

Andrzej Paweł Wejland

Zimą w parku. O kontemplacji antropologicznej¹

In a Park in Winter. On Anthropological Contemplation

Abstract

Anthropology of the everyday as practised in winter (a genuine, properly snowy and frosty one) takes the author to an urban park. Although this park is relatively small and situated in the very centre of an urban agglomeration, in wintertime it offers seclusion and soothing silence; time flows there at a leisurely pace and the noisy environment is truly far away. In this space, the walk turns into an anthropological practice and the anthropologist himself becomes *le promeneur* – a mindful walker. While strolling around the park, he looks at it with a unique curiosity and a pensive sensitivity. Thus, the gaze of an anthropologist of the everyday becomes a contemplative gaze, i.e. one that penetrates into “the middle of things”. The author presents various modes and forms of anthropological contemplation. He also puts forward the assumption that anthropological contemplation requires a very special attitude, which – following Baruch Spinoza, and especially José Ortega y Gasset, Arne Naess and Jan Kurowicki – may be termed *amor intellectualis* (an anthropological one). The author’s reflections have an undisguised autobiographical perspective, since the park in which he practises his wintertime anthropology of the everyday is the Sienkiewicz Park in his native city of Łódź, and thus a space with which he was intimately familiar while a child.

Key words: anthropology of the everyday, winter in the city, the city of Łódź, urban park, the walk, anthropological contemplation, *amor intellectualis*

* * *

Antropologia codzienności, uprawiana zimą (tą prawdziwą – śnieżną i mroźną) prowadzi autora do miejskiego parku. W parku zimą, mimo że to park nieduży, w samym środku rozległej miejskiej aglomeracji, znajduje on – oddzieloną od hałaśliwego otoczenia – przestrzeń uspokajającej ciszy i spowolnionego czasu. Praktyką antropologiczną staje się w niej przechadzka, sam antropolog zaś – jako uważny spacerowicz, *le promeneur* – przemierzając się po parku, ogląda go ze szczególną ciekawością i refleksyjną wrażliwością. Spojrzenie antropologa codzienności staje się dzięki temu spojrzeniem kontemplującym, czyli spojrzeniem „wchodzącym w środek rzeczy”. Autor przedstawia różne tryby i formy kontemplacji antropologicznej. Stawia też tezę, że kontemplacja antropologiczna wymaga wyjątkowej postawy, nazywanej – za Baruchem

¹ Tytułem tego artykułu, bardziej niż jego treścią, nawiązuję do mojego wcześniejszego tekstu Wejland 2010b.

Spinozą, lecz zwłaszcza za José Ortegą y Gassetem, Arne Naessem i Janem Kurowickim – (antropologiczną) *amor intellectualis*. Rozważania autora mają nieskrywany kontur autobiograficzny: park, w którym uprawia on swoją antropologię codzienności zimą, to znany jeszcze z dzieciństwa Park Sienkiewicza w jego rodzinnym mieście Łodzi.

Słowa kluczowe: antropologia codzienności, zima w mieście, miasto Łódź, miejski park, przechadzka, kontemplacja antropologiczna, *amor intellectualis*

Data wpływu: 31.12.2016

Data akceptacji: 05.09.2017

Antropolog codzienności w miejskim parku zimą: spacerowicz, czyli *promeneur*

Zapracowany, bo przecież wciąż w terenie, antropolog codzienności, ten zwłaszcza, który – jak ja – upodobał sobie pewien miejski park, na swoje wyprawy do niego zimą – ubiera się ciepło, jak każdy inny mieszczuch. Chcę jednak wierzyć, że jego – a więc chyba i moja – wrażliwość już z pierwszym krokiem rejestruje wówczas szczególnie zimowy kadr: mróz i śnieg, gdy są, tworzą niezwykłą scenerię, ale i nastrój, którego on tu szuka – czyli szukam i ja. Jakby odkrawają one przestrzeń parku od hałaśliwej reszty miasta i w uspokajającej ciszy spowalniają czas.

To sygnał, by przywdziać na siebie coś jeszcze – kulturowy strój spacerowicza. Spacerowicz to oczywiście nie *badaud*, czyli gapiący się obserwator, ale też nie *flâneur*, czyli kryjący się w ulicznym tłumie „niespieszny przechodzień”. Ma rację Aleksandra Achteлик, że spacerowicz i przechodzień to figury kontrastowe.

Można [...] wyróżnić – pisze ona – dwa typy ludzi oddających się aktowi chodzenia: spacerowiczów i przechodniów, ponieważ ich status jest wyznaczany nie tylko odmiennym stosunkiem do przestrzeni i czasu, lecz także posługiwaniem się różnymi strategiami poznawczymi. Ponadto ich działaniu przyświecają odmienne cele.

Na spacerowicza natrafić możemy w każdej przestrzeni – snuje się po mieście, parku, po wiosce, lesie. Cechuje go przede wszystkim poszukiwanie przyjemności płynącej z samego aktu poruszania się, przemierzania jakiegoś odcinka trasy. Spacerowicz delektuje się miejscem, czerpie przyjemność z samego faktu bycia w punkcie, z którego prowadzi obserwację lub w którym po prostu się znajduje. Samo bycie w przestrzeni staje się dla niego wartością.

[...] Ważna staje się relacja pomiędzy aktem chodzenia a czasem, w którym ów akt zachodzi. Spacerowicz nie poddaje się presji czasu, nie spieszy się, ponieważ to zaburzyłoby możliwość czerpania przyjemności z kontemplacji otoczenia, ze smakowania przestrzeni. W trakcie spaceru czas ulega spowolnieniu, samo chodzenie urasta do rangi rytuału, a spacerowicz zostaje zawieszony w czasie.

[...] Inaczej przechodzień. [...] Przechodzień realizuje się [...] w obszarze miasta. Zorientowany głównie na bycie w ruchu, jest tworem dynamicznym, prowadzącym obserwację niejako przy okazji zadania nadrzędnego, to znaczy przechodzenia – efemerycznego, punktowego zaznaczania swej obecności. [...] Przechodzenie nie wiąże się z odpoczynkiem, kontemplacją miejsca i czasu, jak w przypadku spacerowicza. Przechodzień wpisany jest w czas powszedniości. [...] Przechodzień – jak sama nazwa mówi – przechodzi, czyli jego konstytutywną cechą jest mijanie, bycie obok. Niejako naturalnie zostaje mu przypisany dystans. Przechodzień bowiem nie utożsamia się z tym, co obok. Towarzyszy mu ciągle odległość, nie tylko w znaczeniu fizycznym, ale przede wszystkim poznawczym. Przechodnia cechuje rezerwa względem tego, co poznaje, zachowuje on też pewną powściągliwość w wygłaszaniu sądów i ostrożność w identyfikowaniu znaczeń miejsca, w którym tkwi (a raczej – w których się przemieszcza). Nie ufa nie tylko innym, lecz także sobie².

Spacerowicz to *promeneur*. Spacerowicz w parku zimą: *le promeneur dans le parc en hiver*. Jego kulturowych antecedensów nie należy więc szukać u Charles'a Baudelaire'a, raczej też nie u Waltera Benjamina czy Franza Hessla, jakkolwiek ich *flâneur* niekiedy (to sprawa wielu odcieni tej postaci) bywa spacerowiczem³. Niewiele pomoże tu również Michel de Certeau, mimo pewnych klarownych analogii i pociągających konceptów analitycznych⁴. Najbliższy – wolnemu od tych skojarzeń – rozpoznaniu spacerowicza jest Manfred Sommer, który stwierdza:

Spacerowicz łączy [...] sposób przeżywania mimowoli i mimochodem z nieokiełznaną ciekawością. [...] *Patrzy wkoło*, chociaż nie szuka niczego konkretnego; wszystko, co zaskakujące, zastanawiające, niezwykle, sprawia mu taką samą radość. [...] Spacerowicz świadomie staje się przemieszczającym się miejscem przygodnych przeżyć. [...] Ten, kto idzie na spacer, niedbałą postawę przyjmuje nie przy okazji, lecz z istoty⁵.

Z literackich pierwowzorów szczególnie przydatny wydaje się natomiast Robert Walser ze swoim „Der Spaziergang”, czyli „Przechadzką”⁶. Chociaż Walser opowiada w tym utworze o przechadzce cieplejszą porą roku, jego notatki – oraz wyłożona w nich koncepcja przechadzki jako studium opartego na wnikliwej obserwacji – i do zimowej przechadzki dobrze przystają:

² Achteлик 2015, s. 25–28.

³ Wejland 2010b, s. 147–149; por. Hessel 2001; Benjamin 2001; Nuvolati 2014.

⁴ de Certeau 2008; por. Morris 2004.

⁵ Sommer 2003, s. 351–352 (wyróżnienie w oryginale).

⁶ Walser 2005. Polski przekład utworu „Der Spaziergang”, z jakiego korzystam, jest zgodny z jego względnie późnym wydaniem niemieckojęzycznym z 1978, w drobnych sformułowaniach odbiega jednak od wersji z 1917; to samo polskie tłumaczenie pojawiło się już zresztą u nas wcześniej. Ciekawie związki spacerowania z modelem narracyjnym, czyli sposobem opowiadania o własnej przechadzce przez Walsera, referuje Hildebrandt 2008, s. 4–6.

Bez przechadzek nie mógłbym prowadzić studiów i obserwacji. [...] Każda przechadzka obfituje w zjawiska godne widzenia i czucia. Miły spacerek przeważnie aż się roi od obrazów, żywych poematów, czarujących efektów i naturalnego piękna, choćby był nie wiem jak króciutki. [...] [Uważny spacerowicz] musi spacerować z otwartymi, niezmaconymi oczami, jeśli życzy sobie, by ukazał mu się piękny sens i rozległa, szlachetna idea spaceru. [...] Ktoś, kto idzie na przechadzkę, musi z największą uwagą i miłością studiować i obserwować [...]. W każdej chwili musi być gotowy [...] współodczuwać, otwierać serce i płonąć uniesieniem. Musi umieć [...] wzbic się na wyżyny entuzjazmu, i z tą samą łatwością pochylać się nad sprawami najbardziej powszednimi. [...] Spacerowiczowi zagadkowym sposobem nasuwają się najprzeróżniejsze pomysły i idee, toteż pilnie i uważnie krocząc, musi się zniecaćka zatrzymywać i nasłuchiwać [...]. Spacerowiczowi towarzyszy stale coś dziwnego, fantastycznego i byłby głupcem, gdyby nie zwracał uwagi na te przejawy ducha; ale też bynajmniej tak nie postępuje, przeciwnie, z radością wita wszystkie osobliwe zjawiska, zaprzyjaźnia się z nimi, brata, obleka je w ciała o wyraźnych konturach, obdarza duszą i kształtuje [...] rozmyślając, zastanawiając się, drążąc, kopiąc, dumając, fantazjując, badając, dociekając i spacerując [...]”⁷.

Właśnie dlatego Walserowski spacerowicz nie chce, by mu przeszkadzano „w subtelnych studiach i wytwornej kontemplacji”⁸.

Przechadzka jako praktyka antropologiczna. Tryby przechadzki

Praktyką, którą antropolog codzienności, wkraczając do parku, przechwytyuje z postaci spacerowicza jest zatem przechadzka, albo spacer. Staje się ona jego metodą, na zimę w łódzkim parku jak znalazł. Wszystkie odniesienia kulturowe, jakie zna, mogą się dzięki niej odświeżyć i na nowo objawić, nasycić pełnym wrażliwości odczuwaniem zimowego pejzażu. Może także, obwodząc swoją praktykę szczególnym konturem, włączyć w nią skrawki własnej autobiografii – to przecież park, który zna od dziecka. Zimą wtedy, jak teraz, czasem mroźny i śnieżny. Antropologię przemieni, co prawda, po części w autoantropologię, lecz nie rezygnując z poszukiwania naukowych uogólnień, potwierdzi je niedającym się po prostu odsunąć na bok własnym życiowym doświadczeniem. Nie zdziwi zapewne nikogo, że taka antropologia uprawiana jest najchętniej – przede mną również – w samotności i milczeniu. I jakby bez innych ludzi wokół. Może nawet bez innych antropologów codzienności? I bez rozmów z nimi? Mój park zimą nie jest jednak całkiem pusty⁹.

⁷ Walser 2005, s. 217–220.

⁸ Walser 2005, s. 229.

⁹ Motyw przechadzki samotnej, mimo że natrafiającej na innych ludzi, dającej się rozumieć również szerzej, w tym jako wędrówka przez życie, wzięty jest tu jakby z Walsera. Nie bez powodu Winfried Georg Sebald swoje piękne wspomnieniowe studium poświęcone Walserowi zatytułował *Le promeneur solitaire*, czyli „Spacerowicz samotny”, zob. Sebald 1998.

Tym, co dla mojej antropologii parku zimą istotne, jest przełączanie trybów przechadzki.

Pierwszym z nich jest chodzenie, czyli bycie w ruchu, takie czy inne przemieszczanie się po parku. To przejście na wskroś uporządkowanymi alejkami i przedreptanie pokrytego lepkiem śniegiem trawnika, to okrażanie i wymierzanie parku krokami, to dojścia do jakichś miejsc, nieustalonych z góry, na przykład do galerii lub „czarnego placu”, to błędzenia nieszczędzące nóg i policzków smaganych wiatrem w zadymce. W moim parku więcej jest wytyczonych jego przemyślaną architekturą – oświetlonych wieczorem latarniami i obsadzonych ławkami – zmuszających do subordynacji tras i ścieżek.

Drugim trybem przechadzki jest przystąpienie, to znaczy zatrzymanie się: postój na wijącej się pod górę drodze czy zamysłony bezruch na rozstaju. Przysiąść na ławce? Na chwilę dla oddechu. Oprzeć się o latarnię? By skupić wzrok na jej kunsztownym kloszu i odmienionym rdzą trójdzielnym trzonie. Otrzeć się o leżący tu dla ozdoby wielki kamień? Nie ten jednak, co na fotografiach z dzieciństwa. Przykucnąć przy fontannie? Zawsze, wbrew przeróbkom, pięknej, pośrodku klombu.

Przechadzka i kontemplacja antropologiczna

Przełączanie trybów przechadzki sprzyja ożywieniu i alternacji spojrzenia antropologicznego: szukaniu i odnajdywaniu antropologicznej perspektywy, antropologicznego horyzontu, antropologicznego punktu i kąta widzenia. Wielu zacnych autorów przekonywało mnie – i chyba nie tylko mnie – że to spojrzenie różniące się od innych spojrzeń¹⁰, mimo że uruchamiające swoje mechanizmy w codzienności, przekraczające codzienność: zwyczajność i potoczność; refleksyjnie przeskakujące do innych domen sensu, być może więc oparte na transdyscyplinarnych spoiwach, bez trudu wszak lokalizujące – wygodne i w parku zimą – podpórki filozoficzne, estetyczne, literackie i poetyckie, nawet mistyczne¹¹. Spojrzenie antropologiczne, nasączone taką, chcącą ogarnąć i zrozumieć, refleksją, pozwala park zimą w jego osobliwości dostrzec, uchwycić jego istotę, czyli „wejść w środek rzeczy”: w odmienność i niezwykłość miejsca oraz jego czasu¹².

To spojrzenie kontemplujące. Żywi się nim zimowa przechadzka po parku, ale także – może to nasz wspólnotowy ideał? – wszelka praktyka *par excellence* antropologiczna. Po przechadzce w parku owocuje, wciąż jeszcze rozpamiętywanymi, powidokami i przeżywającym je zamysleniem. Tego rodzaju ekstensje ma również – lub

¹⁰ Na czym jednak spojrzenie antropologiczne polega? Co to znaczy „spojrzeć na świat jak antropolog”? Postawiłem te pytania, nie dając na nie żadnej ostatecznej odpowiedzi, w pracy Wejland 2016.

¹¹ Wyrażenie „domeny sensu” (tłumaczone także jako „dziedziny” albo „prowincje” sensu”) należy do Alfreda Schütza, por. Schütz 1962, s. 207–259; Lejzerowicz-Zajączkowska 2003.

¹² Por. Contemporary Landscapes... 2005. O motywie autobiograficznym w kontemplacji por. Dickinson, Erben 2006.

dobrze by było, żeby miała – każda inna sytuacja badawcza dumnie nazywana praktyką antropologiczną.

Formy kontemplacji antropologicznej

Spojrzenie antropologiczne pojawia się dzięki wywołaniu czy też użyciu przez badacza przynajmniej jednego z czterech – tyle ich tutaj analitycznie wydzielałam – mechanizmów, czyli form kontemplacji.

Pierwsza forma kontemplacji, dla antropologa spacerowicza bodaj podstawowa, jest opisywana przeze mnie jako refleksja oparta na osi „zbliżenie – oddalenie”. Dzięki dojściu do parkowej ławki wyodrębniam ją jako część z dającej się w panoramie dostrzec całości, wyławiam ją jako szczegół z zimowej codzienności parku. Owszem, mogłem ją dostrzec z oddali, nie zwróciłbym jednak uwagi na to, że – co widać dopiero po usunięciu z niej śniegu i lodowej skorupy – jest ławką w stylu retro. Stoi przy klombie, w miejscu, w którym kiedyś stały inne znane mi ławki, i żadnej z tamtych nie przypomina. Stylizacja jest naiwna. A ponieważ objęto nią, co troskliwie sprawdzam, wszystkie ławki wokół klombu, przypisuję ją kiepskiej modzie na pseudostarocie. Ktoś zresztą, czując zapewne to co ja, wrył na niej (czego nie pochwalam) niezgrabny napis „oldskul”.

Co mnie przywiodło do tej akurat ławki? Wspomnienia, oczywiście. Na jej pra-pra-prababce zostawiłem dawno temu przez nieuwagę czy roztrzępanie parasol, nie tyle piękny, ile cenny, rodzinny. Był na swoim miejscu, gdy po dobrej godzinie z drżącym sercem pobiegłem sprawdzić, czy nie zniknął. Z oddali widzi się rzędy ławek lub ich szachownicę, wzrok skacze z jednej na drugą – w lewo, w prawo, to bliżej, to za daleko, już w zbyt odległą alejkę. Gdy go zatrzymać, w zbliżeniu, pamięć wyświeśla „filmy z przeszłości”. Nie tylko ten jeden. Potem pojawiają się jeszcze obrazy związane z innymi ławkami w innych miejscach. Wystarczy, że wejść w jedną z alejek *vis-à-vis* galerii, by stojąca tam ławka boleśnie przypomniła mi tę, na której, przy zjeździe z górki, zatrzymały się (kiedy to było?) moje sanki. Mechanizm „zbliżenie – oddalenie” działa więc w wymiarze fizycznym, ale i umysłowym, duchowym, skoro rozplata w myślach narrację autobiograficzną. Jeśli ktoś woli to słowo, może go nazwać zoomingiem, jak w aparacie fotograficznym lub kamerze raz zbliżającym, raz oddalającym. Dlaczego robimy zdjęcia i całkiem z bliska, i z daleka, choćby trochę się do tyłu odsuwając? Antropologowi, jak wiadomo, potrzebne są oba obrazy, uzyskiwane a to dzięki „spojrzeniu jubitera” (czyli „spojrzeniu przez szkiełko mikroskopu”), a to dzięki „spojrzeniu z lotu ptaka” (zwanemu często „spojrzeniem z dystansu” lub „spojrzeniem przez teleskop”). Poruszanie się między nimi znane jest malarzom: dochodzą do sztalugi, by wykończyć detal, i odsuwają się od niej na odległość, która pozwala ocenić, czy i jak zmieniła się przez to całość. Przybliżyć się zatem, antropologu, a potem oddal. Z nadzieją, że dostrzeżesz więcej niż widzą inni na co dzień. Wszak na co dzień, spiesząc się, ledwie omiatają park niewidzącym wzrokiem. Potrzebna ci zima, by się zatrzymać i wreszcie wykonać „szkice z kulturowej codzienności parku”? Z widokiem wróbli, co po latach tu wróciły i znów ćwierkają spod ławek.

Druga z wyróżnianych przeze mnie form kontemplacji to refleksja na osi „powiększenie – pomniejszenie”. Chociaż ściśle związana z poprzednią, coś jej zawdzięczająca, dotyczy jednak czegoś więcej: powiększenie to wyróżniające zwrócenie uwagi, uwypuklenie i emfaza, wyostrowające obraz uwydatnienie ważności. W dyskursywnym geście obronnym – gdyby ktoś chciał umniejszyć znaczenie twojej ławki, twojego klombu i twojej fontanny, nawet twoich wróbli, czy wreszcie twojej antropologii codzienności parku zimą – zabieg nazywany kontrsepizacją (skoro sepizacja unieważnia). Ale i bez tego gestu (w literaturze opisanego przez Marka Czyżewskiego, Kingę Dunin i Andrzeja Piotrowskiego), ponieważ powiększenie może być wynikiem (dla antropologa ponoć naturalnego) zaciekawienia¹³. Rzeczy nas ciekawią z powodu nieczęstego rozmiaru, kształtu, skupienia w fantazyjną gromadę. Także dlatego, że zaciekawiły innych. Galeria staje się jakby większa, czyli ważniejsza, kiedy podczas jednego z zimowych spacerów widzę zgromadzonych przy wejściu do niej, żywo dyskutujących i robiących zdjęcia fotografów. Obecność obiektów wzmacnia moje zainteresowanie i podnosi ważność samej galerii. Może zajdę tam znów (wciąż przecież dostaję zaproszenia) na jakiś wernisaż? Kiedyś nie wydawała mi się tak ważna. Położony tuż obok „czarny plac” cieszył się tak złą sławą, że część tego społecznego odium i na nią spływała.

Antropolog codzienności – czy autobiograficznie w park wplątany, czy wolny od tego związku – nie jest „wolny od wartości”. Uwydatnienie ma zwykle jakąś rację, jest nieprzypadkowym wyróżnieniem, często nacechowanym aksjologicznie, korzeniami tkwiącym w bardziej lub mniej świadomym zapleczu kulturowym badacza. Specjalny rodzaj powiększenia to powiększenie estetyczne. Jaka piękna ta fontanna! I klomb, który ją okala bielą śniegu, czyż nie cudowny? Muszę więc, badawczo rozbudzony, dokładniej poznać historię pięknej fontanny i losy cudownego klombu. Tej zimy, podczas tej przechadzki, stały się one dla mnie, jak widać, ważniejsze niż dawniej. Jak kiedyś stałem się „antropologiem windy” – takiej skromnej, z trzaskającymi drzwiami – tak teraz różnicę w sobie zainteresowanie „antropologią fontanny”¹⁴. Tej i wielu innych fontann? Bo czyż krzesło i fotelowi, albo kuchennemu stołkowi, najpierw temu z rodzinnego domu, a potem każdemu innemu, paru uczonych humanistów nie oddało już serca i pióra¹⁵? Detalowi z codzienności, który – zwykle pomniejszany – antropologicznie zyskał na wartości, drobiazgowi, który, jak się okazuje, wcale dla jakiejś wspólnoty lub choćby dla życia jednego człowieka, nie jest błahostką? Przy tej fontannie (najpierw miała ona kształt łabędzia, potem przez długie lata chłopca z łódką) i przy tym klombie (i on się zmieniał w ciągły mój życia) zrobiliśmy wiele rodzinnych zdjęć. Wystarczy, że je dziś

¹³ Czyżewski, Dunin, Piotrowski 1991, s. 7–8.

¹⁴ O płynących z mojej codzienności zachętach do uprawiania takiej antropologii pisałem w pracy Wejland 2010a, s. 177.

¹⁵ Rembierz 1998; Czaja 2004; Dant 2007, s. 92–94 („Fotel”); Sioma 1999, s. 155–156 (o wierszu Zbigniewa Herberta „Stolek”).

oglądam, by motyw autobiograficzny uwznioślił antropologię codzienności mojego miasta. Konkurencją pod tym względem dla fontanny z klombem mógł być jedynie ów wielki kamień w alejce naprzeciw galerii, równie fotogeniczny, skupiający wokół siebie istną społeczność domorosłych artystów fotografów.

Trzecią formę kontemplacji wytwarza antropologiczna refleksja rozciągnięta na osi „wejście w głąb, czyli zgłębienie – pozostanie na powierzchni” (w pewnych sytuacjach nawet spłylenie). Z refleksją na tej osi badacz codzienności, zwłaszcza nastawiony strukturalistycznie, radzi sobie bez trudu. Wejście w głąb to przecież odczytywanie ukrytego przez „zwykłym spojrzeniem” kulturowego szyfru i owinięcie sensem także, jeśli jest, nuty autobiograficznej. Mój park zimą kryje znaczenia dzielone z innymi parkami zimą, ale i niepowtarzalne idiosynkrazje. To mały park w środku miasta. Otwarto go dla publiczności w 1899 roku i nadano nazwę Mikołajewskiego Ogrodu Miejskiego, dla Łódzian pozostawał jednak przez długie lata „Parkiem Świętokrzyskim”, gdyż znajduje się obok kościoła pod wezwaniem Podwyższenia Świętego Krzyża. Od 1916 roku, w mojej pamięci więc „od zawsze”, jest (skracam określenie oficjalne) Parkiem Sienkiewicza¹⁶. Wiem przynajmniej, że nie mogę go na poważnie (czyli bez zaplanowanego humorystycznego kontrastu) zestawiać z wielkimi parkami podmiejskimi. Jest miniaturką, z nimi w zbyt wielu aspektach niewspółmierną. Ale też do nich nieco podobną. Jego nieduża przestrzeń jest architektonicznie uporządkowana. Część od strony ulicy Sienkiewicza, z fontanną i klombem, i stojącymi na jego obrzeżach rzeźbami, ma charakter parku francuskiego, część od strony ulicy Kilińskiego, z galerią, „czarnym placem” i paroma jeszcze ciekawymi miejscami to park angielski.

Jeśli to wiem, odmienne rozmieszczenie ławek w obu częściach parku umiem zinterpretować raz w duchu francuskim, raz angielskim. I w ogóle potrafię zrozumieć kryjącą się w tej odmienności architektoniczną logikę, z jej nawiązaniem do dawnych epok i artystycznych kierunków. Zimowa przechadzka – pełna spontanicznych przystań i delektowania się mądrością kulturowej lektury – potwierdza potrzebę zgłębienia parkowej symboliki, zwłaszcza tej związanej ze sztuką ogrodów¹⁷. Z kłębiących się, migotliwych rozbłysków znaczeń, uczyć się składać, w swojej palimpsestowej naturze niesprzeczny, zimowy pejzaż.

Ostatnia, czwarta forma kontemplacji umieszcza refleksję na osi „uniezwyklenie – uzwyklenie”. Spojrzenie antropologiczne wychyla się w niej stanowczo poza domenę potoczności. Spacer po parku zimą domaga się od wzruszonego antropologa zachwyty, oczarowania, anulującego wszelką rezerwę zawrotu głowy, większych lub mniejszych transgresji, to znaczy przekraczania zwykłego doświadczenia bycia w parku.

¹⁶ Spośród kilku dostępnych w Internecie tekstów na jego temat warto wymienić artykuł (z galerią kilkudziesięciu zdjęć parku zimą) Park ... 2010 oraz należącą do zbioru „Baedeker Łódzki” obszerną rozprawkę Monik@ 2013. Zwraca również uwagę wspomnieniowy tekst NIKTT 2012.

¹⁷ Por. Charageat 1978.

Uniezwyklenie syści się wyobraźnią i fantazją, czerpie z poezji, z wiary religijnej, szczególnie z religijnej mistyki, również z naukowych koncepcji „nałożonych” na to, co codzienne¹⁸. W potocznym spostrzeganiu fontanny nie ma miejsca na „wczuwanie się” w fontannę, na przykład za pomocą idei Mircei Eliadego. Nikt przy zdrowych zmysłach, czyli kierujący się zdrowym rozsądkiem, nie pomyśli – bo tego przecież nie widać – o strzelającej tu w niebo *axis mundi* i nie nada górującej nad klombem fontannie uduwiającego znaczenia hierofanii¹⁹. Zdrowy rozsądek odmówi również wypatrywania unoszących się nad ziemią natchnień matematycznych, idei z symbolicznego świata harmonii i symetrii. Geometryczne struktury ogrodu z pewnością umkną mu jako ekstrawagancja²⁰. Antropolog gotów jednak takie „niezwykłości” i „cudowności” tropić bez tchu. By temu wyzwaniu podołać, swoje spojrzenie często przemienia w spojrzenie z innej dziedziny: a to w spojrzenie kryjącego się za metaforami poety, a to zgłębiającego tajemnicze kody filozofa, a to artysty malarza, który swoją sztuką niewidzialne czyni widzialnym, a to mistyka, dostrzegającego w zimowej scenerii parku jedną z aren teodramatu.

Przedstawianie tego, co zwykłe, od strony dla pospolitego oglądu niespodziewanej, wyjęcie „żadności” z ram habitualnych oczywistości, z kontekstu nieświadomych lub półświadomych reguł rozumienia świata, to nic innego jak antropologiczna defamiliaryzacja, a więc uniezwyklenie (z jej czy jego wszystkimi teoretycznymi kontekstami). Dobrze znany sposób uniezwyklenia to „patrzenie cudzymi oczami”. Spojrzeć na park zimą jak dziecko, jak gość z obcego świata, jak znerwicowany, choć nad wyraz spostrzegawczy sąsiad, jak odczuwający co rana egzystencjalne bóle, częsty gość parku, pan Władek. Antropolog spacerowicz tak właśnie – w ich spojrzenie – swoje spojrzenie przebiera, by widzieć. Widzieć inaczej²¹.

***Amor intellectualis*. O szczególnej postawie kontemplującego antropologa codzienności**

Jak z tych rozważań wynika lub chciałbym, żeby wynikało, kontemplacja antropologiczna wyzwala park zimą z powłoki zwykłości: z tego, co przez swoją codzienną dostępność wyraźnie i w swojej pełni niedostrzegane. Gdyby tego nie czyniła, antropolog codzienności nie miałby nic do roboty: musiałby poprzestać na gromadzącej „surowe

¹⁸ Pojęcie uniezwyklenia, jako szczególnego widzenia – w języku i literaturze – zwykłych rzeczy, zwięźle objaśnia Sławiński 2000. Por. też Cuddon 2013, s. 192–193; Pangborn 2011; także Felski 2010 i Felski 2008.

¹⁹ Z licznych prac Mircei Eliadego, również tych tłumaczonych na język polski, wystarczy tu wymienić – posługujące się tymi pojęciami – dzieło *Sacrum i profanum*, Eliade 1996. Niezwykle życzliwy przegląd jego koncepcji (niezapominający o sarkastycznych opiniach o nich, jakie wypowiadali wybitni antropologowie) przedstawia Bronk 2003, s. 267–296.

²⁰ Por. Połucha, Marks, Młynarczyk 2000.

²¹ Wyważoną krytykę zadowionego wśród uniwersyteckich antropologów spoglądania „cudzymi oczami”, czyli ubierania „gotowych kulturowych wdzianek”, a jednocześnie krytykę tego zabiegu jako pisarskiego chwytu (czyli „pisanania jako”), przeprowadza Jennifer Robertson 2002.

fakty” etnograficznej obserwacji. O ile takie fakty w ogóle dla badaczy ludzkiej rzeczywistości istnieją. Przechadzka, czyli zimowy spacer, antropologa do kontemplacji szczególnie nastraja, tworzy dla niej sprzyjającą przestrzeń i dogodny czas. Ale też wymaga – jako podbudowy – wyjątkowej postawy. Nazwę ją, podążając śladami Barucha Spinozy, lecz zwłaszcza José Ortegi y Gasset, Arne Naessa i Jana Kurowickiego, antropologiczną *amor intellectualis*²². W tym starym określeniu *amor* wskazuje na zaciekawienie na wskroś emocjonalne, na potrzebę – chęć czy wręcz miłosny apetyt – zerwania z rzeczy i spraw ich rutynowego ubioru i otoczenia rozjaśniającą aureolą. To *amor*, jak tłumaczy Kurowicki, wybawia je ze zwykłości, z „nędzy i wulgarności”, to *amor* jest „drogą do ich miłosnego uświęcania”²³. *Intellectualis* wskazuje natomiast na ekscytację poznawczą, na wybór badawczo zogniskowany, na fascynację rozumową. To właśnie *intellectualis* dopełnia rzeczy i sprawy kulturowym (czy inaczej określonym) sensem, wtlacza w nie kulturową (lub inną) interpretację.

Z połączenia w jednej postawie *amor* i *intellectualis* rodzi się to, co w spojrzeniu spacerowicza zimą na park, ale i na inne rzeczy i sprawy z miejskiej codzienności, a zresztą – na cały świat, objawia się jako kontemplacja antropologiczna. Gotów jestem przyjąć, że w antropologu codzienności tak rozumiana miłość intelektualna nigdy nie ustępuje innym postawom. Oznaczałoby to, że nawet w swoim zwykłym – i jednocześnie przez to niezwykłym – życiu spogląda on zawsze na świat antropologicznie. W tym poglądzie bliższy mi jest, oczywiście, Roch Sulima, zapewniający, iż „antropolog codzienności «zawsze» jest na badaniach”²⁴, niż Marcin Czerwiński, gdy pisze:

Nikt [...] „na co dzień” nie ogląda świata przez okulary uczonego czy filozofa²⁵.

Antropolog codzienności tak jednak świat ogląda. Na co dzień. Również wtedy, gdy jako spacerowicz przemierza miejski park zimą.

Bibliografia

- Achtelik A. 2015, *Sprawcza moc przechadzki, czyli polski literat we włoskim mieście*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Benjamin W. 2001, *Powrót flâneura. O Spacerach po Berlinie Franza Hessela*, przeł. Kopacki A., „Literatura na Świecie” nr 8–9, s. 235–238.

²² Ortega y Gasset 1966, s. 311–313; Naess 2008, s. 84–85; Kurowicki 2006; por. też Bourdieu 2001, s. 12. Wyjściową dla wszystkich tych autorów koncepcję *amor Dei intellectualis* u Barucha Spinozy rozważa Bodei 2015, s. 108–111.

²³ Kurowicki 2006, s. 26.

²⁴ Sulima 2000, s. 8.

²⁵ Czerwiński 1986, s. 7.

- Bodei R. 2015, *The Life of Things, the Love of Things*, Fordham University Press, New York.
- Bourdieu 2001, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. Zawadzki A., Universitas, Kraków.
- Bronk A. 2003, *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- de Certeau M. 2008, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. Thiel-Jańczuk K., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Charageat M. 1978, *Sztuka ogrodów*, przeł. Morawińska A., Pawlikowska H., Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa.
- Contemporary Landscapes...* 2005, *Contemporary Landscapes of Contemplation*, Krinke R. (ed.), Routledge, London & New York.
- Cuddon J.A. 2013, *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, John Wiley & Sons, Inc. / Blackwell Publishing Ltd, Malden, MA, USA – Oxford, UK – Chichester, UK.
- Czaja D. 2004, *Krzeseł. Szkic do portretu*, [w:] Czaja D., *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 229–252.
- Czerwiński M. 1986, *Przedmowa*, [w:] Hołówka T., *Myslenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 5–12.
- Czyżewski M., Dunin K., Piotrowski A. 1991, *Cudze problemy, czyli wstęp do sepologii*, [w:] Czyżewski M., Dunin K., Piotrowski A. (red.), *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa, s. 5–22.
- Dant T. 2007, *Budowanie i zamieszkiwanie*, przeł. Franczak Ł., Niweliński K., [w:] Dant T., *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej. Wartości, działania, style życia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 73–97.
- Dickinson H., Erben M. 2006, *Nostalgia and Autobiography: The Past in the Present*, "Auto/Biography" Vol. 14, s. 223–244.
- Eliade M. 1996, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. Reszke R., Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Felski R. 2008, *Uses of Literature*, Blackwell Publishing Ltd, Malden, MA, USA – Oxford, UK.
- Felski R. 2010, *Pożytki z literatury. Szok*, przeł. Kunz M., Kunz T., „Teksty Drugie” nr 1–2, s. 278–299.
- Hessel F. 2001, *Sztuka spacerowania*, przeł. Lisiecka S., „Literatura na Świecie”, nr 8–9, s. 157–162.
- Hildebrandt K.M. 2008, *Das Erzählmodell des Spaziergangs in Robert Walser „Der Spaziergang”*, GRIN Verlag, München.
- Kurowicki J. 2006, *Odkrywanie estetyczności*, [w:] Kurowicki J., *Dlaczego ozdoba zdobi (wykłady z estetyki i filozofii kultury dla artystów i ekonomistów)*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa, s. 25–46.
- Lejzerowicz-Zajączkowska B. 2003, *Człowiek w świecie sensów. Filozoficzne podstawy fenomenologicznej socjologii Alfreda Schütza*, Wydawnictwo Naukowe Novum, Płock

- Monik@ 2013, Monik@ [Czechowicz M.], *Łódź. Park im. Henryka Sienkiewicza (instytut, targowisko, ogród.?)*, „Baedeker Łódzki” 18.06.2013, <http://baedekerlodz.blogspot.com/2013/06/odz-park-im-henryka-sienkiewicza.html> (dostęp: 10.11.2016).
- Morris B. 2004, *What We Talk About When We Talk About ‘Walking in the City’*, “Cultural Studies”, vol. 18, No. 5, s. 675–697.
- Naess A. 2008, Naess A. with Haukeland P.I., *Life’s Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, transl. by Huntford R., The University of Georgia Press, Athens & London.
- NIKKT 2012, *Park Sienkiewicza w Łodzi*, <http://nikkt.latte24.pl/6704,park-sienkiewicza-w-lodzi> (dostęp 10.11.2016).
- Nuvolati G. 2014, *The Flâneur: A Way of Walking, Exploring and Interpreting the City*, [w:] Shortell T., Brown E. (ed), *Walking in the European City: Quotidian Mobility and Urban Ethnography*, Ashgate Publishing, Farnham, England – Burlington, VT, USA, s. 21–40.
- Ortega y Gasset J. 1966, *Meditaciones del Quijote*, [w:] Ortega y Gasset J., *Obras Completas*, t. I (1902–1916), Revista de Occidente, Madrid, s. 309–400.
- Pangborn M.H. 2011, *Defamiliarization*, [w:] Ryan M. (general ed.), *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory*, Castle G. (volume ed.), Vol. I: *Literary Theory from 1900 to 1966*, (General Editor:), John Wiley & Sons, Inc. / Blackwell Publishing Ltd, Malden, MA, USA – Oxford, UK – Chichester, UK, s. 147–149.
- Park...2010, *Park im. Henryka Sienkiewicza w Łodzi*, <http://www.parki.org.pl/parki-miejskie/park-im-henryka-sienkiewicza-w-lodzi> (dostęp: 10.11.2016).
- Połucha I., Marks E., Młynarczyk K. 2000, *Wybrane aspekty sztuki ogrodów na tle jej historycznego rozwoju*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, nr 6, s. 109–124.
- Rembierz M. 1998, *Egzystencjalne i aksjologiczne doświadczenie domu rodzinnego*, [w:] Dyczewski L. OFMConv, Wadowski D. (red.), *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 41–57.
- Robertson J. 2002, *Reflexivity Redux: A Pithy Polemic on “Positionality”*, “Anthropological Quarterly”, vol. 75, Issue 4, s. 785–792.
- Schütz A. 1962, *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, The Hague–Boston–London.
- Sebald W.G. 1998, *Le promeneur solitaire. Zur Erinnerung an Robert Walser*, [w:] Sebald W.G., *Logis in einem Landhaus. Über Gottfried Keller, Johann Peter Hebel, Robert Walser und andere*, Carl Hanser Verlag, München, s. 127–168.
- Sioma R. 1999, *Uwagi o przedmiotach konkretnych w twórczości Zbigniewa Herberta*, [w:] Wystouch S., Kaniewska B. (red.), *Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (Biblioteka Literacka „Poznańskich Studiów Polonistycznych” t. 22), Poznań, s. 149–164.
- Sławiński J. 2000, *Uniezwyklenie*, [w:] Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Słownik terminów literackich*, red. Sławiński J., Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 598.
- Sommer M. 2003, *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, przeł. Merecki J., Oficyna Wydawnicza, Warszawa.

- Sulima R. 2000, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Walser R. 1917, *Der Spaziergang*, Verlag Huber & Co., Frauenfeld und Leipzig.
- Walser R. 1978, *Der Spaziergang*, Suhrkamp Verlag, Zürich.
- Walser R. 2005, *Przechadzka*, [w:] Walser. R., *Niedzielny spacer*, przeł. Łukasiewicz M., Świat Literacki, Izabelin, s. 183–239.
- Wejland A.P. 2010a, *Dyskurs i tożsamość. Opowieści we wspólnocie naukowej*, [w:] Taranowicz I., Kurcz Z. (red.), *Okolice socjologicznej tożsamości. Księga poświęcona pamięci Wojciecha Sitka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 155–182.
- Wejland A.P. 2010b, *Latem w parku. Epifanie codzienności*, [w:] Godula-Węclawowicz R. (red.), *Lato w mieście. Różne oblicza kultury*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Kraków – Warszawa, s. 145–162.
- Wejland A.P. 2016, *Spojrzenie na świat jak antropolog. Wyzwanie autobiograficzne*, [w:] Kafar M. (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 33–47.

