A. 334
Kleinman J. 334
Kmita 87, 118, 120–121, 295, 302, 326,
334
Knittel 334
Kohl 75, 76, 334
Kolberg 46
Kolbuszewska 78, 79, 334
Kolbuszewski 77, 334
Kołakowski 43, 334
Komendziski 334
Korzybski 176, 334
Kostaszuk-Romanowska 333–334, 337,
342–343
Kroeber 35, 335
Krygowski 77, 335
Krzak 67, 335
Krzymowska-Kostrowicka 153, 335
Krzywicki 46, 335
Ksenofanes 55
Kubicki 63, 64, 201, 344
Kunzmann 335
Kuper 335
Kupidura A. 335
Kupidura P. 335
Kusio 127, 335
Kwiatkowska 95, 335

L

Latour 335
Leach 151, 335
Leathers 137–139, 141, 193, 196, 335
Le Goff 335
Lenoble 35, 36, 335
Leszczyński 61, 335
Libera 286, 287, 335
Linton 288, 335
Lizot 335–336
Locke 69, 157–158, 175, 209, 300, 336

Longhurst 326

Loos 197

Lorenz 336

Lovejoy 35, 66, 336

Lowenthal 336, 338

Lyons 119, 336

Liotard 284, 336

Ł

Łeńska-Bąk 332, 335, 337, 342

Łuczewski 335

Łukasiewicz 90, 335–336, 340, 342

M

Macnaghten 51, 56, 65, 69, 77, 78,

80–85, 132, 281, 336

Maffesoli 57, 61–63, 102, 128, 131, 198,

286, 298, 301, 336

Malinowski 87, 185–186, 292, 336

Mandes 212, 242, 244–245, 336

Marcoux 163, 333

Marcus 158, 160, 328, 336

Marett 58, 336

Mauss 55, 181, 336–337

Mądzik 336

McCormick 336

McCracken 326

McLuhan 84, 134, 154–155, 292–293,
328, 336–337

Mead 189

Meritain 67, 337

Merleau-Ponty 16, 19, 37, 41–44, 87,

123, 129, 141–143, 149–151, 154,

165, 170, 172–173, 175–176, 179,

180–181, 183, 197, 211, 229, 232,

243, 249, 286, 291, 293, 296–297,

300–301, 337

Migasiński 336–337

Milton 18–19, 35, 81, 92, 327, 333, 337

Młodkowski 337

Modrzejewska 337

Monteskiusz 73

Morin 337

Morris C.W. 337

Mróz 337, 340

Mulvey 85, 337

Murray 332

N

Nancy 37, 42–43, 197, 229, 233, 297, 337

Niczyporuk 129, 337

Niecikowski 97, 337

Nieszczerczewska 337

Nietzsche 97, 337

Nowak 332, 337

Nurit Bird 337

O

Ogborn 326

Ohnuki-Tierney 171, 338

Okham 66

Ong 154, 338

O'Reilly 191, 338

Orians 338

Orlik 78, 79, 338

Ortega y Gasset 97, 338

Owczarski 38, 338

P

Palikot 338

Pallasmaa 197, 338

Paluch 286–287, 338

Pałubicka 11, 57–58, 86, 89–90, 142, 249,
325, 338

Paracelsus 57

Parmenides 56

Peirce 119, 334

Piaget 285, 338

Piechota 131, 153, 338

Pietraszko 338

Pink 19, 36, 45, 156–157, 184, 189–191,
217, 338

Platon 165

Plumwood 85, 338

Podemska-Kałużna 331

Połomski 34, 212, 215, 338

Popczyk 34, 35, 63, 80, 339

Porteous 339

Porter 154, 339

Poster 176, 339

Póltawski 339
Price 42, 43, 117, 229, 297, 339

R

Rapaport 339
Rasmussen 197, 339
Ratzel 75–76, 339
Redfield 128
Reich 57
Rembowska-Płuciennik 339
Rickert 86
Ricouer 339
Ritche 339
Ritter 75, 339
Robotycki 27, 91–92, 286, 339
Rodaway 192, 194–196, 288
Rorty 179, 339
Rousseau 35, 69–72, 76, 77, 83–84, 238,
326–328, 333, 335, 339
Ruskin 77
Rykiel 133, 339

S

Sahlins 89, 340
Sartre 42–43, 143, 149, 172, 176–177,
229, 232, 297, 340
Sass 340
Schechner 90, 92, 115, 200, 207–208,
218, 340
Scheler 42, 338, 340
Schiffman 148, 195, 298, 340
Scott 77
Seel 173, 229, 340
Seremetakis 18, 184, 185, 188–189, 206,
207, 340–341
Shilling 340
Shusterman 229, 340
Simmel 30, 32, 189, 190, 287–288, 340
Simonides 328, 334, 340
Skarga 243, 340
Skibiński 134, 341
Smith 326, 337
Snow 85, 88, 341
Sobolewska 341
Sosnowski 153, 330, 337, 341, 344

Spinoza 73
Staniewski 63–64, 341
Staniszewska 341
Stempowski 341
Steward 35, 341
Stępniewski 341
Stokowski 13, 196, 341
Stoller 18, 45, 81, 156, 164, 184, 186,
187, 189, 207, 209, 210, 341
Stomma 93, 128, 341
Strzelczyk 341
Summers 68, 341
Symotiuk 111–112, 142, 341
Synnott 84, 163, 166, 190, 192–194, 288,
328, 341
Szacki 68, 340–342
Szafran 46
Szerląg 38, 329–330, 341
Szpakowska 342
Sztandara 62, 286, 332, 335, 337, 342

Ś

Śnieżyńska-Stolot 65–66, 342
Świeżawski 65, 342
Świtek 37, 190, 192, 196–198, 342

T

Taranienko 63, 64, 336, 341–342
Tatarkiewicz 73, 328, 330, 342
Taylor 342
Tempczyk 342
Testas 67, 342
Testas J. 342
Thomas 57–60, 342
Tilley 143, 342
Tillmann 342
Tinbergen 113, 342
Topp 34, 90, 335–336, 342
Tuan 57, 130–131, 194, 227, 342
Tuchańska 90, 96, 342
Turnbull 188, 342
Turner J.H. 342
Turner V. 342

U

Ujma 78, 342
Ukleja 153, 342
Urbanek 343
Urry 22, 35, 51, 56, 65, 69, 77–78, 80,
81–85, 94, 131–132, 281, 336, 343

V

Vilaca 34, 97, 343
Vinci 68
Viveiros de Castro 34, 97, 98, 210, 343
Vojvodik 343

W

Walczak 164, 185, 188, 343
Waldenfels 343
Walendowska 59, 343
Walker 134, 343
Warmińska 326, 339, 343
Weber 17, 86, 242, 343
Webster 56–57, 343
Wieczorkiewicz 37, 152, 192, 333–334,
337, 342–343

Wiedmann 335

Wildenband 86

Wilkoszewska 56, 333, 340, 343

Winch 95, 343

Wiślicz 286, 343

Wober 343

Wojtanowicz 153, 343

Wolicka 329, 334, 342–343

Wolski 153, 344

Wójcik 36, 153, 330, 337, 341, 344

Wyślouch 151, 344

Z

Zachariasz 344

Zadrożyńska 344

Zaleski 80–81, 344

Zaręba 153, 344

Zeidler-Janiszewska 63–64, 201, 344

Znaniecki 56–60, 64, 85–87, 210, 244,
342, 344

Ż

Żmigrodzka 70, 333

Wykaz rozmówców*

Gmina Więcbork

Borzyszkowo

Klatka Ewa
Machowska Brygida
Szmelter Wioleta
Wegner Irena

Jeleń

Szweda Bogumiła
Szweda Bronisław
Szweda Dominika
Szweda Tomasz

Lubcza

Gapa Maria
Kiestrzyń Ewa
Kowalska Mirosława
Pikulik Maria
Rink Anna
Sobek Stanisław
Tomas Urszula
Wenda Sylwia

Nowy Dwór

Żdziebło Hanna

Runowo

Górny Jan
Luska Alina
Powalin Zdzisław
Powalin Grzegorz
Pazgreta Urszula
Zamoyski Karol

Suchorączek

Baranowska Halina
Maćkowska Helena
Paszyl Magdalena
Wierzchowiecka Halina

Sypniewo

Bauza Krystyna
Dobosz Karol
Jurgińska Kamila
Liszka Ilona
Lunitz Ewa
Lunitz Mariusz
Operman Krystyna
Ostrowski Adam
Ostrowska Aurelia
Ostrowska Dagmara
Pawlina Henryk
Siuda Mirosława
Śmieszalska Cecylia

* Wykaz jest niepełny. Spośród 174 rozmówców, z którymi jednorazowo lub kilkakrotnie przeprowadzałam wywiady 147 osób wyraziło zgodę na umieszczenie w książce ich danych personalnych. Mimo że lista jest niepełna zdecydowałam się ją umieścić ze względu na osobiste zaangażowanie większości uczestników badań.

Werner Roman

Więcbork

Angutek Grzegorz
 Angutek Lucyna
 Bąk Michał
 Birholz Adam
 Bloch Renata
 Błocińska Kamila
 Błocińska Mirosława
 Bondarczyk Halina
 Cichończyk Irena
 Fretkowska Brygida
 Górecki Maciej
 Grochowski Janusz
 Kotlarek Monika
 Kozak Tadeusz
 Kurzydło Halina
 Łańska Anna
 Marach Małgorzata
 Masztakowski Jacek
 Mígawa Ewa
 Mígawa Waldemar
 Nawrocka Bożena
 Nawrocki.Dariusz
 Nawrocka Elżbieta
 Nawrocka Kalina
 Nawrocki Leszek
 Obara Anna
 Pankał Janusz
 Polan Grażyna
 Polan Leszek
 Poraziński Zenon
 Prószyńska Genowefa
 Skaza Leszek
 Skurcz Ewelina
 Sobaszek Piotr
 Sowińska Grażyna
 Stolarek Krzysztof
 Walczak Józef
 Wełniak Marek
 Węgrzyn Piotr
 Wiśniewski Grzegorz

Zabartowo

Okonek Artur
 Okonek Irena

Zboże

Radkowska Krystyna
 Rink Anna
 Rink Bronisław
 Tomaszewski Stanisław

Gmina Sośno

Huta

Koźmic Stanisław
 Koźmic Urszula
 Świtaj Remigiusz

Jastrzębiec

Szydeł Paweł

Kawle

Siwiak Irena

Sośno

Grabowski Jacek
 Piotrowska Katarzyna

Szynwałd

Jabłońska Kamila

Wąwelnio

Suchomski Roman
 Struwe Elżbieta
 Lewandowska Krystyna
 Kiśła Mieczysław
 Winkler Janina

Wielowicz

Dobrzańska Ewa
 Dobrzański Piotr
 Fatyga Roman
 Matuszak Andrzej
 Matuszak Marta

Gmina Sępólno Krajeńskie

Iłowo

Bobrowska Mirosława
Cieptuch Urszula

Lutowo

Barabasz Danuta
Kujot Anna
Stachowicz Edward

Sępólno

Jakubowski Łukasz
Kiedrowicz Danuta
Kołszut Wojciech
Nowak Brygida
Olszewska Bogumiła
Paliwoda Stanisław
Panek Lidia
Pianka Andrzej
Strawa Krystyna
Wóldak Maciej

Gmina Kamień Krajeński

Dąbrowa

Wutke Monika

Kamień Krajeński

Bona Ireneusz
Dorawa Jan

Foss K. J.
Frelke Dariusz
Jelińska Bożena
Kęsy Paulina
Mierzejewska Krystyna
Ossowska Maria
Sośniewski Mariusz
Stasierowski Marcin
Żurek Barbara

Mała Cerkwica

Kopiszka Ryszard
Machowska Brygida
Marach Danuta
Niemczyk-Dąbek Bernadeta
Szeffler Alina
Szeffler Tadeusz
Sucharska Adela

Duża Cerkwica

Graczyk Jadwiga
Januszewski Bogdan
Kret Monika

Orzełek

Dobber Iwona
Pieńkos Bożena

Obkas

Jażdżewska Marta

Zamarte

Śmietana Roman



Dorota Angutek – etnolog i kulturoznawca, specjalizuje się w antropologii historycznej, antropologicznej teorii magii i antropologii zmysłów. Studia magisterskie w zakresie etnografii ukończyła w 1989 roku na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W latach 1989–2000 asystent w Instytucie Kulturoznawstwa na UAM. Doktorat w dziedzinie kulturoznawstwa w macierzystym instytucie uzyskała w 2001 roku. Jego poprawioną wersję opublikowała pod tytułem *Magiczne źródło kultury* (2003). Od 2002 roku zatrudniona na

stanowisku adiunkta w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, ze specjalizacją w zakresie antropologii kulturowej i społecznej. Od wielu lat prowadzi badania terenowe w regionie Krajny w dziedzinie recepcji krajobrazu oraz ludowego folkloru i tradycji wynalezionej.

Fragment książki:

„Synestezje utrwalane indywidualnie, ale także kulturowo, obok symbolizowania i kojarzenia przyczynowo-skutkowego stanowią kolejny, osobny sposób myślowego porządkowania danych zmysłowych. Tak więc synestezję pojmuję jako wyuczoną przez doświadczenie umiejętność uzupełniania sobie informacji o stanach fizycznych na podstawie zapośredniczonego, kompensacyjnego zastępowania symptomów (oznak) lub cech kompleksowych jednego rodzaju innymi. Często celowo projektowana, może służyć jako »proteza« dla dokonania lub zaprojektowania działania, np. poprzez zapach składników przygotowywanej surówki potrafimy wyobrazić sobie jej ostateczny smak, muzyka hip-hop pozwala opracować przestrzenny schemat zrytmizowanych figur break-dance’u, nurt rzeki pozwala przewidzieć, jak szybko popłynie papierowy statek. Podstawą kinezycznych i proksemicznych zachowań i działań są synestezje pojęte jako mentalny warunek tych operacji. Zauważmy, że synestezje nie muszą być niekontrolowanymi, mimowolnymi procesami przypisywania jakości zmysłu jednego rodzaju wrażeniom pochodzącym ze zmysłu innego rodzaju, jak sądzą psychologowie. Doskonale wiemy, że kultura uczy nas synestezji jako twórczych »translacji«, przekładalności cech jednego zmysłu na inny, co w efekcie prowadzi do wykreowania nowych zjawisk kulturowych. Często są one ujęte w konwencjonalne wzory lub powtarzalne schematy, czego przykładem jest sztuka kulinarna czy wzornictwo, w tym design. (...) Poruszanie się w głębi krajobrazu może angażować aktywność na poziomie synestezji danych wzrokowych i dotykowych. (...)

W związku z tym, że dane zmysłowe mają przede wszystkim funkcję orientującą w zewnętrznym świecie fizycznym poprzez kojarzenie wrażeń z już nagromadzoną wiedzą o świecie, okazuje się, że synestezja jest istotnym mechanizmem myślenia przyczynowo-skutkowego, choć go nie wyczerpuje. Kompensacja czy substytucja zmysłowa są innymi określeniami tej umiejętności.”

Bogucki
WYDAWNICTWO
NAUKOWE

ISBN 978-83-63400-76-7

