

MICHAŁ RYDLEWSKI

Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWr., Wrocław

## „SPÓR O KOSE” W *KONOPIELCE* EDWARDA REDLIŃSKIEGO A ZMIENNE TREŚCI PERCEPCYJNE SCHEMATÓW POJĘCIOWYCH

### LITERATURA PIĘKNA JAKO „MATERIAŁ ETNOGRAFICZNY”

Z punktu widzenia ostatnich dokonań antropologii literatury (Feliksiak red. 2014) oraz kulturowej teorii literatury (Markowski, Nycz red. 2010) nie będzie odkrywczym stwierdzenie, że tekst (powieść, opowiadanie, wiersz), definiowany jako wchodzący w ramy literatury pięknej, oddaje schematy pojęciowe opisywanej kultury. Pisał o tym Ludwik Krzywicki, który uważał, że:

[...] istnieć może socjologia literatury poświęcona zbadaniu warunków, przy jakich rodzi się ta lub owa kategoria tworów literackich, wyjaśniająca ogólne tło wzrostu literatury w zawisłości od stosunków społecznych, wykazująca, dlaczego w poezji raz na plan pierwszy występuje przyroda, to znów człowiek, i czemu w takiej, to w owakiej postaci (cyt. za Dmitruk 1990, s. 38).

Dla badacza kultury traktującego literaturę jako jej część istotny jest fakt, że daje się opisywać kulturowo modelowaną wyobraźnię autora, odpowiedzialną za tworzenie fikcyjnej rzeczywistości, na przykład powieściowej. Zazwyczaj dzieje się to bezwiednie dla samego pisarza, gdyż jest on tak głęboko zakorzeniony w kulturze, iż siłą rzeczy w sposób nierefleksyjny wypowiada owe schematy pojęciowe możliwe do zauważenia przez antropologa czy socjologa literatury. Z ciekawą poznawczo sytuacją mamy do czynienia wtedy, kiedy pisarz jest z jednej strony mocno uwikłany w opisywaną kulturę (jest jej członkiem przenikniętym swoistym dla niej „świato-odczuciem”), z drugiej zaś potrafi nabrać wobec niej dystansu, to jest „żonglować” różnymi, przyjmowanymi w jej ramach pozycjami: raz uczestnika, zaangażowanego przedmiotu, innym razem zdystansowanego obserwatora.

Bez wątplenia takim tekstem jest znana większości etnologów *Konopielka* Edwarda Redlińskiego (1973). Książka ta opowiada o życiu wsi Taplary, usytuowanej gdzieś w północno-wschodniej części Polski (jako stosunkowo nieodległe geograficznie pojawiają się nazwy Białystok, Łapy, Suraz). Czas jest równie mało precyzyjny jak przestrzeń, ale pewne wskazówki naprowadzają na przełom lat 40. i 50. XX wieku. Życie w Taplarach biegnie od dziesiątek lat tym samym, niezmiennym rytmem wyznaczanym przez rolnicze zajęcia, usankcjonowane magiczno-religijnym światopoglądem. Można powiedzieć, że wieś jest izolowana zarówno geograficznie (położona jest wśród bagien), jak i mentalnie (wieści z szerokiego świata docierają jedynie za

pośrednictwem wędrownego dziada). W uporządkowane życie mieszkańców wkracza jednak, za pośrednictwem urzędnika, wójta i nauczycielki, nowoczesność rządząca się swoimi prawami zupełnie nieakceptowanymi przez mieszkańców, którzy nie tylko jej nie chcą, ale i w ogóle nie potrafią jej zrozumieć (brak tutaj oznak jakiegokolwiek wcześniejszego kontaktu międzykulturowego). Wynika to z fundamentalnego faktu, że jest to cywilizacja „niczyja” w sensie sankcji nadprzyrodzonej. „Nic w niej nie święte”, można by powiedzieć językiem bohaterów, dla których święta jest czynność koszenia zboża mająca wymiar religijny, nie zaś czysto pragmatyczny, instrumentalny. Tematem powieści jest zderzenie tych dwóch światów, o którym opowiada główny jej bohater – Kaziuk. To młody chłop żyjący tak jak jego ojciec. Początkowo jest on wrogo nastawiony do ulepszeń technicznych, z czasem jednak, głównie dzięki erotycznej fascynacji nauczycielką, ulega chęci przełamania tabu swojej taplarskiej kultury. Na kartach książki obserwujemy rozpad jego tożsamości. Sceną, która obrazuje to najwyraźniej, jest ta, w której Kaziuk, w odróżnieniu od innych mieszkańców, wychodzi w pole z kosą, aby nią kosić zboże. Dochodzi do ostrego konfliktu, gdyż kosa nie ma waloryzacji religijnej i nie można nią (zamiast sierpem) kosić świętego zboża. Sierp uznaje jednak Kaziuk za przeżytek, gdyż kosą szybciej wykonuje się pracę. Na koniec warto odnieść się do tytułu książki. „Konopielka” to rodzaj pieśni ludowej z regionu Podlasia. W tym sensie *Konopielkę* Redlińskiego można uznać za „pieśń” o odchodzącej kulturze chłopskiej, która nie przetrwała walki z nowoczesnością.

Z powyższych powodów jest ona niekiedy przywoływana na dydaktyczne potrzeby zobrazowania sposobów myślenia tzw. kultury ludowej/kultury typu ludowego/kultury chłopskiej. Czynił tak na przykład Ludwik Stomma w *Antropologii kultury wsi polskiej XIX w.* (2002) oraz Grzegorz Banaszak i Jerzy Kmita w *Społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury* (1994). O ile poznańscy teoretycy kultury obrazowali światem opisywanym w *Konopielce* idee społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury<sup>1</sup>, to Stomma ilustrował swoje strukturalistyczne tezy, traktując *Konopielkę* właściwie jako materiał etnograficzny. W tym momencie powinna pojawić się wątpliwość, dobrze wydobyta przez innego etnologa, komentatora *Konopielki*, Radosława Kawczyńskiego: czy książka ta stanowi wiarygodne źródło w sensie historycznym, to jest „świadection [...] historyczno-empirycznej rekonstrukcji procesu przekształcania się społeczeństwa polskiego z tradycyjnego w nowoczesne” (Kawczyński 2001, s. 244), oraz etnograficznym – na ile jest to literacka fikcja, a na ile rzeczywiste wydarzenia zostały jedynie włączone w fikcyjną akcję książki. W interesującym artykule pod tytułem *Rytualizacja pracy jako rekompensowanie braku symbolu – przykład „Konopielki”* Kawczyński<sup>2</sup> tak komentuje poruszoną tutaj kwestię:

<sup>1</sup> Chodzi o pomieszenie sfery symbolicznej ze sferą techniczno-użytkową, z jakim mamy do czynienia w przypadku społeczeństw przednowoczesnych.

<sup>2</sup> W moim przekonaniu artykuł stanowi udaną próbę interpretacji *Konopielki* w świetle myślowo mi bliskich ustaleń poznańskich badaczy kultury magicznej, takich jak Anna Pałubicka, Wojciech J. Burszta, Michał Buchowski, Andrzej P. Kowalski, Artur Dobosz. Ci dwaj ostatni, wychodząc między innymi od ustaleń Jerzego Kmita dotyczących procesów symbolizowania, opisali kategorię metamorfozy magicznej rozumianej jako najstarsza forma myślenia (Kowalski 1999; Dobosz 2002).

*Konopielka*, jako pełnowartościowe źródło w badaniach nad procesami transformacji społeczeństw tradycyjnych w nowoczesne, w konfrontacji z innymi przekazami wydaje się wychodzić obronną ręką. Ocena ta dotyczy także (i przede wszystkim) autora tego dzieła literackiego. Jak można sądzić na podstawie biografii E. Redlińskiego, urodzonemu w 1940 roku i wychowanemu na podbiałostockiej wsi, a w latach 60. i 70. dziennikarzowi i reporterowi *Gazety Białostockiej*, nieobca musiała być rzeczywistość społeczna wsi białostockiej w trzeciej ćwierci XX wieku. Można tu dość zasadnie sądzić, że jako zdolny i bystry obserwator współczesnych mu przemian społecznych na Białostocczyźnie, wiele z tych spostrzeżeń zdołał zawrzeć w literackiej formie w *Konopielce* (tamże, s. 244).

Ponadto Kawczyński przypuszcza, że finalny spór o kosę przedstawiony w *Konopielce*:

[...] jak się zdaje, musiał istnieć na Białostocczyźnie w czasach jeszcze po II wojnie światowej. Autor *Konopielki*, pochodzący z podbiałostockiej wsi i pracujący przez czas jakiś w gospodarstwie, musiał mieć o nich pewne wyobrażenie, skoro znalazło to swoje „odzwierciedlenie” w *Konopielce* (tamże, s. 248–249).

Z autobiograficznych opisów badaczy kultury ludowej wiemy, że takie spory faktycznie występowały. Opisał to, i to nie w konwencji literackiej, lecz osobistej refleksji mającej zaświadczać o istnieniu opisywanych faktów, Włodzimierz Pawluczuk w artykule pod znaczącym w kontekście *Konopielki* tytule *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej* (1972). Pawluczuk zauważa, że:

Zwolennicy sierpa twierdzili uparcie, iż praca kosą wcale nie jest wydajniejsza, wskazywali na ogromne rzekomo straty powodowane przez wysypywanie się ziarna z kłosów przy sprężeniu kosą itp. Jeszcze w latach pięćdziesiątych, gdy autor tych słów – pracując na gospodarstwie jako człowiek całkiem jeszcze młody – wychodził do sprzętu zbóż z kosą, jego najbliżsi starszego pokolenia odchodzili w drugi koniec zagonu, by nie oglądać tego „marnotrawstwa i niechlujstwa” (Pawluczuk 1972, s. 145; cyt. za: Kawczyński 2001, s. 248–249).

Nawiasem mówiąc, warto podkreślić instrumentalno-techniczne uzasadnienie, jakie podawali opisywani przez Pawluczuka „zwolennicy sierpa”. Jest to o tyle ciekawe, że rysują się tutaj dwie ścieżki interpretacyjne: albo Redliński „umityczył” obraz chłopów w *Konopielce*, którzy nie tłumaczą przecież narzędziowej „lepszości” sierpa w sposób praktyczny, z odwołaniem do argumentów technicznych, lecz wyjaśniają przyjętą wizję świata („koso żyta się nie kosi”). Albo, tłumacząc swoje przywiązanie do sierpa, opisywani przez Pawluczuka chłopci dokonywali „wtórnej racjonalizacji”, to jest pod pozorem tłumaczenia „racjonalnego”, odwołującego się do obcej (miejskiej, nowoczesnej) wizji świata, czy też poprzez „instrumentalne” traktowanie argumentacji „racjonalnej”, bronili magicznej wizji świata, w której praca podlega rytualizacji. Byliby zatem z jednej strony zakorzenieni w myśleniu magiczno-religijnym (jako części ludowej wizji świata), z drugiej strony zaś wiedzieli, że inna argumentacja niż (na pozór) racjonalna nie przekona młodszego pokolenia.

W swoich poniższych refleksjach potraktuję *Konopielkę* jako literacki opis, który proponuję odczytywać tak, jak gdyby, co jest przecież prawdopodobne w świetle powyższych ustaleń, oddawał on rzeczywiste schematy pojęciowe bohaterów tego konfliktu, czyli Kaziuka, „odczarowanego” już za sprawą nauczycielki, i trzymających się uświęconych „wyobrażeń zbiorowych” innych mieszkańców Taplar. Zdają sobie

sprawę, że takie podejście może wydać się kontrowersyjne, co jest w pewnym sensie zrozumiałe, jeśli uznać, iż przyglądam się raczej wyobrażeniu Edwarda Redlińskiego o ludowej wizji świata niż rzeczywistości tej kultury, mając świadomość, że prawdopodobnie nie obcuje z tym, jak było naprawdę w tej kulturze, lecz pewnym jej opisem/ modelem, co jest wszak dyskutowanym problemem dobrze znanym polskim etnologom (Robotycki, Węglarz 1983, s. 3–8). Słowem, uznaję – na użytek niniejszego artykułu o specyficznej treści, o czym za chwilę – pewną konstrukcję autora *Konopielki* za realistyczną, a przede wszystkim za dobre, retoryczne otwarcie dyskusji na temat innego problemu, tj. zmiennych treści percepcji schematów pojęciowych.

#### POĆWICZMY (ETNOLOGICZNĄ) WYOBRAŻNIĘ

Nie chciałbym, aby powyższe, sygnalizowane kwestie z zakresu antropologii literatury, dotyczące *Konopielki*, przysłoniły główny cel niniejszego artykułu. Jest nim próba zastanowienia się nad kulturowo zmiennymi sposobami widzenia. Moje rozważania wpisują się w problematykę kulturowo rozumianej „archeologii widzenia” (Kowalski 2013, s. 323–343; Pałubicka 2008, s. 38; Rydlewski 2014b, s. 267–313), gdyż interesuje mnie diachroniczny wymiar opisywanych społeczności. W tej optyce „spór o kosę” zostanie potraktowany jako punkt organizujący moją narrację.

Należy wyraźnie podkreślić, że mój tekst jest pomyślany jako intelektualne ćwiczenie polegające na wyobrażaniu sobie różnych sposobów widzenia. Wychodząc z założenia, że „gdybanie” ma ogromną wartość heurystyczną, jak słusznie zauważył kiedyś Andrzej Zybertowicz<sup>3</sup>, zachęcam zatem do pewnego myślowego, etnologicznego eksperymentu, którego ważnym punktem będzie zastanowienie się nad tym, co naprawdę widzieli uczestnicy sporu przedstawionego w *Konopielce*. Ćwiczenie to pozwoli postawić następujące pytania: czy na każdym etapie przeobrażeń kultury, to jest kolejnych etapach „odczarowania” świata, odchodzenia od myślenia magiczno-mitycznego, rozpadu tradycyjnej świadomości społecznej, treść percepcji pozostaje niezmienna? Czy – wyobraźmy sobie taką sytuację – spieranie się o to, kto nażał więcej zboża (Kaziuk kosą czy Michał sierpem), byłoby możliwe, gdyby mieszkańcy Taplar byli zakorzenieni w kulturze pierwotnie magicznej (mechanizmem regulującym tę kulturę byłaby magia synkretyczna<sup>4</sup>)? Czy schemat pojęciowy takiej kultury pozwoliłby na empiryczną obserwację tego, kto faktycznie nażał więcej i od jakich czynników byłoby to uzależnione? Jak w takiej kulturze postrzegano „mniej” i „więcej”?

Od razu chciałbym zadeklarować, że opowiadam się za relatywnością treści percepcji w zależności od schematów pojęciowych danej kultury, co szeroko uzasadniałem w innym miejscu (szerzej patrz: Rydlewski 2016). Treść percepcji naszej „zachodniej”

<sup>3</sup> Opinia zasłyszana.

<sup>4</sup> Magia synkretyczna to najstarsza waloryzacja światopoglądowa, najbardziej historycznie odległy typ regulacji kulturowej. Najkrócej mówiąc, w kulturze zarządzanej magią synkretyczną nie ma dziedzin i czynności niemagicznych, nie obowiązuje nowożytno-europejski podział na względy symboliczne oraz techniczno-użytkowe.

kultury została ukształtowana w czasach nowożytnych w Europie, co zawdzięczamy szczególnie empiryzmowi (idei „czystych wrażeń”), który stał się częścią zdrowego rozsądku ludzi Zachodu (Pałubicka 1994, s. 141–156; 1997, s. 91–109; 2006, s. 89–119). Dzięki wielu wynalazkom pozbawiającym umiejętności widzenia w kategoriach magicznych/mistycznych, takich jak na przykład wynalazek referencji czy pisma, postrzegane przedmioty i zjawiska utraciły swoją „mistyczną aurę”, by użyć określenia Luciena Lévy-Bruhla (1992). Zasadne jest zatem mówienie o odmiennym, od nowożytno-europejskiego, ukierunkowaniu postrzeżeń zmysłowych funkcjonujących w społecznościach przedfilozoficznych. Twierdzenie, że postrzeganie ludzi zakorzenionych w magicznym kontekście kulturowym było wyraźnie odmienne od naszego, ma bogatą dokumentację etnologiczną (Kowalski 2013, s. 323–343), nie wolną jednak od wewnętrznych kontrowersji. Choć skłaniam się ku tezie uznającej relatywność treści percepcji w zależności od schematu pojęciowego, szczególnie opartego na myśleniu magiczno-mitycznym, to muszę przyznać, że nie mam na wyżej postawione pytania gotowej odpowiedzi, a jedynie poznawcze intuicje (trudno tutaj zresztą o jednoznaczne tezy). Postaram się więc omówić odpowiednie opisy antropologiczne oraz filozoficzne obrazujące moje dylematy i wątpliwości. Choć bez wątpienia kultura społeczności taplarskiej nie może być potraktowana jako pierwotnie synkretyczna, zgadzam się w tym względzie z Radosławem Kawczyńskim (Kawczyński 2001, s. 254), to pytanie o to, czy wszyscy uczestnicy sporu widzieli to samo, jest zasadne oraz po prostu poznawczo interesujące jako spekulacja myślowa, pozwalająca również odnosić się do treści percepcji kultur innych niż kultura typu ludowego (w tym np. kultur magicznych). Słowem, chodzi mi o etnologiczne śledztwo w sprawie „wyparowywania” określonego rodzaju wiedzy z treści percepcyjnych, które były odpowiedzialne za to, co i jak postrzegano w różnych okresach historycznych. *Konopielka* jest o tyle ciekawa w tym zakresie, że przedstawionego opisu w sensie etnograficznym, z jednej strony, nie można uznać na podpadający pod myślenie magiczne w rozumieniu magii pierwotnie synkretycznej, lecz z drugiej, nie jest on wolny od naleciałości tego myślenia, swoistego echa tego światopoglądu, które dochodzi do głosu.

#### „SPÓR O KOŚĘ” – KONTEKST KONFLIKTU

Nie będę szczegółowo opisywał akcji *Konopielki*, zakładam, że są to sprawy dobrze znane badaczom kultury, szczególnie etnologom. Skupię się na finałowej scenie, którą stanowi „spór o kośę” pomiędzy Kaziukiem a innymi mieszkańcami Taplar. Poprzedzę ją jedynie krótką uwagą o kontekście, w jakim należy go odczytywać. Tym kontekstem jest rozpad ludowej wizji świata. „Spór o kośę”, rozumiany jako otwarte podważenie wizji świata (Kaziuk nie reaguje już na słowa „tatki”, aby się opamiętał), zostaje poprzedzony kilkoma wydarzeniami w taplarskiej społeczności. Pierwszym z nich jest przedwczesne ocielenie się Raby, Kaziukowej krowy, a dodatkowo fakt, że cielaczka lizała kobyłą, która – jak sugeruje powieść – poczuwała się do opieki nad nowonarodzonym zwierzęciem. Może być to potraktowane jako znak, że porządek świata

zostanie odwrócony (takie rzeczy, jak twierdzą bohaterowie, do tej pory nie miały miejsca). Najważniejszym jednak wydarzeniem, którego następne są konsekwencjami, jest przyjazd do Taplar urzędników, nauczycielki i wójta. Ten ostatni mówi do mieszkańców Taplar ich językiem, chcąc ich przekonać do wynalazków technicznych, które pomogą im w codziennym życiu oraz pracy (elektryczność, maszyny). Kulturowy dystans ujawnia się w zderzeniu postawy urzędników i chłopów. To dwa zupełnie inne kolektywy myślowe. Jak celnie zauważa Radosław Kawczyński:

Łatwo się tutaj przekonać, że urzędnicy i chłopci przemawiają dwoma różnymi „językami”, pochodzą z dwóch odmiennych „światów”. Takie pojęcia jak „postęp”, „zacofanie” nie funkcjonują w słowniku taplarskich chłopów, i nie jest to tylko różnica kilku słów. Jest to różnica pomiędzy dwoma odmiennymi perspektywami światopoglądowymi, dwoma stylami życia przynależnymi do dwóch odmiennych kultur: „tradycyjnej” i „nowoczesnej”. Urzędnicy nie rozumieją postawy chłopów wolących dalej żyć w „zacofaniu”, ci z kolei nie rozumieją, czego właściwie się od nich chce. Można powiedzieć, że są to dwie w znacznym stopniu odmienne kultury, co wyklucza ich porozumienie (Kawczyński 2001, s. 249–250).

Kultura nowoczesna, z jej naukowym światopoglądem, przekonuje przednowoczesnych „taplarskich”, że rzeczywistość rządzi się swoimi prawami, które można odkrywać i poznawać, a co z tym idzie manipulować w „odczarowanej” rzeczywistości fizycznej (tamże, s. 250). Taki obraz świata stoi w jawnej opozycji do przekonań Kaziuka i reszty jego społeczności, według których naturalny porządek został ustanowiony przez Boga i to on stoi na straży tego, aby było, jak jest; „ulepszać”, modernizować i zmieniać, chce tylko diabeł (Redliński 1973, s. 40). Nawiasem mówiąc, nie bez znaczenia jest fakt, że prawdę tę wygłasza wędrowny dziad, mający przecież swoje szczególne znaczenie w kulturze ludowej. W wyobrażeniach „taplarskich” natura nie jest osobną, bezosobową rzeczywistością, w którą można bezkarnie interweniować, gdyż jest ona żywa, zantropomorfizowana, o czym świadczy następujący fragment: „Toż mówio: las słyszy, pole widzi. I nigdzie nie schowasz się, wszystko na ciebie patrzy, czy kradniesz, czy oszukujesz, czy robote marnujesz. I temu trzeba żyć jak Pan Bóg przykazał” (tamże, s. 75).

Kluczowy jest fakt, że w domu Kaziuka i jego rodziny zamieszkuje nauczycielka, będąca przedstawicielką „odczarowanego” świata (jest ateistką, uprawia seks w pozycjach będących odwróceniem porządku społeczno-religijnego, chce jeść „po pańsku”, nie ma męża). Do tej pory, jak zauważa Kawczyński, dla takich postaci nie było miejsca w świecie Kaziuka (2001, s. 252), okazuje się jednak, że istnieją i mają się całkiem dobrze: „strasznym rzeczy ludzi probójo i żyjo” (Redliński 1973, s. 206–207). Nauczycielka bez wątpienia jest tą osobą, która wywraca sposób myślenia Kaziuka i doprowadza do destrukcji wyznawanego dotychczas „tutejszego” poglądu na świat. Objawia się on w takich działaniach jak empiryczne sprawdzenie, czy istnieje zakopany skarb, w który wierzyli mieszkańcy Taplar (widać to w scenie „dialogu” z urzędnikami opisaną przez Kawczyńskiego, cytuję powyżej) oraz ścięcie świętego drzewa, które może być odczytane jako symboliczna śmierć „tradycyjnego” Kaziuka i narodziny „nowoczesnego”, gdyż to drzewo w schemacie pojęciowym tamtejszej społeczności reprezentowało samego Kaziuka (to metamorfoza, która jest rekom-

pensatą utraty symbolu). Tak „odczarowany” bohater Konopielki wychodzi z kosą w pole, ignorując rady, aby się opamiętał, gdyż nie wierzy już w zniewalającą moc przekonań obecnych w myśleniu reszty społeczności. Tak pisze o tym Redliński:

Idę pierwszy, oni za mno hurmo, a gadajo, za plecami, klno, jakby na bitwie! Idziem i dochodzimy tam dzie Michał skończył żniwo: koniec rżyska, żyto rośnie. Nu a u mnie rżysko jeszcze i dziesiątki ciągną się hen, gino w ciemku. I kto więcej? pytam się. Michał więcej! Krzyczy tato. Sierpem więcej Michał nażoł! Jak nie wierzysz, pytaj ludziów! Tak, tak, potakuje z cicha, Michał więcej! [...] I coraz głośniej: Pewnie że Michał! O, sierpem dużo więcej nażoł, co sierp bratku, to nie kosa! A ty Kaziuk łhez po ciemku! Łgun! I Judasz! Faryzeusz! (1973, s. 141).

Warto zauważyć (podkreśla to także Kawczyński), że to Kaziuk wykazał się szczególną refleksyjnością w taplarskiej społeczności, to on jako pierwszy domagał się usprawiedliwienia/uprawomocnienia przyjętych w niej norm i dyrektyw. Wcześniej wizja świata po prostu była (przyjęta „milcząco”, nerefleksyjnie) i nie wymagała uzasadnienia, dlaczego „robi się tak, jak się robi” – to mityczna zasada samowytłumaczająca się, albowiem „ma być tak, jak jest” i „jest tak, jak ma być”, jak ujął to Stomma (1986, s. 82). Postawa dystansu, niezaangażowania względem kulturowego statusu sumy akceptowanych i respektowanych przekonań nie jest jednak powszechna w taplarskiej społeczności. Nie narodził się jeszcze nawyk refleksji nad myśleniem o swoim myśleniu (dlaczego postrzegam świat tak, a nie inaczej?). W tym sensie rozpad tradycyjnego światopoglądu daje się interpretować właśnie w kontekście pojawienia się tego nawyku, niełatwego i ontologicznie niebezpiecznego dla podmiotu, o czym zresztą mówi sam Kaziuk<sup>5</sup>. Słowem, sama rzeczywistość, dzięki myśleniu o sposobie myślenia o niej, staje się problematyczna, kiedy zaczynamy się nad nią zastanawiać, funkcjonujemy zaś w niej gładko, kiedy o niej nie myślimy (Rydlewski 2010, s. 66–77). Kawczyński trafnie zwraca uwagę na fakt, że:

Główny bohater początkowo, pod względem wyobrażeń co do otaczającego świata, nie różni się zbyt od swoich ziomeków. Mimo to to właśnie on, jako pierwszy wyłamuje się z niektórych, ściśle dotychczas we wsi przestrzeganych, reguł postępowania. Mimo że także inni mieszkańcy wsi byli świadkami tych samych wydarzeń w życiu wsi (podważających dotychczasowy porządek), to tylko Kaziuk dochodzi do swych radykalnych wniosków (Kawczyński 2001, s. 253).

Prawdopodobnie wynika to z faktu, że Kaziuk miał bezpośrednią możliwość obserwowania nauczycielki, to ona, świadomie bądź nieświadomie, prowokowała go do łamania taplarskich tabu. Ta okoliczność wydaje się umożliwiać mu zdystansowanie się wobec własnej kultury i podjęcie próby przetestowania innego modelu, którego ukoronowaniem jest ścięcie świętego drzewa, czyli – rozumując w kategoriach kultury typu ludowej – śmierć samego bohatera, jego tradycyjnej tożsamości. Wyjście do żyta z kosą jest świadectwem przemiany Kaziuka. Należy jednak zapytać, czy faktycznie „te same wydarzenia” były „tymi samymi” dla Kaziuka oraz innych współziomeków, jeśli u jednego spowodowały załamanie się światopoglądu, a u innych przeszły niezauważone? Widać zatem wyraźnie, że rozpad ludowej wizji świata

<sup>5</sup> „Wszystko pomieszało się, święte i nieświęte, [...] uciekać, uciekać do chaty, tak, zamknąć się w chacie, dzwi kołkiem podeprzeć i siedzieć, siedzieć po ciemku, głowę rękami ściskać” (Redliński 1973, s. 168).

dotyczy bezpośrednio zmiany i trwania uświęconych sposobów interpretacji tego, co się widzi, oraz prawdopodobnie także trwałości ludowych „wyobrażeń zbiorowych” odpowiedzialnych za samą treść percepcyjną schematów pojęciowych.

#### „IZOLACJA ŚWIADOMOŚCIOWA” – INTERPRETACJA LUDWIKA STOMMY

Ciekawą interpretację „sporu o kosę” zaproponował Ludwik Stomma w swojej *Antropologii kultury wsi polskiej XIX w.* Kluczowym pojęciem jest „izolacja świadomościowa”. Składają się na nią trzy reguły. Pierwsza to „włączenie zjawiska X w istotę rzeczywistości, czyli umiejscawiania w systemie mitycznego porządku świata” (Stomma 2002, s. 170). Druga mówi o „reinterpretacji zjawiska X w tym systemie”, a więc dokonywaniu *reductio ad essentiam* oraz *complementum ad usum externum*. Te ostatnie oznacza:

budow[ę] wątków mających uwydatnić, nieraz w kategoriach para empirycznych – wtedy mówimy o tzw. wtórnych racjonalizacjach – sens zjawiska X, czyli właśnie jego umiejscowienie w systemie i wynikające z tego umiejscowienia konsekwencje (tamże, s. 170).

Trzecia zaś reguła, z punktu widzenia niniejszego artykułu najważniejsza, wskazuje na „[...] niepoznanie świata, przynajmniej odrzucanie tych obserwacji, które zakłóciłyby harmonię sakralizowanej konstrukcji – sensu rzeczywistości” (tamże). Ponadto Stomma dodaje, że „izolacja świadomościowa kształtuje nie tylko dyskurs mityczny, lecz również wszelkie dziedziny aktywności społecznej grupy” (tamże) oraz:

[...] realizacja trzech reguł: umiejscawiania, reinterpretacji i niepoznaniania – odbywa się przeważnie na poziomie nieuświadomianego, jej rozbicie na trzy wyszczególnione człony ma więc tylko znaczenie teoretyczno-metodologiczne czy pogładowe; w praktyce mamy tu do czynienia z tak ścisłym stopieniem się działań, iż jakiegokolwiek pytania o ich następstwo lub kolejność wydają się bezprzedmiotowe (tamże).

Mówiąc najkrócej, izolacja świadomościowa to „[...] przenoszenie ideologii na empirię; przekonanie, iż w przypadku skłócenia zasad z faktami prawdziwsze są zasady” (tamże, s. 175).

Poznawczo wyposażony w pojęcie izolacji świadomościowej Stomma zauważa, że „spór o kosę” to spór o naruszenie sensu, albowiem w „[...] proteście współmieszkańców wsi ujawnia się nie tyle obawa przed nowym narzędziem pracy, ile przed zagrożeniem całego uświęconego porządku rzeczywistości” (tamże, s. 171). Wynika to z faktu, że zmiana jednego elementu w strukturze o charakterze systemu pociąga za sobą zmianę wszystkich innych, stąd jeśli zacznie się kosić żyto kosą, wszelkie inne nakazy przestaną obowiązywać („jak ty z koso do żyta wyszedł, to tobie już nic nie święte!”; Redliński 1973, s. 134)<sup>6</sup>. Kluczowym momentem „sporu o kosę” jest ten,

<sup>6</sup> W tym kontekście można by także odwołać się do „idei zapożyczeń” Stefana Czarnowskiego. Podstawowa dyrektywa wyłaniająca się z prac tego znakomitego badacza nakazuje badać, „[...] jak zachowuje się cały układ, do którego wprowadzono obcy element i co dzieje się dalej z tym elementem. Zapóżyczanie stanowi w omawianym ujęciu zasadniczy składnik rozwoju kultury” (Dmitruk 1990, s. 73). Należałoby dodać: rozwoju kultury, ale i jej jednoczesnej destrukcji.

w którym zdenerwowany Kaziuk „[...] odwołuje się wreszcie do argumentów empirycznych: kosa jest efektywniejsza niż sierp” (Stomma 2002, s. 172). Lecz żniwiarze, szczególnie najstarsi członkowie taplarskiej społeczności, zaprzeczają, że Kaziuk nażał więcej i nazywają go kłamcą. Stomma zauważa:

Powstaje, ogromnie na pozór naiwne, pytanie: Co widzieli chłopci zarzucający Kaźmierzowi kłamstwo? Odpowiedź jest z jednej strony zupełnie prosta: oczywiście widzieli, że Michał nażał mniej żyta; z drugiej strony jednak sens zdarzenia wymaga odwrotnego widzenia rzeczy i zeznanie zgodne jest z *reductio ad essentiam*, a co więcej, uwydatnione zostaje (*complementum ad usum externum*) epitetami: „Judasz”, „Faryzeusz” (a więc ten, kto zdradza sacrum) pod adresem kosiarza. Dzieje się tak pomimo świadectwa zmysłów? Tak, gdyż (reguła niepoznawania) empiria ma tu po prostu mniejsze znaczenie niż mit i musi przed nim ustąpić. Przeformułujmy jednak pytanie: O czym byli przekonani chłopci zarzucający Kaźmierzowi kłamstwo? Otóż w tym kontekście zdarzeń byli przekonani, że Michał nażał więcej. Gdyby to była zabawa – wyścig dwóch żeńców sierpem, przekonanie to byłoby zapewne zgodne z obserwacją. W tym jednak kontekście było od niej niezależne i tylko takie być mogło (tamże, s. 173).

Warto w tym miejscu zauważyć, że „izolacja świadomościowa” przypomina (choć nie do końca) ustalenia Ludwika Flecka, dyskutowane przez niego pod pojęciem „harmonii złudzeń”. Jest ona aktywnym sposobem działania w zamkniętym systemie przekonań wynikającym z chęci stawienia oporu wszystkiemu, co mu przeczy. Ten sposób działania przechodzi przez kilka etapów:

1. Sprzeciw wobec systemu wydaje się nie do pomyślenia. 2. To, co nie jest zgodne z systemem, pozostaje niezauważone lub 3. pominięte milczeniem, nawet wówczas, jeśli jest znane, lub też 4. dokonuje się olbrzymiego wysiłku, aby wytłumaczyć, że wyjątek nie jest sprzeczny z systemem. 5. Wbrew uzasadnionym, sprzecznym poglądom, widzi się, opisuje i nawet przedstawia stany rzeczy, które odpowiadają panującym poglądom, tzn. które jak gdyby stanowią ich realizację (Fleck 1986, s. 55–56).

A zatem „harmonia złudzeń” to wewnętrzna harmonia stylu myślowego (Fleck 1986, s. 118).

W kontekście ustaleń autora *Powstania i rozwoju faktu naukowego* można powiedzieć, że większość mieszkańców Taplar, w tym i początkowo Kaziuk, nie wyobraża sobie/nie jest zdolna do sprzeciwu wobec wizji świata, swojego systemu przekonań. Określone wydarzenia zakłócające ustalony porządek rzeczy powodują, że Kaziuk stopniowo zaczyna „testować” ową wizję świata, czego finałem jest „spór o kośę”. W tym miejscu należy się zastanowić, czy większa ilość skoszonego zboża przez Kaziuka pozostała, jako niezgodna z systemem, faktycznie niezauważona przez taplarskich chłopów (punkt 2 u Flecka), czy też, jako że spór nie mógł zostać pominięty milczeniem, gdyż sprawy zaszły za daleko (punkt 3 u Flecka), mamy w ich przypadku do czynienia z olbrzymim wysiłkiem przedstawienia zauważonego stanu rzeczy jako odpowiadającemu panującym poglądom (kombinacja punktów 4 i 5 u Flecka)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Na tym poziomie odbywałaby się opisywana przez Stommę „wtórna racjonalizacja”, czego świetnym przykładem jest paraempiryczne tłumaczenie technologicznej lepszości sierpa nad kośą chłopów opisywanych przez Pawluczuka.

„WSPÓŁCZYNNIK PERCEPCYJNY” ORAZ ZMIENNE TREŚCI PERCEPCYJNE  
SCHEMATÓW POJĘCIOWYCH

Zadajmy sobie w tym miejscu kilka pytań: czy mając na uwadze powyższe ustalenia, faktycznie jest tak oczywiste, jak wydaje się to Stommie, że każdy z uczestników sporu widział to samo, lecz jedynie inaczej uzasadniał to, co widział? Czy rzeczywiście wszyscy postrzegali identycznie, lecz nie wszyscy mogli dopuścić do świadomości empiryczny fakt technologicznej skuteczności kosi, gdyż ten nie zgadzał się z przyjętą wizją świata? Warto odnotować, że idea Ludwika Flecka odnosiła się nie tyle do interpretacji tego, co się widzi, ile do samej treści percepcji (Rydlewski 2016, s. 111–147). Czy w tym przypadku warto skłonić się raczej ku odczytaniu Stommy?

Generalnie rzecz biorąc, na podstawie przedstawionych realiów kulturowych życia taplarskiej społeczności oraz etapu jej „odczarowania”, interpretacja Stommy wydaje mi się w dużej mierze prawdopodobna (uważam, że mamy do czynienia z połączeniem wyjaśnień zawartych w punktach 4 i 5 u Flecka). Nie jestem jednak pewien tak dużej jej oczywistości, co ma uzasadnienie także w tym, co mówi sam Stomma o „nierozpoznawaniu” (trzecia reguła izolacji świadomościowej) oraz przewadze ideologii nad empirią. W moim przekonaniu ideę „nierozpoznawania”, to jest blokowania określonych obserwacji, można potraktować dosłownie (izolacja świadomościowa czy „harmonia złudzeń” rzeczywiście nie pozwala widzieć pewnych aspektów rzeczywistości), a nie ograniczać jej do trybu uzasadnienia „takiej samej” treści percepcji. Słowem, przeformułowanie pytania o treść percepcji (czy wszyscy widzieli to samo) na uzasadnienie tej treści (wszyscy widzieli to samo, ale obraz świata taplarskich chłopów nie pozwalał na tego akceptację), jakiego dokonuje Stomma, dzieje się w moim przekonaniu zbyt prędko, co skutkuje zanikiem treści poznawczej interesującego mnie ćwiczenia myślowego. Ponadto „oczywistość”, o której mówi Stomma, może sugerować, że treść percepcji jest niezależna od kultury („świadeństwo zmysłów”), a jedynie interpretacja danych zmysłowych ma konotacje kulturowe. W moim przekonaniu może to, niezależnie od ustaleń Stommy, prowadzić do powstania wrażenia, że wszyscy widzimy to samo, ale inaczej to interpretujemy (ideologicznie uzasadniamy), co w efekcie może skutkować imputacjami o charakterze kulturowym dotyczącymi treści percepcji w społecznościach „nieodczarowanych” lub/i członków kultur posługujących się innym „współczynnikiem percepcyjnym”.

Na marginesie warto także odnotować, że takie sportowe zawody, o których mówi Stomma, nie mogłyby być testem dla skuteczności kosi i sierpa, albowiem nie jest wcale pewne, czy w ogóle byłoby możliwe samo dopuszczenie do takich zawodów (zgoda na nie) ze względu na świętość żyta, którego koszenie znajduje się po stronie *sacrum*, a nie *profanum*. Nawet jeśli przyjąć taką możliwość, i faktycznie byłoby tak, jak pisze Stomma, to w przypadku uznania wyższości kosi nad sierpem w ścinaniu zboża (lub/i czegoś innego) odmienności tych kontekstów, gry-zabawy i rytuału-pracy, powodowałaby najprawdopodobniej niemożność ich porównania i „przetransportowania” wiedzy zdobytej w jednych okolicznościach na inne.

Uważam, że w świetle wielu ustaleń antropologicznych, na które chciałbym się teraz powołać, możliwe jest sproblematyzowanie kwestii „oczywistości”, a przez to uświadomienie, że nie można jej używać bezrefleksyjnie. Ustalenia antropologiczne, które mam na myśli, pochodzą z poznańskiej szkoły kulturoznawczej. Chodzi mi przede wszystkim o ukute przez Annę Pałubicką pojęcie „współczynnika percepcyjnego”. Jest on traktowany analogicznie do „współczynnika humanistycznego”, w rozumieniu nadanym mu przez Floriana Znanieckiego. Poznańska filozof pisze:

Dla autora *Nauk o kulturze* współczynnik humanistyczny sprowadzał się do uwzględniania w badaniach humanistycznych przekonań aktorów badanych zjawisk, a proponowany współczynnik percepcyjny byłby zaznaczeniem, iż opisu tego, co obecne [kryteria istnienia mają zawsze dla Anny Pałubickiej charakter kulturowy – dop. M.R.] dokonujemy w perspektywie wzoru kulturowego percepcji (Pałubicka 2013, s. 89).

Ze współczynnikiem percepcyjnym są związane zmienne treści schematów pojęciowych. Te ostatnie są „[...] sposobami organizowania doświadczenia, systemami kategorii nadającymi formę danym zmysłowym, punktami widzenia, z których ludzie, kultury czy epoki obserwują bieg rzeczy” (Davidson 1991, s. 100). Uwzględnienie zalecanej przez Znanieckiego dyrektywy metodologicznej pozwala „wyjść” poza fizjologiczny schemat wrodzonych kompetencji percepcyjnych, przynależnych człowiekowi jako gatunkowi biologicznemu, w kierunku kontekstu kulturowego. Badacz może zatem dokonywać refleksji, na ile wiedza zdobywana w procesie socjalizacji kształtuje owo widzenie (treść percepcji), jak nadawane znaczenia ukierunkowują percepcję i konstruują przedmiot widzenia. W tym sensie, w miejsce percepcji „w ogóle” (ogólnoludzkiej) pojawia się „konkretna” percepcja analizowana w ramach danego społeczeństwa z określoną kulturą, co umożliwiałaby kulturoznawczą refleksję nad treścią danego aktu widzenia. Wychodzę przy tym z założenia, że tak jak nie ma „myślenia w ogóle”, tak nie ma „widzenia w ogóle”. Refleksja konstruktywistyczno-kulturalistyczna, którą się tutaj posługuję, dokonuje gestu odwrotnego w stosunku do zabiegu kognitywistycznego: zamiast redukować złożoność treści percepcji do schematu biologicznego, czyni biologiczny schemat jedynie punktem wyjścia. W tym sensie łatwo zauważyć, że kulturoznawcza praca zaczyna się tam, gdzie podejście kognitywistyczne uważa sprawę percepcji za zamkniętą.

Główna teza, jaką stawiam, brzmi następująco: bez odpowiedniego treningu kulturowego (głównie nowożytno-europejskiego) niemożliwe jest widzenie „czystych wrażeń”, „surowych danych”, to jest widzenie tylko i wyłącznie fizykalnego aspektu danej rzeczy bądź zjawiska. W kulturach opartych na magicznym „światoodczuciu” do widzenia dołączony jest aspekt magiczny, trudno zatem mówić o widzeniu czysto empirycznym. Zdaję sobie sprawę z kontrowersyjności takiej tezy. Stoi ona w opozycji do naszych europejskich zdroworozsądkowych przekonań, które przecież także są kulturowo uwarunkowane (Rydlewski 2013, s. 98–111). Postaram się jednak pokazać na poniższym przykładzie, że nie jest ona pozbawiona sensu. Dla zobrazowania „współczynnika percepcyjnego” przywołam uwagi Andrzeja P. Kowalskiego, które pomogą rozwinąć naszą wyobraźnię dotyczącą postrzegania.

PRZYKŁADY Z ZAKRESU „ARCHEOLOGII KULTUROZNAWCZEJ”  
ANDRZEJA P. KOWALSKIEGO<sup>8</sup>

Andrzej P. Kowalski zauważa, że tradycyjny podział na kulturę materialną, duchową i społeczną w odniesieniu do kultury pierwotnie magicznej jest zawodny (Kowalski 1999, s. 15). Wynika to między innymi z faktu, że wytwarzanie przedmiotu w kulturze magicznej, na przykład naczynia, było zawsze efektem czegoś więcej niż tylko fizycznego czy technicznego wykonania przedmiotu, tj. połączenia gliny, domieszki mineralnej, wody i ognia. Na „naczyniowość” naczynia składa się w magii wiele elementów, które z naszego, nowożytnego punktu widzenia pozbawione są kreacyjnej mocy (na przykład miejsce i czas powstania przedmiotu, jego nazwa). Fundamentalny wydaje się fakt, że w kulturze magicznej nie dochodzi do separacji postrzegania czynników fizycznych i aspektów magicznych wytwarzanego przedmiotu, co wynika z braku opozycji kultury symbolicznej oraz kultury techniczno-użytkowej. Prawdopodobnie były one zawarte w owym naczyniu w sposób synkretyczny i tak postrzegane (tamże, s. 15). Jeśli tak, to należy stwierdzić, by użyć języka „późnego” Wittgensteina, że człowiek zakorzeniony w świecie magii mógł postrzegać aspekty rzeczy niezauważalne dla nowożytnego Europejczyka (szerzej na ten temat pisałem w Rydlewski 2016, s. 61–105).

Artykułem znakomicie obrazującym „współczynnik percepcyjny” w kulturze, w której magia jest tak istotna, jest *Doświadczenie estetyczne w kulturze epoki brązu w świetle analizy ekfraz homeryckich*, w którym Kowalski poddaje refleksji pradžiejowe stadium społecznych form doświadczania artefaktów zaliczanych obecnie do kategorii dzieła sztuki (Kowalski 2001, s. 280–289). Etnolog, koncentrując swoją uwagę na opisach konkretnych przedmiotów w dziełach Homera, stwierdza, że ważną klasę takich opisów stanowią ekfrazy, które ujawniają charakterystyczny sposób wytwarzania oraz postrzegania rzeczy przez archaicznych Greków. Jakkolwiek wydawałoby się to egzotyczne z punktu widzenia współczesnego Europejczyka, to w poematach homeryckich rzeczy nie są ujmowane jako bierne przedmioty (materialne c o s do oglądania), ale są prezentowane w postaci „ożywionych obrazów”. Niektórymi z najbardziej rozpoznawalnych przykładów (podkreślanych także przez innych autorów) są: tarcza Achillesa, pancerz i tarcza Agamemnona, tarcza niesiona przez Atenę, pas Hery, pas Heraklesa, płótno Heleny. Autora *Symbolu w kulturze archaicznej* interesuje przede wszystkim magiczny stosunek do rzeczy przejawiający się u Homera – po pierwsze – w skłonności do traktowania ich jako ludzkich podmiotów (tamże, s. 283) oraz – po drugie – w specyficznym ujęciu relacji czasowo-przestrzennych (tamże, s. 286; szerzej na ten temat pisałem w Rydlewski 2014a, s. 458–484).

Ów magiczny stosunek do rzeczy, czy też jego wyraźna naleciałość, sprawia, że gdański etnolog zdecydowanie przeciwstawia się ujmowaniu sztuki i doświadczenia estetycznego w kategoriach ponadhistorycznych, to jest percepcyjnego przez podmiot obiektywnych cech zmysłowych rzeczy waloryzowanej jako piękna. W tradycji wczesnogreckiej brak jest pojmowania piękna w wymiarze czysto estetycznym

<sup>8</sup> Szerzej na temat tego projektu patrz Kowalski 2000, s. 115–126.

– twierdzi Kowalski (tamże, s. 280–289). Warunki nakładane przez kulturę wczesno-grecką na określone zasady piękna nie były ufundowane na sferze czystej zmysłowości, czyli na takiej, jaką wyróżniła kultura nowożytno-europejska dzięki refleksji filozoficzno-estetycznej. W wyobrażeniach archaicznych Greków piękno nie zyskało jeszcze wymiaru estetycznego. Słowem, piękno nie pojawia się w ich doświadczeniu jako funkcja obiektywnych jakości rzeczy. Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że wyznacznikami piękna nie były jakości uchwytne bezpośrednio w obserwacji, a zatem upodobanie do danej rzeczy nie było uwarunkowane wskutek oglądu wybranych cech tej rzeczy.

Jeśli nie sfera czystej zmysłowości oraz cechy (jakoby) obiektywnych jakości rzeczy, to co odpowiada za traktowanie danej rzeczy („żywego obrazu”) jako pięknej w greckim rozumieniu?

Przed wszystkim należy odnotować, iż greckim odczuciu miarą istnienia rzeczy była właściwa dla niej *areté*, która oznaczała między innymi zdolność do doskonałego bycia czymś zgodnie z przeznaczeniem lub zgodnie z *lysis*. Przykładowo piękno miecza było równoznaczne z jego doskonałością w zakresie cięcia, choć w naszej współczesnej ocenie miecz może być na pozór brzydki. Tutaj uwidacznia się kulturowa różnica: my współcześni percypujemy własności obiektu, lecz dla Greków istotna była „sprawność aretyczna” – z tego względu, patrząc na ten sam miecz w sensie fizycznym, nasze treści percepcji, czyli dana, by użyć sformułowania Ludwika Flecka, „postać do widzenia” (Greka i człowieka współczesnego) byłyby odmienne. Jak pisze Kowalski:

Należy wobec tego stwierdzić, że dla Greków opisywanych przez Homera uznanie jakiegokolwiek *dignitas* w pewnej rzeczy, nawet uznanie o estetycznym ukierunkowaniu, nie było osiąganiem wartości redukowalnych do wiązki fizycznych jakości danej rzeczy. Wynikało ono z całego spłotu dodatkowych, nieuchwytnych zmysłowo, czyli pozaestetycznych określeń (Kowalski 2001, s. 281–282).

Analogicznie rzecz ma się z doświadczeniem określanym przez nas współczesnych mianem estetycznego (tamże, s. 282). Wynika stąd dość jasno, że Grecy nie znali czystej kontemplacji przedmiotów, albowiem – jak wskazuje Kowalski – w ich wyobrażeniach nie było miejsca ani dla biernego oglądu rzeczy, ani dla rzeczy pozbawionej możliwości samodzielnego, realnego oddziaływania (tamże, s. 283). Utożsamienie wartości piękna z „obiektywnymi” i zmysłowo dostępnymi parametrami istnienia rzeczy dokonało się na gruncie nowożytnego sposobu percepcji i oceny przedmiotów (tamże, s. 281–282). Doświadczenie estetyczne jest wynalazkiem czasów nowożytnych, a zatem traktowanie określonych przedmiotów jako dzieł sztuki stanowi imputację kulturową, przez co rozumiem fakt, że wymiar „estetyczny” jest nadawany przez wyobrażenia interpretatora dysponującego innym rodzajem przekonań (tamże, s. 282).

Reasumując swoje rozważania, Andrzej P. Kowalski stwierdza, że prezentowane przez niego przykłady ukazujące charakter ekfrazy homeryckiej, a także przegląd terminologii związanej z percepcją pozwalają postawić tezę, że w strukturze wczesno-greckiego postrzegania rzeczy nie doszła jeszcze do głosu osobna władza podmiotowa, zdolna wyodrębnić wartości artystyczne. Sposób widzenia rzeczy przez Greków – uznawanych przez nas za artystyczne – wydaje się odległy od standardów dzisiejszej

percepcji (Kowalski 2001, s. 285–286). Teza ta jest mi szczególnie bliska, jej szerokiej interpretacji na przykładzie ekfrazy homeryckiej ujętej w perspektywie kulturowego wymiaru percepcji wzrokowej dokonałem jednak już w innym miejscu (Rydlewski 2014b, s. 267–313).

Na koniec odnotuję jedynie, że szczególnie interesująca jest bierność materii, którą Europejczycy od czasów nowożytnych uważają za pewnik. Uznając za trafną interpretację ekfraz dokonaną przez Kowalskiego, należy stwierdzić, że uniwersalizacja nowożytno-europejskiego schematu poznawczego mówiącego o możliwości czysto „fizycznego” doświadczania rzeczywistości jest imputacją o charakterze kulturowym.

Jeśli przyjąć ustalenia Kowalskiego za uzasadnione (stąd ich szczegółowy opis), należy teraz postawić następujące pytania: czy obserwacja „fizycznych właściwości” dotyczy tylko przedmiotów wartościowanych z dzisiejszej perspektywy jako dzieła sztuki? Czy brak możliwości pojawiania się empirycznego typu obserwacji dotyczy innych dziedzin kultury? Jeśli tak, to czy można odnieść nieuchwytnie dla nas zmysłowo czynniki do technologicznej skuteczności działań związanych z rolnictwem? Uważam, że tak, co wynika z dobrze uzasadnionej idei, iż żadna dziedzina życia społeczności regulowanej magią nie istnieje poza nią, każda jest w nią uwikłana, a zatem i spostrzeganie wyposażone jest w „mistyczną aurę”.

Ponownie przywołam ustalenia Kowalskiego, tym razem z najnowszej książki pod tytułem *Antropologia zamierzchłych znaczeń*. W artykule pod tytułem *Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych* etnolog omawia czynniki kulturowe uniemożliwiające traktowanie rolnictwa jako działalności tylko i wyłącznie wytwórczej (Kowalski 2014, s. 65–83). Jednym z owych czynników jest inne poczucie i wartościowanie czasu w kulturach pierwotnie magicznych niż w kulturach opartych na czasie pojmowanym fizycznie oraz dotyczącym każdej czynności niezależnie od jej statusu. Widać wyraźnie ten wątek w *Konopielce*. W tym sensie należy podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, czynność koszenia zboża nie jest czynnością zwykłą, lecz rytualną o charakterze modlitewnym („kto żyto kosi, ten o chleb prosi”). Porządek symboliczny nie jest odróżnialny od techniczno-użytkowego. Po drugie, Kaziuk, odwołując się do argumentów praktycznych, wyraźnie wskazuje na ten o charakterze czasowym: „skończym żniwo za pół czasu”, „koso kosi się prędej! Ze trzy razy prędej niż sierpem” (Redliński 1973, s. 213, 219–220). Jednak „taplarscy” nie są nastawieni na technologiczny sukces: „Prędej, prędej, [...] a czy oto prędej idzie człowieku? – A o co? – Żeby było po bożemu! Tak jak trzeba. Ładnie i z poszanowaniem! A ty żyto poniewierasz!” (Redliński 1973, s. 226).

Brak nastawienia na technologiczny sukces podkreśla Kowalski przy okazji genezy rolnictwa. Jak pisze ten badacz:

W procesie agonistycznie zorientowanej wymiany dóbr, nie znane typy wyrobów, a zwłaszcza duża ilość nowego rodzaju dóbr alimentacyjnych, stanowiły szczególnie wydajny środek pozwalający przelicytować obcoplemiennego kontrahenta i w efekcie poniżyć go w obliczu uczestników obrzędu. Poniżenie, będące skutkiem magicznie dokonywanej przemocy, wynikało także z niemożności zrewanżowania się. Nowe technologie i wyroby, zboże, zwierzęta hodowlane były znakomitą postacią łatwo pomnażanego daru, szczególnie atrakcyjnego w warunkach obrzędowo wymaganego odwzajemnienia się z nawiązką. Towarzyszące wymianie dóbr obrzędy konsumpcyjne mogły zapoczątkować

kować uprawę zbóż również w celach spożywczych. Czysto alimentacyjny stosunek do pożywienia zbożowego jest, jak się zdaje, rezultatem jego wtórnej dewaluacji. Pierwotnie rolnictwo było tylko nowym środkiem umożliwiającym magiczną manifestację witalnych sił i rozwiniętym sposobem uzyskiwania satysfakcji z podejmowania irracjonalnej (z naszego punktu widzenia) decyzji o ich roztrwonieniu (Kowalski 1999, s. 46).

W pewnym więc sensie uczestnicy tamtej kultury nie rozpoznawali swojej technologicznej użyteczności, nie byli zdolni do takiej innowacji jak wprowadzenie produkcji na własne potrzeby bez kontekstu magicznego. A zatem: rzecz nie była tam rzeczą w naszym fizykalnym rozumieniu. Ta ilość, o której mówi Kowalski, także nie może być tutaj pojmowana fizykalnie, gdyż wartość rzeczy nie zależy od jej ilościowo-fizykalnej wartości, lecz od wartości przypisanej jej przez określone wyobrażenia zbiorowe o charakterze magicznym. Dobrze oddał to Georges Bataille, pisząc:

W takich praktykach przedmiot wymiany nie był r z e c z ą, nie sprowadzał się do bezwładu, nieobecności życia, typowych dla świata świeckiego. D a r, jaki z niego czyniono, był znakiem chwały, a sam przedmiot nosił w sobie jej blask. Przez dawanie ukazywano swoje bogactwo i swoje powodzenie (swoją potęgę) (Bataille 2002, s. 73–74).

Technologia pozwalała im produkować więcej, ale tylko po to, aby więcej można było zniszczyć i pokazać przez to swoją moc. Z kolei w *Konopielce* nie liczy się „więcej”, ale liczy się dochowanie tradycji, gdyż modlić trzeba się tak, jak się modli (i nie może być od tego sposobu żadnych odstępstw).

#### MAGICZNE SYSTEMY KLASYFIKACJI (MARCEL MAUSS, MICHEL FOUCAULT)

Czy nie jest zatem tak, że „sponiewierane” kosą, a zatem zmarnowane żyto, naprawdę widziane jest jako ilościowo mniejsze od dobrze ściętego (sierpem)? Czy to zniszczone zboże dalej jest traktowanego jako zboże właśnie? Być może mamy tutaj do czynienia z inną kategoryzacją jednego i drugiego ściętego zboża?

Jeśli wybrać tę ścieżkę interpretacyjną, to pomocne okazują się ustalenia Marcela Maussa (2001) oraz Michela Foucaulta (2006). Mauss jako jeden z pierwszych śledził powstanie społecznego, tj. ponadjednostkowego mechanizmu, „[...] dzięki któremu tworzymy, rzutujemy na świat zewnętrzny, lokalizujemy przestrzennie nasze wyobrażenia świata zmysłowego” (Mauss 2001, s. 515). Zwracał jednocześnie uwagę, że „Nie tylko nasze obecne pojęcie klasyfikacji ma historię, lecz i ta historia musi mieć za sobą długą prehistorię” (tamże, s. 516). Jak słusznie zauważa francuski etnolog, „ta historia” sięga do Arystotelesa.

Podkreślając metamorficzny wymiar kultury pierwotnej<sup>9</sup>, obecny w p e w n y m s t o p n i u w tzw. kulturze chłopskiej, Mauss twierdzi:

<sup>9</sup> „Osobowość tej jednostki i osobowość *fellow animal* stanowią jedność. Identyfikacja posuwa się tak daleko, że człowiek nabiera cech rzeczy lub zwierzęcia, do jakich się w ten sposób zbliży” (Mauss 2001, s. 517). Zasadniczą funkcją metamorfoz jest tworzenie przemian. Przemian tak skutecznych, że zanika jakakolwiek więź obiektu wykreowanego z jego ewentualnym poprzednikiem. W obrębie metamorfozy, uwzględniającej wyłącznie akcydentalne cechy przedmiotu, którego dotyczy, zachodzi niwelacja wszelkich ontologicznych dysproporcji uwzględnianych obiektów. Rezultatem tego jest całkowita i absolutna ich identyfikacja (Kowalski 1994, s. 12).

Skoro sprawa przedstawia się tak z ludźmi, tym bardziej przedstawia się ona w ten sposób z rzeczami. Nie tylko brak jakiegokolwiek granicy pomiędzy znakiem i przedmiotem, imieniem i osobą, miejscem i jego mieszkańcami, lecz również – jak trafnie zauważył von den Steinen na temat Bakairów i Bororo – „zasada *generatioaequivoca* jest dla człowieka prymitywnego dowiedziona” (tamże, s. 517).

Jak zauważa ten niemiecki badacz przywołany przez Maussa: „Indianinowi<sup>10</sup> brakuje naszej określoności rodzajów i ich stosunku wzajemnego, toteż rodzaj miesza się z rodzajem” (Karl von den Steinen, b.d., *Die Bororó rühmen sich selbst, dass sie rote Araras seien*; cyt. za: Mauss 2001, s. 517).

Mauss, snując refleksje nad genezą naszych klasyfikacji, stwierdza:

Wszelka klasyfikacja zakłada porządek hierarchiczny, którego wzoru nie dostarcza ani świat zmysłowy, ani nasza świadomość. Na miejscu jest zatem pytanie, gdzie go znaleźliśmy (tamże, s. 518–519).

Wystarczy zresztą – pisze Mauss – przeanalizować same pojęcie klasyfikacji, aby zrozumieć, że człowiek nie mógł znaleźć w tylko sobie najważniejszych jego składników. Klasa to grupa rzeczy, rzeczy zaś same przez się nie przedstawiają się obserwacji jako pogrupowane w ten sposób. Bardziej lub mniej mgliście możemy dostrzegać podobieństwa pomiędzy nimi, ale sam fakt podobieństwa nie wystarczy, aby wyjaśnić, w jaki sposób doszło do tego, że zaczęliśmy wiązać ze sobą owe podobne do siebie byty, jednoczyć je w swego rodzaju środowisku idealnym, zamkniętym w określonych granicach i określonym przez nas mianem rodzaju, gatunku itd. Nic nie upoważnia nas do przypuszczenia, że nasz umysł przyniósł ze sobą na świat gotowy prototyp tej zasadniczej ramy wszelkiej klasyfikacji (tamże, s. 518).

Ponadto „podobieństwo” nie może być rozumiane w sposób fizyczny czy empiryczny w naszym, filozoficznym znaczeniu. Jak zauważa bowiem Kowalski:

Podobieństwo przedmiotów fizycznych oraz posiadane przez nie cechy świadczące o tym podobieństwie nie są preegzystującymi fenomenami jakiejś rzeczywistości obiektywnej. Nie dlatego przecież coś było przez człowieka magii uznawane za podobne, ponieważ potrafił on dostrzegać „autentyczne” podobieństwa rzeczywistości percypowanej fenomenalistycznie. [...] Podobieństwo takie nie musiało odpowiadać ściśle „rzeczywistym” kryteriom ustalającym zakres podobieństwa w „obiektywnym” świecie człowieka współczesnego (Kowalski 1999, s. 77).

Przywołując badania etnograficzne nad ludem Zuni, Mauss podkreśla, że wyobrażenia o świecie są splecione i zmieszane z wyobrażeniami o sobie samym jako społeczeństwie (Mauss 2001, s. 542). Aby ustalić więzy pokrewieństwa pomiędzy rzeczami i zjawiskami, społeczeństwa pierwotne uciekają się do pomocy pojęć, jakich dostarcza rodzina, klan, fratria, a za punkt wyjścia obiera się mity totemiczne (tamże, s. 560). Klasyfikować można na podstawie nie tylko praw czystego Rozumu, ale także uczuć, stąd klasyfikacja nie może być wynikiem czystego rozumowania. To emocjonalność w niej dominuje.

Dla ludzi, których określa się mianem pierwotnych, jakiś gatunek rzeczy nie jest po prostu przedmiotem poznania, lecz przede wszystkim odpowiada jakiejś postawie uczuciowej. W wyobrażeniu, jakie wyrabiają sobie na jego temat, zaangażowane są najrozmaitsze elementy uczuciowe. Zwłaszcza czynniki religijne nie tylko nadają mu szczególny koloryt emocjonalny, ale i wyposażają w najbardziej zasadnicze cechy. Rzecz są przede wszystkim święte lub świeckie, czyste lub nieczyste, przyjazne lub

<sup>10</sup> Mowa tutaj o plemieniu Trumajów.

wrogie, korzystne lub niekorzystne, zatem ich najbardziej podstawowe cechy wyrażają jedynie to, w jaki sposób wpływają one na wrażliwość społeczną. Różnice i podobieństwa, które decydują o tym, jak się je grupuje, są raczej emocjonalne niż intelektualne. Oto dlaczego rzeczy poniekąd zmieniają swą naturę w zależności od społeczeństwa: oddziałują one rozmaicie na uczucia grupowe. To, co w jednym miejscu pojmowane jest jako zasadniczo jednorodne, gdzie indziej przedstawia się jako zasadniczo różnorodne (tamże, s. 572).

Z tego względu członek społeczności pierwotnej nie poddaje tej sfery analizie, gdyż uczucie jest na nią niepodatne:

Opiera się ona krytycznemu i rozumowemu rozbirowi zwłaszcza wtedy, gdy wywodzi się ze zbiorowości. Nacisk grupy społecznej na każdego z jej członków nie pozwala jednostkom na swobodne osądzanie pojęć, które zostały wypracowane przez społeczeństwo lub noszą na sobie jakiekolwiek piętno jego osobowości (tamże, s. 573).

Przypomina to tezę Flecka o przemocy myślowej. Zdaniem autora „[...] członek zespołu nie potrafi zazwyczaj inaczej myśleć niż jego otoczenie, nie potrafi inaczej widzieć, innych pojęć i obrazów używać, innych związków szukać” (Fleck 2007, s. 285).

Na koniec uwag Maussa, warto podkreślić, iż:

Po opisanu rozmaitych odmian tego systemu w sposób obiektywny, tak jak funkcjonują one w tych społeczeństwach, warto byłoby jednak się dowiedzieć, jak wyobraża je sobie Australijczyk, jakie poglądy wyrabia on sobie na stosunki poklasyfikowanych w ten sposób rzeczy? (Mauss 2001, s. 529–530).

My moglibyśmy dopowiedzieć: jak wyobrażał je sobie mieszkaniec Taplar i jak postrzegał rzeczywistość zewnętrzną, jeśli wiemy, że prawdopodobnie inaczej niż postrzegamy ją my „miastowi”, nowocześni?

Jeśli chodzi o ustalenia Michela Foucaulta, najbardziej interesujące dla mnie są te pochodzące ze *Słów i rzeczy* (2006). Książka ta rozpoczyna się od komentarza francuskiego filozofa do znanego tekstu Jorge Louisa Borgesa opisującego „pewną encyklopedię chińską”, w której zawarty jest niezwykle egzotyczny – z naszej perspektywy – podział zwierząt. To na nim autor *Słów i rzeczy* ufundował swoją narrację na temat podstawowych kodów kulturowych rządzących nowożytnością. Jak przyznaje sam Foucault:

Ta książka zrodziła się z tekstu Borgesa. Ze śmiechu, który w trakcie tej lektury wstrząsa podstawami myślenia – naszego myślenia, właściwego naszym czasom i naszemu miejscu na świecie – śmiechu podważającego wszelkie uporządkowane płaszczyzny i podziały, które mądrze tłumaczą nam obfitość istnień, podminowującego i na długo pozbawiającego oczywistości naszą tysiącletnią praktykę Tego Samego i Innego. [...] Oslupienie ową taksonomią uświadamia nam nagle, że to, co pod przykrywką apologu miało uchodzić za egzotyczny urok myślenia, jest granicą naszej myśli – czystą niemożliwością myślenia w t a k i s p o s ó b (Foucault 2006, s. 8).

Prowadzi to do kapitalnego pytania:

Na jakim opieramy się gruncie i skąd bierze się nasza pewność, kiedy ustanawiamy przemysłaną klasyfikację, kiedy mówimy, że kot i pies – nawet gdy obydwa są wytresowane bądź zabalsamowane, nawet gdy obydwa miotają się jak szalone i właśnie rozbiły wazon – mniej przypominają siebie niż dwa charty? Na jakim „stole” [chodzi tu o swojego rodzaju kulturowy futerał – dop. M.R.], w jakiej przestrzeni identyczności, podobieństw i analogii rozmieszczamy zazwyczaj wielość bliskich sobie

i odrębnych rzeczy? Skąd bierze się koherencja – bo przecież widać od razu, że ani nie określają jej konieczne związki aprioryczne, ani nie narzucają bezpośrednie dane zmysłowe? (tamże, s. 13).

Jak pisze dalej Foucault:

[...] nawet w najbardziej naiwnym doświadczeniu wszelkie podobieństwo i wszelka dystynkcja są rezultatem precyzyjnej operacji i zastosowanego wcześniej kryterium. [...] Fundamentalne kody kultury – rządzące jej językiem, schematami percepcji, wymianami, technikami, wartościami i hierarchią zachowań – od razu narzucają jej uczestnikom szereg empirycznych porządków, z którymi będzie miał do czynienia i w których odnajdzie swe miejsce. Po stronie myślenia teorie naukowe i interpretacje filozoficzne wyjaśniają z kolei, czemu istnieje powszechny ład, jakiemu ogólnemu prawu podlega, jaka zasada pozwala go uwidocznić i z jakiej przyczyny ustalony został akurat ten, a nie inny porządek (tamże, s. 13–14).

#### „IZOLACJA ŚWIADOMOŚCIOWA” RAZ JESZCZE

W perspektywie powyższych ustaleń etnologicznych, które można by mnożyć, komplikując omawiane zagadnienie<sup>11</sup>, uważam, że płodne poznawczo jest przyglądanie się percepcyjnemu wymiarowi izolacji świadomościowej. Stomma bezwątpienia stworzył użyteczne pojęcie, które jest pomocne w studiach nad kulturowo zmienną ludzką widzialnością (treścią percepcji).

W świetle „postawy uczuciowej” przyjmowanej przez człowieka pierwotnego, opisaną przez Maussa oraz innych badaczy, np. Ernsta Cassirera, daje się stwierdzać w trybie hipotetycznym, co i jak mógł postrzegać członek społeczności pierwotnej, który był wyposażony w inny niż nasz „współczynnik percepcyjny”. Pomimo faktu, że społeczność „taplarskich” nie jest społecznością regulowaną magią synkretyczną, to – moim zdaniem – ich widzenie świata ze względu na „postawę uczuciową” (ten element z pewnością istotnie łączy wieś taplarskich ze społecznościami magicznymi) względem nieoddzielonego od świata społecznego świata przyrody, mogło być nieco inne niż nowożytno-europejskie, fizykalno-empiryczne widzenie. Dotyczy to nawet tak podstawowych kategorii jak „mniej” i „więcej”, co wynika z odmiennych sposobów klasyfikowania tego, co podlega liczeniu (w naszym przypadku „źle”, tj. kosą, i „dobrze”, tj. sierpem skoszone zboże). Podsumowując, można przywołać etnologiczne *credo* Michała Buchowskiego, że „nic nie jest oczywiste” (Buchowski 2004, s. 15). Wzrokocentryczność tego sformułowania powinna dawać do myślenia.

#### LITERATURA

- Banaszak Grzegorz, Kmita Jerzy 1994, *Spółeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Bataille Georges 2002, *Część przeklęta; Ekonomia na miarę Wszechświata; Granica użytecznego*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa.

<sup>11</sup> Na przykład o sposoby liczenia w zależności od wartości oraz klasyfikacji danego przedmiotu (szerzej patrz: Goody 2011).

- Buchowski Michał 2004, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Davidson David 1991, O schemacie pojęciowym, *Literatura na świecie*, nr 5, s. 100–119.
- Dmitruk Krzysztof 1990, *Współczesne polskie koncepcje kultury*, PWN, Warszawa.
- Dobosz Artur 2002, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- Feliksiak Elżbieta (red.) 2014, *Antropologia literatury: interpretacje i studia*, Universitas, Kraków.
- Fleck Ludwik 1986, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuszkiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- 2007, Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza, [w:] S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz (red.), *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa, s. 281–287.
- Foucault Michel 2006, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Goody Jack 2011, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, tłum. M. Szuster, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kawczyński Radosław 2001, Rytualizacja pracy jako rekompensowanie braku symbolu – przykład „Konopielki”, [w:] J. Kmita (red.), *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 243–257.
- Kowalski Andrzej P. 1994, Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia, [w:] A. Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 11–24.
- 1999, *Symbol w kulturze archaicznej*, Instytut Filozofii UAM, Poznań.
- 2000, Archeologia kulturoznawcza. Projekt dyskursu „negatywistycznego”, [w:] A. Buko, P. Urbańczyk (red.), *Archeologia w teorii i praktyce*, Komitet Nauk Pra- i Protohistorycznych Wydziału i Nauk Społecznych PAN, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, s. 115–126.
- 2001, Doświadczenie estetyczne w kulturze epoki brązu w świetle analizy ekfraz homeryckich, [w:] B. Gidega, A. Mierzwiński, W. Piotrowski (red.), *Sztuka epoki brązu i wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej*, Polska Akademia Nauk – Oddział we Wrocławiu, Muzeum Archeologiczne w Biskupinie, Wrocław, Biskupin, s. 280–289.
- 2013, Archeologia widzenia – kulturowy wymiar percepcji wzrokowej. Rozmowa z prof. dr hab. Andrzejem P. Kowalskim, *Roczniki Antropologii Historii*, nr 1, t. 3, s. 323–343 (rozmawiał Michał Rydlewski).
- 2014, Gospodarka neolityczna jako wyraz reguł kulturowych, [w:] tenże, *Antropologia zamierzonych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń.
- Lévy-Bruhl Lucien 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Markowski Michał P., Nycz Ryszard (red.) 2010, *Kulturowa teoria literatury: główne pojęcia i problemy*, Universitas, Kraków.
- Mauss Marcel 2001, O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej, [w:] tenże, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa, s. 515–575.
- Pałubicka Anna 1994, Kulturoznawcza interpretacja empiryzmu, [w:] A. Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 141–156.
- 1997, Racjonalizm i empiryzm w interpretacji kulturoznawczej, [w:] A. Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 91–109.
- 2006, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.

- 2008, Relatywizm kulturowy a pojmowanie percepcji, [w:] A. Pałubicka (red.), *Język i przedstawienie*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz, s. 28–40.
- 2013, *Gramatyka kultury europejskiej*, Wydawnictwo Epigram, Bydgoszcz.
- Pawluczuk Włodzimierz 1972, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, PWN, Warszawa.
- Redliński Edward 1973, *Konopielka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Robotycki Czesław, Węglarz Stanisław 1983, Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce, *Konteksty: Polska Sztuka Ludowa*, nr 1–2, s. 3–8.
- Rydlewski Michał 2010, Samoświadomość a gładkość funkcjonowania w kulturze, [w:] M. Kasprowicz, S. Drelich, M. Kopyciński (red.), *Zjawisko szaleństwa w kulturze*, Wydawnictwo Naukowe UMK w Toruniu, Toruń, s. 66–77.
- 2014a, Konstruktywizm (społeczny) tak, jak go widzę... Odpowiedź na uwagi Tomasza S. Markiewki oraz Michała Wróblewskiego, *Filo-Sofija*, nr 25, s. 458–484.
- 2014b, Ekfraza homerycka w perspektywie kulturowego wymiaru percepcji wzrokowej, *Rocznik Antropologii Historii*, nr 1/4, s. 267–313.
- 2016, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Wydawnictwo Epigram, Bydgoszcz.
- Stomma Ludwik 1986, *Antropologii kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- 2002, *Antropologii kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawnictwo Dopierała, Łódź.

MICHAŁ RYDLEWSKI

‘CONFLICT ABOUT A SCYTHE’ IN EDWARD REDLIŃSKI’S BOOK *KONOPIELKA*  
AND THE CHANGING WAYS OF SEEING IN CONCEPTUAL SCHEMAS

**Key words:** Edward Redliński, *Konopielka*, cultural dimension of human perception,  
archaeology of vision, conceptual schema, magic culture,  
Andrzej P. Kowalski, Michel Foucault, Marcel Mauss

In this article, I make an intellectual experiment which is focused on how people and their worldview are determined by culture. The text is centered around a well-known story called ‘conflict about a scythe’ contained in a Polish novel by Edward Redliński, *Konopielka*. Using ethnological and philosophical texts of A.P. Kowalski, M. Foucault, M. Mauss, I explain how our knowledge and the magical culture determine the way of thinking. I ask to what extent folk communities described in *Konopielka* are determined by the magical way of seeing the world. In my opinion, there is a strong magical echo in the folk society which makes it problematic to understand different interpretations of the ‘conflict about a scythe’ in Polish ethnological descriptions.

M.R.

Adres Autora:

Dr Michał Rydlewski

Zakład Medioznawstwa, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, UW.

ul. Joliot-Curie 15, 50-383 Wrocław

E-mail: rydles@autograf.pl