

Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych

pod redakcją
Marcina Kafara



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO



Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych

TOM 3



Komitet redakcyjny serii „Perspektywy Biograficzne”:

Arthur P. Bochner, Carolyn Ellis, Marcin Kafar (redaktor naczelny)

Elżbieta Kowalska-Dubas, Grzegorz Michalski

Monika Modrzejewska-Świgulska, Jacek Piekarski

Danuta Urbaniak-Zajac, Andrzej P. Wejland

Aleksandra Wodzyńska (sekretarz)

*

Seria „Perspektywy Biograficzne” jest miejscem spotkania przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych, którzy swoje praktyki badawcze sytuują w horyzoncie paradygmatu auto/biograficznego w różnych jego odsłonach.

Kolejne tomy wypełnią rozważania nad teoretycznymi i metodologicznymi aspektami badań auto/biograficznych, a także systematyczne studia poświęcone mało rozpoznanemu dotychczas zagadnieniu auto/biografii naukowych.

Inicjatywa wydawnicza „Perspektywy Biograficzne” pomyślana jest ponadto jako przedsięwzięcie promujące ideę szeroko pojętej antropologizacji nauki, która — w przekonaniu jej pomysłodawców — sprzyja scalaniu platformy myślowo-społecznej ukierunkowanej na tworzenie przestrzeni dialogicznej i autoformatywnej.

Tomy wydane

Tom 1: *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, red. Marcin Kafar

Tom 2: Marcin Kafar, *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*

Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych

**pod redakcją
Marcina Kafara**

Redaktor naczelny serii „Perspektywy Biograficzne” – *Marcin Kafar*
Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu, Katedra Badań
Edukacyjnych
91-408 Łódź, ul. Pomorska 46/48

RECENZENT

Maria Mendel

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Wojciechowska

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/nejron

Publikacja bez opracowania redakcyjnego w Wydawnictwie UŁ

© Copyright by Authors, Łódź 2016

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2016

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.07209.15.0.K

Ark. wyd. 17,0; ark. druk. 19,5

ISBN 978-83-8088-222-5

e-ISBN 978-83-8088-223-2

<https://doi.org/10.18778/8088-222-5>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

Marcin KAFAR, <i>Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych – przeszerzenie do-świadczeń i refleksji</i>	9
---	---

Część I

Andrzej Paweł WEJLAND, <i>Spojrzyć na świat jak antropolog. Wyzwanie autobiograficzne</i>	33
Danuta URBANIAK-ZAJĄC, <i>Refleksja metodologiczno-biograficzna</i>	49
Natalia BLOCH, <i>O pożytkach płynących z przypadków, szwendania się i nomadologii. Autorefleksyjny reportaż antropologiczny</i>	63
Iwona KABZIŃSKA, <i>Toruń z oddali (migawki wspomnień)</i>	89

Część II

Filip WRÓBLEWSKI, <i>Teren: model do składania. Próba etnopoetycka</i> . . .	113
Michał RYDLEWSKI, <i>Wszyscy jesteśmy wymyśleni</i>	127
Marcin KAFAR, „Prawdziwe zmyślenie” w praktyce badawczej. Między doświadczeniem „bycia w terenie” a doświadczeniem literatury – podróż z Paulem Austerem.	147
Marcin KAFAR, Michał RYDLEWSKI, „Prawdziwe zmyślenie” – nieoczywiste pola znaczeń metafory literackiej	173

Część III

Martyna PRYSZMONT-CIESIELSKA, „Ja” badacza w podejściu auto/biograficznym. Ujęcie metodologiczne	205
Anna KACPERCZYK, „Nie muszę się tak bać!”. Rola autoetnografii w analizie emocjonalnych aspektów działania wspinaczkowego.	215
Izabela KAMIŃSKA, <i>O (nie)udanej próbie odnalezienia się w roli praktykującego badacza. Refleksje z pola praktyki</i>	255
Edyta JANUSZEWSKA, Izabela LEWANDOWSKA, <i>Badacz wobec badanego. Różne dyscypliny – jedna perspektywa</i>	271

Summaries	301
----------------------------	-----

Noty o Autorach	307
----------------------------------	-----

TABLE OF CONTENT

Marcin KAFAR, <i>Auto/biographical aspects of cognitional practices—spaces of ex-periences and reflections</i>	9
Part I	
Andrzej Paweł WEJLAND, <i>To look at the world like an anthropologist. Autobiographical challenge</i>	33
Danuta URBANIAK-ZAJĄC, <i>Methodological-biographical reflection</i>	49
Natalia BLOCH, <i>On the benefits of serendipity, hanging out, and nomadology. A self-reflexive anthropological reportage</i>	63
Iwona KABZIŃSKA, <i>Toruń from afar (snapshot memories)</i>	89
Part II	
Filip WRÓBLEWSKI, <i>Field: model for folding. Ethno-poetic attempt</i>	113
Michał RYDLEWSKI, <i>We are all true fabrications</i>	127
Marcin KAFAR, “True fabrication” in research practice. <i>Between experiencing “being in the field” and experiencing literature—a journey with Paul Auster</i>	147
Marcin KAFAR, Michał RYDLEWSKI, “True fabrication”— <i>the non-obvious fields of meanings of a literary metaphor</i>	173
Part III	
Martyna PRYSZMONT-CIESIELSKA, <i>The researcher’s “self” in the auto/biographical approach. A methodological perspective</i>	205
Anna KACPERCZYK, “I do not have to be so afraid!”. <i>The role of autoethnography in the analysis of the emotional aspects of climbing activity</i>	215
Izabela KAMIŃSKA, <i>On an (un)successful attempt to find oneself as a researcher-practitioner—reflections from the field of practice</i>	255
Edyta JANUSZEWSKA, Izabela LEWANDOWSKA, <i>The researcher vis-à-vis the researched. Different disciplines—one perspective.</i>	271
Summaries	301
Notes on Contributors	307

Marcin Kafar

AUTO/BIOGRAFICZNE ASPEKTY PRAKTYK POZNAWCZYCH PRZESTRZENIE DO-ŚWIADCZEŃ I REFLEKSJI

Każde poznanie naukowe jest w pierwszym rzędzie rozczarowaniem, bo zaspokajając zdziwienie niszczy podziw. Lecz w następnym etapie stwarza każde rozwiązanie szeregi nowych pytań, dlatego po rozczarowaniu poznawczym, idzie nowy, głębszy podziw.

Ludwik Fleck (2007a (1936): 250)

Nauka jako proces do-świadczeniowy — od Józefa Tischnera do Pierre’a Bourdieu

Rozpoczynając pisanie tego tekstu mam w pamięci definicję, jaką swego czasu zaproponował Józef Tischner, zwracający uwagę na swoisty potencjał *ruchu* oraz na współbieżną z nim praktykę *działania*, skrywającą się w *aktach do-świadczeniowych*. „Polskie słowo *d o ś w i a d c z e n i e* — pisał filozof dialogu — składa się z dwóch elementów: *do* i *świadczenie*. Pierwszy wskazuje na dążenie, drugi na świadectwo. Wzięte razem znaczą: dochodzenie do świadectwa” (Tischner 2006: 19; rozstrzelenie w oryginale). Umiejscowione w takim kontekście znaczeniowym słowo „doświadczanie” (jak wiadomo, u samego Tischnera posiada ono wyraźne zabarwienie religijne) zawiera istotną dla moich dalszych rozważań cechę, a mianowicie *symetryczność* istniejącą między *poko-nywaną drogą* (*dochodzeniem do* w języku Tischnerowskim) a jej

celem (czyli *osiąganiem świadomości*, którą możemy traktować jako zwieńczenie *przebytej już drogi*). O pokonywanie jakiej drogi jednak by tu chodziło i do zyskiwania świadomości czego miałyby nas ona prowadzić?

Aby nieco bardziej uściślić tę kwestię, sięgnę po wsparcie ze strony Pierre'a Bourdieu, który w rewelatorskim tekście pt. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* obnażył sztamowy charakter praktyki akademickiej, stwierdzając: „*Homo academicus* lubi rzeczy skończone. Jak niedzielnii malarze, usuwa ze swoich prac ślady pędzelka, tusze i retusze”; dalej zaś Bourdieu wyznaje: „Zdarzyło mi się odczuć wielki niepokój, gdy odkryłem, iż malarze tacy jak Couture, mistrz Maneta, pozostawili po sobie wspaniałe szkice, bardzo już bliskie malarstwu impresjonistycznemu – które się zwróciło przeciwko nim – i że często psuli swoje dzieła sądząc, że wprowadzają końcowe poprawki wymagane przez wzór moralny pracy dobrze wykonanej, starannie wymuskaney, której wyrazem była estetyka akademicka” (Bourdieu, Wacquant 2001: 216–217). Cóż wszakże mielibyśmy zyskać w zamian? Otóż, według autora *Reguł sztuki*, alternatywą dla uległości wobec dominacji formy skończonej jest skupienie się na stanie *rodzenia się, kształtowania i przekształcania* określonych idei, conceptów, teorii, rozstrzygnięć badawczych i towarzyszących im metodologii. Stan ten odpowiada – posłużę się zaproponowaną w pierwszym akapicie nomenklaturą – warstwie *do-świadczeniowej* i związany jest z *przebywaniem drogi*, a więc także, w świetle tego, co zasugerowałem wyżej, ze *stopniowym zyskiwaniem świadomości* na temat podejmowanych rozwiązań badawczych i skutków, jakie mogą one wywołać.

Propozycja Pierre'a Bourdieu jest mi bliska przede wszystkim dlatego, że próbuje się w niej podnieść *rangę poznawczą* rzeczy źródłowo przypisanych do zaplecza uprawiania nauki, do jej rewersu w postaci *refleksywnego* namysłu nad stosowanym warsztatem badawczym w połączeniu z jego przełożeniem na radzenie sobie z konkretnymi heurystycznymi „łamigłówkami”¹. Jak słusznie ujął to Loïc J.D. Wacquant, znawca reguł rządzących strategią uprawiania nauki przez Bourdieu, tego ostatniego interesuje głównie właściwy mu *modus operandi*, nie zaś *opus operatum* (Wacquant 2001: 3). Intrygujący, a zarazem kluczowy pod pewnymi względami jest uwypuklony w tym wypadku aspekt *realnej*

¹ Zwrotu „łamigłówka” używam w znaczeniu nadanym mu przez Thomasa S. Kuhna (por. m.in. 1985: 476, 2003: 240).

wagi działań marginalizowanych, często też całkowicie ignorowanych w obrębie akademickiego *habitusu*. Logika, jaką posługuje się francuski filozof prowadzi go m.in. do konkluzji mówiącej, iż wyodrębnienie z jednolitego tła oraz przeniesienie w obręb zagadnień pierwszoplanowych spraw powszechnie uznawanych za drugorzędne, może się okazać kamieniem probierczym twórczości naukowej. Ponownie odwołam się do wykładu Bourdieu, który przekonuje: „Tym, co się naprawdę liczy, jest sposób skonstruowania przedmiotu, a potęgą metody myślenia w niczym nie przejawia się lepiej, jak w zdolności do stworzenia z przedmiotów społecznie mało znaczących przedmiotu nauki. Albo, co na jedno wychodzi, w umiejętności naukowej rekonstrukcji wielkich, społecznie ważnych przedmiotów, dzięki ujęciu ich pod innym, nioczekiwanym kątem widzenia. (...) W tym sensie socjolog jest dziś w sytuacji podobnej do tej, w jakiej — *mutatis mutandis* — znajdowali się Manet czy Flaubert, którzy, aby w pełni sprostać świeżo wynalezionemu przez siebie sposobowi konstruowania rzeczywistości, stosowali go także wobec obiektów tradycyjnie wykluczonych ze sztuki akademickiej, poświęconej wyłącznie osobom i rzeczom społecznie naznaczonym jako ważne. I zdobyli sobie etykietkę «realistów»” (Bourdieu, Wacquant 2001: 218).

W stronę „sposobu działania” — projekt „Perspektywy Biograficzne” jako tło ideowe powstania publikacji

Decydująca o oryginalności stanowiska Bourdieu intencja koncentrowania się na „sposobie działania”, a nie na „dziele dokonanym” (dzieło przecież budowane jest stale od nowa poprzez jego twórcze permutacje), znakomicie współgra z intencją, jaka przyświecała mi, kiedy pięć lat temu podjąłem się wcielenia w życie projektu badawczego pod hasłem „Perspektywy Biograficzne”. Pomysł ten, co w detalach objaśniałem przy innej okazji (por. Kafar 2011a, 2013a), udało się zapoczątkować dzięki szczęśliwej koincydencji, która łącząc korpus doświadczeń osobistych i relacji interpersonalnych sporej grupy autorów z odpowiednim zapleczem instytucjonalnym, pozwoliła na przekucie mocno wcześniej zindywidualizowanych i rozproszonych dyscyplinarnie linii myślowych w spójną tekstualnie, wielogłosową materię słowa. Na takiej oto bazie — opisując rzecz w największym skrócie — powstały cztery pierwsze tomy

wieńczące wykonaną do tej pory pracę w ramach inicjatywy „Perspektywy Biograficzne” (por. Kafar 2011b, 2013b, 2013c; Kafar, Modrzejewska-Śwignulska 2013)).

Chciałbym w tym momencie powtórzyć ważną ideę, wyłuszczoną w programowym tekście pt. *Around „Biographical Perspectives”. An introduction* (Kafar 2013a). Szkicując tam tło konceptualne dla badania **biografii naukowych** – głównego pola zainteresowań, jakie planujemy rozwijać w projekcie „Perspektywy Biograficzne” – pisałem: „(...) dyskursy zaczynają kielkować i rozpleniać się w chwilach zyskiwania przez nas świadomości co do «braku» czegoś. Dyskurs auto/biograficzny w proponowanym wariantcie jest więc – *per analogiam* do innych wyłaniających się dyskursów – efektem odczuwania braku” (Kafar 2013a: 13–14; tłum. własne – M.K.). Tom 1 serii „Perspektywy Biograficzne” (*Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*) oraz tom I serii „Biographical Perspectives” (*Scientific biographies. Between the «professional» and «non-professional» dimensions of humanistic experiences*) zostały potraktowane jako wstępne (choć w dużym stopniu już domknięte, czyli dojrzałe intelektualnie) próby przekroczenia owego „braku”²; były wyrazem dążeń do przełamania milczenia (więc także znalezienia języka) odnośnie do niewystarczająco zauważanego dotychczas problemu napięcia istniejącego między dwoma wymiarami biografii: wymiarem doświadczeń „pozanaukowych” podmiotu indywidualnego i wymiarem angażujących go profesjonalnie praktyk „naukowych”, co odpowiada sytuacji splotów różnych aspektów biografii „oficjalnej” i „nieoficjalnej”. W tym samym programowym artykule (*Around „Biographical Perspectives”*) nadmieniałem też: „Przed «Perspektywami Biograficznymi» stawiamy (...) bardzo ambitne zadanie rozbudzania «wyciszonych» do tej pory głosów, poprzez interpretację przeszłych wydarzeń chcemy odkrywać podskórne znaczenia tekstów, a także dążyć do pokazania, że nauki nie uprawiają wyabstrahowane ze świata istoty, ale osoby – usytuowani kulturowo i społecznie żywi ludzie. W tak zakreślonym horyzoncie starać się będziemy realizować zintegrowany program wydobywania na światło dzienne «dogłębnego ruchu» myśli, myśli dla scalenia których najbardziej

² Motyw odczuwania „braku” lub też „niedostatku” zaczerpnąłem ze skłaniającego do medytacji fragmentu pisma pt. *O Bogu, który nawiedza myśl* Emmanuela Lévinasa, gdzie stawiane są fundamentalne pytania: „Dlaczego mówimy? Czy dlatego, że istota myśląca ma coś do powiedzenia? Ale dlaczego miałyby to powiedzieć? Dlaczego nie wystarczyłoby jej pomyśleć to, co myśli? Czyż nie mówi tego, co myśli właśnie dlatego, że wykracza poza to, co jej wystarczy, i dlatego, że język niesie ten dogłębny ruch?” (Lévinas 2008: 252).

adekwatną wydaje się być metafora *kłącza*. Ona to bodaj najlepiej oddaje załączkowy stan idei «do drażenia», «do pogłębienia», «do przebadania», jednocześnie pozwalając uciec od tyranii obiegowych haśle, wypłaszczających tradycyjny naukowy dyskurs (co sugerował w swoim *Dzienniku metafizycznym* Gabriel Marcel (1987))” (Tamże: 15; tłum. własne — M.K.; kursywa w oryginale).

W stronę „sposobu działania” — podglebie myślowe horyzontu tematycznego publikacji

Wyraźnie wyczuwalny w powyższym cytacie tryb manifestu badawczego pozostaje aktualny. Proponowana w nim strategia wychodzenia naprzeciw kolejnym „brakom” (poprzez „drażenie”, „pogłębianie”, „badanie”) wpisuje się w Bourdieu’ański styl uprawiania nauki jako „sposobu działania”. Przedkładany Czytelnikowi tom jest zaś kolejną odsłoną realizacji tej strategii; stanowi kontynuację badań nad **biografiami naukowymi**, badań podejmowanych przez co do swego składu niestałą grupę naukowców, o doświadczeniach wyrastających z pedagogiki, antropologii kulturowej, etnologii, socjologii, historii, literaturoznawstwa, kulturoznawstwa, filozofii oraz nauki o komunikacji społecznej. Książka ta powstawała długo. Jej zaczynem stały się wystąpienia kilkorga z Autorów współtworzących wraz ze mną merytoryczną warstwę konferencji pt. *Autobiografia — biografia — narracja. Perspektywy biograficzne w praktyce badawczej/Autobiography — biography — narration. Biographical perspectives in research practice* (Łódź 29–30 maja 2012)³. W trakcie tejże konferencji pojawiły się referaty Edyty Januszewskiej oraz Izabeli Lewandowskiej (*Badacz wobec badanego. Różne dyscypliny — jedna perspektywa*), Marcina Kafara (*„Prawdziwe zmyślenie” w praktyce antro-po-logicznej. Od literatury do doświadczenia „bycia w terenie”*), Izabeli Kamińskiej (*O (nie)udanej próbie odnalezienia się w roli „praktykującego badacza” — refleksja z pola praktyki*), Martyny Pryszmont-Ciesielskiej (*„Ja” badacza w podejściu auto/biograficznym. Ujęcie praktyczne*), Michała Rydlewskiego (*O pomieszanii życia z literaturą. Wokół metafory „prawdziwego zmyślenia” jako autokreacji Marka Hłaski*), Danuty Urbaniak-Zając

³ Konferencja ta została zorganizowana pod patronatem instytucjonalnym Katedry Badań Edukacyjnych Uniwersytetu Łódzkiego i była trzecią odsłoną łódzkich spotkań biograficznych.

(*Badacz w badaniach empirycznych – refleksja metodologiczno-biograficzna*), Filipa Wróblewskiego (*Ku sobie i z powrotem. Etnopoetyka jako próba autobiograficzna*) oraz Andrzeja P. Wejlanda (*Spojrzenie na świat jak antropolog. Wyzwanie auto/biograficzne*). Wiele powodów sprawiło, iż nasza publikacja nabierała pełnego kształtu przez kolejnych kilka lat – jej finalne akcenty (artykuł Iwony Kabzińskiej pt. *Toruń z oddali (migawki wspomnień)* oraz stylizowana na rozmowę wypowiedź Michała Rydlewskiego i Marcina Kafara, poświęcona kwestii nieoczywistych pól znaczeń oplatających metaforę „prawdziwego zmyślenia”) to teksty datowane na koniec roku 2015. Wcześniej zaś wystąpienia konferencyjne przeformułowane zostały do postaci pełnowymiarowych artykułów (co w większości przypadków wymusiło również zmianę ich tytułów), a uzupełniły je teksty Natalii Bloch (*O pożytkach płynących z przypadków, szwendania się i nomadologii. Autorefleksyjny reportaż antropologiczny*) oraz Anny Kacperczyk (*„Nie muszę się tak bać!”. Rola autoetnografii w analizie emocjonalnych aspektów działania wspinaczkowego*), napisane specjalnie na potrzeby niniejszej pracy.



Prezentowana książka podzielona jest na trzy części odpowiadające trzem korespondującym ze sobą warstwom tematycznym: (i) aspektom biografii naukowych rozpiętych na szerokim łuku doświadczeń wykraczających poza obszar mieszczący się ściśle w zakresie tzw. badań empirycznych (Część I); (ii) biografiom naukowym związanym z doświadczeniami „terenowej” praktyki badawczej (Część III); (iii) biografiom naukowym sytuującym się na przecięciu wyróżnionych wyżej horyzontów, w połączeniu z horyzontem dodatkowym, a mianowicie literaturą (Część II).

Część I otwiera esej Andrzeja P. Wejlanda poświęcony intrygującym kwestiom „małych autobiografii”. Autor – scalając poetykę zwiewnej opowieści z chirurgiczną precyzją myśli – rozpoczyna swój wywód od semantycznego rozbioru frazy „patrzeć na świat jak antropolog”; pozwala mu to na wyodrębnienie epistemologicznych pozycji nowicjusza, eksperta i rewelatora, znajdujących odzwierciedlenie w hierarchii statusów uprawomocnianej w praktykach antropologicznej wspólnoty dyskursu. Pozycje te – o czym dowiadujemy się podążając śladem odkrycia Wejlandowskiego – przekładają się na przyjęcie określonych autobiograficznych postaw (Au-

tor idzie w tym miejscu tropem znanych rozstrzygnięć Małgorzaty Czerwińskiej (2000), zachęcającej, by rozpatrywać autobiografie wedle teoretycznego modelu trójkąta, na który składają się postawy świadectwa, wyznania oraz wyzwania). Najbardziej zajmującą dla Wejlanda okazuje się być postawa wyzwania, zaplatająca się z pozycją rewelatora; dowody na istnienie tego rodzaju zależności kryją się w arcyciekawych, zwykle jednak traktowanych przez nas „po macoszemu” paratekstach: wstępach, posłowiach, apendyksach, wprowadzeniach czy przedmowach do głównych partii książek. Dla rewelatorów natomiast, jak sugeruje Autor szkicu, są one nieocenioną przestrzenią tekstualną; to właśnie w niej dokonywać się bowiem mogą – poprzez wykorzystanie form „małych autobiografii” – akty objawiania naukowemu światu „wielkich wyznań”.

Choć Andrzej P. Wejland nie odwołuje się w swoich rozważaniach bezpośrednio do tego kontekstu, wydaje się, że uprawnionym byłoby osadzenie jego konceptu w ramach antropologicznej perspektywy *refleksywnej* i to w podwójnym sensie: po pierwsze, podawane przez Autora przykłady rewelatorskich autobiograficznych postaw wpisują się w ciąg „zaciemnianych” wymiarów etnografii jako wspólnotowej praktyki dyskursywnej (Myerhoff, Ruby 1982; por. też Kafar 2004, 2010)⁴, po drugie, sam tekst *Patrzeć na świat jak antropolog* stanowi autobiograficzne wyzwanie; pikanterii temu subtelnemu gestowi intelektualnej prowokacji dodaje fakt, iż, moim zdaniem, staje się on w pełni jasny dopiero na tle innych Wejlandowskich prac, współtworząc wraz z nimi świadectwo nawrócenia na „antropologiczną antropologię” lub, jak ją nazywa Autor *Epifanii codzienności*, antropologię „z człowiekiem w środku” (Wejland 2010: 156).

Drugi z artykułów zamieszczonych w Części I przygotowała Danuta Urbaniak-Zajac. Jest to „refleksja metodologiczno-biograficzna” skonstruowana w oparciu o schemat retrospekcyjno-analityczny,

⁴ Barbara Myerhoff i Jay Ruby (1982: 17–22) łączą autobiograficzne genry wypowiedzi z kategorią „refleksywności” i zaznaczają, iż mniej więcej do czasu ukazania się pod koniec lat 60. ubiegłego wieku *Dzienników* Bronisława Malinowskiego, pojawiały się one (*sic!*) w uwagach wstępnych do dzieł antropologów, względnie w przedmowach, postscriptach *etc.* Tropy autobiograficzne lub *quasi*-autobiograficzne dają się odszukać w wielu pracach pisanych poza głównym nurtem dyskursu antropologicznego, zaś akcenty kryptoautobiograficzne znajdziemy w tekstach uznawanych za klasyczne, np. w *Smutku tropików* Claude’a Lévi-Straussa czy *Grach społecznych, polach, metaforach* Victora Turnera (Kafar 2010); za sztan-darowy przykład polskiej pracy o takim charakterze uchodzi *Spółeczność wiejska* Kazimierza Zawistowicz-Adamskiej (Kafar 2007, 2011c).

gatunkowo odpowiadający autobiografii intelektualnej (por. Ricoeur 2005). Dwie płaszczyzny narracyjne przenikają się tutaj, tworząc linearną opowieść, którą — w zależności od przyjętego punktu widzenia — można postrzegać albo jako nieoficjalną „małą historię” myśli pedagogicznej w Polsce, albo jako „prywatną historię” niepokornego, dociekliwego badacza, podejmującego, by posłużyć się językiem Andrzeja P. Wejlanda, „wielkie wyzwanie”. Autorka rozpoczyna artykuł od przywołania epizodu związanego z kończeniem przez siebie doktoratu z pedagogiki społecznej. Perypetie, jakie towarzyszyły Danucie Urbaniak-Zajac (niezakwalifikowanie przez jednego z recenzentów pracy jako dysertacji doktorskiej — co ważne, recenzent ów reprezentował psychologię) traktowane są jako pretekst do krytycznego odniesienia się do dominującego w pedagogice kilka dekad temu „stylu myślowego”. Styl ten zaplatał się z polem specyficznie pojmowanych badań empirycznych, przy uwzględnieniu obowiązującego w nim zestawu wytycznych o charakterze „metodycznym”, nie zaś „metodologicznym”.

Odpowiedni sposób przeprowadzenia argumentacji w *Refleksji metodologiczno-biograficznej* ujawnia podnoszoną przez Ludwika Flecka (Autorka szuka inspiracji w promowanych przez niego ideach) zmienną w czasie strukturę zależności zachodzących między różnymi aspektami tego, co *kolektywne, jednostkowe i dyskursywne* (Fleck 2007b [1947], 2007c [1960]). Takie rozłożenie akcentów umożliwia np. dostrzeżenie w konieczności poprawienia tekstu doktoratu, o czym opowiada Autorka, doświadczenia co prawda odciskającego silne piętno na jej biografii osobistej, ale w punkcie startu mało znaczącego dla biografii badawczej („opisane doświadczenie bardzo istotne biograficznie (prowadzące do utraty pewności siebie, budzące wątpliwości co do zasadności wyboru drogi zawodowej itp.) było w tamtym okresie w zasadzie bezużyteczne dla mojego rozwoju jako badacza” — czytamy). Dalsza praca retrospekcyjna wiedzie Danutę Urbaniak-Zajac ku „wtórnemu rozbudzeniu świadomości” w rozumieniu Stephena Critesa⁵ (2001: 43); w przedstawianej autobiografii intelektualnej przyjmuje ono postać naukowej konwersji z pozycji „metodyka” na pozycję „analityka-metodologa” i postrzegane jest jako „naturalna” wypadkowa równoważnych względem siebie czynników takich jak: przekształcenia instytucjonalne, kontakty z innymi „kolektywami myślowymi” (Autorka m.in.

⁵ „Konwersja jest drugim przebudzeniem (*reawakening*) człowieka, przebudzeniem jego świadomości. Człowiek po konwersji musi zmienić styl, musi tańczyć w nowym rytmie” — pisze filozof (Crites 2001: 43).

podkreśla wagę jej współpracy z badaczami z Niemiec), komunitarna otwartość na „nowe wyzwania” i personalne predyspozycje do stawienia czoła tym ostatnim („Otwarcie na różnorodność stało się dla mnie/dla nas punktem wyjścia do kruszenia większych i mniejszych barykad” – przyznaje Danuta Urbaniak-Zajac).

Następną odsłonę Części I wypełnia „autorefleksyjny reportaż antropologiczny” w wydaniu Natalii Bloch. Poznańska badaczka wykorzystuje kategorię trudną do przyjęcia przez klasyczną odmianę nauki, czyli „przypadek” (ang. *serendipity*), aby – czyniąc z pozornie błahego chwytu retorycznego poręczne narzędzie poznawcze – spróbować wyznaczyć trajektorię swoich losów naukowych. Wsluchując się w autobiograficzny głos Clifforda Geertza, Autorka tekstu *O pożytkach z przypadków, szwendania się i nomadologii* dokonuje istotnego dla siebie samego odkrycia: oto dopiero spoglądając wstecz potrafię zobaczyć, co robiłam (wciąż nie będąc pewną, czy w pełni jestem w stanie „objąć to wzrokiem”).

Czytając tekst Natalii Bloch trzeba być nad wyraz ostrożnym. W tym wypadku łatwo ulec uwodzicielskiemu tonowi języka, który wespół z wyjątkową plastycznością toczonej opowieści bierze nas w perswazyjne władanie; wówczas zaciemnia się drugie dno przesłania, jakie zdaje się przyświecać Autorce: „Moja droga do antropologii, a następnie do antropologii mobilności – uchodźstwa, migracji i turystyki – to splot przypadkowych odkryć oraz kombinacji woli i możliwości podążania za nimi” – wyznaje. Czyżby zatem w antropologii, o jakiej mowa rzeczywiście chodziło wyłącznie o *serendipity* – o czysty traf dla trafu? Owszem, nomadologia jako strategia antropologicznego eksplorowania świata ma polegać i na „szwendaniu się”, i na zdaniu się na „przypadki”, lecz te bez wspomnianych „kombinacji woli i możliwości podążania za nimi” nie byłyby niczym więcej niż zdarzeniami przełamującymi rutynę codzienności. W „przypadku” trzeba umieć rozpoznać „szansę”, odtąd „przypadek” zamienia się w „znak” (Skarga 2002), a ten, za przyzwoleniem Natalii Bloch, staje się przeznaczeniem, o ile nie – ponownie – koniecznością podjęcia mniejszego lub większego (antropologicznego) wyzwania. Siedem zwrotów życiowo-badawczych wyliczonych przez Autorkę w trybie reportażowej *quest narrative* to efekt – mam nadzieję, iż nie popełniam przewiny nadinterpretacji – jej „ruchomego” (nomadycznego) wypatrywania sytuacji składających cichą obietnicę egzystencjalno-poznawczej niespodzianki.

Część I domyka wspomnieniowy esej Iwony Kabzińskiej pt. *Toruń z oddali (migawki wspomnień)*. Autorka realizuje w nim wyłożoną już gdzie indziej dewizę, mówiącą o tym, że „historię dyscypliny

tworzą także autoetnografie” (Kabzińska 2013: 46). Tekst Iwony Kabzińskiej to wynik — podobnie jak dzieje się to u pozostałych współautorów naszej książki — *refleksywnego* nastawienia; tym razem ukierunkowane jest ono na poznawanie samego siebie poprzez spotkania. Jakie spotkania? Kogo z kim lub czym? Kiedy po pierwszej lekturze roboczego wariantu *Torunia z oddali* wykonywaliśmy z Iwoną Kabzińską współdzieloną pracę interpretacyjną doszedłem do wniosku, iż są to spotkania z miejscami, rzeczami i ludźmi. Ona odnalazła też wymiar spotkania ze sobą z przeszłości, a ja, po ponownym uważnym przeczytaniu *Migawek wspomnień*, uzupełniłem go o wymiar Jej spotkań z myślami. Wszystkie one tworzą paletę spotkań wpisaną w chronotop drogi (Bachtin 1982: 470–473); w sensie dosłownym jest to wahadłowa droga między Warszawą (gdzie Autorka mieszka na stałe) a Toruniem, dokąd w rytmie cotygodniowym udawała się, by spełniać obowiązki nauczyciela akademickiego. Niepostrzeżenie, w autobiograficznej opowieści, realna, chciałoby się rzecz — horyzontalna droga zamienia się w wertykalną podróż w głąb *siebie*⁶; wyrażane greckimi słowami *gnothi seauton* — poznawanie *siebie* zaczyna znaczyć tu w takim samym stopniu odsłanianie prawdy o *sobie* co, przenosząc nas na stronę etykalną, troskę o *siebie* (w świecie hellenistycznym oddawaną za pomocą pięknie brzmiącego zwrotu *epimeleia heautou*) (Skarga 2002: 177; por. także Foucault 2010: 281–306).

Iwona Kabzińska poznaje *siebie* i troszczy się o *siebie* poznając i troszcząc się o „scenę” (świat materialny) i o „Drugiego” (świat ludzki) (Tischner 2006). Tak oto, będąc *człowiekiem* formuje *siebie* jako *podmiot*⁷. Czytelnik udając się wraz z Autorką w podróż przechodzi przyspieszony kurs „pedagogiki miejsca” (Mendel 2006)

⁶ Wyróżniając słówko „siebie” zgrywam się ze znakomitymi intuicjami Romy Sendyki, która kulturę przełomu wieków XX i XXI określa jako naznaczoną przez „zwrot ku *sobie*”. Krakowska badaczka podkreśla, iż, jej zdaniem, rosnąca dziś popularność myślenia trybem zwrotnym jest wyrazem „pewnej zmiany o ogólniejszej naturze: byłby to ruch od «kultury *ja*» ku «kulturze *siebie*»; od (złudnej) autonomii ku afirmowanej relacyjności; od koncepcji człowieka jako indywiduum ku człowiekowi «usieciowionemu». Byłby to swego rodzaju zwrot kopernikański — *ja* z centrum wszechświata staje się jednym z wielu elementów (...) splecionej konstelacji” (Sendyka 2015: 16; kursywa w oryginale).

⁷ „Słowo «człowiek» wskazuje na byt, podmiot — na relacje, na działanie, myślenie, postępowanie, na sprawianie czegoś, odnoszenie się do czegoś. Pytając o człowieka, pytamy o kogoś, o to, kim jest; pytanie o podmiot zmierza ku temu, jak jest, a więc nie ku istocie, lecz ku sposobom bycia i warunkom, w jakim to bycie spełnić się może. Całkowitego jednak rozdzielenia tych dwóch problematyk osiągnąć się nie da” — wyjaśnia Barbara Skarga (2002: 177).

i „antropologii niedyskursywnej” (Majbroda 2013), poruszając się po nasyconym wyjątkową wrażliwością opowiadanym mu Toruniu. Wędrujemy po Starym Mieście, przemykamy wieczorową porą między jedną a drugą dzielnicą (nie wiadomo, dlaczego wczoraj nas one zachwyciły i wywoływały poczucie bycia „u siebie”, dziś zaś pieczętują nieomal kosmiczną „obcość Obcego”), wdychamy zapach sosen w „okolicach DS-u”, wyobrażamy sobie fakturę uniwersyteckich foteli „w ciepłym kolorze pomarańczowym”, smakujemy „toruńskiego serniczka” i „katarzynek”... Spotykamy ludzi: panią z portierni w DS-ie, życzliwych kolegów z Katedry i studentów — przede wszystkim studentów. To relacja ze studentami stawiana jest przez Iwonę Kabzińską ponad inne relacje. W przybliżanej historii nie bez powodu pojawia się zdanie: „Uczyliśmy się od siebie nawzajem”; ufając w autentyczność celowości ożywiania tego mocno nadwyreżanego obecnie ideału, dostajemy tekstualny dowód jego trwania. Zainteresowanie konkretnymi osobami zaczyna się już w momencie pierwszego kontaktu z nimi (udział w pracach komisji egzaminacyjnej), a znajduje dopełnienie w *procesie* uczenia Innych, i równoległym względem niego, *procesie* uczenia Siebie, albo lepiej byłoby powiedzieć — budowania Siebie. Pojawiająca się tu symetria dawania i brania (Zawistowicz-Adamska 1948: 134–135) sprzyja podtrzymywaniu prawdziwie wspólnotowych więzi nawet wtedy, gdy sytuacja formalna temu nie sprzyja (Autorka zmuszona była rozstać się z akademickim Toruniem w 2011 roku). Odpowiedzialność, wierność drugiemu, sprostanie fundamentom etosu pracy z innymi i *dla* innych aż do końca („Z wdzięcznością myślę o tych, którzy pozwolili mi dokończyć prowadzenie seminarium magisterskiego. Uchroniło to osoby, które zaczęły pisać prace pod moim kierunkiem przed koniecznością zmiany promotora”) to aktualnie wartości mało poważane w podlegającym radykalnym zmianom akademickim świecie (może lepszym określeniem byłoby „akademickim świątku”), tym bardziej więc cenne są świadectwa, jak to Iwony Kabzińskiej, przekonujące, że sens tego, co robimy nie przysługuje mitycznym skrawkom przeszłości, lecz spełnia się w konstytutywnej dla nas teraźniejszości.

Część II *Auto/biograficznych aspektów praktyk poznawczych* to próba „wyrażenia niewyraźnego” (Nycz 2001: 17–49). W pierwszym rzucie podejmuje ją Filip Wróblewski, biorący na siebie ryzyko eksperymentu literacko-antropologicznego, przekształcającego kanoniczną kategorię nie tylko badań nad kulturą — teren — w „model do składania”. To w jakiejś mierze obrazoburcze przedsięwzięcie staje się wyjątkowo intrygujące poprzez, by sparafrazować Umberto

Eco (2007: 157–158), przebijającą z zawartości treściowej wykładanego nam „etnopoematu” hiperboliczną dyspersyjność. Każda fraza, każda najdrobniejsza zbitka pojęciowa, ba, nieomal każde przywołane tutaj słowo działa niczym schody Eschera, wywołując skojarzeniowy „zawrót głowy”. Odbiorca zaprezentowanej pracy – kiedy już oswoi się z formą idącą na przekór jego przyzwyczajeniom co do konwencji wyrażania myśli naukowej i zechce zdobyć się na wysiłek głębokiej lektury – znajdzie w niej nieprawdopodobną mnogość tropów, pobudzających (o ile nie przymuszających) go do gruntownego zrekapitulowania wiedzy o tym, czym (lub kim) jest „teren”. Łatwo sobie wyobrazić, iż w zależności od nastawienia, czytelnik *Modelu do składania* będzie znajdował w owym niestandardowym akcie lektury albo niekrytą przyjemność, albo, wręcz przeciwnie – pretekst do wyrażenia świętego oburzenia.

Filip Wróblewski swoim prowokacyjnym wystąpieniem, jawnie przekracza świadomościowy rubikon, transformuje (może lepiej powiedzieć: utekstawia), nadając jej swoisty znaczeniowy wyraz, epistemologiczną pozycję „antropologa codzienności”, tę przyjmowaną przez Rocha Sulimę, a tłumaczoną przez niego w następujący sposób: „Dla antropologa codzienności źródłem jest wszystko, wszystko też jest dla niego terenem. Tym samym status źródła i status terenu przestaje mieć sens. Pozostając przy starym języku etnografów, źródłem i terenem dla antropologa codzienności jest przede wszystkim on sam dla innych i przez to sam dla siebie. Antropolog codzienności «zawsze» jest na badaniach: przy domowym obiedzie, w supermarkecie, w uniwersyteckiej kawiarni, na ulicy i podczas snu” (Sulima 2000: 7–8).

Model do składania udowadnia, że status „terenu” ciągle ma sens, choć dziś jest to sens inny niż ten, do którego przywykliśmy przez dziesięciolecia naszej praktyki badawczej i przeciwko któremu półtorej dekady temu występował Sulima.

Inne jeszcze oblicze namysłu nad „wyrażaniem niewyrażalnego” pokazują Marcin Kafar i Michał Rydlewski. Węzłowa staje się dla nich metafora „prawdziwego zmyślenia”, która przetransponowana z obszaru literatury i literaturoznawstwa na grunt *refleksywnego* spojrzenia na praktykę poznania urasta do rangi znakomitego „wehikułu konceptualnego”, dającego sposobność poruszenia statycznych do tej pory przestrzeni dyskursywnych.

Michał Rydlewski w na poły biograficznym, na poły zaś autobiograficznym szkicu pt. *Wszyscy jesteście wymyśleni* stara się wysycić potencjał idiomu „prawdziwego zmyślenia”, źródłowo osadzonego w twórczości Marka Hłaski; uruchamiając klucz kulturo-

znawczo-filozoficzny przypomina czytelnikowi, iż dla autora *Pięknych dwudziestoletnich* literatura stanowiła „miejsca autokreacji tożsamości oraz przeplatania się fikcji i rzeczywistości”. Jednocześnie Rydlewski zmusza nas do pamiętania, iż w pisarstwie Hłaskowskim niczym w zwierciadle odbijają się zewnętrzne, polityczno-społeczne uwarunkowania epoki socjalistycznej w powojennej Polsce. Literacki zabieg „prawdy zmyślonej” winien być zatem postrzegany jako strategia radzenia sobie z trudną, o ile nie wręcz niemożliwą do zaakceptowania rzeczywistością. Z perspektywy Hłaski-człowieka i Hłaski-pisarza żyjącego w czasach komunistycznych system ten sam w sobie był „fantastycznie zaaranżowany”. Pomysł opisanie owego przesiąkniętego „surrealną dziwnością” świata daje się więc odczytywać jako podszyty rozpaczą symboliczny akt „wzięcia w ramę”, czyli przeniesienia w sferę fikcji literackiej przejawów trawiającej go „małości i nędzy”.

W drugiej partii swojego artykułu Michał Rydlewski sprawdza na *sobie jako antropologu* aktualność bliskiej mu jeszcze w okresie dzieciństwa i dorastania Hłaskowskiej idei „prawdziwego zmyślenia”. Po latach przechowywania w zakamarkach pamięci wywołwana jest ona w reakcji na podwójny kryzys: podmiotu indywidualnego (Autora *Wszyscy jesteśmy wymyśleni*) i podmiotu zbiorowego — wspólnoty antropologów przełomu wieków. Jak odnaleźć *siebie* w świecie, co do którego mam świadomość jego konwencjonalności? — zastanawia się Rydlewski i zdobywa się na wyznanie: „Wróciłem do Marka Hłaski z nowym pytaniem. Szukałem u niego odpowiedzi, jak żyć z poczuciem swojego własnego «wymyślenia»? Jak, pomimo sztuczności słów wypowiedzianych przez innych, powiedzieć coś szczerze i naprawdę?”. To dylemat, trzeba przyznać, niebagatelny, co więcej, tylko pozornie wyczerpujący się w sferze odczucia indywidualnego. Mamy tutaj bowiem do czynienia z wielkim sproblematyzowaniem motywu do niedawna postrzeganego przez badaczy kultury jako „pełnia ludzkich możliwości” — tak na „świadomość naszej świadomości” patrzyła chociażby Barbara Myerhoff (2010: 32). Autodiagnoza postawiona w *Wszyscy jesteśmy wymyśleni* z przepełnionego nadzieją pragmatycznego zadowolenia czyni więc egzystencjalne przekleństwo. Czy da się od niego uwolnić? Czy panaceum na nie faktycznie jest prawda „mojej opowieści”? Na te pytania chyba wciąż nie znamy odpowiedzi.

Marcin Kafar ostrze uwagi kieruje na odrębne aspekty „prawdy zmyślonej”. Interesuje go zrekonstruowanie wielowymiarowych zależności istniejących między światem rzeczywistym a fikcyjnym; pole eksploracji jest nietypowe: sprowadza się mianowicie

do skrajnie ambiwalentnego doświadczenia, polegającego na zamykaniu „żywego życia” w tekście złożonym ze sporządzanych po raz pierwszy notatek terenowych, a następnie powtórny odbiorze w życiu pozatekstualnym (toczy się ono w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych) tego, co przedtem poddane zostało dyktatowi pisma. Zmieszanie statusu ontologicznego rzeczy pierwotnie należących do rozdzielnych porządków okazuje się wysoce niepokojące (wstrząsowe, jak powiada Autor), ale też rodzi poznawczą ciekawość, co doskonale oddaje następujący ustęp „*Prawdziwego zmyślenia*” w *praktyce badawczej*: „Sądzę, iż, przynajmniej do pewnego stopnia, stan zawieszenia, w jaki (...) popadłem, trwa po dziś dzień, wszelako zmianie uległa perspektywa, wedle której postrzegam rzeczy usytuowane na przecięciu tego, co realne i tego, co utekstualnione, albo inaczej: tego, co poprzez stekstualizowanie przemienia się w osobiłą formę realności, stanowiąc odtąd „prawdę zmyśloną”.

Po „zwrocie tekstualnym” (por. m.in. Clifford, Marcus 1986; Clifford 2000) wiemy doskonale, iż doświadczenie badawcze zawsze zawiera komponent tzw. realnej obecności oraz komponent obecności zapośredniczonej przez myśl i pismo. Marcin Kafar — zgodnie z regułą wstępnych rozpoznań — rozciąga doświadczenie „bycia w terenie” na doświadczenie literatury. W procesie tym towarzyszy mu — pokrewny Markowi Hłasce w jego „zmyśleniowo-prawdziwościowych” intuicjach — amerykański pisarz Paul Auster. Składając przed czytelnikiem raport z lektury Austerowskiej powieści pt. *Noc wyroczni* (zbudowana jest ona w oparciu o koncept „true false”, anglojęzyczny odpowiednik „prawdziwego zmyślenia”), Kafar wchodzi w obszar „gry narracyjnej”, umożliwiając mu rozszerzenie horyzontu analitycznego o to, co nie mieści się do końca ani w obrębie „prawdy”, ani w obrębie „fikcji”, zajmując pojemną przestrzeń „pomiędzy”, w której na plan pierwszy wysuwa się rys auto/biograficzny (Autor dookreśla go korzystając ze wsparcia Javiera Mariása, Virginii Woolf, nade wszystko zaś Paula Ricoeura).

W tekście pt. „*Prawdziwe zmyślenie*” — *nieoczywiste pola znaczeń metafory literackiej*, Michał Rydlewski i Marcin Kafar, występując z odmiennych pozycji poznawczych, wykorzystują strategię dialogicznej rozmowy, by pokusić się o stopniowe, dwugłosowe przybliżanie idei rozpodobnionej wcześniej w pojedynczych autorских wypowiedziach. Rozmowa dialogiczna, co słusznie podnosi Loïc J.D. Wacquant (2001: 4–5), „pozwala na skuteczne interweniowanie w środku tekstu, na jego zmianę, na krytykę i dzięki temu umożliwia dialog. Zmuszając myśliciela do reagowania na myśle-

nie innych, ucieleśnione przez osobę rozmówcy (...), skłania go do rezygnacji z zamknięcia się w ramach języka i historycznie określonej tradycji intelektualnej, a zatem do wpisania się w szerszą przestrzeń. I w końcu — co najważniejsze — dialog daje czytelnikowi obraz procesu intelektualnego, który doprowadza autora do zajmowanego w danej kwestii stanowiska; pozwala uchwycić jego metodę *in actu*. Krótko mówiąc, (...) odbiera w jakimś sensie autorowi jego pozycję autorytetu, a czytelnika pozbawia bierności, dostarczając im obu środków komunikacji wolnej od cenzury, która jest wpisana w konwencjonalne formy wymiany myśli naukowej”.

Nasz dialog dotyczący metafory „prawdziwego zmyślenia” uzmysłowił nam, jak wysoce złożone problemy kryją się za sklejonymi w przebiegu pisarskiego geniuszu słowami, i jak mocno — to sytuacja paradoksalna — z jednej strony rozmijamy się, z drugiej zaś jesteśmy współbieżni w wypracowywaniu stanowisk odnośnie do Hłaskowskiej i Austerowskiej kategorii „prawdy zmyślanej”. Tytułowe „nieoczywiste pola znaczeń” zderzają dziedziczne i dyscyplinarne dyskursy — filozoficzny, teoretyczno-kulturowy, antropologiczny, medioznawczy, filologiczny, literaturoznawczy, językoznawczy, historyczny, etyczny; te zaś sprawiają, iż myśl robi się zwrotna, cyrkulując podważa samą siebie, wybiega w przód zagarniając nowe wątki, po czym zatrzymuje się, zawraca, i zmierza na ukos, a wszystko po to, by finalnie odnaleźć się — tak zwykle bywa w przypadku bytów na wskroś heterotopicznych (Foucault 2005) — w *tópos koinós*, miejscu wspólnym, przywodzącym do łącznego zaistnienia elementów o cechach przypominających te ze słynnej chińskiej encyklopedii Borgesa (Kafar 2011d: 90). Siła oddziaływania heterotopii „prawdziwego zmyślenia” jest ogromna — czy ich czas dopiero nadchodzi?

W Części III *Auto/biograficznych aspektów praktyk poznawczych* zawarte są cztery teksty o różnym odcieniu tej samej specyfiki tematycznej, uwzględniającej sytuację nadawania badaniom z zakresu nauk społecznych i humanistycznych podmiotowego charakteru.

Część tę otwiera artykuł Martyny Pryszmont-Ciesielskiej („Ja” badacza w podejściu auto/biograficznym), w której zamyśle leży opracowanie mapy pojęciowej dla badaczy zdecydowanych uzbrajać realizowane przez siebie projekty badawcze w doświadczenie osobiste. Zakładając, iż biografia „jest jednym z najbardziej inspirowanych źródeł wiedzy na temat świata społecznego” oraz że „stanowi ona również ważny, a zarazem złożony czynnik kształtujący naukę”, Autorka za cel obiera „rekonstrukcję dróg, jakimi może

zmierzać badacz przekonany o sile oddziaływania własnej biografii na podejmowaną aktywność naukową”. Podstawowym pytaniem w takim kontekście jest, co rozumiałe, pytanie o sposób umiejscawiania podmiotu poznającego w procesie badawczym.

Martyna Pryszmont-Ciesielska wyodrębnia dwie perspektywy: (i) *autobiograficzną*, gdzie kluczowym punktem odniesienia dla podejmowanej problematyki jest bagaż indywidualnych doświadczeń badacza oraz (ii) *auto/biograficzną*, osadzoną na epistemologicznym postulatcie równoważenia doświadczeń własnych z doświadczeniami badanych osób. Wedle proponowanego przez Autorkę podziału pozycje *autobiograficzna* i *auto/biograficzna* najmocniej uzewnętrzniają się w podejściach *biograficznym*, *etnograficznym* i, zyskującym wśród pedagogów coraz większe metodologiczne zaufanie (Červinková, Gołębiak 2010, 2013), *badaniach w działaniu*.

Drugim tekstem Części III jest „*Nie muszę się tak bać!*”. Rola *autoetnografii w analizie emocjonalnych aspektów działania wspinaczkowego* Anny Kacperczyk, która najpierw drobiazgowo zrekonstruowała, a następnie poddała szczegółowej analizie od strony metodologicznej warstwę osobistych doświadczeń badawczych. Jako wyjściową ramę konceptualną Autorka przyjmuje osadzone na gruncie etnograficznym badania nad społecznym światem wspinaczy. Pod tym kątem rozważane są wielorakie sposoby radzenia sobie z emocjonalnymi aspektami działania wspinaczkowego, wydobywanymi z obserwacji sytuacji napotykanych w trakcie badań terenowych, materiałów wideo, zastanych źródeł autobiograficznych, wywiadów z innymi wspinaczami, jak również tworzonych przez Autorkę tekstów autoetnograficznych.

Głównym przedmiotem zainteresowania Anny Kacperczyk są emocje doświadczane przez wspinaczy bezpośrednio w trakcie czynności wspinaczkowych. Momentem rozbudzenia świadomości co do wagi interpretacyjnej tego wymiaru przeżyć stało się obserwowanie inicjalnej sceny wspinania się przez małego chłopca; scena ta zainspirowała Autorkę do przywołania własnych doświadczeń strachu i do metodycznego odtworzenia ich za pomocą pisarstwa autoetnograficznego oraz notatek sporządzanych na początku swojej kariery wspinaczkowej. Dalszy proces poszukiwań źródeł i ich analizy potwierdził, iż nie są to doświadczenia odosobnione; należą one do „naturalnego” wyposażenia kulturowo-społecznego świata wspinaczy, mających określony repertuar zachowań mentalnych służących pokonywaniu strachu.

Auto/biograficznej stronie badań empirycznych poświęcone są także dwa pozostałe teksty zamieszczone w naszej książce.

Pierwszy z nich, *O (nie)udanej próbie odnalezienia się w roli praktykującego badacza. Refleksje z pola praktyki*, autorstwa Izabeli Kamińskiej to *refleksywny* (albo, jak chce tego Autorka, autorefleksyjny) szkic zawierający wnikliwą analizę „ja” badaczki, doznającej „zmieszania” tożsamościowego, wynikającego z konieczności równoległego operowania w świecie społecznej praktyki (występowanie w roli asystenta rodziny) i świecie akademickim (wchodzenie w rolę badacza). Tekst uzewnętrznia trudności, jakich Kamińska doświadczyła, próbując pogodzić *w sobie* skrajnie momentami kontradykcyjne plany dyskursywne, ujęte za pomocą obrazowego oksymoronu „praktykującego badacza”. W istocie rzeczy, „praktyk” i „badacz” okazują się być figurami przypisanymi do przeciwległych biegunów, odpowiadających odmiennym postawom: postawie *uczestnika* oraz postawie *obserwatora*. Podstawowy, wyrosły w czasie rzeczywistym dylemat Autorki sprowadzał się do możliwości przekroczenia owego paradoksu postaw, skutecznie utrudniającego jej prowadzenie badań i jednocześnie pozostanie wierną sobie w kwestii odpowiedzialności za osoby, z którymi pracuje „w terenie”. Szansa na przełamanie metodologiczno-etycznego impasu wyłoniła się w zmianie podejścia badawczego z „badań **w** działaniu” na „badania **przez** działanie”; to z kolei, w jej zamyśle, miało dać sposobność wykształcenia odpowiedniej postawy epistemologicznej, umożliwiającej owocną realizację rozpoczętego projektu. Efekt decyzji podjętej przez Izabelę Kamińską był zaskakujący dla niej samej, pozwolił bowiem, owszem, zyskać dużą dozę samoświadomości (badawczej), wciąż jednak nie rozstrzygnął wszystkich wątpliwości co do słuszności działań podejmowanych względem siebie i innych.

Rozpatrywany na metapoziomie artykuł *O (nie)udanej próbie odnalezienia się w roli praktykującego badacza* stanowi wyraz dokonujących się przemian, jakie w ciągu ostatnich dwóch dekad zachodzą w dyscyplinarnej świadomości pedagogiki. Zarówno to wystąpienie, jak i omawiane wcześniej wystąpienie Danuty Urbaniak-Zajac objawiają rośnięcie w siłę „humanistycznie zorientowanej pedagogiki”, którą przepowiedział w swoich pracach Dariusz Kubinowski (por. m.in. Kubinowski 2006, 2010; Kubinowski, Nowak 2006).

Drugi, a zarazem ostatni ze szkiców, z jakimi przyjdzie obcować w tej książce Czytelnikowi, to nastrojony „humanistycznie” dwugłos Edyty Januszewskiej (pedagoga) i Izabeli Lewandowskiej (historyka), prezentujący spektrum podejść, które zdają się podpadać pod wytyczne przypisane przez Sławomira Krzychałę (2007: 19–20) figurze „obserwującego obserwatora”: „Obserwatorem jest tu badacz, a rekonstrukcja procesu badawczego przekracza jego obserwacje

i związane z nią interpretacje i kategoryzacje. Obserwacja obserwatora przenosi dyskurs metodologiczny na inny poziom, gdy perspektywa obserwacji, logika interpretacji i procedura kategoryzacji, krótko mówiąc — sama *praktyka badawcza* poddana zostaje obserwacji, interpretacji i kategoryzacji” (zapis zgodny z oryginałem).

Autorki artykułu *Badacz wobec badanego. Różne dyscypliny — jedna perspektywa* skupiają się na relacji badacz – badany, relacji uwikłanej w „kontekst sytuacyjny i głęboko zakorzenionej w perspektywie społecznej i humanistycznej”. Spoiwem toczonych rozważań jest tutaj współdzielony (chciałoby się rzec — auto/biograficzny) korpus doświadczeń zorientowanych na: (i) uwarunkowania roli badacza, (ii) terapeutyczne aspekty sytuacji badawczej, (iii) czynniki utrudniające podtrzymywanie relacji badacz – badany, (iv) przełamywanie barier relacyjnych, wreszcie, (v) dylematy etyczno-moralne, pojawiające się w kontekście podejmowanych zobowiązań badawczych.



W znakomitym eseju pt. *Mroczek: zapominanie i pomijanie w nauce*, Oliver Sacks, zastanawiając się nad zaskakującymi źródłami regresu w nauce, pisał: „Co sprawia, że dana obserwacja czy nowa idea jest akceptowana, dyskutowana, zapamiętywana? Co może temu zapobiec, nawet jeśli jest ona w sposób oczywisty ważna bądź wartościowa?

Freud w odpowiedzi na to pytanie podkreśliłby znaczenie wewnętrznego oporu: nowa idea wydaje się bardzo groźna czy odstręczająca, więc nie pozwala się jej na pełny dostęp do umysłu. Bez wątplenia tak bywa, lecz to wyjaśnienie sprowadza wszystko do psychodynamiki i motywacji; nawet w psychiatrii potrzeba czegoś więcej.

Nie wystarczy bowiem tylko spostrzec, «uchwycić» coś w mgnieniu oka. Umysł musi to sobie przyswoić, zatrzymać. Wydaje mi się, że ten proces przyswojenia, tworzenia przestrzeni mentalnej — formułowania kategorii potencjalnie połączonej z innymi (oraz gotowość do takiej aktywności) mają kluczowe znaczenie dla określenia, czy dana idea lub dane odkrycie zakorzenia się i zaowocują, czy też raczej zostaną zapomniane: zwiędną i uschną bezpotomnie. Pierwsza trudność — pierwsza bariera — tkwi w naszym umyśle: musimy umieć otworzyć się na nowe idee, a potem uświadomić je sobie trwale i w pełni; musimy nadać im formę pojęciową i utrzy-

mać je w umyśle nawet wtedy, gdy nie pasują do naszych poglądów, przekonań czy kategorii (albo są z nimi sprzeczne)” (Sacks 1996: 107–108).

Czy *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych* zasługują na potraktowanie ich jako przyczyniających się do konstytuowania się nowego dyskursu o nauce? Dyskursu zaplecionego wokół idei *refleksywności* rozumianej tak, jak chcieli tego Barbara Myerhoff i Jay Ruby (1982: 18), gdy mówili: „Nauka jest *refleksywna* tak długo jak długo jej odkrycia pozostają zwrotne wobec systemu, w którym są objaśniane, rzucając światło na środek umożliwiający ich zgromadzenie” (kursywa moja — M.K.). Dyskursu doceniającego wagę pierwiastka osobowego w tworzeniu wiedzy i utrzymywaniu moralnej otoczki prowadzonych przez nas badań. Dyskursu zyskującego prawomocność w auto/biograficznych postawach, odciskających swe piętno na działaniach badawczych i ich (tekstualnych) skutkach. Dyskursu nobilitującego autorskie sygnatury, uzasadnione obecnością żywych ludzi w tym, co zwiemy „światem naukowym”.

Ocenę tę pozostawiam Czytelnikowi, życząc Mu, wraz z pozostałymi współautorami tej pracy, by czas, jaki poświęci na jej lekturę, nie był czasem straconym...

Bibliografia

Bachtin M.

- 1982 *Formy czasu i czasoprzestrzeni w powieści*, [w:] M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa, s. 278–488.

Bourdieu P., Wacquant L.J.D.

- 2001 *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa.

Červinková H., Gołębiak B.G. (red.)

- 2010 *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław.

- 2013 *Edukacyjne badania w działaniu*, Warszawa.

Clifford J.

- 2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa.

Clifford J., Marcus G.E.

- 1986 *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley–Los Angeles–London.

- Crites S.
2001 *The narrative quality of experience*, [w:] L.P. Hinchman, S.K. Hinchman (red.), *Memory, identity, community. The idea of narrative in the human sciences*, Suny, s. 26–50.
- Czermińska M.
2000 *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków.
- Eco U.
2007 *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, przeł. J. Jarniewicz, Kraków.
- Fleck L.
2007a [1938] *Zagadnienie teorii poznawania*, [w:] L. Fleck, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa, s. 215–251.
2007b [1947] *Patrzeć, widzieć, wiedzieć*, [w:] L. Fleck, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa, s. 163–184.
2007c [1960] *Kryzys w naukach przyrodniczych. Ku naukom przyrodniczym wolnym i bardziej ludzkim*, [w:] L. Fleck, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa, s. 185–191.
- Foucault M.
2010 *Troska o siebie*, [w:] M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstępem opatrzył T. Komendant, Gdańsk, s. 281–306.
- Kabzińska I.
2013 „Babska etnologia”, [w:] B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper, M. Kowalski (red.), *Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej*, Warszawa, s. 36–58.
- Kafar M.
2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 43, numer tematyczny: *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, G. Karpińska (red.), s. 79–101.
2007 *Projekt „etnografii doświadczenia” Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania*, „Lud”, t. 91, s. 111–135.
2010 *Zwroty zapoznane – zwroty dokonane. Autobiografia w myśleniu etnograficznym i antropologicznym*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek (red.), „Zwroty” badawcze w humanistyce. *Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, Olsztyn, s. 211–235.
2011a *Wprowadzenie*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, 7–12.
2011b (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź.

- 2011c *O współuczestnictwie i osobistym ethosie w kontekście Społeczności wiejskiej Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 50, numer tematyczny: *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*, G. Karpińska, A. Nadolska-Styczyńska (red.), s. 175–190.
- 2011d *Michel Foucault jako heterotopia*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 85–100.
- 2013a *Around „Biographical Perspectives”. An introduction*, [w:] M. Kafar (red.), *Scientific biographies. Between the „professional” and „non-professional” dimensions of humanistic experiences*, Łódź–Kraków, s. 7–20.
- 2013b (red.), *Scientific biographies. Between the „professional” and „non-professional” dimensions of humanistic experiences*, Łódź–Kraków.
- 2013c *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariancie antropologii zaangażowanej*, Łódź.
- Kafar M., Modrzejewska-Świgulska M. (red.)
2013 *Autobiography – biography – narration. Research practice for biographical perspectives*, Łódź–Kraków.
- Krzychała S.
2007 *Projekty życia. Młodzież w perspektywie badań rekonstrukcyjnych*, Wrocław.
- Kubinowski D.
2006 *Pedagogiczne myślenie humanistyczne jako kategoria metodologiczna*, [w:] D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Metodologia pedagogiki zorientowanej humanistycznie*, Kraków, s. 171–180.
- 2010 *Metodologia spod znaku x^2 a humanistyczna tożsamość pedagogiki*, [w:] J. Piekarski, D. Urbaniak-Zajac, K.J. Szmidt (red.), *Metodologiczne problemy tworzenia wiedzy w pedagogice. Oblicza akademickiej praktyki*, Kraków, s. 79–90.
- Kubinowski D., Nowak M. (red.)
2006 *Metodologia pedagogiki zorientowanej humanistycznie*, Kraków.
- Kuhn T.S.
1985 *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przeł. i posł. opatrzył S. Amsterdamski, Warszawa.
- 2003 *Droga po strukturze. Eseje filozoficzne z lat 1970–1993 i wywiad rzeka z autorem słynnej „Struktury rewolucji naukowych”*, podali do druku J. Conant i J. Haugeland, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa.
- Lévinas E.
2008 *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków.
- Lévi-Strauss C.
2010 *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa.

- Majbroda K.
2013 *Drogi wiedzy w antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie ku sensoryczności i niedyskursywnemu doświadczaniu rzeczywistości*, „Lud”, t. 97, s. 17–38.
- Marcel G.
1987 *Dziennik metafizyczny*, wybrał K. Tarnowski, przeł. E. Wende, przekł. oprac. S. Cichowicz, Warszawa.
- Mendel M. (red.)
2006 *Pedagogika miejsca*, Wrocław.
- Myerhoff B., Ruby J.
1982 *Introduction*, [w:] J. Ruby (red.), *A crack in the mirror. Reflexive perspectives in anthropology*, Philadelphia, s. 1–38.
2010 *Stories as equipment for living. Last talks and tales of Barbara Myerhoff*, [w:] M. Kaminsky, M. Weiss (red.), we współpracy z D. Metzger, słowo wstępne J. Kugelmass, wprowadzenie Th. Cole, Ann Arbor.
- Nycz R.
2001 *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków.
- Ricoeur P.
2005 *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty.
- Sacks O.
1996 *Mroczek: zapominanie i pomijanie w nauce*, [w:] O. Sacks, J. Miller, S.J. Gould, D.J. Kevles, R.C. Lewontin, *Ukryte teorie nauki*, przeł. A. Pawelec, Kraków, s. 93–122.
- Sendyka R.
2015 *Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Kraków.
- Skarga B.
2002 *Ślad i obecność*, Kraków.
- Sulima R.
2000 *Antropologia codzienności*, Kraków.
- Tischner J.
2006 *Filozofia dramatu*, Kraków.
- Turner V.
2005 *Gry społeczne, pola, metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków.
- Wacquant L.J.D.
2001 *Słowo wstępne*, [w:] P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa, s. 3–7.
- Wejland A.P.
2010 *Latem w parku. Epifanie codzienności*, [w:] R. Godula-Węclawowicz (red.), *Lato w mieście. Różne oblicza kultury*, Warszawa–Kraków, s. 145–162.
- Zawistowicz-Adamska K.
1948 *Spółeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Łódź.

CZĘŚĆ I

Andrzej Paweł Wejland

SPOJRZEĆ NA ŚWIAT JAK ANTROPOLOG WYZWANIE AUTOBIOGRAFICZNE

Spojrzenie antropologiczne: horyzont i perspektywa

Spojrzenie na świat jak antropolog to — odnajdując się w określonym horyzoncie, wyznaczonym przez wiedzę i wyrażające ją zainteresowania, głównie ustalające, co ważne i co nieważne¹ — widzieć świat w antropologicznej perspektywie. W perspektywie osobliwej, to znaczy odrębnej, innej niż inne perspektywy, właściwe innym dziedzinom — nauki, nauk społecznych, humanistyki. To znaczy (często się to słyszy) w perspektywie wyjątkowej i niepowtarzalnej. Lecz wyjątkowej i niepowtarzalnej przez co i dzięki czemu?

Spojrzenie na świat antropologicznie, jak antropolog, to, być może, rozpoznać w świecie — pozostając przynajmniej umiarkowanym realistą — osobliwy dla antropologii przedmiot poznania. Jaki to przedmiot? Kultura? Społeczeństwo? Życie ludzkie szukające sensu poprzez opowieść? Wskazanie przedmiotu to przecież wskazanie ontologicznie i epistemologicznie ugruntowanych kategorii antropologicznych.

Spojrzenie na świat jak antropolog to, być może, przyjąć osobliwy język — pojęcia i teorie, a zwłaszcza przejąć to, co dałoby się nazwać teorią antropologiczną. Czy jest taka teoria? Spróbujmy o niej pomyśleć przez analogię do teorii socjologicznej, w sensie, który zgrabnie objaśnia Theodore Abel, pisząc: „W tym znaczeniu teoria socjologiczna jest składnicą, rodzajem archiwum pojęć socjologicznych,

¹ Pojęcie „horyzontu” w znaczeniu, do którego właśnie nawiązuję, przybliżyłem w tekście Wejland (2011).

praw socjologicznych, teorii socjologicznych i prac, w których te schematy pojęciowe zostały sformułowane i rozwinięte. Potocznie mówiąc, dzieła te uważane są za klasykę socjologii” (Abel 1977: 23).

Co jest więc przede wszystkim w tej składnicy? Z analizy teorii Durkheima, Webera i Simmla wyprowadza Abel „zasadniczą jedność ich poglądów i sposobów podejścia”, będącą „podstawą teorii socjologicznej”. Mimo wszelkich dzielących je różnic, tworzą one wspólnie – według Abela – „kamień węgielny” tej teorii, „wspólny rdzeń wiedzy” uważanej za socjologiczną wiedzę o świecie, i to niezależnie od tego, z jakiej socjologicznej subdyscypliny pochodzą (Tamże: 140; por. też 257–265)².

Spojrzyć na świat jak antropolog to, być może, nasycić swoje poznanie (lub mieć je nasycone) osobliwą metodą (lub metodami), a swoje praktyczne działanie, zwane badawczą empirią lub pracą poza gabinetem, poddać na przykład idei etnografii (w jednym ze znaczeń tego słowa), czyli badania terenowego, z całą maestrią rozwijanej jako idea badań jakościowych.

Spojrzyć na świat jak antropolog to, być może, przejąć wszystko to, co tak a nie inaczej nastawia, daje takie a nie inne podejście³. To przejąć wszystko to, co zapewnia taki a nie inny kąt widzenia – kąt, pod którym na świat patrzę (lub chcę patrzeć) ja i patrzą antropologowie, czyli moja (jako grupa uczestnictwa lub odniesienia, w tym aspiracji) wspólnota badawcza, moja naukowa wspólnota dyskursu, czasem szkoła, czasem paradygmat – lokalny albo ponadlokalny, dyscyplinarny bądź ponaddyscyplinarny.

Spojrzyć na świat jak antropolog to, być może, starać się zyskać (lub mieć już w sobie) to wszystko, dzięki czemu świat widzi się oczami antropologa (lub oczami uzbrojonymi w antropologiczne okulary), a widzenie to określa się mianem antropologicznego obrazu świata, dzięki czemu tak osobliwie się świata doświadcza (z antropologiczną ciekawością) i antropologicznie się świat rozumie (jako zapośredniczony przez znaczenia i symbole): świat człowieka i jego życia, świat stanowiący rzeczywistość społeczeństwa, świat będący rzeczywistością kultury⁴.

² W podobnym duchu o teorii socjologicznej (a nie o teoriach socjologicznych – użycie tutaj liczby pojedynczej nie jest przypadkowe, lecz stanowi klucz dla zrozumienia idei „składnicy” czy też „archiwum”) wypowiadało się wielu autorów, wśród nich George Ritzer (2004: 14–16).

³ O różnicy między perspektywą a podejściem pisał Clifford Geertz (2005a: 149, przyp. 40).

⁴ Prac, w których wprost, ale bez rozleglejszych wyjaśnień, mówi się o (własnym albo cudzym) antropologicznym spojrzeniu, antropologicznych oczach, oku-

Pozycje epistemologiczne

Punkt widzenia, ten antropologiczny, określający antropologiczny horyzont i antropologiczną perspektywę, jest moim epistemologicznym wyposażeniem. Antropologiczny punkt widzenia nie jest czymś statycznym, lecz jest – wynikającą z moich relacji ze wspólnotą antropologów – dynamiczną dyspozycją. Moje – każdego z nas – oczy mogą w przebiegu życia stawać się (chcieć się stawać i pozostać) oczami antropologa: to oczy „duchowe”, czy intelektu, czy przeto rozumiane metaforycznie.

Z uwagi na tę dynamikę wygodniej chyba punkt widzenia nazwać teraz pozycją epistemologiczną. Pozycje epistemologiczne, określające relację jednostki (czyli mnie lub kogoś z nas) ze wspólnotą antropologiczną, układają się w pewną hierarchię. Wyrażenie „spojrzeć na świat jak antropolog” na każdej z tych hierarchicznych pozycji oznacza co innego⁵.

Po pierwsze, wyrażenie „spojrzeć na świat jak antropolog” może wyrażać chęć, albo nawet tęsknotę, aspiracje i ambicje żywione przez kogoś, kto nie jest antropologiem lub nie jest pewien tego, że już patrzy na świat antropologicznie. To pozycja nowicjusza, antropologicznego „dziecka” albo nawróconego, czyli poddanego „epistemologicznej alternacji” – wymianie obrazów świata, pozycja konwertyty. To także pozycja podszkolonego adepta, może nawet praktykującego, tak jak umie, antropologię, a więc na

larach itp., jest naprawdę wiele. Niekiedy kojarzą one metaforyczne spojrzenie ze spojrzeniem pojętym dosłownie i mieszczą się w polu antropologii albo etnografii zmysłów, zwłaszcza antropologii wizualnej, również antropologii – czy teorii i krytyki – sztuki, antropologii postkolonialnej itd. Spojrzenie utożsamiane w nich bywa z zachodnim etnocentryzmem, ale też z voyeuryzmem, szukaniem w terenie i pośród „obcych” tego, co ekscytujące, prymitywne i egzotyczne – to dlatego idee „spojrzenia antropologa” z taką łatwością wywodzi się od „męskiego uśmieszku”. Bywa, że konfrontują one spojrzenie antropologa ze spojrzeniem właściwym turyście, miejskiemu spacerowiczowi (czyli flâneurovi), muzealnemu estecie, niewinnemu (naiwnemu) dziecku itp. Znacznie rzadsze są teksty proponujące głębsze wejrzenie w sprawę – dające choćby skromną, lecz analityczną wykładnię tego, czym w istocie jest lub na czym polega to „spojrzenie”, te „oczy” czy też owe „okulary”. Spośród tych ostatnich wymienię, szczególnie warte uwagi, bo rozciągnięte między metaforą a dosłownością, rozważania Paula Stollera (1982) i (1989) oraz Anny Grimshaw (2001).

⁵ Pierwsze dwie pozycje – jako pozycje kompetencji we wspólnocie dyskursu – przybliżyła w swoich rozważaniach, poświęconych także wspólnotom akademickim, Anna Duszak (1998: 254), ich rozumienie poszerzam tu jednak znacznie i odnoszę do antropologii, trzecią pozycję wyróżniam natomiast całkiem samodzielnie.

przykład prowadzącego już działania w antropologicznym terenie. To pozycja kogoś, kto uważa spojrzenie antropologiczne za pewien wciąż ledwie pojmowany i nieosiągany przez siebie ideał, określony — jako norma i oczekiwanie — przez wspólnotę. Może nim być ideał „antropologicznej kalokagatii”: harmonijnego połączenia refleksji teoretycznej i dzielności badawczej w terenie (czykolwiek on jest dla antropologii, zwłaszcza dzisiaj). Może nim być ideał uosabiany przez mistrza — założyciela („ojca”) szkoły antropologicznej, pioniera antropologicznego podejścia badawczego, może kogoś, kogo znajdzie się w odległej krainie albo zapomnianego przez „swoich”. Za mistrzem się podąża, przyjmując rolę ucznia i zwolennika, i wedle wskazówek mistrza (również wyłowionych z jego pism) chce się, wciąż nie umiejąc, uprawiać antropologię. A zatem — to tylko przykłady — spojrzeć na świat antropologicznie: po geertzowsku — jak antropolog Clifford Geertz, po turnerowsku — jak antropolog Victor W. Turner, po bystroniowsku — jak antropolog Jan Stanisław Bystron. Spojrzeć jak każdy z nich — Geertz, Turner czy Bystron — akceptując albo biorąc w nawias (o ile się zna) wszystkie ich związki choćby z socjologią: u Geertza pobieranie nauk u Talcotta Parsonsa, u Turnera zauroczenie Florianem Znanieckim, u Bystronia to, że gdy próbował tworzyć teorię, mówił, iż tworzy socjologię.

Po drugie, wyrażenie „spojrzeć na świat jak antropolog” może wypowiadać (czasem wszak tylko niejawnie) poszukiwanie — pośród różnych spojrzeń antropologicznych — tego jednego: „właściwego”, „prawdziwego”, „*par excellence*”. To pozycja eksperta, w sporej części, także za sprawą użycia tych słów lub podobnych, pozycja perswazyjna, nastawiona na argumentowanie za, ale i przeciw; niekiedy pozycja obronna, apologia „właściwego” spojrzenia antropologicznego, czasem (bywa że jednocześnie) pozycja atakująca, gromiąca spojrzenia inne niż to pozytywnie wyróżnione. W ustach eksperta wyrażenia „spojrzeć na świat jak antropolog” znaczy już często „spojrzeć na świat jako antropolog”. Ekspert zdaje sobie sprawę, że perspektywa antropologiczna jest w istocie rodziną, wiązką spokrewnionych perspektyw, a wspólnota antropologiczna jest wspólnotą wspólnot. Strategia więc, którą wskazałem przed chwilą, to strategia ekskluzywności. Zdarzają się wszak inne. Ot choćby taka: spojrzeć na świat (prawdziwie) antropologicznie to umieć połączyć różne antropologiczne perspektywy — te, oczywiście, które (na gruncie określonej wiedzy albo badawczych upodobań) pozwalają się uzgodnić — bo to daje ponoć bogatsze, pełniejsze spojrzenie. Spojrzeniu

z jednej tylko perspektywy zarzuci się jednostronność twierdząc, że w poszukiwaniu prawdy (czymkolwiek ona jest albo przez jakiekolwiek inne kryterium owocności naukowych poszukiwań może być zastąpiona) jedna perspektywa nie wystarcza, że świat można i wręcz należy oglądać w rozmaitych jego aspektach czy wymiarach. Tezy ontologiczne (o świecie, o poznawanej przez antropologów rzeczywistości) i epistemologiczne (o ich poznawaniu tego świata) każą stosować w takich wypadkach — zerknijmy tylko wybiórczo na poletko metodologii badań terenowych — a to triangulację, a to brikolaż (jako zabieg mniej zobowiązujący, nieangażujący pojęcia prawdy), a to mieszane metody i podejścia (czyli metodologię mieszaną). „Spojrzyć na świat jak antropolog” może też w tym kontekście znaczyć: „znaleźć się (odnaleźć się) pomiędzy perspektywami”, może również „w (złotym, czyli moralnie właściwszym) środku” — po to, by odrzucić skrajności, a przy okazji typową dla nich radykalną retorykę, nieznoszącą innych radykalnych retoryk i ochoczo wdającą się z nimi w niszczące spory. Znaczyć wszakże może coś jeszcze zupełnie innego: „spojrzeć na świat jak antropolog” to — powie ktoś teraz — umieć przemieszczać się (zależnie od potrzeby) pomiędzy perspektywami, „przełączać się” z perspektywy na perspektywę, skakać (czy swobodnie?) z jednej na drugą, ze świadomością (lepszą lub gorszą) takich, pragmatyzmem lub inną postawą podyktowanych, przeskoków. Tą inną postawą bywa, uważany przez niektórych za właściwy, „paradygmatyczny nomadyzm”, czyli nieskrępowane w poszukiwaniu poznawczych możliwości przemieszczanie się z miejsca na miejsce, bez szukania zakorzenienia w paradygmacie „ojczystym”, tym, który staje się — także dla antropologa — „domem” i z którym, bez mała przestrzennie, kojarzy się wciąż części z nas słowo „wspólnota”⁶. Interesujące, jak łatwo od idei łączenia perspektyw antropologicznych przejść do pomysłu dołączania do którejś z nich perspektywy nieantropologicznej, za nieantropologiczną uznawanej. Bo czym jest antropologia? Czy jej — to dobrze znana koncepcja — interdyscyplinarność albo (wole to ujęcie) transdyscyplinarność na to nie pozwala albo tego wręcz nie zaleca? Dzięki transdyscyplinarnym wędrówkom — zapuszczaniu się w podniecających eskapadach w „obce” krainy — wzbogacamy samą antropologię. Wdzięczny plan antropologicznego

⁶ Pominię tu kwestię — ważną jednak — perspektywizmu, przez jednych traktowanego jako błogosławieństwo, przez innych jako katastrofa poznawcza, osunięcie się w metodologiczny relatywizm lub w jego pobliże.

klusownictwa jest wspierającą tę ideologię praktyką (jako pierwszy wysunął go Clyde Kluckhohn, mówiąc o antropologii jako „licencjonowanym klusownictwie intelektualnym” (por. Geertz 2005b: 31)), sporo zachęt, bo i uzasadnień, dodaje do niego także koncepcja metodologicznego eklektyzmu (por. Rapport, Overing 2003: 245–249).

Po trzecie, wyrażenie „spojrzeć na świat jak antropolog” może wskazywać na potrzebę albo konieczność antropologicznego, ale nieznanego lub niepraktykowanego dotąd (bądź niepraktykowanego szerzej) sposobu patrzenia na świat — przez antropologów. Pozycja, z jakiej się to wskazanie czyni, to pozycja rewelatora. Rewelator jest zazwyczaj ekspertem, choć mógłby nim być również nowicjusz uzurpator. Rewelator — na podstawie krytycznej diagnozy — objawia sposób wyjścia z niemocy, zapaści, kryzysu, proponując wynalezioną przez siebie nową antropologię — z jej bystrym, widzącym wreszcie świat antropologicznie, okiem. Rewelator powołuje się oczywiście na własne doświadczenia, może po prostu własne zrozumienie zmieniającego się świata i niezmiennego się, nienadążającego za światem spojrzenia antropologów. Z tej pozycji łatwiej mu „kiepskie” perspektywy odrzucać, nazywać „skrzywieniami”, „pomyłkami”, „spojrzeniami w niewłaściwą stronę”, w radykalnej postaci — perspektywami pseudoantropologicznymi. Ponieważ rewelator przypisuje sobie dar widzenia przyszłości (lub „widzenia na zapas”), rozpoznając ścieżki, które wiodą antropologię ku przepaści (albo zapaści) nie boi się stanowczej retoryki — retoryki profetycznej, przewidującej i zarazem napominającej. Tonu rewelatorskiego — w interesującym nas kontekście — dopatrzyłem się u Pierre’a Bourdieu. Mówi on co prawda wprost o koniecznej „konwersji spojrzenia” i „daniu nowych oczu” socjologom, ale ponieważ jednocześnie mówi też o antropologach, uznam, że ich również to wskazanie dotyczy: „Chodzi — mówi Bourdieu, o stworzenie, jeśli już nie «nowego człowieka», to przynajmniej «nowego spojrzenia», *oka socjologicznego*” (Bourdieu, Wacquant 2001: 252; kursywa w oryginale). Bo socjologowie — i antropologowie — patrząc po staremu „i tak często nie dbają o to, że ich pozornie naukowy dyskurs mniej mówi o samym przedmiocie, niż o ich stosunku do przedmiotu” (Tamże: 49). To stare spojrzenie pełne jest odchyień lub jest „odchyleniem”, „skrzywieniem” (Tamże: 49–50). Stworzenie „oka socjologicznego”, dodaje Bourdieu, „nie jest możliwe bez prawdziwej konwersji, bez *metanoia*, przewrotu mentalnego, zmiany całej wizji świata społecznego” (Tamże: 252; kursywa w oryginale).

Rewelacja i wyzwanie

Postaram się teraz pokazać, jak różne pozycje epistemologiczne kojarzą się z rozmaitymi postawami autobiograficznymi. Prawdę mówiąc, podejmę się jedynie dość ograniczonego zadania — spróbuję ujawnić związek tych pozycji z postawą autobiograficznego wyzwania.

Czym jest wyzwanie autobiograficzne lub czym jest właśnie postawa wyzwania w autobiografii? Po odpowiedź sięgam do przedstawionej przez Małgorzatę Czermińską (2000) koncepcji trójkąta autobiograficznego — modelowego wyobrażenia relacji między trzema postawami narracyjnymi czy też typami narracji autobiograficznej. Jeden z wierzchołków (albo — jak je nazywa Czermińska — „biegunów”) tworzy tutaj postawa świadectwa, drugi to postawa wyznania, trzeci zaś (w teorii autobiografii i poświęconych autobiografii studiach zaniedbany, „przytłumiony” (Tamże: 23) jest opisany jako postawa wyzwania. O ile świadectwo opowiada o świecie, a wyznanie o „ja” narratora, o tyle wyzwanie zwraca się ku czytającemu (lub słuchającemu, bywają wszak autobiografie „mówione”, czyli przedstawiane ustnie) „ty” — jest „rzucone czytelnikowi” (Tamże: 24). W modelu jak to w modelu: wierzchołki są „abstrakcyjne”: „Każdy autobiograficzny zapis sytuuje się gdzieś pomiędzy tymi abstrakcyjnymi biegunami. W materii konkretnego tekstu możemy mówić tylko o dominacji jednego bieguna nad innymi, ale nigdy o wykluczeniu któregoś. Dwa podporządkowane bywają lekceważone przez autora i niedostrzegane przez czytelnika, zawsze jednak istnieją. Są obecne i działają choćby «pod powierzchnią», nawet jeśli zdają się nie mieć widocznego wpływu na charakter przekazu” (Tamże: 25).

Wyzwanie rzucone „czytelnikowi antropologicznemu”, czy też czytelnikom — całej wyobrażonej wspólnotie antropologów albo wspólnotie konkretnej, wskazanej z imienia lub za pomocą dość jednoznacznej deskrypcji — przeważa nad świadectwem i wyznaniem w autobiografii pisanej (lub mówionej) z pozycji rewelatora. Wyczytujemy więc z takiej autobiografii przede wszystkim, że jest wezwaniem czy apelem, prowokacją bądź zaczepką — niekiedy zupełnie otwartą i nad wyraz śmiałą, innym razem zawoalowaną, wymagającą i sporej znajomości różnych perspektyw (orientacji, szkół i paradygmatów) w antropologii, w tym charakterystycznego być może dla nich języka polemiki, i rozeznania w „układach” — znajomościach i ich braku, akceptacjach i wykluczeniach, sympatiach i antypatiach, choćby pomiędzy mistrzami, ale też całymi stojącymi

za nimi murem szkołami i naukowymi tradycjami. Wyzwanie może objawiać usprawiedliwioną bezczelność albo świętą zuchwałość. Ale rękawica może być rzucona w formie — nieznoszącej braku reakcji — deklaracji czy manifestu. Może agitować i mobilizować.

Sądzę, że autobiografie spełniające się głównie jako wyzwanie, to — w języku Pierre’a Bourdieu — „antyaudiobiografie”. Tak w każdym razie mówi on o swoim rewelatorskim dziele *Homo academicus*, zapytany przez Loïca J.D. Wacquanta, „czy *Homo academicus* może być odczytany jako rodzaj audiobiografii” (Bourdieu, Wacquant 2001: 210; kursywa w oryginale). Bourdieu zwalcza bowiem audiobiografie (czy też prace naukowe pisane w ich tonacji) służące wyznaniom, prace czasami, jak wiemy, przeraźliwie konfesyjne, narcystyczne, a może wręcz — wykraczam tu poza jego spostrzeżenia — ekshibicjonistyczne. Wacquant tłumaczy: „Bourdieu jest bezlitosnym krytykiem tego, co Geertz ładnie nazwał «chorobą intymnego dziennika» (*diary disease*), gdyż prawdziwa refleksyjność nie polega na oddawaniu się *post festum* «rozmyśłaniom nad pracą w terenie» à la Rabinow, ani tym bardziej nie wymaga użycia pierwszej osoby do nadania interpretacji waloru empatii, zróżnicowania czy wzbogacenia opracowania tekstu o wymiar interwencji indywidualnego obserwatora w akt obserwacji” (Tamże: 34; kursywa w oryginale). Bourdieu domaga się — nie szczędząc, jak widać, słów ostrej nagany — refleksji do głębi „antynarcystycznej” (Tamże: 53).

Małe audiobiografie — wielkie wyzwania

Audiobiograficzną postawę wyzwania odnaleźć można w tekstach, rzadko kiedy posilkujących się słowem „audiobiografia” (czy występującym zamiast niego słowem „biografia”). Do takich tekstów zaliczam — interesujące mnie tutaj szczególnie — wprowadzenia, prologi i odautorskie przedmowy, a także komentujące zakończenia, epilogi i odautorskie posłowania (podkreślam, że „odautorskie”, bo bywa przecież, że takie przedmowy i posłowania pisze ktoś inny). Rzadko kiedy wypełniają się one motywami i wątkami audiobiograficznymi w całości, tym bardziej więc nie zawsze wybija się w nich postawa audiobiograficznego wyzwania. Zdarza się jednak, że ton wyzwania jest w nich — w mojej lekturze — tak dominujący albo że tak stanowczo i wyraźnie pewna ich część przybiera formę audiobiograficzną, iż gotów jestem nazywać je małymi audiobiografiami.

Małe biografie to odmiana małych narracji. Są małe, ponieważ dotyczą drobnych fragmentów życia, zwykle związanych z książką: komentują okoliczności jej powstania na szerszym tle, ustalając pozycję autora względem wspólnoty badawczej, szkoły naukowej, całej – w jej pogmatwanej historii i złożonej teraźniejszości – dyscypliny. Są małe jako streszczenia większych form autobiograficznych, w szczególnym wypadku – jako biografie zawiązkowe, zapowiedzi i zwiastuny biografii rozwiniętych. Stanowią przez to zapewne rodzaj antenarracji⁷.

Wyzwania w nich zawarte starają się zazwyczaj – mówimy wszak o książkach naukowych – zachowywać (chyba są takie) dobre pisarskie obyczaje: etykietę i grzecznościowy ceremonial, nawet gdy wyrażają treści wywrotowe, gdy kontestują i prorokują rewolucje. Oczywiście, wyzwania rzuca się też, ciskając inwektywy i obrażając, albo stosując – gdy styl naukowy ustępuje stylowi publicystycznemu – mniej ugrzecznoną retorykę. Zauważmy jeszcze koniecznie, że wyzwania, właśnie w tekstach naukowych w humanistyce, a więc i w antropologii, zdobywają się często na niedosłowność, wyrafinowaną przewrotność, na druzgocącą krytykę skrytą pod płaszczem ironicznych pochwał, rozważają wszakże wiele „trudnych spraw” nie wprost, wplątują w grę intertekstualną, wolą wkraczać na arenę cichcem i wycofywać się tylnymi drzwiami, duszą w białych rękawiczkach – w imię wyższych celów, czy po prostu „dla dobra (antropologicznej) nauki”. Małe biografie chętnie przedstawiają się jako wielkie wyzwania.

Przykłady, po które sięgnę, powinny nam uprzytomnić charakter – formę i sposób działania – autobiograficznych wyzwań, wtłoczonych w ramy książkowych „przed-tekstów” i „po-tekstów”. Przede wszystkim jednak – nie wolno o tym zapomnieć – spodziewajmy się po nich odsłonięcia tonu rewelatorskiego, a zatem ujawnienia, w tym szczególnym trybie, co znaczy „spojrzeć na świat jak antropolog”.

⁷ Małym narracjom, a przy okazji i wielkim, oraz ich psychologii, niedawno poświęciły cały zredagowany przez siebie tom Maria Straś-Romanowska, Bogna Bartosz i Magdalena Żurko (2010). Wybitnym badaczem małych narracji, ale i wielkich, jest Michael Bamberg, autor lub współautor wielu tekstów na ich temat, por. zwłaszcza Bamberg (2004), Bamberg (2006), Bamberg (2008) oraz Bamberg, Georgakopoulou (2008). Pojęcie antenarracji ukuł i jego podwójny sens objaśnia David M. Boje w licznych swoich artykułach i referatach, podsumowuje zaś ich główne myśli w tekście Boje (2012). Terminem „wprowadzenie (czy też przedmowa) jako wspomnienie” („*introduction/preface-as-memoir*”), w rozważaniach dotyczących biografii jako praktyki retorycznej, posłużyła się Christine Halse (2006).

Ponieważ autentycznego głosu autorów nie chcę przytłaczać własną metanarracją, sprowadzę swoje zabiegi wobec ich tekstów do brikolażu, takiego wszakże, w którym poprzez wyłuskiwanie dłuższych lub całkiem drobnych *passusów*, albo wręcz pojedynczych, lecz wiele razy powtarzanych słów — zawsze o charakterystycznych retorycznych akcentach i odcieniach — uwagę skieruję i na same „rewelacje” w antropologicznym spojrzeniu, i na „poetykę” wyzwania mającego niezmiennie tło autobiograficzne⁸.

Ilustracja 1: Michael Herzfeld — *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, 2004

Ze *Wstępu* (Herzfeld 2004: 9, 10, 11, 14):

„Metoda, jaką zastosowano w trakcie pisania niniejszej pracy, wywodzi się z wcześniejszych publikacji, odzwierciedla jednak pewne osobiwości, dotyczące zarówno osoby autora, jak i samej dyscypliny. Opracowałem swój tekst na podstawie zestawu esejów, napisanych na zamówienie pisma «International Social Science Journal» i tam opublikowanych przez autorów, których podziwiam, a których praca, moim zdaniem, spełnia dwa kluczowe wymogi. Pierwszy z nich to zachowanie sceptycznego dystansu w stosunku do solipsystycznych radykalizmów, Scylli i Charybdy współczesnej teorii badań społeczno-kulturowych: postmodernizmu i pozytywizmu w ich co bardziej dogmatycznych, skrajnych formach. Jest to pozycja krytyczna, którą w jednej z poprzednich prac określiłem mianem «walczącej strefy środka» (...).

Drugim takim kluczowym wymogiem jest wyczucie tego, co określiłbym jako pedagogiczny imperatyw antropologii — nieustępliwego przekonania, że jej wszystkie, jakże liczne, oczywiste klęski dają adeptowi tej dyscypliny szansę na pragmatyczne zrozumienie istoty epistemologii.”

„Gdzież więc znajduje się owa strefa środka? Między jakimi biegunami tworzy ona przestrzeń do refleksji? Leży ona pomiędzy (cza-

⁸ W cytatach dokonuję licznych skrótów, zawsze zaznaczanych znakiem (...). Znak ... bez nawiasów wskazuje na celowe urwanie tekstu oryginalnego i pozostawienie dalszej części w domyśle. Fragmenty pochodzące z jednej strony oddzielam „cudzysłowami zwykłymi”; w obrębie cytatów, jeśli trzeba, stosuję «cudzysłowy zagnieźdzone». Wyróżnienia w cytatach (zapis kursywą) należą zawsze do oryginałów.

sami bezdennie głupimi) skrajnościami pozytywizmu i dekonstrukcji, uzbrojonymi po zęby w nadzwyczaj do siebie podobne oręża autoreferencyjnej retoryki, która sama dla siebie jest usprawiedliwieniem; pomiędzy odrealnionymi abstrakcjami wielkich teorii a wrodzoną samoabsorpcją lokalnych interesów i studiów «narodowych»; pomiędzy zadowolonym z siebie racjonalizmem a równie z siebie zadowolonym nihilizmem. (...)

(...) owa strefa środka nie powinna być mylona z kompromisem czy uprzejmością. Wręcz przeciwnie, wzywa ona do wykorzystania osobliwej zdolności naszej dyscypliny do krytycznego wglądu w kondycję ludzką i jej interpretację (...).

Nie oznacza to jednak wcale łatwych rozwiązań. Gdy ponad dwadzieścia lat temu studiowałem w Oxfordzie... (...)

Napisano ją [tę książkę — przyp. A.P.W.] (...) nie tyle z pozycji podziwu dla porażającej wszechstronności naszej dyscypliny, ile w nadziei, że będzie ona miała swój udział w niektórych globalnych rozważaniach (...).

„Książka ta ma być prowokacją, a nie gotowym przepisem.”

„Pisanie książki o antropologii społecznej i kulturowej (...) to wyjątkowe wyzwanie (...).”

Ilustracja 2: Kirsten Hastrup — *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, 2008

Z Przedmowy i podziękowań (Hastrup 2008: 9, 10, 11):

„Książka ta jest owocem wieloletniego praktykowania antropologii i myślenia o niej w różnych układach intelektualnych. Jest ona jednak także wybuchem rozbijającym przyjęte w tym zawodzie procedury; wybuchem, który niesie ryzyko rozsądzenia zawodowych praktyk podczas prób ich mocniejszego ugruntowania. Mój wywód jest pod wieloma względami ukrytą rozmową z kolegami po fachu, przede wszystkim antropologami, ale także przedstawicielami innych dyscyplin humanistycznych i społecznych. Sama rozmowa to część moich ambicji; głównym celem natomiast jest zwrócenie uwagi na stałą potrzebę budowania wspólnego języka, byśmy rzeczywiście mogli poczuć, że tworzymy rodzaj konwersacyjnej wspólnoty. (...)

Specjaliści nie są strażnikami u bram swojej dyscypliny, lecz badaczami różnych obszarów. Głęboka wiedza zawodowa i znajomość jednej tradycji tworzy dla każdego z nich zerowy punkt percepcji; w tym punkcie opiera się ich perspektywa spojrzenia na świat, lecz nie jest on bynajmniej jej ograniczeniem, ani też nie wyklucza innych perspektyw.”

„W trakcie mojej kariery naukowej pozwoliłam sobie dokonywać wypadów na pole językoznawstwa, historii i filozofii, których znaczenie trudno jest przecenić i bez których moje antropologiczne zrozumienie byłoby uboższe.”

„Książka ta jest osobistą deklaracją, którą można uznać za skierowaną do innych antropologów.”

Z *Prologu* (Hastrup 2008: 17, 19, 19–20):

„Niniejsza książka jest próbą przetarcia szlaku dla nowego ujęcia... (...). Ryzykując posądzenie o tupet, powiem, że... (...).”

„Antropologia powinna stać się «radykałnie obca» w świecie.”

„należy (...), potwierdzić to musi (...), należy (...).”

Z *Epilogu* (Hastrup 2008: 193, 199):

„(...) trzeba wprowadzić zdrowy rozsądek i krytyczną inteligencję (...). Należy zachować (...) równowagę (...).”

„Droga do antropologii stanie otworem, kiedy zdamy sobie sprawę, że przede wszystkim nie jest ona wydzieloną dziedziną wiedzy, lecz specyficznym sposobem dotarcia do świata.”

Ilustracja 3: Paul Willis – *Wyobraźnia etnograficzna*, 2005

Z *Przedmowy* (Willis 2005: 9, 10–11, 14, 18, 19):

„W książce tej zarysowano ujęcie metody i rozumienia w naukach społecznych, które nazywam wyobraźnią etnograficzną. Zestawienie «etnografii» z «wyobraźnią» ma zaskakiwać, a zarazem warunkować znaczenie obu członów i zmieniać je.”

„Pomocna może okazać się fiszka biograficzna.

W październiku 1968 roku zapisałem się na studia doktoranckie w Centrum Badań nad Kulturą Współczesną Uniwersytetu w Birmingham w Wielkiej Brytanii, żeby prowadzić badania terenowe nad kulturami bikersów oraz hippisów (które później zostały opublikowane przez Routledge jako *Profane Culture*). Centrum działało w obrębie Instytutu Anglistyki, a ja studiowałem wcześniej literaturę angielską w Cambridge. (...)

Praktyczna metoda krytyczna oraz «lektura pogłębiona» męczyły mnie i nudziły w Cambridge. (...) ku mojemu zaskoczeniu w rzeczywistym kontekście kultury bikersów techniki praktycznej krytyki literackiej wydawały się pełne życia i bardzo obiecujące. (...) W dalszym ciągu praktyczna krytyka literacka w przeszczepionej przeze mnie wersji dostarczała skutecznej, pozbawionej udziwnień praktyki i metodologii do badania realnego świata. Nie było wielkiej rozbieżności między tym, co robiłem po południu i wieczorami. Rozpędzone marzenia i spiralne sprężyny świata motocyklistów zostały połączone w wyobrażoną całość.”

„Być może książka ta jest niecodzienna... (...).

Można by powiedzieć, że próbuję w tej książce naszkicować pewną eksperymentalną, amatorską metodologię teoretyczną. Wyobraźmy sobie, że jestem rodzajem akademickiego wandalę, który stara się popełniać czyny barbarzyńskie w sposób jak najprzyjemniejszy dla otoczenia i zdyscyplinowany. Podejmuję pewne pomysły, rozwijam je lub wymyślam nowe (pozostając zanurzony w danych), a następnie, na zasadzie «co się stanie, jeżeli...?», ciskam nimi w dane etnograficzne — realny, namacalny świat, nieuporządkowaną codzienność — by zobaczyć, jakie analityczne konsekwencje wynikną po drugiej stronie, potem je zebrać, podrasować i znowu cisnąć nimi w materiał. (...) Oczywiście, kiedy ciskamy pojęcia w dane, skutek jest nieprzewidywalny. Być może rezultatem będą jedynie akademickie skorupy, bezużyteczne kawałki w dziwacznych stertach. Jednak chodzi o to, by w «mojej opowieści» o «ich historii» ta ostatnia została ujęta w jak najpełniejszy konceptualnie sposób.”

„(...) impuls etnograficzny polega na zaciekawieniu społeczną łamigłówką.”

„Przeciwko oskarżeniom o akademizm tego, co może być skutkiem mojego naukowego wandalizmu, odwołać się mogę jedynie do empirycznej części mojego ujęcia wyobraźni etnograficznej.”

„W książce tej odwołuję się cały czas do moich poprzednich prac — proszę o wybaczenie braku skromności (...). Potrzebna mi jest jasno określona i ostra wizja tego, co próbuję zaproponować i co potrafię udoskonalić jedynie z perspektywy mojej własnej pracy.”

Z *Apendyksu: Homologia* (Willis 2005: 175):

„Praktyka etnograficzna nie poszukuje chimery empiryzmu w postaci *bezpośredniej* wiedzy o rzeczywistości, lecz fizycznego, a zarazem ujętego teoretycznie związku z rzeczywistością.”

Bibliografia

Abel T.

1977 *Podstawy teorii socjologicznej*, przeł. A. Bentkowska, Warszawa.

Bamberg M.

2004 *Considering counter narratives*, [w:] M. Bamberg, M. Andrews (red.), *Considering counter-narratives. Narrating, resisting, making sense*, Amsterdam–Philadelphia, s. 351–371.

2006 *Biographic-narrative research, quo vadis? A critical review of „big stories” from the perspective of „small stories”*, [w:] K. Milnes, C. Horrocks, N. Kelly, B. Roberts, D. Robinson (red.), *Narrative, memory, and knowledge. Representations, aesthetics, and contexts*, Huddersfield, s. 63–79.

2008 *Twice-told-tales. Small story analysis and the process of identity formation*, [w:] T. Sugiman, K.J. Gergen, W. Wagner, Y. Yamada (red.), *Meaning in action*, New York, s. 183–204.

Bamberg M., Georgakopoulou A.

2008 *Small stories as a new perspective in narrative and identity analysis*, „Text & Talk”, t. 28, nr 3, s. 377–396.

Boje D.

2012 *What is Antenarrative?*, (tekst dostępny pod adresem: http://business.nmsu.edu/~dboje/papers/what_is_antennarrative.htm; data dostępu: 22.07.2012).

Bourdieu P., Wacquant L.J.D.

2001 *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa.

Czerwińska M.

2000 *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków.

Duszek A.

1998 *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa.

- Geertz C.
2005a *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków.
2005b *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków.
- Grimshaw A.
2001 *The ethnographer's eye. Ways of seeing in anthropology*, Cambridge.
- Halse Ch.
2006 *Writing/reading a life. The rhetorical practice of autobiography*, „Auto/Biography”, t. 14, nr 2, s. 95–115.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków.
- Herzfeld M.
2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków.
- Rapport N., Overing J.
2003 *Social and cultural anthropology. The key concepts*, London–New York.
- Ritzer G.
2004 *Klasyczna teoria socjologiczna*, przeł. H. Jankowska, Poznań.
- Stoller P.
1982 *Relativity and the anthropologist's gaze*, „Anthropology and Humanism Quarterly”, t. 7, nr 4, s. 2–10.
1989 *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*, Philadelphia.
- Straś-Romanowska M., Bartosz B., Żurko M. (red.)
2010 *Psychologia małych i wielkich narracji*, Warszawa.
- Wejland A.P.
2011 *Horyzont – nawrócenie – narracja. Tożsamość i obcość w naukowym świecie humanistów*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź 2011, s. 15–35.
- Willis P.
2005 *Wyobrażenia etnograficzna*, przeł. E. Klekot, Kraków.

Danuta Urbaniak-Zajac

REFLEKSJA METODOLOGICZNO-BIOGRAFICZNA

Wprowadzenie

Jestem reprezentantką pedagogiki społecznej – subdyscypliny pedagogicznej, która od zarania swego tworzenia się traktowała dane empiryczne jako znaczące źródło przesłanek dla oceny warunków rozwoju i wychowania człowieka. Dlatego też w procesie kształcenia przyszłych pedagogów społecznych opanowaniu procedury badań empirycznych poświęca się relatywnie dużo uwagi (więcej niż na innych specjalnościach pedagogicznych). Moje pierwsze badania empiryczne prowadziłam zbierając materiał do pracy magisterskiej, której promotorem była – wówczas w stopniu doktora – Ewa Marynowicz-Hetka. Dzisiejsza profesor zwyczajna nauk humanistycznych zawsze zwracała uwagę na poprawność i staranność stosowanych rozwiązań badawczych. Kiedy w akademiku rozmawiałyśmy z koleżankami o tym, co „dzieje się” na seminariach, jak postępuje pisanie naszych prac magisterskich, to porównując stawiane gdzie indziej wymagania z obowiązującymi na „moim” seminarium, nabierałam przekonania, że moja promotorka w najwyższym stopniu przestrzega zaleceń metodologicznych. Przywołuję to pierwsze doświadczenie, by zasygnalizować, że od początku przyuczałam się do rzetelnie prowadzonej praktyki badań empirycznych. Dlatego też po kolejnych badaniach do pracy doktorskiej, byłam przekonana, że „znam się” na metodologii badań empirycznych. To dobre samopoczucie wzmacniane było – dokładniejszą niż przeciętna – znajomością stosownych podręczników, co wynikało z prowadzenia przeze mnie ćwiczeń z przedmiotu metodologia badań pedagogicznych.

Przekonanie o znajomości i właściwym stosowaniu procedur badawczych powodowało, że bez specjalnych obaw czekałam na recenzję mojej rozprawy doktorskiej. Tym bardziej, że znaczna część wyników badań (które stanowiły podstawę dysertacji) została już wcześniej pozytywnie oceniona i opublikowana w pracy zbiorowej. Badania te stanowiły jedno z zadań w zespołowym projekcie badawczym, prowadzonym w Katedrze Pedagogiki Społecznej UŁ (realizowanym jako problem międzyresortowy MR 25 (patrz Lepalczyk, Marynowicz-Hetka 1989)), który został pomyślnie zakończony. Jakież było moje zaskoczenie, kiedy jeden z recenzentów stwierdził, że praca ma tak rażące braki, że nie kwalifikuje się jako rozprawa doktorska. Ocenę tę sformułował psycholog – Kazimierz Pospiszył, a jedyny zgłoszony przez niego znaczący zarzut odnosił się do braku przeprowadzenia przeze mnie analizy statystycznej. Nie wiem, jakie obowiązywały wówczas szczegółowe rozwiązania w procedurze doktoryzowania, pamiętam natomiast, że promotor pracy, profesor Irena Lepalczyk, wątpiąc w zasadność krytyki, rozważała możliwość przeniesienia przewodu na inną uczelnię. Ja jednak wołałam kontynuować procedurę rozpoczętą w Uniwersytecie Warszawskim. By uczynić zadość zaleceniom recenzenta, zabrałam się do aktywizowania mojej wiedzy z zakresu statystyki. Przez dwa tygodnie zimowych ferii szkolnych (dzięki temu, że mąż wyjechał z dziećmi do dziadków) na prostym kalkulatorze liczyłam chi kwadrat i współczynnik Pearsona – wykonując tym samym podstawową analizę statystyczną zinterpretowanych już wcześniej danych. Jej wyniki dołączyłam do napisanego wcześniej tekstu. Uzupełnioną wersją rozprawy recenzent był usatysfakcjonowany. Odbyła się obrona, Komisja doktorska Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Warszawskiego jednogłośnie wystąpiła do Rady Wydziału o nadanie mi stopnia doktora nauk humanistycznych.

Czego to przywołane doświadczenie – bardzo znaczące w biografii naukowej – mnie nauczyło? Wówczas, w zasadzie niczego istotnego: stosowania podstawowych miar statystycznych, niechęci do psychologów, a także konformizmu – wykonałam zadanie, którego sensu nie widziałam, ale podporządkowałam się instytucjonalnym regułom. Po kilkunastu latach, kiedy moja wiedza nie tyle się rozszerzyła, co zasadniczo przebudowała, przywołane doświadczenie biograficzne zyskało nowy sens. Mój ówczesny sposób prowadzenia badań empirycznych i myślenia o nich jest dla mnie odzwierciedleniem stylu uprawiania badań empirycznych w pedagogice, który dominował od lat 70. do – co najmniej – końca XX wieku (o ile nie jest nadal dominujący). Jego znaczącą cechą jest koncentracja

na techniczno-warsztatowym wymiarze badań z pominięciem metodologicznego uzasadnienia, co w konsekwencji sprzyja z jednej strony relatywizacji, a z drugiej rutynizacji procedur badawczych. Te dwie cechy mogą wydawać się sprzeczne, ale w praktyce bez problemów współwystępują ze sobą. Z moich obserwacji wynika, że czynności badawcze uzyskują charakter rutynowy, kiedy nie wiadomo, co je uzasadnia, a jednocześnie przypisuje się im funkcje symboliczne. Jeśli nie ma uzasadnienia wykonywanych czynności, to modyfikowanie reguł ich wykonywania staje się możliwe w oparciu o argumentację *ad hoc*. W efekcie jedne z czynności badawczych można uznawać za obowiązujące (np. formułowanie hipotez), a inne – mieszczące się w tym samym modelu badawczym – nie (np. analizy statystycznej).

Powyższe konstatacje są wyrazem zmiany w moim myśleniu. Posługując się językiem Ludwika Flecka (Sady 2000), są wskaźnikiem mojego wyjścia poza ówczesny styl myślowy. To „wyjście” nie jest naturalnie indywidualnym, jednorazowym aktem, lecz trwającym procesem, który rozpoczął się i toczył dzięki dyskusjom z Koleżankami i Kolegami, które z kolei inspirowane były nowymi stanowiskami w metodologii badań społecznych. W ich efekcie mogłam dostrzec brak konsekwencji w praktyce pedagogicznych badań empirycznych, a tym samym dostrzec trafność zarzutu Pospiszyła. Blokada uniemożliwiająca moje wcześniejsze „uczenie się z recenzji” była konsekwencją udanej socjalizacji jako badacza, przebiegającej w ramach wspomnianego dominującego stylu myślenia. W dalszej części wypowiedzi zasygnalizuję zręby owego stylu oraz biograficzne warunki jego przekraczania.

Niejednorodność stylu myślowego określającego badania empiryczne w pedagogice

Jak już wspomniałam, opisane doświadczenie bardzo istotne biograficznie (prowadzące do utraty pewności siebie, budzące wątpliwości co do zasadności wyboru drogi zawodowej itp.) było w tamtym okresie w zasadzie bezużyteczne dla mojego rozwoju jako badacza. W sposób wysoce mechaniczny przeprowadziłam prostą analizę statystyczną, której efekt *nota bene* nie wniósł niczego jakościowo nowego do interpretacji zgromadzonego materiału (bez statystyki czy ze statystyką końcowe wyniki były takie same). Mówię o sobie i o swoich działaniach, ale jak wiadomo doktorat nie jest

pracą samodzielną, lecz prowadzoną pod kierunkiem promotora. Jaka była reakcja promotora na treść recenzji? „Obruszenie się” i narzekanie na nadmierny rygoryzm psychologa, który nie zna się na badaniach pedagogicznych. Moja praca nie tylko przez promotora uważana była za dobrą. Drugi z recenzentów nie miał żadnych zastrzeżeń, wręcz przeciwnie – wysoko ocenił rozprawę. Wspominałam już, że znaczna jej część została wcześniej opublikowana, co oznacza, że również recenzenci wydawniczy nie mieli zastrzeżeń. Dopiero psycholog – osoba spoza dyscypliny – wskazała oczywisty dla niej brak, którego pedagogzy w ogóle nie widzieli. I co istotne, nie uznali go za znaczący, kiedy już został wytknięty. Jednorodność postawy przedstawicieli pedagogiki pozwala przyjąć, że reprezentowali oni inny styl myślenia niż psycholog. Był to styl myślenia, do którego ja również zostałam wdrożona podczas kształcenia uniwersyteckiego i uczestnictwa w badaniach zespołowych.

W jaki sposób dzisiaj rekonstruuje ów styl dominujący wówczas w pedagogice społecznej? Jak już wspomniałam, jego główną cechą, była koncentracja na metodycznym wymiarze badań, przy pomijaniu wymiaru metodologicznego. Bez trudu można to dostrzec w wypowiedziach prominentnych reprezentantów dyscypliny. Aleksander Kamiński w artykule, którego treść po dziś dzień określa ramy i terminologię pedagogicznych badań empirycznych, stwierdza wprost, że „nie ma ambicji epistemologicznego wglądu w metodologię pedagogiki empirycznej” (Kamiński 1974: 52). Ryszard Wroczyński zauważał z kolei, że: „Dalszy postęp badań (...) jest uzależniony od doskonalenia warsztatu badawczego i narzędzi badawczych” (Wroczyński 1974: 45). Można przypuszczać, że założenia metodologiczne badań empirycznych traktowane były przez pedagogów jako oczywistość, a to wyłączało rozważania na ich temat z zakresu naukowej krytyki. Metoda naukowa została wypracowana na gruncie nauk przyrodniczych, uznawanych wówczas za kwintesencję naukowego poznania¹. Jeśli rozwój pedagogiki miał przebiegać w kierunku jej unaukowienia, to dążenia do adaptacji obowiązującego wzoru empirycznego poznawania świata, wydają się jak najbardziej zrozumiałe.

Teoretycy dyscypliny widzieli jednak, że przedmiot pedagogiki różni się nie tylko od przedmiotu nauk przyrodniczych, ale także

¹ Potrzebę unowocześnienia badań w pedagogice dostrzegało wówczas wielu autorów. Dla przykładu, Zbigniew Zaborowski (1973: 5) wytykał pedagogom brak „dostatecznej orientacji i znajomości współczesnej formuły badań empirycznych”, zachęcał też do „uściślenia badań i nadania im bardziej współczesnej formuły”.

od przedmiotu socjologii, i w związku z tym jego poznawanie wymaga specyficznych metod badawczych. Dla przykładu, Wroczyński (Tamże: 5) stwierdzał, że procesy, „które bada pedagog są swoiste i wymagają odrębnych i dla ich poznania adekwatnych metod i technik badawczych”, bowiem w „centrum zainteresowań pedagoga są sytuacje szczegółowe...” (Tamże: 26). Jako specyficzne metody Wroczyński zaproponował *metodę charakterystyk indywidualnych*, stosowaną przez Johanna Heinricha Pestalozziego² oraz *metodę obserwacji uczestniczącej*, którą wykorzystywali badacze radzieccy oraz Fryderyk Engels, badający *Położenie klasy robotniczej w Anglii*. W innych tekstach często przywoływano postulowaną przez Helenę Radlińską *obserwację przeżywaną*, która miała dostarczać „bogatszych danych”, niż np. badania ankietowe.

Mimo że dostrzegano związek między specyfiką badanej rzeczywistości i metodami jej poznawania, to jednak nie stawiano pytania, co go konstytuuje i w czym to coś się wyraża? Istnienie związku między metodą a przedmiotem traktowano jako oczywistość nie wymagającą analizy m.in. dlatego, że podstawnym kryterium wyróżnienia metod badawczych był ich przedmiot, ujmowany w aspekcie materialnym (jednostka, zjawisko społeczne, instytucja), a nie teoretycznym. Tak ujmowana metoda nie musi mieć uzasadnienia metodologicznego, wystarczający jest wymiar metodyczny — czyli „technologia prowadzenia badań”. Technologię prowadzenia badań, obowiązującą niezależnie od wybranej metody, przedstawił Tadeusz Pilch (1974) w tym samym podręczniku, z którego pochodzą cytowane wyżej wypowiedzi Wroczyńskiego. Zaprezentowany schemat planowania badań (powszechnie przyjęty przez pedagogów) wywodzi się z modelu przyrodoznawstwa, czy, jak mówi się dzisiaj, modelu pozytywistycznego. Jak wiadomo — w jego ramach — kluczowym elementem planowania badań empirycznych jest wybór zmiennych określających zakres i treść badanych obiektów. Wybór zmiennych nie tylko ogranicza cechy poznawanych obiektów, ale również określa stany, jakie te obiekty mogą w badaniach przyjmować (posługując się językiem technicznym: zmienna to nie tylko jej nazwa, ale także zbiór jej wartości). Wybór zmiennych i określenie występujących pomiędzy nimi relacji (ustalenie zmiennych zależnych, niezależnych i pośredniczących) prowadzi do skonstruowania obrazu badanej rzeczywistości. Metaforycznie można powiedzieć, że w wyniku badań obraz ten zostaje w różny sposób

² Pestalozzi przedstawił charakterystyki 37 wychowanków zakładu w Neuuhof, oparte na ich dokładnej obserwacji.

nasycony barwą, ale jego zasadniczy kształt nie ulega zmianie³. Innymi słowy, w wynikach badań mogą pojawić się tylko te kwestie, które badacz wcześniej uznał za istotne. Dotyczy to w równym stopniu badań prowadzonych metodą sondażu, jak i metodą charakterystyk indywidualnych (czy też, w terminologii Kamińskiego, studium indywidualnych przypadków), o ile prowadzona jest ona według z góry ustalonego planu, czyli zmierza do opisu przypadku za pomocą przyjętych zmiennych. A tak z reguły się dzieje, chodzi bowiem o porównywalność badanych przypadków, o wydobycie cech takich samych i różnych.

Zabiegiem technicznym stanowiącym kwintesencję modelu pozytywistycznego jest pomiar zmiennych. Jego stosowanie w badaniach pedagogicznych traktowano jako wskaźnik ich nowoczesności (Mieczysław Łobocki (2005: 17) nadal uważa, że dydaktyka jest najlepiej rozwinięta spośród subdyscyplin pedagogicznych, ponieważ w największym zakresie posługuje się pomiarem), a jednocześnie jako sposób na — co najmniej — ograniczenie subiektywizmu ocen i interpretacji formułowanych przez badacza. Przyjęcie istnienia obiektywnej rzeczywistości, rządzącej się określonymi prawami, których odsłonięcie ma być nadrzędnym efektem badań empirycznych, należy do podstawowych założeń pozytywistycznego modelu badań. Subiektywizm nie tylko badacza, ale również badanych postrzegany jest w jego ramach jako przeszkoda przysłaniająca obiektywność (subiektywny oznacza bowiem zafałszowany).

Podsumowując, zalecenia mające konstytuować organizację badań empirycznych w pedagogice (prezentowane w podręcznikach wydawanych w latach 70. i 80. XX wieku), pochodziły z metody naukowej stworzonej na gruncie przyrodoznawstwa (pozytywistyczny model nauki), ale jednocześnie podkreślano specyfikę przedmiotu, który pedagogika bada, co miało uzasadniać przyjmowanie przez jej reprezentantów szczególnych rozwiązań. Brak refleksji metodologicznej powodował, że w praktyce badawczej metodom z jednej strony przypisywano niezależność, a z drugiej nie zastanawiano się na ile pre-konstytuują badane przedmioty. W efekcie wytworzył się specyficzny styl myślowy, w ramach którego aprobuje się poznawanie poprzez „wżywanie się w środowisko”, przy jednoczesnym ar-

³ Jeśli badania prowadzone są w ramach modelu hipotetyczno-dedukcyjnego, którego elementem jest dążenie do falsyfikacji hipotez, to konsekwencją falsyfikacji jest odrzucenie stworzonego przez badacza obrazu rzeczywistości, czyli poddawanej sprawdzeniu teorii. Ów model nie jest popularny wśród polskich pedagogów.

bitralnym „rozbijaniu” owego środowiska na elementy składowe, których waga i znaczenie uzasadniane są wynikami wcześniejszych badań empirycznych albo wcześniejszymi doświadczeniami badacza. Hasło „specyfika przedmiotu badań” dopuszcza dowolne relatywizowanie „twardych reguł” przyrodoznawstwa. W efekcie niemal każde rozwiązanie metodyczne staje się możliwe⁴.

Moje badania do pracy doktorskiej w całej rozciągłości reprezentowały ten styl myślowy. Szukając związku między wydolnością wychowawczą środowiska rodzinnego a poziomem zagrożenia wykojeniem społecznym dzieci, określiłam zbiór zmiennych szczegółowych opisujących dwie główne zmienne, określiłam kierunek zależności między nimi, przeprowadziłam również ich pomiar (budując dwa narzędzia pomiaru, czyli dwie skale skumulowanych ocen). Wykonywałam tym samym czynności właściwe dla badań mieszczących się w modelu pozytywistycznym. Dopiero jednak po krytyce recenzenta dokonałam statystycznej weryfikacji hipotez, która wcześniej przeprowadzana była „na oko”. Dzisiaj uważam, że recenzent rozprawy i tak wykazał się dużą dozą wyrozumiałości, wytykając tylko podstawowe niedostatki. Mógł podważyć również wiarygodność przeprowadzonego pomiaru, ponieważ obie stworzone przeze mnie skale skumulowanych ocen nie zostały wystandaryzowane. Nie miały one też uzasadnienia w żadnej określonej teorii. Tym samym dobór zmiennych traktowanych jako wskaźniki mierzonego stanu rzeczy (np. struktura rodziny, sytuacja materialna rodziny jako wskaźniki mierzonej wydolności wychowawczej rodziny) mógł być kwestionowany. Niezależnie od tego, że wybór każdego pojedynczego wskaźnika był uzasadniany, zawsze jednak można postawić pytanie, dlaczego uwzględniono jedne czynniki, a inne pominięto.

Niezależnie od podporządkowania kluczowych czynności badawczych modelowi pozytywistycznemu, zastosowaną metodą badawczą było *studium indywidualnego przypadku* w rozumieniu Aleksandra Kamińskiego. Przedmiotem zainteresowań były indywi-

⁴ O wyraźnym braku konsekwencji w praktyce badawczej pedagogów pisałam już w innym miejscu: „Dla przykładu: prowadzi się pomiary badanych stanów rzeczy (jako sposób na obiektywizację poznania), ale – najczęściej – bez standaryzacji skal pomiarowych (patrz np. Lepalczyk, Badura 1987), formułuje hipotezy, ale bez określenia warunków ich przyjęcia lub odrzucenia (Urbaniak-Zajac 2009), bada indywidualne sytuacje życiowe, ale z zaleceniem ich obiektywnej oceny. (...) «rozmiękczenie» procedur badawczych spowodowało, że niemal każde rozwiązanie badawcze staje się dopuszczalne bez konieczności teoretycznie uzasadnionej argumentacji” (Urbaniak-Zajac, Kos 2013: 31).

dualne sytuacje życiowe uczniów, powiązane z poziomem wydolności wychowawczej ich rodzin. Odzwierciedleniem tych specyficznych sytuacji miały być opisy wybranych przypadków, reprezentujących – wyodrębnione w wyniku pomiaru – typy zagrożenia wykołajeniem społecznym uczniów. Należy podkreślić, iż treść owych opisów była znormalizowana – ich źródłem był bowiem ten sam kwestionariusz wywiadu z wychowawcą klasy, który stanowił podstawę zbudowania skali skumulowanych ocen, mierzącej stopień zagrożenia wykołajeniem. Wybór metody badawczej uznawanej za jakościową (jej wskaźniki: niewielka, celowo dobrana próba badawcza, co najwyżej częściowo standaryzowane techniki badawcze), zwalniał z obowiązku konsekwentnego podporządkowania się wymogom modelu badawczego – brak statystyki był na tyle oczywisty, że nie wymagał nawet komentarza.

Warunki dokonywania się zmiany w myśleniu

Traktowanie techniczno-warsztatowego wymiaru badań jako wymiaru metodologicznego, usuwa ten drugi wymiar z pola refleksji. Prowadzenie badań staje się rutynową realizacją „opracowanego przepisu”, nie ma w nich miejsca na stawianie pytań o teoretyczne uzasadnienie czynności badawczych i ich powiązanie między sobą (koronnym argumentem staje się przywoływanie klasyków: „już Radlińska czy Kamiński uważali, że...”). Socjalizacja w ramach takiego stylu myślowego nie pozwoliła mi jako młodemu badaczowi, odebrać uwag recenzenta w sposób umożliwiający zmianę moich poglądów, a więc uczenie się. Nie potrafię jednoznacznie wskazać momentu, w którym ta zmiana się rozpoczęła, mogę przywołać jedynie sprzyjające jej warunki. Nie była ona konsekwencją epifanii czy odkrycia, a raczej nawarstwiania się kolejnych doświadczeń wynikających z nowych lektur, rozmów. Podstawową rolę odegrały dyskusje toczone w – nowo wówczas powstałym – Zakładzie Badań Edukacyjnych w Katedrze Pedagogiki Społecznej UŁ, którego kierownikiem został Jacek Piekarski. Zwłaszcza w początkach jego istnienia, spotkania członków Zakładu służyły przede wszystkim samokształceniu. Treści tekstów, nad którymi dyskutowaliśmy, zdecydowanie wykraczały poza zakres zajęć prowadzonych ze studentami i „codziennych potrzeb” badawczych. Nie były to teksty tworzące jakiś zamknięty kanon, reprezentujące określoną orientację badawczą. Istotne znaczenie odegrały opracowania przed-

stawiające rozwój nauki, pokazujące zmienność teorii i stanowisk. Otwarcie na różnorodność stało się dla mnie/dla nas punktem wyjścia do kruszenia większych i mniejszych barykad, chroniących przywołany styl myślenia.

W mojej biografii naukowej równie ważna okazała się współpraca z kolegami z Niemiec. Niemiecka pedagogika społeczna stała się przedmiotem moich wieloletnich badań, których wyniki przedstawiłam w rozprawie habilitacyjnej. Przywołując doświadczenia dotyczące pracy nad teorią niemieckiej pedagogiki społecznej, wbrew pozorom nie odchodzę od problematyki metodologicznej. Cechą niemieckiej pedagogiki społecznej jest duża zmienność koncepcji teoretycznych. W porównaniu z tym nasz dorobek charakteryzuje się zadziwiającą stabilnością. To, co w teorii polskiej pedagogiki społecznej pełni nieomalże funkcję dogmatu, z niemieckiej perspektywy jest tylko jedną z możliwości. Zderzenie się z taką odmiennością dostarczyło empirycznego poparcia dla tez współczesnych filozofów głoszących, że koncepcje teoretyczne nie tyle świat społeczny odzwierciedlają, co go konstruują. Świat ów i przebiegające w nim działania człowieka opisywane są na różne sposoby, w zależności od przyjmowanej perspektywy analitycznej. Aby nie zagubić się w relatywizmie, postawiłam sobie kantowskie pytanie: jakie są warunki możliwości tworzenia owych teoretycznych konstrukcji? Sposób odpowiadania na to pytanie stał się podstawą przyjętej przeze mnie metody rekonstrukcji rozwoju niemieckiej pedagogiki społecznej. Traktując subdyscyplinę akademicką jako formę praktyki społecznej, analizowałam jej rozwój w kontekście przemian społeczno-kulturowych (innymi słowy, przemiany w teorii i praktyce pedagogiczno-społecznej analizowałam w relacji do innych wybranych praktyk społecznych). Tę kwestię jedynie sygnalizuję (więcej patrz Urbaniak-Zajac 2003), by zwrócić uwagę, że warunkiem przeprowadzenia uporządkowanej analizy dorobku niemieckiej pedagogiki społecznej, a następnie prezentacji jej efektów, było przyjęcie określonych założeń, pozwalających „ująć” badany przedmiot, a tym samym stworzyć adekwatną metodę jego opisu. Przyjęcie innych założeń (np. traktowanie pedagogiki społecznej jako nauki) prowadziłoby do innej charakterystyki jej rozwoju.

Przywołane badania miały charakter teoretyczny, a nie empiryczny, ale nie jest tak, że te dwa typy badań są niewspółmierne we wszystkich wymiarach, toczącego się w ich ramach procesu poznawania. Moje doświadczenia wynikające z „mierzenia się” z dorobkiem niemieckiej pedagogiki społecznej pozwoliły mi zrozumieć

wypowiedzi odnoszone do badań empirycznych, np. wypowiedź Anny Giza-Poleszczuk, brzmiąca: „(...) żadna doktryna czysto i wyłącznie metodologiczna nie może legitymizować praktyki badawczej (...) może to uczynić tylko przedmiotowa, substancjalna teoria życia społecznego” (Giza-Poleszczuk 1990: 36). Autorka głosi pierwotność teorii przedmiotu (w jej przypadku jest nim życie społeczne) wobec metodologii jego poznawania. Teza ta została sformułowana jako krytyka socjologicznych badań empirycznych, wywodzących się z pozytywistycznego modelu uprawiania nauki, zakładającego m.in. jedyność metody naukowej (a tym samym konieczność dostosowania przedmiotu do metody). Tymczasem, w praktyce badań relacja między konceptualizacją przedmiotu (jego teorią) a sposobem jego poznawania/badania (stosowaną metodą) jest obustronna, a nie jednostronna. Z reguły koncepcja teoretyczna nie pozwala się bezpośrednio „przełożyć” na czynności metodyczne prowadzące do empirycznego poznania opisywanego przez nią stanu rzeczy. Określanie empirycznych warunków posługiwania się pojęciami teoretycznymi nierzadko modyfikuje ów teoretyczny przedmiot. Na efekt poznania prócz przyjmowanej teorii i metody wpływa również cel badań, którego istotne znaczenie bywa przez niektórych badaczy niedostrzegane.

Czytając niemiecką literaturę przedmiotu, poznałam również teksty traktujące o tzw. badaniach jakościowych. Chęć poznania nowych metod badań empirycznych wynikała nie tylko z ciekawości, ale także z nadziei, że istnieją doskonalsze sposoby empirycznego poznawania świata niż te, którymi dotąd się posługiwałam. Prowadząc badania empiryczne wielokrotnie doświadczałam poczucia nieadekwatności między stosowanym instrumentarium a złożonością poznawanej rzeczywistości społecznej. Mając świadomość, że obrazy rzeczywistości powstające w wyniku badań rzeczywistości społecznej są bardzo odległe od „oryginału”, początkowo myślałam, że jest to konieczne uproszczenie, które odzwierciedla jednak realność społeczną. Później pod wpływem lektur i dyskusji z kolegami uświadomiłam sobie, że owe obrazy uzyskiwane w klasycznych badaniach empirycznych w większym stopniu odzwierciedlają wiedzę badacza, niż życiowe doświadczenia badanych. Stąd właśnie wywodziło się to zainteresowanie innymi sposobami prowadzenia badań empirycznych.

Warto zauważyć, iż badacze niemieccy inspiracje dla tworzenia nowej metodologii badań empirycznych, bardziej adekwatnej dla rekonstruowania specyfiki świata społecznego, czerpali z literatury amerykańskiej. Jednakże sposób rozwoju badań jakościowych

w Niemczech był relatywnie niezależny od wpływów anglosaskich. Trzy najpopularniejsze w tym kraju metody opracowane zostały przez niemieckich socjologów: wywiad narracyjny przez Fritza Schützego (Glinka 2003), metoda dokumentarna przez Ralfa Bohnsacka (2004), obiektywna hermeneutyka przez Ulricha Oevermanna (1993) (co nie oznacza, że nie stosuje się innych metod np. teorii ugruntowanej czy analizy konwersacyjnej). Istotne jest, że każda z tych metod poza konstytuującymi ją założeniami teoretycznymi, wskazuje zalecenia metodyczne, co powoduje, że przebiegi procesów badawczych stosujących dane metody są ustrukturyzowane, a to z kolei wydaje się być pomocne zwłaszcza dla niedoświadczonych badaczy⁵.

Zakończenie

W tym niewielkim szkicu przywołałam dwojakie doświadczenia biograficzne, potwierdzające znaczenie wspólnoty myślowej dla kształtowania się młodego badacza. Styl myślowy obowiązujący we wspólnocie z pierwszego okresu mojej drogi zawodowej był w tym sensie „niejednorodny”, że dominowało w nim przekonanie, iż wszystko w zakresie planowania i organizacji badań empirycznych zostało ustalone. Jednocześnie te ogólne ustalenia można było relatywnie dowolnie modyfikować, powołując się na specyfikę poznawanego przedmiotu. W efekcie nie było wiadomo, dlaczego raz jakąś czynność badawczą należy wykonywać, a innym razem niekoniecznie.

⁵ Ponieważ moja „socjalizacja do badań jakościowych” przebiegała w Niemczech, trudno jest mi zaakceptować całkowity brak metodyczności w rozwijanych głównie w Stanach Zjednoczonych badaniach etnograficznych czy autoetnograficznych (tę ocenę formułuję na podstawie lektury opracowania pod redakcją Yvonne S. Lincoln i Normana K. Denzina (2009)). Od zwolennika rezygnacji w badaniach jakościowych z jakiegokolwiek metodyki postępowania, dla którego głównym źródłem wiedzy o tej orientacji badawczej jest literatura anglosaska, usłyszałam kiedyś uwagę, będącą w istocie zarzutem, że moje myślenie o tym typie badań ma „charakter pozytywistyczny”. Nie chcę z tym poglądem dyskutować pomimo tego, że nie widzę dla niego żadnego uzasadnienia, a przywołuję go, by zwrócić uwagę na groźbę schematyzmu dokonywanych ocen i zbyt łatwe „szufladkowanie”, dokonujące się na podstawie łatwo dostrzegalnych, ale nierzadko drugorzędnych czynników oraz na swego rodzaju przypadkowość podzielanych przez nas stanowisk.

By uniknąć potencjalnych nieporozumień, chcę podkreślić, że nie zgłaszam pretensji do moich nauczycieli. Wykorzystałam swoje doświadczenie jako *casus* odzwierciedlający istniejące tendencje. Przywołując terminologię Thomasa Kuhna (2001), można by powiedzieć, że sytuacja w metodologii pedagogiki odpowiadała wówczas sytuacji nauki normalnej, czyli była etapem rozwoju, w którym stanowiska odbiegające od głównego nurtu nie mogą być „poważnie traktowane” przez uznanych badaczy. Według Kuhna świadomość istnienia paradygmatu konstytuującego naukę normalną pojawia się dopiero wraz z jego podważaniem.

Zmiana społeczno-polityczna 1989 roku otworzyła polskie środowiska naukowe na kontakty z badaczami z zagranicy, stworzyła również sprzyjającą atmosferę dla wypracowania „alternatywnych” poglądów i stanowisk. W pedagogice niezależnie od nadal obowiązującego dawnego „głównego nurtu” dopuszczalne stały się nowe metody badawcze, podjęte zostały dyskusje metodologiczne⁶. Obecnie mamy do czynienia z realną różnorodnością orientacji (czy paradygmatów) badawczych. Trudno sobie jednak wyobrazić sytuację, że młoda badaczka czy młody badacz dokonuje ich (nieuprzedzonego) przeglądu, a następnie wybiera taki, który uzna za najwłaściwszy dla badanego przez siebie problemu. Poznają oni dyscyplinę, uczą się jej teorii, metod od określonych osób i wkraczają w podzielany przez nie styl myślenia. Tym samym to biograficzne zbiegi okoliczności decydują o tym, w jakiej perspektywie, w jakiej orientacji myślowej ktoś się znajdzie. Wydaje się jednak, że współczesna wielość stanowisk teoretyczno-metodologicznych sprzyja większej refleksyjności badaczy, bardziej świadomemu posługiwaniu się daną metodą, a także dostrzeganiu jej ograniczeń.

Bibliografia

Bohnsack R.

- 2004 *Metoda dokumentarna — od koniunktywnego zrozumienia do socjogenetycznej interpretacji*, [w:] S. Krzychała (red.), *Společné пространство doświadczenia*, Wrocław, s. 17–35.

⁶ W tym kontekście warto wspomnieć o odbywających się od 2004 roku „Seminariach Metodologii Pedagogiki”, zainicjowanych przez Dariusza Kubinowskiego i Mariana Nowaka.

- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.)
2009 *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. nauk. wyd. pol. K. Podemski, Warszawa.
- Glinka H.J.
2003 *Narrative interview. Eine einföhrung für sozialpädagogen*, Weinheim.
- Giza-Poleszczuk A.
1990 *Teoretyczna krytyka badan empirycznych*, [w:] A. Giza-Poleszczuk, E. Mokrzycki (red.), *Teoria i praktyka socjologii empirycznej*, Warszawa, s. 33–55.
- Kamiński A.
1974 *Metoda, technika, procedura badawcza w pedagogice empirycznej*, [w:] R. Wroczyński, T. Pilch (red.), *Metodologia pedagogiki społecznej*, Wrocław, s. 49–80.
- Kuhn T.
2001 *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa.
- Lepalczyk I., Marynowicz-Hetka E. (red.)
1989 *Rodzina z problemem alkoholowym: pomoc, profilaktyka*, Wrocław.
- Lepalczyk I., Badura J. (red.)
1987 *Elementy diagnostyki pedagogicznej*, Warszawa.
- Łobocki M.
2005 *Metody i techniki badań pedagogicznych*, Kraków.
- Oevermann U.
1993 *Die objektive hermeneutik als unverzichtbare methodologische grundlage für die analyse von subjektivität*, [w:] T. Jung, S. Müller-Doohm (red.), *Jenseits der utopie*, Frankfurt a.M., s. 106–189.
- Pilch T.
1974 *Organizacja procesu badawczego w pedagogicznych badaniach środowiskowych*, [w:] R. Wroczyński, T. Pilch (red.), *Metodologia pedagogiki społecznej*, Wrocław, s. 97–132.
- Sady W.
2000 *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa.
- Urbaniak-Zajac D.
2003 *Pedagogika społeczna w Niemczech. Stanowiska teoretyczne i problemy praktyki*, Łódź.
2009 *O stosowaniu hipotez w badaniach pedagogicznych*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 1(45), s. 7–28.
- Urbaniak-Zajac D., Kos E.
2013 *Badania jakościowe w pedagogice*, Warszawa.
- Wroczyński R.
1974 *O niektórych właściwościach badań pedagogicznych*, [w:] R. Wroczyński, T. Pilch (red.), *Metodologia pedagogiki społecznej*, Wrocław, s. 11–30.
- Zaborowski Z.
1973 *Wstęp do metodologii badań pedagogicznych*, Wrocław.

Natalia Bloch

O POŻYTKACH Z PRZYPADKÓW,
SZWENDANIA SIĘ I NOMADOLOGII
AUTOREFLEKSYJNY REPORTAŻ ANTROPOLOGICZNY

*(...) tym, co jest potrzebne, a w każdym razie musi nam
wystarczyć, są żywe obrazy, anegdoty, przypowieści
i plotki – króciutkie opowieści, w których występuje
postać samego narratora*

Clifford Geertz (2010: 74)

Serendip

Clifford Geertz tak podsumowuje swoją antropologiczną autobiografię: „To właśnie w przebiegu mojego życia zawodowego, które nie jest ani uregulowane, ani reprezentatywne, a przy tym bardzo pobieżnie planowane i niezbyt precyzyjnie ukierunkowane, dopatrzeć się można antropologa. Także i tutaj bowiem działa się *ad hoc* i patrzy *ex post*. Człowiek widzi, co robił (jeśli w ogóle jest w stanie objąć to wzrokiem) dopiero wówczas, kiedy ma to już za sobą” (Geertz 2010: 105; kursywa w oryginale).

Badania antropologiczne to „trwająca całe życie nomadyczna podróż odkrywania, w trakcie której świat przynosi nam nieskończoną liczbę niezbadanych wcześniej zagadnień i niezliczone sposoby ich zgłębiania, podczas gdy każde studium wytwarza własne pytania i wymaga własnych metodologii”. W ten sposób Haim Hazan i Esther Hertzog piszą o *serendipity* w zredagowanej przez siebie książce pt. *Serendipity in anthropological research. The nomadic*

turn (2012). Termin ten pochodzi od starej nazwy Sri Lanki – Serendip. Po raz pierwszy miał być on użyty przez hrabiego Horacego Walpole’a w liście do przyjaciela z 28 stycznia 1754 roku. Po przeczytaniu perskiej bajki noszącej tytuł *The three princes of Serendip*, Walpole postanowił, by jej wątek przewodni, czyli przypadki prowadzące do szczęśliwych odkryć, zwłaszcza wtedy, gdy szuka się czegoś zupełnie innego, nazwać „serendipity”.

Moja droga do antropologii, a następnie do antropologii mobilności – uchodźstwa, migracji i turystyki – to splot przypadkowych odkryć oraz kombinacji woli i możliwości podążania za nimi.

Zwrot I: Zaangażowany reportaż uczestniczący

Z pierwszego wykształcenia jestem politolożką. W małym miasteczku, w którym się wychowałam, nikt nie słyszał o czymś takim, jak etnologia czy antropologia kulturowa.

Na lekcjach wychowawczych w szkole średniej, miast rozważania potencjalnych ścieżek rozwoju zawodowego, wkuwamy podręcznik do *savoir-vivre*. Internet jest jeszcze wtedy – w połowie lat 90. XX wieku na polskiej prowincji – rzeczą niedostępną (mamy już wprawdzie lekcje z informatyki, ale jeden komputer przypada na czterech uczniów; w mojej grupie są sami chłopcy, pozwalają mi więc jedynie przyciskać klawisz Enter). W efekcie jesteśmy przekonani, że kierunki studiów, na jakie możemy się zdecydować – poza prawem i medycyną, na które wypychają nas co ambitniejsi rodzice – są tożsame z przedmiotami, jakich uczy się nas w liceum: matematyka, język polski, biologia, wychowanie fizyczne. Wybieram studia politologiczne, bo chcę zostać dziennikarką. To jedyna kusząca alternatywa, jaka wówczas przychodzi mi do głowy.

Na studiach poznaję prace Egonu Erwina Kisch – nieżyjącego już wówczas od blisko półwiecza twórcy nowoczesnego reportażu. W antykwariatach upolowuję wszystkie jego dostępne książki (na szczęście dla mnie Kisch był socjalistą – by nie rzec: komunistą – był więc chętnie wydawany w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej). To dzięki niemu po raz pierwszy mam kontakt z perspektywą *emic*, z zagadnieniem zaangażowania oraz etnograficzną techniką obserwacji uczestniczącej (głównie niejawnej), dzięki której reportażysta starał się wtopić w środowiska tzw. Innych Europy Środkowo-Wschodniej sprzed pierwszej wojny światowej. Może robił to, bo sam był trochę Inny – Czech żydowskiego pochodzenia piszący

po niemiecku. Autorzy jego biografii podkreślają, że najmocniejsze w swojej wymowie reportaże Kisch powstały jako wynik bezpośredniego uczestnictwa autora w życiu opisywanych środowisk: „Przeszedłem wszystkie jej [Pragi — przyp. N.B.] warstwy społeczne i narodowe, starając się je pokazać z punktu widzenia aktywnego uczestnika” (Hamšik, Kušak 1966: 38). Całe tygodnie trawił Kisch w najgorszych spelunkach, poznając życie prostytutek, alfonsów, pijaczków, drobnych złodziejasków i wszystkich innych społecznych Innych. Tłoczył się z masą zmarzniętych ludzi szukających ciepła w schroniskach, był klientem garkuchni dla ubogich, nocował w przytułku dla bezdomnych (Hamšik, Kušak 1966; zob. też Kisch 1957).

Pracę licencjacką piszę zatem o reportażu wcieleniowym (niektórzy nazywają go też uczestniczącym); o dialektyce jego skuteczności i etyczności (Bloch 2001). Większość reportaży powstałych przy użyciu obserwacji uczestniczącej niejawniej rodziła się z protestu przeciwko krzywdzie ludzkiej, była wystąpieniem w obronie ofiar systemów, instytucji, stereotypowego myślenia. Oto kilkoro z moich bohaterów.

Ray Sprigle. Biały, konserwatywny republikanin, dziennikarz amerykańskiej *Pittsburgh Post-Gazette*. W roku 1948 „zmienia” rasę i jako James R. Crawford (dla znajomych — Jim Caw) wyrusza na amerykańskie Południe, aby ukazać funkcjonowanie prawa segregacji rasowej z punktu widzenia czarnoskórej społeczności. W reportażu *I was a Negro in the South for 30 days* pisze, jakie to uczucie wchodzić na stacje kolejowe bocznymi lub tylnymi drzwiami z umieszczonym na nich napisem „Dla kolorowych”; sypiać w tanich hotelach „dla kolorowych”, jadać w restauracjach „dla kolorowych”, przesiadywać w parkach „dla kolorowych”, jeździć w przedziałach pociągu wyznaczonych „dla kolorowych”; jakie to uczucie wiedzieć, że „zasięg twoich praw obywatelskich wyznacza najbliższy biały człowiek”¹. Ma wówczas 61 lat, a za sobą wcielenia w pacjenta szpitala psychiatrycznego, górnik kopalni węgla kamiennego i członka Ku-Klux-Klanu.

Günter Wallraff. Zachodnioniemiecki dziennikarz o lewicujących poglądach. W marcu 1983 roku w kilku gazetach zamieszcza ogłoszenie: „Obcokrajowiec, silny, przyjmie każdą pracę, nawet najcięższą i najbrudniejszą, także niskopłatną” (Wallraff 1988: 7). Przez rok żyje „w przebraniu” tureckiego gastarbeitera. Wciela się

¹ Your „rights of citizenship ran only as far as the nearest white man said they did” (Steigerwald b.d.).

w tę postać do tego stopnia, że nawet przez sen mówi łamanym niemieckim (Tamże: 102). Problem dyskryminacji imigrantów zarobkowych i ich wyzyskiwania przez niemieckich pracodawców jest wówczas społecznie wstydlivy i politycznie niewygodny, a co za tym idzie – powszechnie ignorowany. Wallraff doświadcza, jak to jest, gdy w zatłoczonym autobusie siedzące miejsce koło ciebie pozostaje puste; gdy majster na budowie pod listą płac każe ci podpisywać się krzyżykami; gdy odmawia ci się sprzedaży piwa w barze; gdy czytasz nabazgrane na ścianach toalety napisy: „Lepiej być SS-owską świnią niż turecką gnidą” (Tamże: 8–9).

Jacek Snopkiewicz. Polski reporter w okresie socjalizmu. Taszczy kubły śmieci z pracownikami przedsiębiorstwa oczyszczania miasta i „schodzi w dół” z warszawskimi kanalarzami. Pokazuje pracę ludzi, której się nie widzi – wykonywaną pod osłoną nocy czy podziemi. Doświadcza nie tylko pogardy ze strony społeczeństwa. Zauważa, że kanalarze darzą kanały najwyższym szacunkiem przez wzgląd na rolę, jaką odegrały podczas powstania warszawskiego. Wówczas byli przewodnikami po labiryncie podziemnej Warszawy, tymi, dzięki którym ocalono wiele ludzkich istnień. Zdziwia go przemiana natury fizjonomicznej, która dokonuje się podczas zejścia pod ziemię. Kanalarze, na powierzchni niezgrabni, zgięci w krzyżu, skręcani reumatyzmem, człapiący noga za nogą, w kanałach stawali się panami podziemnej Warszawy, odzyskiwali zwinność i wigor (Snopkiewicz 1978: 86).

Zwrot II: Turystyka i aktywizm

O istnieniu antropologii dowiaduję się krótko po przeprowadzce do dużego miasta na studia. Na blokowisku, gdzie wspólnie ze znajomymi z mojego miasteczka wynajęliśmy mieszkanie, moimi sąsiadami okazują się być ludzie tworzący jedną paczkę ze studentami z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej. Czasem, w drodze nie piwo, wpadamy na wykład z wprowadzenia do etnologii. Myślę wtedy: „Cholera, że też nikt wcześniej nie powiedział mi, że istnieje coś tak fascynującego!”. Ponieważ jednak rodzice nauczyli mnie, żeby zawsze kończyć to, co się zaczęło, planuję kontynuować temat reportażu wcieleniowego na studiach magisterskich. Tak się jednak nie stanie.

Mój ówczesny chłopak jest buddystą. Zawsze marzył o tym, żeby pojechać do klasztorów w Nepalu. Przypadkiem zdarza się,

że realizacja tego marzenia przyda na czas naszego związku. Jadę z nim. Spędzamy ponad miesiąc w dzielnicy tybetańskiej Boudhanath w Kathmandu oraz w obozie uchodźców Tashi Palkhiel pod Pokharą. To wtedy Tsewang, wówczas niespełna 30-latek urodzony już na uchodźstwie, mówi mi: „Bo widzisz, to nie jest tak, że nie mamy co jeść. Mamy. I mamy w co się ubrać, i gdzie mieszkać. Minimum wszystkich świadczeń socjalnych zapewnione. Tylko, że nic poza tym. Żadnej szansy na wybicie się, na pokierowanie swoim życiem. Najlepiej, żebyśmy siedzieli cicho w obozie, żeby nie drażnić Chin i nie umierali z głodu, żeby organizacje broniące praw człowieka nie czepiały się władz Nepalu”. Po powrocie do domu piszę reportaże: *Nie jesteśmy Buddami* (2004) i *Tsewang nie umiera z głodu* (2006). Za pierwszy dostaję Pióro Nadziei – Dziennikarską Nagrodę Amnesty International za najlepszy tekst prasowy roku 2004 poświęcony problematyce praw człowieka.

Zostaję – można tak powiedzieć – aktywistką na rzecz Wolnego Tybetu. Wygłaszam prelekcje, organizuję wystawy fotograficzne, prowadzę warsztaty dla polskich grup wsparcia. Dzięki temu poznaję antropologów i orientalistów zajmujących się tematyką tybetańską. Zaczynam uczęszczać na kurs kultury tybetańskiej i lektorat klasycznego i nowoczesnego języka tybetańskiego. Przez chwilę myślę, żeby zająć się diasporą tybetańską naukowo. W tamtym czasie jednak dostęp do literatury przedmiotu jest w Polsce wciąż mocno ograniczony – w bibliotekach uniwersyteckich mają trochę książek o historii i tzw. tradycyjnej kulturze tybetańskiej, ale nic o uchodźstwie i kulturze współczesnej. Jako studenci nie mamy jeszcze dostępu do elektronicznych baz czasopism (dziś ucze studentów pierwszego roku korzystania z nich). Odpuszczam.

Wtedy jeszcze nie wiem, że właśnie odkryłam swój teren. Potem odkryję też, że wielcy antropologii, dziś kojarzeni jako znawcy takich a nie innych terenów, też trafiali na nie przypadkiem. Clifford Geertz – badacz Indonezji i Maroka – zapytany na początku studiów na Harvardzie przez jednego z profesorów, gdzie zamierza mieć swój teren, zaskoczony odparł: „Cóż, może w Ameryce Łacińskiej” i przez pierwszy rok myślał o Brazylii, bo wiedział, że są tam „jacyś Indianie” (Geertz 2010: 108). Potem, gdy pracował zza biurka w zleconym projekcie, zagadnął do niego inny profesor: „Tworzymy zespół do pracy w Indonezji. Potrzebujemy kogoś od religii i kogoś od pokrewieństwa. Czy chce pan pojechać wraz z żoną?”. «Owszem» – odparłem, wiedząc właściwie tylko, gdzie leży Indonezja, i to niedokładnie. Potem poszedłem do domu, żeby opowiedzieć żonie, co się stało, a następnie wspólnie próbowaliśmy się zorientować, w co

też nas wpakowałem” (Geertz 2010: 109). Gdy praca w Indonezji stała się niemożliwa ze względu na niepokoje polityczne, a siedzenie na uczelni zbyt męczące, na jednej z konferencji Geertz pożalił się młodemu brytyjskiemu antropologowi (dziś nie pamięta już nawet jego nazwiska), gdy sączyli razem piwo w pubie. Ten poradził mu: „Powinieneś pojechać do Maroka. Jest tam bezpiecznie i sucho, a kraj jest otwarty i piękny. Mają tam francuskie szkoły i dobre jedzenie, a w dodatku jest to państwo islamskie». Logiczna siła tego stwierdzenia, wyzutego przy tym z wszelkiej naukowej argumentacji, była tak nieodparta, że natychmiast po zakończeniu konferencji, zamiast wracać do Chicago, poleciałem do Maroka” (Tamże: 123). Aby oddać te antropologiczne koleje losu, Geertz przywołuje słowa poety, Theodore’a Roethkego: „Idąc, dowiaduję się, dokąd muszę zmierzać” (Roethke 1958: 124, za Geertz 2010: 138) i dodaje od siebie: „Człowiek porusza się bowiem nie tyle pośród myśli, ile raczej wśród konkretnych sytuacji i zdarzeń, które mu się nasuwają” (Geertz 2010: 139).

Zwrot III: Politologia terenowa i pilotaż turystyczny

Rok później pierwszy Tybetańczyk, który ukończył studia medyczne w Polsce dzięki stypendium ufundowanemu przez rząd RP, szykuje się do wyjazdu do Dharamsali – nieformalnej stolicy diaspory tybetańskiej w Indiach. Musi odpracować możliwość zdobycia wykształcenia. W tamtym czasie w Polsce mieszka raptem siedmiu Tybetańczyków, więc jako aktywistka znam ich wszystkich. Z Yeshim od razu przypadliśmy sobie do gustu – krytyczny, dowcipny, nastawiony na działanie. Mówi do mnie i mojego chłopaka-buddysty: „Jedźcie ze mną!”. Jedziemy.

W Dharamsali poznaję jego przyjaciół i krewnych, z którymi utrzymuję kontakt do dziś. Odkrywam też tamtejsze księgarnie i wpadam w zachwyt. Kupuję 15 kilogramów książek, a po powrocie oświadczam swojemu promotorowi, że zmieniam temat pracy magisterskiej i od teraz będę pisać o polityczno-społeczno-ekonomicznej organizacji diaspory tybetańskiej. Do dziś jestem mu wdzięczna za to, że się zgodził, mimo iż kompletnie się na tym nie znał, a do końca studiów pozostał zaledwie jeden semestr.

Praca jest chyba dobra, bo jej recenzent proponuje mi pisanie u niego doktoratu (jest młodym doktorem habilitowanym, potrzebuje więc doktorantów). Nigdy o tym nie myślałam, ale – skoro

nalega — godzę się. Nie zgadzamy się jednak co do wizji mojej dysertacji: ja chcę nadal jeździć w teren i zajmować się codziennością uchodźców, a mój promotor oczekuje, że napiszę pracę z zakresu stosunków międzynarodowych o rezolucjach Unii Europejskiej i zainteresowanych państw narodowych w odniesieniu do tzw. kwestii tybetańskiej. Relacje robią się napięte.

Nie mam też wówczas stypendium doktoranckiego. Nie ubiegałam się o nie, gdyż zasugerowano mi, że „z takim tematem” raczej nie mam na co liczyć. To czas wchodzenia Polski do Unii Europejskiej, na politologii szaleje europocentryzm (śmieję się, że powinniśmy wymalować ściany na korytarzach na niebiesko w żółte gwiazdki), a ja mam wrażenie, że w odczuciu moich kolegów i koleżanek równie dobrze, co uchodźców tybetańskich, mogłabym badać ufoludki. Muszę więc znaleźć sposób, aby mieć pieniądze i móc jeździć w teren. Zostaję pilotem wypraw trampingowych do Indii. Przez przypadek, rzecz jasna. Biuro podróży na gwałt szuka kogoś, kto poprowadziłby grupę, bo „wypadł” pilot. Ten pilot zna moją koleżankę, antropolożkę zajmującą się Tybetem i pilotkę, więc proponuje jej swoją fuchę. Ona jednak, jak się okazuje, jest w ciąży, więc poleca mnie. Z nowym szefem idealnie się dogadujemy. On kupuje mi bilet otwarty na pół roku, ja prowadzę grupy, a po sezonie zostaję na badaniach.

Zwrot IV: Antropologia uchodźstwa

Po dwóch latach przeciągania liny na politologii, postanawiam odpuścić. *Na co mi to?* — myślę — *W sumie nigdy nie chciałam robić w nauce.* Wtedy to moja koleżanka-antropolożka „od Tybetu” każe mi zgłosić się na studia doktoranckie do Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej. Dziwię się, że taki manewr jest w ogóle możliwy — przekwalifikowanie się z politologa na antropologa (wówczas w polskim systemie edukacji wyższej normą jest kontynuowanie tego samego kierunku przez wszystkie stopnie studiów). Poza tym na skompletowanie dokumentów i napisanie projektu został zaledwie tydzień. Ponieważ jednak trochę boję się przeciwstawić — koleżanka jest dość apodyktyczna — spinam się i składam wnioszek.

Jestem tak przejęta rozmową kwalifikacyjną, że w tempie błyskawicy przerabiam ze trzy podręczniki do etnologii i antropologii kulturowej. Niepotrzebnie. Myślę, że komisję przekonała dowodzona przeze mnie, a wynikająca z mojego neofityzmu, wyższość

antropologii nad politologią oraz doświadczenie, jakie już miałam w terenie, co — chyba — odebrano jako gwarancję, że się nie przestraszę i nie ucieknę. I może jeszcze to, że powiedziałam, iż nie potrzebuję stypendium, bo znalazłam sposób, jak być w terenie i żeby jeszcze mi za to płacono. Zostaje przyjęta jako jedyna osoba z przyznanym stypendium. Ujmuje mnie zaufanie, jakim mnie obdarzono — osobę z zewnątrz, w dodatku z innego naukowego plemienia.

Antropologii uczę się „od końca”, przez dekonstrukcję. Na seminariach prowadzonych przez profesora Michała Buchowskiego czytamy krytycznie teksty postmodernistów — Clifforda, Marcusa, Gupty, Fergusona, Malkki. Oraz swoje własne. Trafiam w niezwykle wówczas przyjazne i inspirujące środowisko doktorantów, z którymi bardzo się zżywam. Choroba rywalizacji i parametryzacji jeszcze nie dotyka polskiego środowiska naukowego — na jedynym wspólnym komputerze w pokoju doktoranckim są dostępne wnioski grantowe koleżanek i kolegów, z których inni mogą korzystać przy pisaniu własnych projektów. Dzięki temu dostaję grant i po raz pierwszy mogę pojechać do obozów tybetańskich tylko i wyłącznie jako badaczka.

Pracę doktorską piszę o zepchniętych w „sferę niewidzialności” (Rosaldo 1988: 79) młodych Tybetańczykach urodzonych w Indiach. Gdy pierwszy raz zetknęłam się z uchodźczym Tybetem, przyszło mi zdekonstruować wyobrażenia, które przywozłam ze sobą jako bagaż partycypacji w kulturze popularnej tzw. Zachodu. Poznałam młodych Tybetańczyków, moich rówieśników, którzy nie mieli nic wspólnego z klasztorami, mnichami i tzw. buddyjską duchowością; ubierali się modnie, słuchali rocka albo hip-hopu i wcale nie uważali, że trzeba wybaczać wrogom. Pierwsze pytania, jakie sobie wówczas zadałam, brzmiały: dlaczego oficjalny obraz diaspory tybetańskiej tak bardzo różni się od autoreprezentacji tworzonych przez młodych Tybetańczyków, których spotykam? Co to znaczy być Tybetańczykiem dla kogoś urodzonego już na uchodźstwie? Co tworzy taką wymiejscowioną (ang. *displaced*) tożsamość tybetańską? (Bloch 2011a: 12–13).

Moje zainteresowania badawcze, co dość szybko sobie uzmysłowiałam, z reguły nie spotykały się ze zrozumieniem ze strony urzędników rządu uchodźczego. Najczęściej odsyłano mnie do rodziców i dziadków moich partnerów badawczych, utrzymując, że „ci młodzi nic nie wiedzą o naszej kulturze” (Tamże: 33–34). Elity diaspory zaprzęły bowiem badaczy w projekt ocalenia tybetańskiego dziedzictwa kulturowego. Stworzyły coś, co nazwałam „uchodźczym reżimem tożsamości” (Tamże: 329–344), w imię wyższego dobra na-

rodu pozbawionego państwa narzucając jedną, autoryzowaną przez siebie wersję tybetańskiej tożsamości, w której wielu „urodzonych uchodźców” się nie odnajduje. W ramach tego reżimu reprodukowany jest — w dużej mierze oparty na zachodnich wyobrażeniach — wizerunek Tybetańczyka jako pokojowego buddysty, brzydzącego się przemocą i wybaczącego swoim wrogom, zainteresowanego wyłącznie duchowym rozwojem.

W rezultacie sami badacze zaczęli postrzegać młodych Tybetańczyków jako „tracących zainteresowanie własną religią, uwiedzionych przez materializm, nacjonalizm i muzykę rockową” (Lopez 1995: 268), czyli jako zbyt nowoczesnych, a co za tym idzie — „nieautentycznych” (Bloch 2011a: 32). Być może Kirsten Hastrup była zbyt dużą optymistką, stwierdzając, że „antropologia, ogólnie rzecz biorąc, porzuciła «egzotyczną» wizję kultury” (Hastrup 2008: 18).

Dziś myślę, że brak klasycznego wykształcenia etnologicznego oraz to, że moje pierwsze wyjazdy do obozów nie były wyjazdami w teren, a więc nie wymuszały na mnie postrzegania napotkanych tam ludzi jako „badanych”, pomogły mi uniknąć pułapki egzotyzacji. Przeciwnie — fascynowało mnie, że odnajdywałam z moimi tybetańskimi rówieśnikami wspólny język mimo pozornych różnic (zob. Bloch 2008).

Zwrot V: Antropologia migracji

Na krótko przed tym, jak stawiam ostatnią kropkę w doktoracie, przy moim Instytucie powstaje Centrum Badań Migracyjnych. Nie mamy wówczas zbyt wielu specjalistów od migracji, zostaje więc wciągnięta w działania CeBaM jako antropolożka od studiów uchodźczych (ang. *refugee studies*). Duże miasto, do którego się przeniosłam na studia, w rzeczywistości nie jest tak duże, stąd wielu imigrantów tu mieszkających znam od dawna, niektórzy są moimi przyjaciółmi. Z chęcią angażuję się w projekty badawcze dotyczące lokalnych społeczności imigranckich. Tym bardziej, że po ośmiu latach jeżdżenia do tybetańskich Indii jestem ciut zmęczona zarówno miejscem, jak i tematem.

Spojrzenie na polityki migracyjne i procesy integracyjne w Unii Europejskiej z perspektywy Indii i tamtejszych rozwiązań jest naprawdę ciekawym, relatywizującym doświadczeniem. W kontrze do europejskiej mantry integracji piszę teksty o separacji jako strategii realizowanej przez uchodźców tybetańskich w warunkach

indyjskiego multikulturalizmu. To moje pierwsze ćwiczenie z praktycznego postkolonializmu. Zwyczajemy myśleć w duchu ewolucjonistycznym, że to „reszta świata” ma iść w ślady tzw. Zachodu i adaptować wypracowane na jego gruncie rozwiązania. Ja odwracałam tę perspektywę, pokazując modele stworzone w innych kontekstach kulturowych (Bloch 2012). Na tym polega bliski mi projekt „provincjonalizowania Europy” (Chakrabarty 2011), czyli usuwania jej z centrum, w którym sama umieszczała się w dobie kolonializmu.

Zwrot VI: Antropologia turystyki

Zmęczenie terenem mija mi jednak dość szybko i zastępuje je zmęczenie projektami zespołowymi realizowanymi w ramach Centrum. Dochodzę do wniosku, że jeśli antropolog jest swoim głównym narzędziem badawczym, jeśli – jak to ujęła Kirsten Hastrup – „antropologia nie jest czymś, co widzimy, ale tym, za pomocą czego widzimy” (Hastrup 2008: 11), to dobrą antropologię można uprawiać tylko w pojedynkę. Tym razem jednak postanawiam wykorzystać dotychczasowe doświadczenie w pilotowaniu grup turystów oraz kontakty w tym środowisku i piszę projekt badawczy dotyczący relacji władzy i strategii autentyczności w turystyce w postkolonialnych Indiach. Nie spotyka się to z uznaniem ze strony niektórych moich kolegów-antropologów. Czuję, jakbym dopuściła się zdrady poważnych tematów na rzecz banalnej rekreacji; jakbym zniszczyła swój wizerunek badaczki pochylającej się nad społeczną niesprawiedliwością w obozach uchodźców na rzecz turystki wylegującej się nad hotelowym basenem. Samo hasło „badania wśród uchodźców” wywoływało pełne uznania kiwanie głowami, obecnie mój szef śmieje się, że za państwowe pieniądze jeżdżę na wakacje.

Daje mi to wiele do myślenia na temat esencjalizowania zagadnień społecznych i arbitralnego, dychotomicznego rozróżniania tematów na ważne, „z natury” polityczne oraz błahе, polityczności pozbawione. Tymczasem z mojej perspektywy nic się nie zmienia – wciąż badam różne wymiary ludzkiej mobilności (*gros* osób zatrudnionych w przemyśle turystycznym to migranci i uchodźcy) oraz kontakt kulturowy, do którego ona prowadzi, wzajemne wyobrażenia o sobie różnych stron tego kontaktu oraz procesy tworzenia auto- i egzoreprezentacji, negocjowania tożsamości i przyjmowania rozmaitych strategii, w tym oporu, gdyż wciąż postrzegam ten kontakt przez pryzmat złożonych relacji władzy (Bloch 2015).

Długo wzbraniałam się przed badawczym podjęciem tematu turystyki, mimo iż — a może właśnie dlatego, że — moją drogę do antropologii zaczynałam po części jako turystka. Gdy rozpoczynałam badania terenowe na potrzeby rozprawy doktorskiej w obozach uchodźców tybetańskich w Indiach, obiecałam sobie, że będę unikać jakichkolwiek kontaktów z osobnikami należącymi do mojego plemienia, czyli przedstawicielami tzw. kultury zachodniej. Chciałam — jak na początkującą antropolożkę przystało — przebywać wyłącznie w otoczeniu tzw. tubylców, czyli, w moim przypadku, uchodźców. Okazało się to jednak niemożliwe. Gdziekolwiek byłam — w dużych rolniczych obozach w południowym stanie Karnataka, w małych rzemieślniczych osadach na przedgórzu Himalajów czy w tybetańskiej dzielnicy w Delhi — wszędzie natykałam się na Innych diaspory tybetańskiej. W końcu musiałam przyznać, że nie mogę ich dłużej ignorować, tego, jaki wpływ wywierają zarówno na indywidualne życia konkretnych uchodźców (żeniąc się z nimi, pomagając im uzyskać wizę do swojego kraju, sponsorując ich dziecko, klasztor, przychodnię), jak i na tzw. produkcję kulturową oraz tworzone przez nich dla świata zewnętrznego, w tym dla mnie, autoreprezentacje. To wtedy napisałam tekst pt. *Obóz uchodźców jako atrakcja turystyczna. Kto i po co od(z)wiedza diasporę tybetańską?*, w którym antropologów, pospołu z innymi naukowcami oraz dziennikarzami, zaliczyłam do kategorii „turysta-badacz”, czyli ten, który poszukuje/tworzy wiedzę (Bloch 2011b).

W podobny sposób turystykę jako intrygujący przedmiot badań odkrył Erik Cohen — uważany za prekursora socjologii i antropologii turystyki. Cohen — wówczas jeszcze doktorant na Wydziale Socjologii w Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, ale zafascynowany już antropologią społeczną po pobycie studyjnym w Wielkiej Brytanii i kontakcie ze szkołą manchesterską — rozpoczął w roku 1966 badania terenowe w izraelskim mieście Acre. Badania te były poświęcone wzajemnym relacjom młodych Palestyńczyków i Żydów, szybko jednak w relacjach tych pojawił się nowy aktor społeczny — młode zachodnie turystki, wchodzące w interakcje z palestyńskimi młodzieńcami. Z początku Cohen postrzegał je jako intruzów w swoim projekcie badawczym i starał się ignorować ich obecność: „Turystyka pojawiła się jako pochodzące z zewnątrz i niechciane zakłócenie «mojej» społeczności przez obcych” (Cohen 2007: 59). Z czasem to „zakłócenie” (ang. *disturbance*) stało się punktem zwrotnym w jego naukowej karierze. Cohen tak pisze o roli przypadków prowadzących do nieoczekiwanych odkryć w swojej naukowej biografii: „Moja droga do antropologicznych badań nad turystyką

wiodła przez kilka stadiów, które bynajmniej nie były częścią jakiegoś dobrze przemyślanego, dalekosiężnego programu czy strategii. Powiedziałbym raczej, że każdy etap pociągał za sobą splot przypadków, szczęśliwych zbiegów okoliczności, które w żaden sposób nie były powiązane z poprzednimi czy następnymi stadiami” (Tamże: 59)².

Zwrot VII: W kręgu mobilności

Doświadczenia własnej biografii każą mi być ostrożną przy planowaniu badań w projekcie turystycznym. Chcę być otwarta na *serendipity* – przypadki prowadzące do szczęścia nieposzukiwanego. Na szczęście główny polski narodowy sponsor badań podstawowych³ nie wpadł jeszcze w europejski reżim grantowy (czyli w szpony mimikry), który wymaga od badacza wskazania na etapie przygotowywania projektu dokładnych miejsc, w których badania zostaną przeprowadzone oraz wskaźników dotyczących tego, kto i w jakiej liczbie zostanie „przebadany” (co w praktyce najczęściej oznacza, niestety, podanie, ile wywiadów będzie „zrobionych”). Ten rodzaj braku zaufania do badacza, który niechybnie zdefrauduje publiczne pieniądze, jeśli się go nie rozliczy z każdego ruchu (produktu?), uniemożliwia poruszanie się po sieci powiązań, jakie wytwarzają różne formy mobilności. Szczęśliwie trafiają mi się również recenzenci to rozumiejący, dzięki czemu kwalifikują do sfinansowania projekt, w którym napisałam – upraszczając – że „pojadę i zobaczę, jak się rzeczy mają, a potem zdecyduję co i jak”. Potem, gdy już wybiorę Hampi w południowym stanie Karnataka na jedno z dwóch miejsc do prowadzenia badań stacjonarnych, mieszkańcy będą mnie pytać, skąd polskie ministerstwo nauki wiedziało o tym, co się u nich stało, że postanowiło dać pieniądze na mój pobyt w wiosce. Hampi – jeszcze trzy lata wcześniej dwuipółtysięczna wioska – jest wyburzane, a ludzie wysiedlani, ponieważ zostali uznani za zagrożenie dla narodowego dziedzictwa. To dziedzictwo to potwierdzone przez wpis na listę UNESCO pozostałości po hin-

² Cohen używa tu dosłownie sformułowania „serendipity”.

³ Projekt, o którym mowa poniżej, został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS2/03488 (kierowany przeze mnie projekt nosi tytuł *Relacje władzy i strategie autentyczności w turystyce. Ujęcie postkolonialne na przykładzie Indii*).

duskim księstwie Vijayanagara z XIV-XVI wieku, które pełni ważną rolę we współczesnym dyskursie nacjonalistycznym w Indiach.

Gdy w ramach etnografii mobilnej trafiam wraz z turystami trampingowymi do Hampi, wyglądającego wówczas jak po przejściu tsunami (albo jak po wojnie), od razu wiem, że tu będzie mój teren. Rzadko antropologowi przytrafiają się sytuacje wymarzone przez reporterów, gdy zmiana dzieje się na ich oczach tak gwałtownie. Zajmuję się więc znikaniem Hampi. Badam narracje o winie (a winnych jest cała lista, od UNESCO poczynając, czyli międzynarodowego reżimu materialnego dziedzictwa kulturowego, przez Archaeological Survey of India i jego mimikrę w odniesieniu do kolonialnej archeologii (por. Bhabha 2010), po lokalnych graczy politycznych i religijnych) i strategię radzenia sobie przez ludzi z „przestrzennym czyszczeniem” (Hertzfeld 2006). Czasem czuję się jak w serialu *Twin Peaks*, zadając sobie detektywistyczne pytanie: co się wydarzyło w Hampi? Jaki splot wypadków doprowadził do tego wszystkiego?

Szybko orientuję się też, że wiele usług turystycznych w Hampi jest świadczonych nie przez mieszkańców wioski, ale przez przyjezdnych — imigrantów wewnętrznych, międzynarodowych i uchodźców: Nepalczyków, którzy opanowali sektor gastronomiczny, serwując francuską zupę cebulową, meksykańskie *enchiladas* i arabsko-izraelski *hummus*; Tybetańczyków, których przodkowie osiedli w północnym stanie Himachal Pradesh, sprzedających wyroby rzemieślnicze; Rajastańczyków z odległego o trzy tysiące kilometrów pustynnego stanu Indii, handlujących biżuterią i tekstyliami; czy ludność Lambani, nazywaną „Cyganami Indii” i wywodząca się z terenów dzisiejszego Pakistanu, która wyspecjalizowała się w sektorze odzieżowym.

Gdy na początku kwietnia sezon turystyczny w Hampi dobiega końca — robi się niemiłosiernie gorąco — wioska pustoszeje. Większość przyjezdnych nie wraca jednak do domów, lecz na tzw. letni sezon przenosi się na północ, do stanu Himachal Pradesh. Tam spędzają kolejne cztery, pięć miesięcy. Nepalczycy z Hampi wyjeżdżają do Manali, gdzie uruchamiają sezonowe restauracje, Tybetańczycy do Spiti, a Rajastańczycy do... Dharamsali. Postanawiam podążyć za nimi i uczynić z Dharamsali moją drugą „stację badawczą”, w ten sposób zataczając własny antropologiczny krąg mobilności. Potrzebowałam jedenastu lat, aby dostrzec w tej nieformalnej stolicy diaspory tybetańskiej teren. W swojej książce tak o niej pisałam: „(...) klimat jest [tu — przyp. N.B.] przyjazny, połączenia telefoniczne i internetowe dobre, oferta lokalowa duża, a wieczorem po pracy można pójść się napić piwa i zjeść *lasagne* w jednej z licznych

knajpek (w weekendy można się nawet wybrać na dyskotekę). Między innymi z tego samego powodu, jak się domyślam, wielu antropologów decyduje się na usytuowanie swojego terenu właśnie w Dharamsali” (Bloch 2011a: 266; kursywa w oryginale). Wówczas oczywistym było dla mnie, że powinnam ograniczyć pobyty w „stolicy” diaspory tybetańskiej do koniecznych wizyt w tamtejszej bibliotece i księgarniach oraz spotkań z lokalnymi liderami. Chciałam zdecentralizować swój teren.

Wreszcie jednak dostrzegam potencjał Dharamsali — obozu uchodźców przekształconego w turystyczną atrakcję, gdzie gra o turystów toczy się między Tybetańczykami, tzw. plemienną ludnością Gaddis zamieszkującą okoliczne wsie, Nepalczykami, Rajastanczykami i Kaszmirczykami. To nie wszystko. Od jakiegoś czasu na obrzeżach Dharamsali wyrastają obozowiska — ludzie nazywają je slumsami — do których ściągają pozbawieni innych źródeł dochodu najubożsi mieszkańcy pustynnego Rajastanu. Swoją niszę na dharamsalskim rynku turystycznym znaleźli w żebraniu i odzyskiwaniu śmieci wytwarzanych przez przyjezdnych. Jedną z tybetańskich organizacji pozarządowych, wspieranych zagranicznymi funduszami, zajmuje się udzielaniem im pomocy; uchodźcy — obywatelom.

Dzięki tym splotom przypadków dostrzegam, że różne formy ludzkiej mobilności — rozpatrywane przez badaczy z reguły odrębnie — w praktyce często zazębiają się, tworząc złożony i dynamiczny obraz, wychodzący poza nowoczesną opozycję sedentarystycznego społeczeństwa przyjmującego i przybywającego z zewnątrz mobilnego Innego. W ten sposób mój — z założenia — turystyczny projekt przekształcił się w projekt z zakresu antropologii mobilności, realizowany nie tyle w dwóch lokalizacjach, co wahadłowo *pomiędzy* nimi (por. Marcus 1995).

Historia Shokata dobrze ilustruje możliwości, jakie daje tak rozumiany teren. Shokat pochodzi z małej wioski w Kaszmirze. W latach dziewięćdziesiątych, jako kilkunastolatek, trafia do Dharamsali. Rodzice boją się o syna w targanym niepokojami politycznymi regionie i dlatego powierzają chłopaka kaszmirskiemu biznesmenowi. Przez kilka lat Shokat mieszka i pracuje w sklepie: sprząta, gotuje dla innych Kaszmirczyków, biega po *chai*. Wszystko, co zarabia, pracodawca wysyła rodzicom. Z czasem, gdy Shokat — dzięki rozmowom z turystami — umie już komunikować się w podstawowym angielskim, szef zaczyna zabierać go na sezon zimowy do... Hampi. Tam Shokat pozna swoją obecną żonę — Francuzkę, która jako turystka będzie zwiedzać Hampi. Razem uruchomią linię odzieży *Tamana* w Dharamsali. Zatrudnione w zakładzie krawiec-

kim kobiety — Tybetanki i Gaddis — będą szyły ubrania stanowiące, w myśl hasła reklamowego firmy, „połączenie jakości indyjskich tkanin z francuskim smakiem”. Shokat i jego żona będą je sprzedawać latem w Dharamsali, a zimą w Hampi. Aż do przepędzenia Kaszmirczyków, gdy jeden z nich zostanie oskarżony o organizację zamachu w Bangalore, na skutek czego wszyscy kaszmirscy sprzedawcy zostaną „poproszeni” przez policję o opuszczenie Hampi (w ten sposób wioska stanie się bodaj jedynym miejscem na turystycznej mapie Indii bez tych nomadów tamtejszego przemysłu turystycznego). W sklepie, który Shokat i jego żona wynajmowali przez lata od rodziny, u której mieszkam w Hampi, gdy jestem na badaniach, handlują dziś Rajastańczycy. Ci sami, którzy na sezon letni przenoszą się do Dharamsali.

Ku nomadologii

Liisa Malkki w tekście o „zakorzenianiu ludzi” i „terytorializowaniu narodowych tożsamości” (*National geographic. The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees* (1997)) zwraca uwagę, że w klasycznych teoriach antropologicznych opartych na sedentaryzmie, tożsamość ludzi jest nierozzerwalnie związana z miejscem. Przykładem tego typu powiązania jest uczenie studentów etnologii rozmieszczenia ludów i kultur według tzw. map etnicznych. Przenosząc to na przykład tybetański, student przyswaja sobie, że Tybetańczycy to lud żyjący na Wyżynie Tybetańskiej, posługujący się językiem tybetańskim z grupy tybeto-birmańskiej, wyznający buddyzm, prowadzący pastersko-rolniczy tryb życia, którego tradycyjnym strojem jest *chuba*, a tradycyjnym pożywieniem *tsampa* i produkty mięsno-mleczne ze zwierzęcia zwanego jakiem. Gdy taki Tybetańczyk zostanie umiejscowiony w kontekście palm — chociażby w obozie uchodźców na południu Indii — mówi się o nim, że „został wykorzeniony”, że „stracił swoje korzenie”. Używanie tego typu biologicznych metafor utraconego związku z ziemią, klasyfikuje osobę wymiejscowioną jako kulturowo bezdomną, o rozbitej tożsamości, chorującą jak przesadzona roślina. Ta tendencja do terytorializowania tożsamości doprowadziła do patologizacji stanu wymiejscowienia. Co więcej, takie podejście jest bezużyteczne w próbach uchwycenia złożonej, płynnej i często nieciągłej codzienności ludzi i społeczności w ruchu. Dlatego Malkki proponuje odejście od sedentaryzmu w naszym sposobie myślenia o świecie, konceptualną

deterytorializację; innymi słowy postuluje „nomadologię”. Nomadologia to metodologia, w której osiedleńczy, umiejscowiony terytorialnie punkt widzenia nie jest traktowany jako normatywny. Innymi słowy, to odejście do metodologicznego nacjonalizmu.

O „nomadycznym zwrocie” (ang. *nomadic turn*), choć w trochę innym znaczeniu, piszą również Hazan i Hertzog (2012). Przy czym, co ważne, w „antropologicznym nomadyzmie” nie chodzi ani o po-dążanie w pożądanym kierunku wybranymi trasami, jak czynią to społeczności nomadyczne (Salzman 2001, za Hazan, Hertzog 2012: 2), „ani o pozbawione celu błędzenie, jak opisują to teoretycy kondycji postmodernistycznej” (Bauman 1992: 164–7, za Hazan, Hertzog 2012: 2). Chodzi o otwartość na *serendipity* właśnie, gdyż dzięki temu nie przegapimy „kluczowych momentów zadziwienia, niedookreśloności i niepewności wywołanych przez wszechobecne buzowanie rzeczywistości, jakiego etnografka doświadcza w terenie” (Hazan, Hertzog 2012: 2). Przypadkowość — Herzfeld pisze wprost o *serendipity* — antropologicznych badań, „która jest często przedmiotem pełnej wyrzutu krytyki autorstwa bardziej pozytywnie nastawionych badaczy społecznych (i źle poinformowanych publicznych krytyków, jeśli tylko w ogóle ich to interesuje), jest w gruncie rzeczy ich największą siłą” (Herzfeld 2012: 120).

Owa rekonceptualizacja wymusza na nas inne spojrzenie na samą metodykę prowadzenia badań etnograficznych. I nie chodzi tu o jakąś rewolucję, lecz o ponowne uświadomienie sobie tego, o czym blisko czterdzieści lat temu, w bodaj pierwszej w pełni autorefleksyjnej książce antropologicznej pisał Paul Rabinow (1977: 154): „Antropologiczne badanie to nie zestaw kwestionariuszy, które są rozdawane, wypełniane i zbierane. Większość czasu pochłania antropologowi oczekiwanie na informatorów, załatwianie spraw, picie herbaty, spisywanie genealogii, występowanie w roli rozjemcy w przypadku bójek, lub kierowcy (zadręczanego prośbami o podwiezienie), daremne podejmowanie prób prowadzenia rozmów towarzyskich”. To „chodzenie po wiosce i polach, wdawanie się w zdawkowe rozmowy przed sklepami” czy „zwyczajnie nudzenie się” (Tamże: 125). Nigel Barley (1997: 110) przyznaje natomiast: „Obliczyłem, że w okresie mojego pobytu w Afryce poświęciłem być może procent czasu na robienie tego, po co tam właściwie pojechałem. Resztę spędziłem na logistyce, chorowaniu, życiu towarzyskim, aranżowaniu spraw, przemieszczaniu się i przede wszystkim na czekaniu”. Dlatego też moją ulubioną techniką bycia w terenie jest, używając terminu Renato Rosaldo, *deep hanging-out*, które tłumaczę jako szwendanie się mające na celu zanurzanie się w te-

ren, wsiąkanie w lokalną społeczność poprzez wspólne spędzanie czasu na, właściwie, nicnierobieniu (za Clifford 1997: 351, przyp. 2; zob. też Rodgers 2004). W swojej książce napisałam: „Odnoszę wrażenie, że najcenniejsze wypowiedzi uzyskiwałam najczęściej «nad butelką piwa», czyli w sytuacjach, gdy najmniej byłam postrzegana jako badaczka” (Bloch 2011a: 39).

Zwielokrotnianie życia

W uprawianiu szwendania (ang. *hanging-out*) pomocne były role społeczne, które przypisywano mi w terenie i które początkowo postrzegałam jako przeszkodę (zob. Bloch 2011c). Niezależnie od autoreprezentacji, jakie tworzymy dla partnerów badawczych, nasze kolektywne przynależności i ich konfiguracje (ang. *intersections*) są postrzegane przez pryzmat lokalnych uwarunkowań. Ponadto, tereny tak mocno uwikłane w relacje władzy, jak obóz uchodźców czy wioska wyburzana w imię dziedzictwa narodowego, wymagają od antropolożki — niezależnie od tego, jak ona sama zapatruje się na tę kwestię — zaangażowania. Prowadząc badania do pracy doktorskiej negocjowałam z uchodźcami trzy główne role, jakie — w wyrazie swojej sprawczości — mi narzucali: aktywistki na rzecz wolnego Tybetu, kandydatki na żonę dla Tybetańczyka i sponsorki (Tamże).

Do powstania wizerunku działaczki sama się walnie przyczyniłam, traktując moje wcześniejsze zaangażowanie jako klucz do drzwi diaspory tybetańskiej. Wystarczyło zresztą, że napomknęłam przy jakiejś okazji o znajomości z tym czy innym tybetańskim aktywistą (w przypadku rozmówców młodych i zorientowanych politycznie bardziej ku opcji niepodległościowej) czy znanym pracownikiem administracji uchodźczej (w sytuacji kontaktu z osobami starszymi tudzież bardziej prorządowymi), a ocena mojej osoby zdecydowanie rosła: nie dość, że byłam zaznajomiona ze znaczącymi politycznie członkami społeczności, to znajomości te potwierdzały moją protybetańską aktywność.

Michael Herzfeld wspomina, że jego zaangażowanie w zmagania mieszkańców bangkokańskiej dzielnicy Pom Mahakan, wyburzanej w ramach „przestrzennego czyszczenia” — które zresztą wywołało spore zaskoczenie w środowisku naukowym, gdyż antropolog był wcześniej znany z wieloletnich badań w Grecji i we Włoszech — wcale jednak nie było tak przypadkowe, jak początkowo sądził: „Długo czas potem dowiedziałem się, że działacz [lokalnej

— przyp. N.B.] organizacji pozarządowej [który zaprosił Herzfelda do udziału w demonstracji przeciwko rządowym planom wysiedlenia dzielnicy — przyp. N.B.] wraz z mieszkańcami dyskutowali, czy niejaki profesor z Harvardu, robiący badania w okolicy, mógłby być z pożytkiem włączony w walkę przeciwko eksmisjom. Najwyraźniej uznali, że warto spróbować. (...) I tak oto zaczęło się jedno z najintensywniejszych zaangażowań w moim życiu” (Herzfeld 2012: 112).

Wadą tego pozycjonowania było to, że uchodźcy w odpowiedzi na obraz, który pospołu z ich wyobrażeniami wytworzyłam, konstruowali własne autoreprezentacje dla mnie jako tzw. zachodniej aktywistki. W ramach prowadzonej przez elity uchodźcze polityki tożsamości prezentowali obraz Tybetańczyków jako empatycznych buddystów, z natury brzydzących się przemocą, przedkładających życie duchowe nad materialne zbytki, ceniących demokrację i zaniepokojonych degradacją środowiska naturalnego na świecie. Wydawało mi się, że nigdy nie przebiję się przez ten oficjalny, aczkolwiek w dużej mierze zinternalizowany, dyskurs. Dopiero po pewnym czasie doszłam do wniosku, że to, jakie postawy wobec tego wyobrażenia mnie przyjmują uchodźcy tybetańscy, pokazuje, jak oni sami postrzegają swoje miejsce w międzynarodowym reżimie uchodźczym (*International Refugee Regime*). Uświadomiłam sobie, że tybetańska strategia pozyskiwania wsparcia w ramach tego reżimu polega na konstruowaniu pozytywnych, nowoczesnych autoreprezentacji wobec tzw. zachodniego świata.

Jednocześnie zdawałam sobie sprawę, że w ten sposób mogłam pracować jedynie na poziomie deklaracji. Przy czym, na co zwracało uwagę wielu wybitnych antropologów, a o czym wciąż zbyt często zapominamy, próbując zredukować badania jakościowe do wywiadów, ludzie z reguły mówią co innego niż myślą i robią co innego niż mówią — i to jest to, co dla antropologów jest najciekawsze. Zastanawiałam się zatem, jak dotrzeć do poglądów wyrażanych wobec innych Tybetańczyków? Do codziennych praktyk, dla których moja obecność jako „realnej/potencjalnej aktywistki z Zachodu” nie byłaby czynnikiem cenzurującym. Tu z pomocą przyszła mi moja druga rola — kandydatki na żonę.

W narzuceniu mi tej roli zasadnicze znaczenie miała oczywiście relacja pomiędzy terenem a *gender*. Atrakcyjność mojej osoby jako potencjalnej partnerki miała wiele aspektów: byłam młoda (co korespondowało z grupą wiekową, z którą pracowałam), biała (czyli reprezentowałam w oczach Tybetańczyków, z którymi pracowałam, uprzywilejowany, zamożny Zachód), sympatyzowałam ze „sprawą tybetańską” (co tłumaczyło, dlaczego tuliłam się po tych wszyst-

kich obozach). Byłam zatem atrakcyjna fizycznie, materialnie, duchowo, a nawet prawnie, gdyż posiadałam paszport – od pewnego momentu Unii Europejskiej, a następnie Schengen – co dla uchodźców w Indiach ma szczególne znaczenie⁴. Zresztą ta atrakcyjność zdawała się być obopólna, co można było zaobserwować na uliczkach Dharamsali, pełnych młodych Tybetańczyków o smutnym, aczkolwiek dumnym spojrzeniu, wbijanym w oczy białych podróżniczek z całego świata przy szklaneczce indyjskiego *chai*’u. Na ich silną pozycję jako potencjalnych kandydatów na mężów dla kobiet z tzw. Zachodu wpływała: egzotyczna fizyczność oraz, paradoksalnie, właśnie status uchodźcy. Za nim bowiem krył się romantyczny wizerunek prześladowanego, pozbawionego ojczyzny i oddzielonego od rodziny poszukiwacza wolności, co znajdowało bardzo pozytywny odbiór u zde gustowanych konsumpcjonizmem i materializmem świata zachodniego młodych kobiet, w dodatku często ukierunkowanych na działalność wolontariacką⁵.

Od samego początku moich wyjazdów w teren dokładałam wszelkich starań, aby uniknąć przypisania mi roli szukającej męża *inji*⁶. Starłam się zatem nie dopuszczać do żadnych jedno-

⁴ Indie nie podpisały Konwencji ONZ dotyczącej statusu uchodźców z roku 1951, która definiuje uchodźcę i określa jego prawa. Nie wypracowały też żadnego własnego wewnętrznego prawa dotyczącego uchodźców. W rezultacie Tybetańczycy funkcjonują w Indiach w swoistej próżni polityczno-prawnej. Sprawa jest szczególnie skomplikowana w przypadku osób, które nazywam „urodzonymi uchodźcami”, czyli tych Tybetańczyków, którzy przyszli na świat już w Indiach. Teoretycznie mogliby oni wnioskować o indyjskie obywatelstwo, ale jest to źle widziane zarówno przez władze Indii, jak i przez tybetański rząd uchodźczy, który realizuje konsekwentną strategię separacji wobec społeczeństwa indyjskiego. Sprawa ma się jednak zupełnie inaczej w odniesieniu do przyjmowania obywatelstw państw europejskich czy Ameryki Północnej – choć część pracowników tybetańskiej administracji uchodźczej wyraża zaniepokojenie tym zjawiskiem, to jednak większość Tybetańczyków ma pozytywne odczucia wobec emigracji na tzw. Zachód (zob. Hess 2006: 91–92; Bloch 2011a: 328).

⁵ Inspiracją dla wielu z tych kobiet była autobiograficzna książka *Namma. A Tibetan love story*, autorstwa Kate Karko (2000). Karko, Brytyjka, poznała swojego przyszłego tybetańskiego męża, uciekiniera z Amdo, gdy sprzedawał pierogi na poboczu drogi w Dharamsali. Po ślubie zabrała go ze sobą do Londynu, gdzie próbował zarabiać, grając w filmach drugoplanowe role Indian i Eskimosów. Duża część książki to poddana romantyzacji relacja z ich wspólnej wizyty w Tybecie, gdzie główna bohaterka staje się częścią nomadycznej rodziny Tsedupa.

⁶ Tybetańskie słowo oznaczające dosłownie Anglika/Angielkę. Brytyjczycy byli pierwszymi białymi, z którymi zetknęli się na większą skalę Tybetańczycy, stąd dziś termin ten jest popularnie używany na określenie wszystkich przedstawicieli tzw. zachodniego świata.

znacznych sytuacji, ubierałam się — w moim odczuciu — w sposób aseksualny, jak tylko czułam, że rozmowa schodzi na śliski grunt, opowiadałam rozlegle o moim realnym bądź wyobrażonym narzeczonym. Niemniej, choć udawałam, że tego nie widzę, wszelkie te zabiegi były całkowicie nieskuteczne; o mojej kobiecości i atrakcyjności nie decydował strój i sposób zachowania, ale fakt, że byłam „z Zachodu” oraz że w terenie byłam sama. Co więcej, często starałam się zbyt szybko nawiązać bliskie relacje z nowopoznanymi osobami, nic dziwnego zatem, że ową nadmierną uwagę odczytywali oni jako indywidualne zainteresowanie. W dużej mierze przesądziło to o doborze moich partnerów badawczych — tzn. o tym, że to oni sobie mnie wybrali, a nie odwrotnie. O ile większość antropolożek, zwłaszcza z nurtu feministycznego, podkreśla łatwość w badaniach dotyczących kobiet, w moim przypadku moja płeć zapewniła mi dostęp w przeważającej większości do mężczyzn — oni bowiem postrzegali przebywanie w moim towarzystwie jako atrakcyjne i potencjalnie korzystne. Dzięki temu jednak weszłam do świata dla wielu tybetańskich kobiet niedostępnego — klubów bilardowych, nocnych przejażdżek motocyklami, miejsc spotkań po zmroku w obozach. W tych sytuacjach nie byłam już potencjalną aktywistką, stawiałam się bardziej ludzka, można było ze mną pogadać o muzyce, alkoholu, sprawach damsko-męskich. W tej przestrzeni — nabywając status kumpeli-potencjalnej dziewczyny — zyskiwałam dostęp do poziomu zachowań, który mogłam skonfrontować z deklaracjami.

Uchodźcy tybetańscy, z którymi pracowałam, uwagę badaczy — nie tylko antropologów, ale też buddologów, historyków czy filologów — interpretują jako dowód na własną wyjątkowość. Zyskują w ten sposób poczucie bycia lepszymi od otaczających ich mieszkańców indyjskich wiosek i miast — w końcu to ich, Tybetańczyków, wszyscy chcą badać. Bywa, że owo zainteresowanie starają się sprawczo wykorzystać. Od antropologa, jako przedstawiciela „lepszego świata”, oczekuje się jakiejś formy wsparcia. W przypadku uchodźców tybetańskich rzadko chodzi o doraźną pomoc finansową. Po pierwsze, Tybetańczycy zbudowali dość stabilne podstawy ekonomiczne swojej diaspory, tak że właściwie nie występuje w obozach problem bezdomności czy głodu. Po drugie, wspomniana już polityka tożsamości kładzie dość duży nacisk na godność jako cechę zbiorową i nie dopuszcza żadnych form żebrania. Wsparcie, jakiego oczekują uchodźcy tybetańscy, ma bardziej wyrafinowaną postać: regularnie otrzymuję e-maile z zapytaniem o możliwość wystosowania zaproszenia do Polski, starsi Tybetańczycy pytają, czy nie mogłabym zostać „mamą serca” i na odległość „zaadoptować”

dziecko ich krewnych z Tybetu⁷, młodzi chcieliby wsparcia przy wydaniu płyty CD z muzyką ich zespołu rockowego. Ile można zrobić dla ludzi, wobec których czujemy się zobowiązani, bo — tak — jesteśmy z lepszego świata? Miałam już „córkę” w jednym z obozów, pracowałam w fundacji na rzecz dzieci tybetańskich, udało mi się doprowadzić do wydania w Polsce tomiku poezji jednego z moich wieloletnich partnerów badawczych. Czy to wystarczy?

Pracując z uchodźcami (czy mieszkańcami wyburzanej wioski), nie da się uniknąć kwestii zaangażowania. Mamy tu przecież do czynienia z grupą osób zmarginalizowanych, narażonych na strukturalne, polityczno-społeczno-ekonomiczne nadużycia (ang. *vulnerable*), podporządkowanych (ang. *subaltern*) w ujęciu krytyki postkolonialnej (Spivak 2011). Jakie mam prawo jechać do nich i przy ich „użyciu” robić własną karierę naukową, nie oferując nic w zamian? I co w zamian mogę dać? Czy wystarczą drobne upominki z Polski — Gombrowicz po angielsku dla kolegi-intelektualisty, obrys z Cepelii dla mojej gospodyni, kolekcja filmów Wajdy do obozowej filmoteki? Czy wystarczą zdjęcia przywożone co roku? Życzenia wysyłane e-mailem na Losar⁸? Przecież z reguły i tak dostaję więcej prezentów niż przywiozłam, kartki pocztowe na Boże Narodzenie (gdzie udaje im się je kupić?!) i smsy pełne troski, czy dotarłam bezpiecznie, gdy wyjeżdżam. Z drugiej strony, czy rola antropologa polega na reprodukowaniu i legitymizowaniu autoreprezentacji tworzonych przez naszych partnerów badawczych? A jeśli nie, to czemu służy nasza dekonstrukcja tych autoreprezentacji? Czy nie stoi w sprzeczności ze sprawczością tych, których tak wprawnie dekonstruujemy?

Co dalej?

Tego, na szczęście, nie wiem. Ale autorefleksja nad własną biografią kierowaną przez *serendipity* każe mi doceniać rolę przypadku w życiu społeczności i jednostek, i być ostrożną w próbach

⁷ Sponsoring indywidualny, popularnie i eufemistycznie nazywany „adopcja serca”, to bardzo popularna forma sponsorowania dzieci tybetańskich na uchodźstwie, stosowana przede wszystkim w szkołach z internatami, gdzie mieszkają i uczą się dzieci, których rodzice pozostali w Tybecie, w związku z czym nie są w stanie wspierać potomstwa materialnie.

⁸ Tybetański Nowy Rok — największe święto obchodzone przez Tybetańczyków.

doszukiwania się w ludzkich działaniach i przekonaniach zakładanej celowości, intencjonalności i racjonalności. Jednocześnie jednak to, że nasze działania i przekonania są w dużej mierze kwestią przypadkowych zbiegów okoliczności, nie oznacza, że jesteśmy ich bezwolnymi przedmiotami. W ramach przytrafień dokonujemy wyborów czy za nimi podążać, czy nie, czy się podporządkować, czy stawiać opór, a może balansować gdzieś pomiędzy. To jest właśnie „doświadczenie etnografki: napotyka ona w terenie ciągle zmiany, które wymagają od niej bycia fizycznie mobilną, psychicznie czujną, emocjonalnie elastyczną i społecznie ruchliwą; musi być ona gotowa, aby wciąż od nowa modyfikować i rewidować swoje teoretyczne usytuowania” (Hazan, Herzog 2012: 1). Jak podsumowuje swoją naukową biografię Cohen — socjolog nawrócony na antropologię: „(...) każdy etap pociągał za sobą splot przypadków, szczęśliwych zbiegów okoliczności, które w żaden sposób nie były powiązane z poprzednimi czy następnymi stadiami. Patrząc jednak wstecz, dostrzegam w tych stadiach pewien akumulacyjny wzór” (Cohen 2007: 59). A Herzfeld, w autobiograficznej opowieści zatytułowanej *Passionate serendipity*, zadając sam sobie pytanie: „Gdzie teraz zatem?”, odpowiada: „Nauczyłem się nie ograniczać siebie przewidywaniami. *Serendipity* i działanie tego, co nieuświadomione, są bogatszymi źródłami możliwego wglądu” (Herzfeld 2012: 121; kursywa moja — N.B.).

Bibliografia

- Barley N.
1997 *Niewinny antropolog*, przeł. E.T. Szyler, Warszawa.
- Bauman Z.
1992 *Mortality, immortality and other life strategies*, Cambridge.
- Bhabha H.K.
2010 *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, [w:] H.K. Bhabha (red.), *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków, s. 79–88.
- Bloch N.
2001 „Zwielokrotnianie życia”, czyli wcielenia reporterskie jako realizacja metody obserwacji uczestniczącej niejawniej w procesie gromadzenia materiału do reportażu pisanego, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza (niepublikowana praca licencjacka).

- 2004 *Nie jesteśmy Buddami. Tybetański ruch wolnościowy na uchodźstwie*, „Puls Świata”, nr 8, s. 5–15.
- 2006 *Tsewang nie umiera z głodu*, „Puls Świata”, nr 2.
- 2008 *The young Tibetan exile today. A democrat, environmentalist, vegetarian? Globalization and negotiating identity in the situation of displacement*, [w:] L. Mróz, A. Posern-Zieliński (red.), *Exploring home, neighboring and distant cultures*, Warszawa, s. 239–258.
- 2011a *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, Wrocław.
- 2011b *Obóz uchodźców jako atrakcja turystyczna. Kto i po co od(z)wieżdza diasporę tybetańską?*, „Etnografia Polska”, t. 55, nr 1–2, s. 51–68.
- 2011c *Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich*, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań, s. 209–235.
- 2012 *Poza integracją. Separacja jako uchodźcza strategia adaptacji, postkolonialny model społeczeństwa mnogiego i indyjski multikulturalizm*, [w:] M. Buchowski, J. Schmidt (red.), *Imigranci: między integracją a izolacją*, Poznań, s. 171–186.
- 2015 *Uchodźcy, turyści i (nie)zaangażowana antropolozka, czyli o poważnych i trywialnych obszarach humanistycznej eksploracji*, [w:] M. Brocki, R. Kleśta-Nawrocki (red.), *Humanistyka i polityka*, Kraków (w przygotowaniu do druku).
- Chakrabarty D.
- 2000 *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton.
- Clifford J.
- 1997 *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, London.
- Cohen E.
- 2007 *Youth tourists in Acre. A disturbance becomes a lifelong preoccupation*, [w:] D. Nash (red.), *The study of tourism. Anthropological and sociological beginnings*, Amsterdam, s. 50–59.
- Geertz C.
- 2010 *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*, przeł. T. Tesznar, Kraków.
- Hamšik D., Kuśak A.
- 1966 *Egon Erwin Kisch*, przeł. M. Perlman, Warszawa.
- Hastrup K.
- 2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków.
- Hazan H., Hertzog E.
- 2012 *Serendipity in anthropological research. The nomadic turn*, Farnham.

Herzfeld M.

2006 *Spatial cleansing. Monumental vacuity and the idea of the West*, „Journal of Material Culture”, t. 11, nr 1/2, s. 127–149.

2012 *Passionate serendipity. From the Acropolis to the Golden Mount*, [w:] A. Gottlieb (red.), *The restless anthropologist. New field-sites, new visions*, Chicago–London, s. 100–122.

Hess J.M.

2006 *Statelessness and the state. Tibetans, citizenship, and nationalist activism in a transnational world*, „International Migration”, t. 44, nr 1, s. 79–103.

Karko K.

2000 *Namma. A Tibetan love story*, London.

Kisch E.E.

1957 *Jarmark sensacji*, przeł. S. Wygodzki, Warszawa.

Lopez D.S.Jr.

1995 *Curators of the Buddha*, Chicago.

Malkki L.H.

1997 *National geographic. The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees*, [w:] A. Gupta, J. Ferguson (red.), *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*, Durham, s. 52–74.

Marcus G.E.

1995 *Ethnography in/of the world system. The Emergence of multi-sited ethnography*, „Annual Review of Anthropology”, t. 24, s. 95–117.

Rabinow P.

1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley–Los Angeles–London.

Rodgers G.

2004 „Hanging out” with forced migrants. *Methodological and ethical challenges*, „Forced Migration Review”, t. 21, s. 48–49.

Roethke T.

1958 *The waking*, [w:] T. Roethke, *Words for the wind. Collected verse of Theodore Roethke*, New York.

Rosaldo R.

1988 *Ideology, place, and people without culture*, „Cultural Anthropology”, t. 3, nr 1, s. 77–87.

Salzman C.P.

2001 *Understanding culture. An introduction to anthropological theory*, Prospect Heights.

Snopkiewicz J.,

1978 *Człowiek w bramie*, Warszawa.

Spivak G.Ch.

2011 *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna”, nr 24–25, s. 196–239.

Sprigle R.

- 1948 *I was a Negro in the South for 30 days*, „Pittsburgh Post-Gazette”, 8 sierpnia, (tekst dostępny pod adresem: <http://old.post-gazette.com/sprigle/default.asp>; data dostępu: 02.02.2014).

Steigerwald B.

- b.d. *Sprigle's secret journey*, (tekst dostępny pod adresem: <http://old.postgazette.com/sprigle/Sprigleintroduction.asp>; data dostępu: 02.02.2014).

Wallraff G.

- 1988 *Na samym dnie*, przeł. R. Turczyn, Poznań.

Iwona Kabzińska

TORUŃ Z ODDALI

(MIGAWKI WSPOMNIENÍ)¹

Są miejsca, do których chętnie wracam pamięcią, o których myślę i mówię ze wzruszeniem, które kojarzą mi się zdecydowanie pozytywnie. Jednym z takich miejsc, niezwykle dla mnie ważnym, jest Toruń.

Słyszałam o nim od dziecka: miasto Kopernika, Planetarium, pierniki (niepowtarzalny kształt, zapach i smak toruńskich „katarzynek”). W Toruniu nie miałam nikogo, kogo mogłabym odwiedzić. Szkoły, do których chodziłam, nie organizowały wycieczek do tego miasta. Leżało też ono daleko od wakacyjnych szlaków ukochanych przez moją rodzinę (latem najczęściej jeździliśmy nad Bałtyk, zimą – w Tatry). Po raz pierwszy przyjechałam do Torunia wczesną wiosną 2000 r., na zaproszenie dr. Wojciecha Olszewskiego, reprezentującego ówczesny Zakład Etnologii Instytutu Archeologii i Etnologii UMK.

Zostałam poproszona o wygłoszenie wykładu dla studentów toruńskiej etnologii. Przyjechałam pociągiem z Warszawy, koło południa. Miałam kilka godzin, by pospacerować. Chciałam zobaczyć Starówkę, wpisaną (w 1997 roku) na listę UNESCO. Niektóre zabytki znałam z fotografii prasowych, albumów i pocztówek, pokazywały one jednak jedynie fragmenty staromiejskiej przestrzeni, dając

¹ Inspiracją do napisania „toruńskich migawek” stał się jubileusz siedemdziesięciolecia narodzin Katedry Etnografii (późniejszej Katedry Etnologii, a następnie Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej) Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

mgliste wyobrażenia o jej rzeczywistych rozmiarach, bogactwie architektonicznym i tajemniczym pięknie zabytkowych budowli. Teraz mogłam zobaczyć to miejsce w całej jego krasie. Wędrowałam cudnymi uliczkami. Zajrzałam na Podmurną 11, gdzie miał swą główną siedzibę ówczesny Instytut Archeologii i Etnologii UMK. Spacerowałam po Rynku, zapomniawszy na dłuższą chwilę o czekającym mnie wykładzie i towarzyszącej mu tremie. Nie czułam się obco. Od momentu, w którym wysiadłam z pociągu na dworcu Toruń Główny nie opuszczało mnie przeświadczenie, że znalazłam się w mieście gościnnym, otwartym, zachęcającym, by do niego wracać.

Wykład odbył się w Collegium Historicum, przy Placu Teatralnym 2a, w sali Rady Wydziału Historycznego. Nie mogę sobie przypomnieć, o czym mówiłam (prawdopodobnie poruszyłam zajmujące mnie szczególnie w tym okresie kwestie związane z pograniczem kulturowym, etnicznością, tożsamością etniczną, narodową i kulturową oraz jej wyznacznikami, mniejszościami etnicznymi, narodowymi), utkwiała mi natomiast mocno w pamięci twarz jednego ze studentów. Jego spojrzenie wydało mi się niezbyt życzliwe, ironiczne. Byłam pewna, że wykład mu się nie spodobał. Kiedy po roku ów student zapisał się na prowadzone przeze mnie seminarium magisterskie, pomyślałam, że chyba niepotrzebnie się niepokoiłam.

Od dr. Olszewskiego dowiedziałam się o planach przekształcenia Zakładu w Katedrę Etnologii (nastąpiło to 1 stycznia 2003 roku), systematycznego poszerzania zakresu zajęć dydaktycznych i prac badawczych. Plany te miały poparcie ówczesnych władz Uczelni. Wyrażono też zgodę na zatrudnienie kilku nowych osób. Propozycja pracy na UMK była dla mnie zaskoczeniem. Długo się wahałam, zanim podjęłam decyzję. Nie miałam doświadczenia. Czym innym były pojedyncze wykłady, referaty wygłaszane na konferencjach, PAN-owskie seminaria (pracowałam w Instytucie Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk), czym innym – praca na uczelni, dydaktyka w pełnym wymiarze. Nigdy wcześniej nie prowadziłam ćwiczeń, konwersatoriów, seminariów magisterskich, nie opiekowałam się osobami przygotowującymi licencjaty. Musiałam się tego nauczyć, znaleźć własną drogę. Postanowiłam spróbować, zmierzyć się z nowym wyzwaniem. 1 października 2000 roku rozpoczęłam pracę w Zakładzie Etnologii UMK.

Zaproponowano mi prowadzenie wykładów i ćwiczeń z etnologii Europy oraz wygłoszenie cyklu wykładów monograficznych poświęconych Polakom na terenach byłego Związku Radzieckiego. W kolejnych latach prowadziłam również konwersatorium (temat:

„Antropologia wybranych obszarów kulturowych Europy”) i seminaria magisterskie, opiekowałam się studentami przygotowującymi licencjaty.

Przygotowując się do zajęć z etnologii Europy, często myślałam o prof. Annie Zadrożyńskiej. Poznałam ją, kiedy byłam studentką etnografii Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadziła m.in. wykłady i ćwiczenia z etnografii Europy. Uczyla nas rozumienia tego obszaru, jego korzeni kulturowych, zachodzących tu przemian, ich źródeł i następstw.

Na pierwszych zajęciach z etnografii Europy prof. Zadrożyńska poprosiła, byśmy napisali, jak rozumiemy pojęcie „kultura europejska”. Po wielu latach to samo pytanie zadałam swoim studentom, wyjaśniając, że powtarzam sytuację, w jakiej niegdyś znalazłam się sama. Zmieniły się jednak role, zmieniła się też Europa. Ta z czasów mojej młodości różniła się znacznie od tej z początku XXI wieku. Inne było również z pewnością myślenie o kulturze europejskiej, inny dostęp do Europy, możliwości jej poznawania, konfrontacji marzeń z rzeczywistością. Nie mogłam, niestety, porównać wypowiedzi, których autorzy studiowali w odległych od siebie czasach. Takie porównanie byłoby z pewnością ciekawym doświadczeniem.

Wiosną 2003 roku, na rok przed przyjęciem Polski do Unii Europejskiej, rozmawiałam ze studentami I i II roku etnologii oraz MISH² o Europie ich marzeń. Zainspirował mnie konkurs pod hasłem „Europa moich marzeń”, zorganizowany przez Stowarzyszenie Młodzi bez Granic, Poczte Polską i Polskie Radio. Poprosiłam studentów, by napisali, w jakiej Europie chcieliby mieszkać. Ich wypowiedzi stały się podstawą artykułu, który ukazał się w „Etnografii Polskiej” (por. Kabzińska I. 2003).

Jak każdy wykładowca musiałam dokonać wyboru zagadnień poruszanych podczas wykładów. Chciałam przede wszystkim pokazać studentom różne możliwości spojrzenia na Europę i zachodzące tu zmiany, na tworzącą ją wielokulturową mozaikę, scharakteryzować różnorodne kierunki badań. Chciałam też wykazać, że etnografia/etnologia Europy przestaje być „dziedziną deficytową”. W taki sposób określił ją przed laty Witold Dynowski (1963), a po nim – Anna Zadrożyńska (Zadrożyńska-Barącz 1970; zob. też Trojan 1994: 5, 65, 81; więcej patrz Kabzińska I. 2010).

Początkowe spotkania z każdym rocznikiem poświęcałam historii dyscypliny, omówieniu przełomowych dla niej wydarzeń, pokazaniu ewolucji spojrzenia na Europę i jej mieszkańców, reprezentujących

² Międzywydziałowe Indywidualne Studia Humanistyczne.

różne kultury, grupy etniczne, narody. Dziś, moim zdaniem, historii etnografii/etnologii/antropologii kulturowej przydaje się zbyt mało uwagi. Znam osoby, które twierdzą, że znajomość przeszłości poszczególnych dyscyplin i dorobku badaczy, którzy stworzyli swe dzieła w odległych czasach, nie jest konieczna. Nie jest to również, ich zdaniem, obszar wiedzy, który interesowałby studentów.



Oprócz braku doświadczenia w pracy na uczelni, powodem, dla którego długo wahałam się przed podjęciem decyzji o związaniu się (zawodowo) z toruńską etnologią, była obawa przed cotygodniowymi dojazdami pociągiem z Warszawy do Torunia i dłużącymi się zwykle powrotami do domu. Znajomi twierdzili, że pociągi będą jeździły coraz szybciej, w związku z czym czas podróży skróci się znacząco. Tak się jednak nie stało. Przybywało minut spędzonych „w drodze”. Wydłużenia czasu podróży były uwzględnione w zmieniającym się wielokrotnie rozkładzie jazdy. Zmiany te śledziłam z niepokojem, nie wiedziałam bowiem, czy uda mi się pogodzić je z planem zajęć na uczelni. Dłuższy czas podróży pociągiem miał przede wszystkim związek z pracami remontowymi (modernizacyjnymi) prowadzonymi na trasie, którą pokonywałam. Zdarzało się, że pociąg utknał „w szczerym polu”, wystawiając na próbę cierpliwość pasażerów, na ogół jednak docierałam do celu punktualnie lub z kilkuminutowym, niegroźnym, opóźnieniem.

Dojazdy, których początkowo tak bardzo się obawiałam, okazały się niezbyt uciążliwe. Niemal zawsze znajdowałam miejsce siedzące (na trasie Warszawa – Toruń – Warszawa nie obowiązywały miejscówki). Mogłam czytać książki, gazety, sprawdzać prace studenckie, pisać własne teksty. Czasem rozmawiałam z innymi pasażerami, czasem jedynie przysłuchiwałam się prowadzonym przez nich rozmowom, obserwowałam ich zachowania.

Bywało, że po przyjeździe do Torunia czekała mnie niemiła niespodzianka – remont torów tramwajowych lub nawierzchni ulic i związane z nim zmiany w komunikacji miejskiej. Dla osoby nieznającej miasta niewiele wynikało z ogłoszeń umieszczonych na przystankach. Na szczęście zawsze znalazł się ktoś, kto – zapytany – wskazał mi drogę, podpowiedział, jak się poruszać.

Zajęcia zaczynałam we czwartki koło południa. Żeby zdążyć na nie, wstawałam przed piątą. Nie czułam jednak zmęczenia, niewy-

spania. Bardzo szybko przestawiłam się na pół-koczowniczy tryb życia. Przywykłam do niego.

Czwartkowe zajęcia trwały do wieczora. W piątki zaczynałam od rana, kończyłam po południu. Nocowałam w Domu Studenckim nr 10. Lubiałam moment, w którym wchodziłam do hotelowego pokoju, zapalałam światło. Cieszyła mnie powtarzalność „zwykłych” czynności: mycia rąk, nastawiania wody na herbatę, niespiesznego jedzenia kolacji, czytania, przeglądania notatek. W DS nabierały one nowego, niezwykłego wymiaru.

Lubiłam pogawędki z paniami dyżurującymi w recepcji. Rozmawiałyśmy o rodzinie, pracy, o małych i wielkich radościach lub/i smutkach. Witwałyśmy się i żegnałyśmy serdecznie. Nie byłyśmy dla siebie anonimowymi osobami. Zapamiętałam ich imiona, twarze, radość spotkania. Doskonale pamiętam panią, która robiła na drutach ubrania dla siebie i swojej rodziny. Pokazywała mi je, a ja nie kryłam zachwyty i podziwu dla jej umiejętności.

Któregoś dnia, po wyjściu z DS, poczułam ożywczy zapach rosnących w pobliżu sosen. Odtąd już zawsze chłonełam go z lubością. Szczególnie intensywnie pachniało po deszczu i w słoneczne, upalne dni. Kiedy robiło się ciepło, późnymi popołudniami i wieczorami, przed akademikami gromadziły się grupki studentów. Rozpalano grilla, biesiadowano. Zapach dymu i grillowanego mięsa był drażniący, agresywny. Dominował nad aromatem sosnowego igliwia (natura i kultura, przyroda i człowiek...); nie było to jednak tak uciążliwe jak działająca przez pewien czas w pobliżu DS dyskoteka. Od wczesnego wieczora do późnej nocy dźwięki głośnej muzyki wdzierały się przez zamknięte okna, nie pozwalając zasnąć, odpocząć, oddać się lekturze. Było to bardzo męczące dla wielu osób, z którymi rozmawiałam o nocnych hałasach. W którymś momencie dyskoteka umilkła. Podobno stało się to na skutek interwencji kilku pracowników UMK, korzystających z DS, mających dość nieprzespanych nocy.

Kiedy zaczęłam swoją „toruńską przygodę”, część zajęć odbywała się w budynku przy ul. Gagarina 5, niedaleko pętli autobusowej, część — w Gimnazjum Akademickim (Szosa Chełmińska 83). Przemieszczając się autobusami między wspomnianymi punktami, znajdującymi się na mojej toruńskiej mapie, mogłam zobaczyć kawałek miasta, inny niż Starówka czy okolice akademików. Mniej reprezentacyjny, z domami noszącymi ślady zniszczeń, z niewielkimi sklepikami. W jednym z takich sklepików, w pobliżu Gimnazjum Akademickiego, kupiłam materiał w jasnożółtym kolorze, z leciutkim połyskiem. Przemiała pani pracująca w pobliskim zakładzie krawieckim uszyła mi z niego zasłony. Mam je do dziś. Nie są już tak

piękne jak przed laty. Prawdę powiedziawszy, powinnam je wyrzucić, trudno mi jednak rozstać się z nimi. Przypominają mi pierwszy rok pracy w Toruniu.

Nie pamiętam, kiedy przenieśliśmy się z Gagarina 5 do budynku przy Szosie Bydgoskiej 44/48. Oprócz Katedry Etnologii miał tam swą siedzibę Instytut Archeologii UMK. Sąsiadowaliśmy z Merinotexem. Kiedy po raz pierwszy usłyszałam tę nazwę, zabrzmiała tajemniczo, mieszkańcy Torunia i okolic znali ją natomiast doskonale. Przez kilkadziesiąt lat toruńska przedziałnia czesankowa była jednym z największych zakładów pracy w mieście (obok Elany), „zakładem sztandarowym”. W roku 2009 Merinotex upadł (patrz Oberlan 2013). Pozostała nazwa, funkcjonująca jako punkt orientacyjny w przestrzeni miasta. Szybko oswoiłam nowe dla mnie miejsce. Kilkakrotnie zdarzyło mi się wskazać drogę osobom pytającym, jak dojść lub dojechać do Merinotexu. Było to sympatyczne doświadczenie, dające poczucie „bycia u siebie”.

Po przeprowadzce na Szosę Bydgoską odległość między DS, w którym nocowałam i Katedrą nieco się wydłużyła, nie stanowiło to jednak dla mnie problemu. Lubię spacerować. Chodziłam „skrótami”, przez osiedle. Przekraczałam ruchliwą ulicę, mijałam garaże i hurtownię, w której, jeśli dobrze pamiętam, przechowywano artykuły chemiczne, środki czystości.

Czasem, gdy szłam do Katedry, wydawało mi się, że silny, chłodny wiatr przynosi zapach morza. *Nieemożliwe* — mówiłam — *to za daleko*. Przystawałam jednak na moment, zamykałam oczy, wyobrażając sobie spacer plażą, szumiące fale.

Późną wiosną i latem drogę między Katedrą i DS uprzykrzały chmury meszek i komarów. Cięły mocno, boleśnie, zostawiając brzydkie, czerwone, swędzące ślady. Ilekroć, w różnych miejscach, spotykam te „żyjątka”, przypominam sobie Toruń. Nie myślę jednak o bolesnych ukąszeniach, lecz o miejscu, które wciąż jest mi bliskie.



Pokoje wykładowców i sekretariat Katedry Etnologii UMK (1 kwietnia 2007 roku stała się ona Katedrą Etnologii i Antropologii Kulturowej) mieściły się na parterze. Zajęcia prowadziłam w sali wykładowej i w pomieszczeniach usytuowanych na piętrze.

Dzieliłam pokój z prof. Teresą Dunin-Karwicką. Widywałyśmy się rzadko, przeważnie podczas egzaminów lub obron prac magister-

skich i licencjackich. W przerwach mogliśmy porozmawiać, wypić herbatę. Czasem szłyśmy na obiad. Prof. Dunin-Karwicka okazała mi sympatię, życzliwość. Pomogła mi też ogromnie, kiedy — przed podjęciem pracy na UMK — musiałam poddać się obowiązkowym badaniom lekarskim. Zaprowadziła mnie do Przychodni w pobliżu Domu Studenckiego, w którym tylekroć miałam później nocować, sprawnie zorganizowała wizyty u poszczególnych specjalistów, czekała na mnie na korytarzu, przed ich gabinetami, zajmując kolejkę. Dzięki niej zaoszczędziłam mnóstwo czasu, nauczyłam się też poruszać w nowym dla mnie miejscu. Przydało się to podczas kolejnych badań okresowych.

Sympatyczny pokój, który zajmowałyśmy z prof. Dunin-Karwicką (z czasem dołączyła do nas dr Aleksandra Rzepkowska), różnił się od innych. Stały w nim „domowe” meble, dawno już mające za sobą lata świetności: dwa głębokie fotele, obite szorstkim materiałem w ciepłym kolorze pomarańczowym, ława, do tego — szafa, dwa biurka, wieszak na ubrania. W którymś momencie wzbogaciłyśmy się o niewielki komputer. Podobnie jak meble nie należał do najnowszych, wystarczał nam jednak w zupełności.

Część szafy i biurka zajmowały drewniane skrzyneczki mieszczące połówki karty katalogowe. Stanowiły one część archiwum gromadzonego i opracowywanego przez lata przez prof. Dunin-Karwicką. Ów „archaiczny” sposób przechowywania informacji wprawiał zapewne w zdumienie studentów, od dziecka oswojonych z elektronicznymi bazami danych, Internetem. Dla mnie był wzruszającym świadectwem (reliktem?) minionej epoki.

Cieszyłam się, gdy do pokoju zaglądali koledzy, studenci, doktoranci. Rozmawialiśmy nie tylko o sprawach związanych z etnologią/antropologią, ale też (nierzadko) o osobistych problemach. Miałam poczucie istnienia wspólnoty. Nie wyobrażonej, a rzeczywistej.

We wspomnianym pokoju egzaminowałam studentów I i II roku oraz MISH. Obowiązywał ich egzamin z etnologii Europy. Siedzieliśmy w fotelach, oddzielonych ławą. Nie traktowałam egzaminu jak „odpytywanie”, lecz rozmowę. Bardzo ważna była dla mnie nie tylko znajomość faktów, ale też samodzielne myślenie, poszukiwanie odpowiedzi na pytania, szerokie spojrzenie na problemy, o których rozmawialiśmy, umiejętność korzystania z różnych źródeł. Zdziwiłam się, gdy studentka I roku, podczas egzaminu, powiedziała z wyrzutem: *Bo pani profesor każe nam myśleć!* Zawołałam: *A jakże by inaczej!?* Zrozumiałam jednak, że w szkole odebrano młodym przywilej samodzielnego myślenia. Na studiach musieli się tego ponownie nauczyć.



W początkowych latach mojej pracy w Toruniu obowiązywały jeszcze egzaminy wstępne na wyższe uczelnie. Kilkakrotnie byłam członkiem komisji egzaminacyjnej. Kandydaci na etnologię zdawali z języka polskiego lub z historii. Musieli też odbyć rozmowę kwalifikacyjną. Dzięki niej bardzo szybko można było zorientować się czy osoba starająca się o przyjęcie na studia jest rzeczywiście nimi zainteresowana, jakie są motywy jej decyzji, czy ma autentyczne pasje, o których potrafi opowiadać z błyskiem w oku, czy tylko powtarza cudze słowa, encyklopedyczne definicje i wymienia tytuły książek, które jej podpowiedziano. Doskonale odróżnialiśmy tych, którzy mówili swoim głosem, mieli własne przemyślenia, od tych, którzy korzystali z porad, jak zrobić dobre wrażenie na członkach komisji kwalifikacyjnej.

Dzięki pracy w komisji poznałam (wówczas doktorów) Violetę i Macieja Wróblewskich, Mariusza Wołosa, Zbigniewa Girzyńskiego. Sekretarzem komisji była mgr Olga Kwiatkowska — moja późniejsza doktorantka (dziś pani doktor, pracująca w toruńskim Muzeum Etnograficznym im. prof. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej). Władze Wydziału Historycznego UMK reprezentował prof. dr hab. Jan Schiling. Atmosfera w komisji była wspaniała. Rozumieliśmy się doskonale. Dodawaliśmy sobie nawzajem ducha, gdy czuliśmy, że ogarnia nas zmęczenie. Egzaminy wstępne trwały kilka dni. Pracowaliśmy od rana do wieczora, z krótką przerwą na obiad.

Spośród osób zdających na etnologię zapamiętałam m.in. Annę Łuczak (obecnie jest ona związana z uniwersytecką administracją). Była zafascynowana kulturą Romów. Znała ją doskonale nie tylko z literatury, ale również z własnych, długoletnich, obserwacji. Przyjaźniła się z Romami mieszkającymi w miasteczku, z którego pochodziła, uczyła się ich języka, z zapalem opowiadała o romskich zwyczajach. Została przyjęta na etnologię. Była świetną studentką. Napisała znakomitą pracę magisterską, dotyczącą małżeństw polsko-romskich. Szkoda, że pani Ania nie zdecydowała się na studia doktoranckie.

Jedną z kandydatek na etnologię, pochodzącą z centralnej części Polski, zapytałam, dlaczego chciałaby studiować właśnie w Toruniu. Odpowiedziała: *Bo Toruń to miejsce magiczne*. Nie potrafiła wyjaśnić, na czym polega magia tego miasta. Być może nie da się tego wytłumaczyć, zamknąć w słowach, dotykamy bowiem sfery uczuć, wrażeń, doświadczeń osobistych, czegoś tajemniczego, nieuchwytnego. Dziewczyna znalazła się na liście osób przyjętych na etnologię, nie podjęła jednak studiów na UMK. Być może pociągnęło ją inne „magiczne” miejsce...



Ileć autobus, którym podążałam na zajęcia, wjeżdżał (od strony dworca kolejowego Toruń Główny) na most łączący brzegi Wisły, czułam lekki ucisk w gardle, przyspieszone bicie serca. Czeakałam aż za oknem pojawi się niepowtarzalny widok — panorama Starego Miasta. Obraz ten widziałam wielokrotnie, nigdy mi jednak nie spowszedniał, nie zobojętniał.

Z autobusową przeprawą przez Wisłę mam również mniej przyjemne wspomnienia. Przede wszystkim — ogromne korki i niepokój, czy zdążę na zajęcia, czy nie ucieknie mi pociąg, którym miałam wrócić do Warszawy. Zapadły mi również w pamięć inne obrazy. Jeden z nich przedstawia budzący grozę widok wezbranych wiosną wód rzeki, występujących z brzegów, zalewających nadbrzeżne łąki, krzaki. Drugi ma związek z pojawieniem się w Toruniu wirusa ptasiej grypy, wczesną wiosną 2006 roku. Nosicielami wirusa były łabędzie mieszkające nad brzegami Wisły, w pobliżu Bulwaru Filadelfijskiego, na tzw. Kępie Bazarowej. Dramatyczne komunikaty prasowe i telewizyjne donosiły o niebezpieczeństwie rozprzestrzenienia się choroby, o zagrożeniach, jakie stwarzała dla ludzi, o działaniach podejmowanych przez władze miasta i inne instytucje. Mówiono o konieczności uśpienia łabędzi. Miałam nadzieję, że tak się nie stanie. Kiedy przejeżdżałam przez most, z niepokojem patrzyłam czy brzegiem rzeki spacerują białe ptaki. Oddychałam z ulgą, gdy je dostrzegłam. Niestety, w którymś momencie podjęto decyzję o uśpieniu części stada.

W dniu, w którym zaczęłam pisać tekst do tomu mającego uczcić jubileusz siedemdziesięciolecia Katedry Etnologii UMK, dostałam z Torunia widokówkę. Przysłała ją, mieszkająca w tym mieście, koleżanka mojej śp. Mamy. Obok, znanych mi doskonale, Łuku Cezara i Bramy Mostowej na pocztówce znajduje się fotografia panoramy Torunia od strony Wisły. Zbieg okoliczności? Przypadek? Znak?

Jedno ze zdjęć umieszczonych na widokówce przedstawia pomnik Kargula i Pawlaka, bohaterów filmu pt. *Sami swoi*. Nie wiedziałam, że te — znane mi doskonale z filmu — postacie mają w Toruniu swój pomnik. Nie wiedziałam też o istnieniu pomnika „łabędzia ocalonego z ptasiej grypy”. Na informację o nim natknęłam się w Internecie (*Pomnik łabędzia...*). Może kiedyś uda mi się zobaczyć wspomniane miejsca... Chciałabym też zajrzeć na Stare Miasto, by rzucić okiem na — dawno niewidzianą — figurkę Fafika,

psa profesora Filutka. Postacie te znam od dziecka (w moim domu regularnie czytano „Przekrój”). Po latach dowiedziałam się, że Zbigniew Lengren — autor rysunków publikowanych w tym tygodniku — był związany z Toruniem. Pierwowzór dla prof. Filutka stanowił jeden z profesorów toruńskiej uczelni (Czachowski 2007: 75). Dziś figurka Fafika należy do gatunku „sztucznych atrakcji”, „wymyślon[ych] na użytek turystów” (Tamże), najchętniej przez nich fotografowanych na pamiątkę pobytu w Toruniu (Tamże).

Badacze spostrzegli, że turyści coraz częściej utrwalają na fotografiach miejsca niezwiązane z odległą przeszłością (np. „sztuczne atrakcje”, sklepy, reklamy), kojarzące się z wydarzeniami nagłaśnianymi przez media, jak „ptasia grypa”, z obrazami utrwalonymi w filmach (Tamże: 76–77)³. Sądzę, że wspomniane zjawisko będzie się pogłębiało, zważywszy na słabnące zainteresowanie historią i lekceważący stosunek wielu osób do przeszłości.



Pobyty w Toruniu wypełnione były pracą. Boleśnie odczuwałam brak czasu na zwiedzanie miasta, udział w jego bogatym życiu kulturalnym, poznawanie nowych miejsc, na spotkania towarzyskie. Czwartkowe zajęcia trwały do późna, w piątkowe popołudnia spieszyłam do domu. Musiałam wracać do Warszawy. Miałam obowiązki rodzinne i zawodowe. Z przykrością odmawiałam osobom zapraszającym mnie do swoich domów, na koncerty, przedstawienia teatralne, wernisaże wystaw, absolwentom, którzy chcieli świętować uzyskanie dyplomu wspólnie z wykładowcami.

Pamiętam dwie studentki etnologii, które tańczyły w teatrze im. Wilama Horzycy. Kilkakrotnie zapraszały mnie na spektakle. Oferowały pomoc w zakupie biletów. Wiem, że byłoby im miło, gdybym przyszła. Ja też chętnie zobaczyłabym przedstawienie, w którym występowały. Niestety, nie mogłam przedłużyć pobytu w Toruniu. Dzieliłam los wielu osób pracujących poza miejscem zamieszkania, funkcjonujących pomiędzy różnymi „światami” (o doświadczeniach osób dojeżdżających do pracy w Katedrze Etnologii UMK patrz Nadolska-Styczyńska 2012). Bywało, że — budząc się rano — zastanawiałam się, gdzie jestem: w Warszawie czy w Toruniu?

³ Autor przypomniał, że w Toruniu „turyści odwiedzają (...) brzeg Wisły, gdzie zaczynał się film *Rejs*” (Czachowski 2007: 76; kursywa w oryginale).

Kiedy miałam trochę czasu (godzinę – dwie) zaglądałam na Starówkę. Za każdym razem odkrywałam to miejsce na nowo. Dlaczego uparcie tu wracałam, nie szukając czegoś nowego? Co „ciągnęło” mnie właśnie tutaj? Magia miejsca? Tajemnica? Przyzwyczajenie, które nie przerodziło się w rutynę?

Na Starówce spotykałam setki turystów, nie identyfikowałam się jednak z tą grupą. Nie spoglądałam na miasto oczyma turysty (o takim patrzeniu na Toruń zob. Czachowski 2007). Nie miałam aparatu fotograficznego – najważniejszego wyróżnika współczesnego turysty (Tamże). Nie myślałam o fotografowaniu i „zaliczaniu” w ten sposób odwiedzanych miejsc” (Tamże: 72). Widzieliśmy zapewne to samo, chodziliśmy tymi samymi ulicami, zatrzymywaliśmy się na staromiejskim rynku, przyjeżdżaliśmy jednak do Torunia w różnych celach.

Lubiłam przedświąteczne kiermasze. Od dziecka przepadam za targami, jarmarkami, odpustami, bazarami. Nie muszę niczego kupować, wystarczy mi samo oglądanie, chłonięcie specyficznej atmosfery, przyglądanie się ludziom i towarom wystawionym na sprzedaż.

Któregoś dnia na staromiejskim rynku obserwowałam podekscytowane dzieciaki, kupujące – na pamiątkę wycieczki do Torunia – drewniane, kolorowe miecze i inne akcesoria rycerskie. Zdecydowanie mniej interesował je pomnik Kopernika, znajdujący się nieopodal straganu z pamiątkami. Dzieciom z pewnością bliższa jest zabawa niż historia i jej pomnikowe postacie.

Moje wizyty na Starym Mieście były uzależnione od planu zajęć, obron, egzaminów, a także od rozkładu jazdy pociągów. Przychodziłam tu, żeby choć na chwilę oderwać się od codzienności, pospacerować, popatrzeć, pobyc w bliskiej mi przestrzeni. Wpadałam do baru mlecznego na pierogi i surówkę lub do którejś z kawiarenek, na ciasto i herbatę. Regularnie zaglądałam do sklepu firmowego, w którym sprzedawano pierniki. Kupowałam je dla siebie i bliskich mi osób. Chciałam obdarować je oryginalnymi słodyczami, a zarazem – podzielić się radością, jaką sprawiał mi każdy pobyt w Toruniu. Niektóre rodzaje toruńskich pierników można było kupić w Warszawie, wydawało mi się jednak, że smakuja inaczej. Jakby pozbawiono je czegoś szczególnego. Odrobiny magii?

W staromiejskim sklepie z pamiątkami kupiłam kilka długopisów z napisem „I love Toruń” (białe litery na czarnym tle, serduszek – rzecz jasna – czerwone). Niestety, bardzo szybko je zgubiłam (gubienie długopisów „to moja specjalność”).

Obowiązkowym „punktem programu” w Toruniu były wizyty w księgarniach. Zaglądałam do sklepów na Starym Mieście i tych

w pobliżu akademików. Musiałam ograniczać zakupy. Ile można włożyć do i tak już wypchanego plecaka, z którym trzeba poruszać się po mieście, podróżować autobusem, pociągiem? Ile można unieść w rękę? Najczęściej kupowałam kilka książek; tytuły pozostałych, interesujących mnie prac zapisywałam, by potem poszukać ich w warszawskich księgarniach i bibliotekach.

Jeździłam z plecakiem. Było to wygodne, nie wyglądało jednak zbyt elegancko. Żeby poprawić mój wizerunek, córki obdarowały mnie niewielką walizką na kółkach. Pojechałam z nią do Torunia tylko raz. Trzeba ją było dźwigać po dworcowych schodach, wnosić do pociągu i autobusu. Nie sprawdziła się zdecydowanie na odcinku drogi od Katedry Etnologii do osiedla przy Gagarina, koło garaży. Tego dnia padał deszcz ze śniegiem. Kółka walizki grzęzły w błocie. Do DS dotarłam zmęczona, z ubłoconą walizką, w butach noszących ślady błotnistej mazi. Odtąd podróżowałam wyłącznie z plecakiem. Zwracał uwagę, budził komentarze (najczęściej były one wyrazem troski czy nie jest dla mnie zbyt ciężki), okazał się jednak zdecydowanie wygodniejszy od walizki na kółkach. A może, po prostu, był bardziej „etnograficzny”?

Miałam wrażenie, że w Toruniu czas płynie wolniej niż w stolicy (właśnie płynie, upływa, nie biegnie). Kiedyś robiłam zakupy w sklepie w pobliżu Rektoratu. Pospiesznie wkładałam je do torby, nerwowo wpychałam do portmonetki pieniądze wydane przez kasjerkę. Stojący za mną starszy mężczyzna powiedział życzliwie: *Niech się pani tak nie spieszy, spokojnie, bez namysłu* odparłam: *Nie umiem inaczej, jestem z Warszawy*.

W osiedlowych sklepikach znajdujących się po drodze do DS kupowałam artykuły spożywcze na kolację i piątkowe śniadanie. Poszukiwałam lokalnych specjałów. Przepadałam za „serniczkami”. Kiedyś wypatrzyłam go w jednym z warszawskich sklepów. Smakował inaczej niż ten, który jadłam w Toruniu. Podobnie jak w przypadku pierników, ważne okazało się miejsce zakupu i konsumpcji. Zabrakło toruńskiego klimatu, specyficznej atmosfery towarzyszącej spożywaniu posiłków w DS.



Polubiłam dydaktykę. Sprawiało mi przyjemność przygotowywanie się do wykładów, dzielenie się wiedzą ze studentami, prowadzenie ćwiczeń, seminariów i konwersatoriów. Cieszyłam się, gdy

ich uczestnicy zadawali pytania, rozmawiali ze mną o swoich zainteresowaniach (czasem także o osobistych problemach), wyjeżdżali na stypendia naukowe, pisali prace na podstawie samodzielnie zebranych materiałów.

Studenci sami wybierali tematy prac magisterskich i licencjackich, referatów na ćwiczenia i konwersatoria. Wymagało to ode mnie nieustannego dokształcania się, nadążania za ich pomysłami, nie chciałam jednak niczego narzucać. Uczyliśmy się od siebie nawzajem. Niektórym osobom podjęcie decyzji o wyborze tematu zabierało sporo czasu, czekałam jednak spokojnie. Chciałam, żeby poświęciły się temu, co jest im bliskie, co naprawdę je interesuje.

Jestem wdzięczna magistrantom, którzy przychodzili na seminarium zaczynające się w piątki o godz. 8.00 (był to pierwszy rocznik, który podjął studia magisterskie na toruńskiej etnologii). Dla wielu z nich był to „środek nocy”. Dla mnie też. Pamiętam, jak moja młodsza córka, przyzwyczajona do tego, że w Polskiej Akademii Nauk miałam nienormowany czas pracy, zapytała z wyczuwalnym w głosie zdziwieniem i lekką ironią: *Mamo! Ty do pracy na ósmą rano?*

Dziękuję tym uczestnikom ćwiczeń, seminariów i konwersatoriów, którzy pracowali systematycznie, angażowali się w dyskusje, zadawali ważne, dociekliwe pytania, nie bali się myśleć samodzielnie.

Osoby przygotowujące prace magisterskie zachęcałam do mówienia nie tylko o osiągnięciach, lecz także o tym, czego, mimo podejmowanych prób, nie udało im się zrealizować. Prosiłam, by nie traktowały tego jak porażki, lecz jako okazję do refleksji, poszukiwania nowej drogi do celu, podzielenia się z innymi swymi doświadczeniami badawczymi. Przypominam sobie o tym, ilekroć sama, z jakiegoś powodu, muszę rezygnować z obranej drogi badawczej, zastanowić się nad innym podejściem do interesujących mnie zagadnień.

Bardzo przeżywałam obrony prac magisterskich i licencjackich, nie tylko te, w których uczestniczyli studenci piszący prace pod moim kierunkiem. Wzruszały mnie kwiaty, którymi — po obronach — dziękowano członkom komisji. Tworzyły ogromne, wielobarwne bukiety. Bałam się, że nie wytrzymają kilkugodzinnej podróży do Warszawy, przeciągów, zmian temperatur (inna była temperatura na dworze, inna w autobusie i w pociągu). Stosowałam wielokrotnie wypróbowany sposób: owijałam końce łodyg mokrą ściereczką, okręcałam folią, pakowałam bukiet w papier. Działo niezawodnie. W domu z radością i wzruszeniem wstawiałam kwiaty do wazonów. Cieszyłam się nimi przez wiele dni. Były piękne, zdobiły mieszkanie, miały też w sobie cząstkę Torunia. Przypominały tych, którzy

mnie nimi obdarowali, Katedrę, miejsce, z którym czułam się związana emocjonalnie.

Toruń kojarzy mi się z satysfakcjonującą, niezwykle ciekawą pracą, wolną od rutyny, monotonii, ze zdobywaniem nowych doświadczeń, pokonywaniem własnych ograniczeń, lęku przed nowymi wyzwaniem. Jest też miejscem, w którym poznałam wiele wspaniałych osób. Wśród nich są studenci, wykładowcy, panie urzędniczek z Dziekanatu WH i Rektoratu, panie szatniarki, sprzątaczk, portierki, bibliotekarki. Z kilkoma pracownikami Katedry i jej absolwentami do dziś utrzymuję kontakty mailowe lub/i telefoniczne. Cenię je sobie ogromnie.

W specyficzny sposób z Toruniem łączą mnie książki, w których wydaniu ma swój udział moja śp. Mama, Krystyna Kabzińska. W latach 1996–2007 współpracowała Ona z prof. dr hab. gen. bryg. Elżbietą Zawacką — Honorową Obywatelką Miasta Torunia, przyjeżdżała na organizowane przez nią konferencje. Moja Mama jest też redaktorką dwóch tomów zatytułowanych *Sylwetki kobiet-żołnierzy*, wydanych przez Fundację Archiwum i Muzeum Pomorskie Armii Krajowej oraz Wojskowej Służby Polek (por. Kabzińska K. 2003, 2006). Od marca 2009 r. jest to Fundacja General Elżbiety Zawackiej. Archiwum i Muzeum Pomorskie oraz Wojskowej Służby Polek. Obie książki recenzowali znani historycy, związani z UMK: prof. dr hab. Waldemar Rezmer i prof. dr hab. Jan Schiling.



Od studentów i pracowników Katedry dowiedziałam się o antagonizmach między Toruniem i Bydgoszczą, „odwiecznej” rywalizacji między tymi miastami (więcej na ten temat patrz Kwiatkowska 2007). Wspomniany antagonizm przejawiał się m.in. w zachowaniach kibiców lokalnych drużyn sportowych (Tamże: 89–90; por. Konczal 2010). Na ścianach toruńskich domów nieraz widziałam świadczące o nim napisy. Pracując w Toruniu, czułam się związana z tym miastem, miałam tu znajomych, nie uczestniczyłam jednak we wspomnianym konflikcie. Może gdybym mieszkała tu na stałe, od dawna... Generalnie staram się unikać konfliktów, antagonizmów, ostentacyjnego manifestowania podziałów na „swoich” i „obcych”, wiem jednak doskonale, że zjawiska te są częścią rzeczywistości, podobnie jak stereotypy.

W wielu rejonach Polski zetknęłam się z jawną niechęcią do osób z Warszawy, z negatywnym stereotypem warszawiaków i „warszawki”. Było to dla mnie zawsze bolesne doświadczenie. Przekonałam się osobiście, jak funkcjonują stereotypy, jak mogą być one odczuwane, jak bardzo krzywdzące jest przypisywanie jednostce stereotypowych obrazów reprezentowanej przez nią grupy. Pomna niemiłych doświadczeń, obawiałam się, jak zostanie przyjęta w Toruniu. Nie wiem jak jego mieszkańcy postrzegają warszawiaków. Nawet jeśli obraz tej grupy nie jest sympatyczny, jeśli składa się nań wiele negatywów i uprzedzeń, podczas pobytów w tym mieście nigdy tego nie odczułam.



Reforma nauki i zasad jej finansowania zmusiła mnie do odejścia z uczelni. Zaproponowano mi wprawdzie pozostanie w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej, warunkiem było jednak przejście na tzw. pierwszy etat. Łączyłoby się to z dodatkowymi obowiązkami, wymagało częstszych przyjazdów. Ze względów rodzinnych nie mogłam sobie na to pozwolić. Musiałam zrezygnować z pracy na UMK. Była to dla mnie bardzo trudna decyzja. Pomyślałam: *Nie każdy może podążać za swoimi marzeniami...*

Z wdzięcznością myślę o tych, którzy pozwolili mi dokończyć prowadzenie seminarium magisterskiego. Uchroniło to osoby, które zaczęły pisać prace pod moim kierunkiem przed koniecznością zmiany promotora, a ja jeszcze przez kilka miesięcy miałam bezpośredni kontakt z Toruniem. Rozstawałam się z nim stopniowo, powoli oswajając się z myślą o odejściu z Katedry. Pożegnanie z jej pracownikami było wzruszające. Zaproszono mnie na uroczystą kolację, obdarowano elegancką broszką, kwiatami, serdecznymi słowami i sympatycznymi uśmiechami.

W 2011 roku wypromowałam ostatnich magistrów. W sumie było ich około osiemdziesięciu. Trzynastu studentów napisało prace licencjackie pod moim kierunkiem. Choć przestałam pracować na UMK, nie był to koniec moich kontaktów z Toruniem. Wiosną 2013 roku przyjechałam na obronę pracy doktorskiej pana Michała Rydlewskiego, absolwenta studiów I stopnia Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej (na studia II stopnia przeniósł się do Warszawy). Napisał, wysoko ocenioną, dysertację z filozofii, pod kierunkiem prof. dr. hab. Andrzeja Szahaja. Obrona (znakomita) odbyła się

w gmachu Instytutu Filozofii i Socjologii UMK („harmonijka”), niedaleko znanego mi doskonale Placu Rapackiego (miejsce przesiadek oraz początkowy/końcowy punkt wędrówek po Starym Mieście).

Przyjechałam wcześniej, mogłam więc pospacerować po Starówce. Obserwowałam też z zaciekawieniem fontannę znajdującą się w pobliżu budynku, w którym mieścił się wspomniany Instytut. Widziałam ją po raz pierwszy. Wraz z innymi spacerowiczami śledziłam — wyrzucane z dużą siłą — strumienie wody, których wysokość zmieniała się co chwila. Wokół fontanny biegały dzieci, rozchlapując wodę bosymi stopami. Gwar głosów mieszał się z szumem fontanny.

Jesienią 2013 roku przyjeżdżałam do Torunia, by uczestniczyć w egzaminach mego doktoranta, mgr. Sylwestra Kielbasiewicza. Egzamin z filozofii odbył się w znanej mi już „harmonijce”, kierunkowy (z historii) — w Collegium Humanisticum (ul. Władysława Bojarskiego 1). Byłam tu po raz pierwszy. Nowoczesny, ogromny gmach Collegium, do którego przeniosła się Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK, wyposażony w klimatyzację i mnóstwo urządzeń elektronicznych, różnił się zdecydowanie od budynków zajmowanych wcześniej przez etnologów związanych z toruńską uczelnią. Miejsce to wydało mi się bezosobowe, nieprzystępne, przytłaczające człowieka swoją wielkością. Po raz pierwszy poczułam się w Toruniu obco. To niemiłe uczucie złagodził uśmiech pani pracującej w szatni. Znałyśmy się z czasów, kiedy Katedra mieściła się przy Szosie Bydgoskiej, wielokrotnie rozmawiałyśmy.

Czekając na egzamin, przysiadłam na parapecie ogromnego okna. Zatęskniłam za dawną Katedrą. Przywołałam wspomnienia... *To se ne vráti* — pomyślałam, cytując popularne powiedzenie.

Byłam jeszcze w Collegium Humanisticum na początku grudnia 2013 roku na obronie pracy doktorskiej pana Sylwestra. Spotkałam kilka osób, z którymi kiedyś pracowałam. Przywitały się ze mną serdecznie, czułam jednak, że nie należę do tego miejsca, choć nie dano mi tego odczuć w żaden sposób. Reprezentowałam przeszłość. Nie umiałam się pozbyć, tak przykrego dla mnie, poczucia obcości.



Minęły prawie dwa lata... Pod koniec września 2015 roku przyjechałam do Torunia na konferencję pt. *Odmienność w kulturze*, zorganizowaną przez Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej

UMK. Po wyjściu z pociągu — zaskoczenie. Gruntowny remont dworca Toruń Główny. Nowe perony, kasy przeniesione do innego budynku, zamknięte przejście podziemne, którym przez tyle lat spieszyłam do autobusu lub na dworzec (po zajęciach). Bywało, że w tunelu, po ulewnych deszczach, zbierała się woda. Trudno było przejść i nie zamoczyć butów.

Strzałki wskazywały drogę na przystanek, ulokowany w innym miejscu niż to, które zapamiętałam (numeracja autobusów nie uległa zmianie). Placyk, na którym niegdyś zatrzymywały się autobusy zmienił się w plac budowy. Zniknęły kioski, w których kupowałam bilety, by móc korzystać z komunikacji miejskiej. Na szczęście zapatrzyłam się w nie w dworcowym sklepiu.

Znajomy ucisk w gardle i radość, gdy za oknem autobusu ukazuje się Wisła i panorama Starego Miasta. Przystanek na Placu Teatralnym i kolejne zaskoczenie: można stąd dojechać tramwajem na Uniwersytet!

Z daleka dostrzegłam znajome sylwetki akademików, DS nr 10. Długo nie mogłam zasnąć. Obudziłam się nad ranem. Do rozpoczęcia konferencji — cztery godziny. Powtarzałam referat. Próbowalam czytać jakąś książkę, nie mogłam jednak skupić na lekturze. Wyszłam wcześniej. Niespiesznie podążałam do Collegium Humanisticum, przyglądając się po drodze znanym miejscom. Mijałam akademiki, Rektorat, gmach Biblioteki Uniwersyteckiej. Dotarłam do Collegium. Budynek nie wydał mi się „obcy”, choć jeszcze tak niedawno miałam wrażenie obcości w „nie-swojej” przestrzeni. Był taki sam, zmieniło się natomiast moje nastawienie. Potrzebowałam czasu, żeby zaakceptować zmiany.

Na parterze odebrałam materiały konferencyjne. Jedna z organizatorek pokazała mi drogę do szatni. Powiedziała: *Chodziłam na pani wykłady z etnologii Europy*. I dodała: *Cieszyliśmy się, że pani profesor do nas przyjedzie*. Serdeczne powitanie z Ołą, Tomkiem, Rafałem, Anią, panią Małgosią, panią Wandą. Krótkie rozmowy, wspomnienia. Radość i wzruszenie.

Program konferencji ogromny, bogaty, niezwykle ciekawy. Niestety, nie mogłam zostać do końca. Musiałam wracać do Warszawy. W szatni na parterze Collegium dostrzegłam tę samą panią, z którą tak lubiłam rozmawiać, kiedy przyjeżdżałam na zajęcia. Ostatnio rozmawialiśmy przez chwilę po obronie pracy doktorskiej pana Sylwestra. Niestety, tym razem tylko uśmiechnęliśmy się do siebie, pomachałyśmy ręką na pożegnanie. Zawołałyśmy: *Do widzenia!*

Po drodze na dworzec zajrzałam na Stare Miasto. Miałam mało czasu. W biegu kupiłam kilka paczek pierników (czekoladowe

serduszką, „katarzynki”, torciki piernikowe). Na prezenty. Sprzedawczyni zapakowała zakupy do białej reklamówki z logo producenta toruńskich słodczy. W prawym dolnym rogu reklamówki, patrząc od strony nabywcy, umieszczono fotografię piernikowego, lukrowanego serduszka w kolorze jasnobrązowym i – obok niego – czekoladowej, ciemnobrązowej „katarzynki”. Poprzedzono je wielką, jasnobrązową literą „I”. Całość nie pozostawiała wątpliwości: Kocham pierniki produkowane w Toruniu. Pomyślałam: *Świetne!* Reklamówkę mam do dziś. Schowałam ją na pamiątkę.

W kiosku na rynku kupiłam trzy długopisy z napisem: „I love Toruń” (zamiast słowa „love” – serduszek). Nie zdążyłam zobaczyć Fafika! Walizka na kółkach, ta sama, którą kiedyś ciągnęłam błotnistą uliczką, wracając z Katedry do DS nr 10, głośno turkotała po bruku. Czasem niosłam ją, przyspieszając kroku. Zatęskniłam za plecakiem...

Pociąg spóźnił się dziesięć minut. Czekałam spokojnie, obserwując maszyny budowlane, pracujące pełną parą, mimo późnej pory. Czułam radość z kolejnego spotkania z Toruniem. Następnego dnia umówiłam się z przyjaciółką na wiosenną wyprawę do tego miasta. Znow „mojego”.



„Toruń z pewnością zasługuje na niejedną opowieść” (Trapszyc 2007: 134). Każdy, kto się z nim zetknął opowiada „po swojemu”. Inne są opowieści jego dzisiejszych mieszkańców – tych, którzy są tu obecni od dziecka, pracują w Toruniu, czują się w nim zakorzenieni, obserwują zmiany lub mają poczucie ich braku (na ten temat patrz Białecka 2013), inne – tych, którzy znaleźli się tu jako turyści. Zapisy wspomnień mieszkańców miasta przenoszą nas w okres międzywojnia (Proch, Słupecka 2008) albo w lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku, czasy rozwoju jednego z miejskich osiedli, Rubinowa (Kotowska-Cymerska 2008). Odległą przeszłość, jakże inną od tej zawartej w materiałach biograficznych i/lub zapisanej przez etnografów podczas badań terenowych, przywołują liczne zbiory legend i podań lokalnych (patrz np. Fenikowski 1972; Frąckowski 1997; Petrykowski 1983; Streich 2001). O Toruniu wiele mogą opowiedzieć badacze, zgłębiający dzieje i współczesność miasta, życie codzienne jego mieszkańców, ich kulturę. Do grupy tej należą m.in. autorzy prac zbiorowych: *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice*

z *antropologii miasta* (Czachowski et al. 2007) i *Do Torunia kupić kunia* (Czachowski, Mianecki 2008), wydanych przez toruński Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Trzeba też koniecznie wspomnieć o tekstach opublikowanych w „Okolicach”, piśmie wydawanym przez Koło Naukowe Studentów Etnologii UMK, ukazujących m.in. różne oblicza Torunia (patrz np. Białecka 2013; Bobeck 2010; Kmiec 2010; Konczal 2010; Magalski 2013). Jeszcze inne są opowieści osób, które przez kilka lat były związane z Toruniem, przyjeżdżały tu do pracy, mieszkając na stałe w innym miejscu, dzieląc swój czas, swoje życie, między różne obszary, przestrzenie. Każda z opowieści dotyczących Torunia jest częścią biografii ich autorów, splata się też z historią miasta i związanych z nim miejsc, postrzeganych subiektywnie jako ważne, szczególne, „mocne”.

Bibliografia

Białecka E.

2013 *Codziennosc na blokowisku (na przykladzie osiedla Rubinkowo w Toruniu)*, „Okolice”, t. 11, s. 147–163.

Bobek P.

2010 *O subkulturze kibicow Klubu Sportowego Torun Unibax S.A. (Wybrane przejawy dzialalnosci)*, „Okolice”, t. 8, s. 259–280.

Czachowski H.

2007 „Miejsca mocne” w przestrzeni Torunia. *Antropologia miasta z perspektywy antropologii wizualnej i socjologii podróży*, [w:] H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Mianecki, A. Trapszyc (red.), *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, Toruń, s. 71–78.

Czachowski H., Kwiatkowska O., Mianecki A., Trapszyc A. (red.)

2007 *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, Toruń.

Czachowski H., Mianecki A. (red.)

2008 *Do Torunia kupić kunia*, Toruń.

Dynowski W.

1963 *Z dziedzin deficytowych etnografii polskiej*, „Etnografia Polska”, t. 7, s. 15–27.

Fenikowski F.

1972 *Piernikowe miasto*, Warszawa.

Frackowski B.

1997 *Legendy i opowieści prawdziwe o Toruniu*, Toruń.

Kabzińska I.

2003 *Europa marzeń*, „Etnografia Polska”, t. 47, z. 1–2, s. 305–324.

- 2010 *Czy etnografia Europy wciąż jest w Polsce „dziedziną deficytową”?*, [w:] A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowiak (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej*, Warszawa, s. 63–76.
- Kabzińska K.
- 2003 *Sylwetki kobiet-żołnierzy*, t. 1, Toruń.
- 2006 *Sylwetki kobiet-żołnierzy*, t. 2, Toruń.
- Kmieć A.
- 2010 *Graffiti w przestrzeni miejskiej Torunia jako forma folklorystycznego przekazu*, „Okolice”, t. 8, s. 227–241.
- Konczal A.
- 2010 *Napisy sportowe na murach miejskich z uwzględnieniem lokalnego konfliktu Apatora Toruń i Polonii Bydgoszcz*, „Okolice”, t. 8, s. 242–258.
- Kotowska-Cymerska G.
- 2008 *O tradycji obrzędów ludowych w rodzinach miejskich pochodzenia wiejskiego na przykładzie osiedla Rubinkowo w Toruniu*, [w:] H. Czachowski, A. Miancki (red.), *Do Torunia kupić kunia*, Toruń, s. 53–63.
- Kwiatkowska O.
- 2007 *„Co ma Toruń do Bydgoszczy”, czyli kilka uwag na temat toruńskiego wizerunku Bydgoszczy i jej mieszkańców*, [w:] H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Miancki, A. Trapszyc (red.), *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, Toruń, s. 79–94.
- Magalski M.
- 2013 *Toruńskie pierniki figuralne: zanikająca tradycja? Krótka analiza przypadku*, „Okolice”, t. 13, s. 165–187.
- Nadolska-Styczyńska A.
- 2012 *„Przecież ja dojeżdżam”, czyli antropolog w podróży do pracy*, „Archiwum Etnograficzne”, t. 53, numer tematyczny: *Za miedzę, za morze, w zaświaty... Kulturowe wymiary podróżowania*, W. Olszewski, V. Wróblewska (red.), s. 193–201.
- Oberlan M.
- 2013 *Merinotex, obok Elany, był sztandarowym zakładem Torunia*, (tekst dostępny pod adresem: <http://nowosci.com.pl/243726,Merinotex-obok-Elany-był-sztandarowym-zakładem-Torunia.html>; data dostępu: 28.05.2015).
- Petrykowski T.
- 1983 *Toruń niewiarygodny*, Toruń.
- Pomnik łabędzia...
- b.a. *Pomnik łabędzia ocalonego z ptasiej grypy nową atrakcją Torunia?*, (tekst dostępny pod adresem: http://www.tur-info.pl/p/ak_id,5159,,torun,toruniu,pomnik,pominka,odloniecie,odlonieto,labedz,labedzia,ocalaly,grypy.html; data dostępu: 28.05.2015).

Proch B., Słupecka M.

- 2008 *Piwo „kobyłe polskie”. Wspomnienia mieszkanki dzielnicy Mokre międzywojennego Torunia*, [w:] H. Czachowski, A. Miancki (red.), *Do Torunia kupić kunia*, Toruń, s. 41–52.

Streich W.

- 2001 *Opowieść o toruńskim pierniku*, Toruń.

Trapszyc A.

- 2007 *Miasto moje z widokiem na morze. Zaduma nad wodną przestrzenią Torunia jako wstęp do ekologii kulturowej nadwiślańskiej metropolii*, [w:] H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Miancki, A. Trapszyc (red.), *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, Toruń, s. 113–137.

Trojan M.

- 1994 *Wprowadzenie do etnologii Europy. Orientacje, problemy, założenia badawcze*, Wrocław.

Zadrożyńska-Barącz A.

- 1970 *Nowa dziedzina deficytowa — etnografia Europy*, „Etnografia Polska”, t. 14, z. 2, s. 207–214.

CZEŚĆ II

Filip Wróblewski

TEREN: MODEL DO SKŁADANIA PRÓBA ETNOPOETYCKA¹

Merkucjo sprzeciwia się słowom Romea, który właśnie powiedział: Under love's heavy burden do I sink („Mnie ołów serce toczy, ledwie mogę ruszyć się z miejsca”). Spółb bycia Merkucja określają trzy pierwsze użyte przez niego czasowniki: to dance, to soar, to prickle (tańczyć, wznosić się, ukłuć). Ludzka twarz jest maską, a visor. Zaledwie wszedł na scenę, a już odczuwa potrzebę wyjaśnienia własnej filozofii i nie wdając się w teoretyczne rozważania, opowiada swój sen o królowej Mab.

Italo Calvino (1996: 22)

¹ Szczególne wyrazy wdzięczności za okazane wsparcie, zachętę do pracy, a także za lekturę kolejnych wersji tekstu składam: Katarzynie Maniak, Małgorzacie Wosińskiej, Tarzycjuszowi Bulińskiemu, Kamilowi Pietrowiakowi oraz Michałowi Żerkowskiemu. Łukaszowi Sochackiemu dziękuję za zasugerowanie lektury *Myśli* Pascala. Redaktorowi tomu — Marcinowi Kafarowi dziękuję za życzliwość i niesłabnące zainteresowanie tekstem.

Niniejszy artykuł pierwotnie składał się z dwóch części: etnopoeamtu oraz obszernego odautorskiego komentarza i omówienia opatrzonego aparatem naukowym. By uniknąć ukierunkowywania sposobu lektury zrezygnowałem z publikacji komentarza w pierwotnej formie, który ukaże się w innym miejscu. Celem zachowania zrozumiałości tekstu, ograniczyłem się do opatrzenia etnopoeamtu niezbędnym komentarzem, który zawiera przede wszystkim informacje potrzebne dla zrozumienia jego genezy.

Artykuł stanowi rezultat badań prowadzonych w ramach projektu „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych”, realizowanego w latach 2011–2013, finansowanego przez NCN (grant nr 2011/01/N/HS3/03273).

*Karoca, co się wywróciła albo wywrócona — różnica
w intencji. Rozlać albo wylać — różnica w intencji.*

Blaise Pascal (2002: 41)

Teren zmienia.

Teren znaczy być szczęśliwym szczęściem pijanego głupca.

Teren to chwile przebudzenia, gdy ciało nie wie, gdzie jest. To tych kilka chwil przed wstaniem; słodycz porannego brzasku gdzieś za lnianą zasłoną, po drugiej stronie, za oknem, na zewnątrz — tam gdzie już nie jest tak dobrze i wspaniale. Wychyniesz — idziesz Się wystawić. Na strzał, na złamanie karku.

Teren brzydzi (Się tobą).

Teren jako lekkość, żartobliwość; Się płynie, Się leci, człowiek Się wznosi.

Teren jako przymusowe czekanie. Nuda patrosząca serce. Zakładanie nogi na nogę.

Teren to wyzwanie. Punkt wyzwolenia od przyzwyczajęń, od wygody. Albo przeciwnie — moment absolutnego uciemnienia. To gwałt na sobie.

Teren to obietnica, wyjazd — wielkim oczyszczeniem, oderwaniem. Spojrzenie z daleka. Sposobność złapania oddechu. Gotujesz się na to, czekasz chwili, by tylko próg przekroczyć, by już teraz, od razu, znaleźć się na miejscu. Ściągnąć torby, plecak. To punkt uwolnienia, gdzie nie ma „wczoraj”, jest tylko „teraz”.

Teren — moje „mieszkanie”, oaza, ziemia obiecana. Pogoń za utraconą harmonią. Nie zastanawiasz się; próżne słowa: „Od kiedy?”, „Dlaczego?”. Wszystko jest — po prostu.

Teren jest tym właśnie mentalnym napięciem ciała, nerwem stymulującym: bezsennością nocą, obgryzaniem po raz kolejny już obgryzionych paznokci, chaosem myśli, rozpaczą i euforią w chwili, gdy czujesz, że grunt spod nóg ci się usuwa, gdzie nie pozostaje nic innego, jak tylko powiedzieć sobie: *Przegrałeś, nic z tego nie będzie.*

Teren mówi twoimi ustami, mówi tobą całym: *Nie potrafię przestać.*

Teren pokazuje cię nagim, wszystko wyolbrzymia.

Teren — wiotka nić żywota, ucho igielne. Próba.

Teren jasny jak rażenie pioruna.

Teren znaczy: inicjacja w ciemność zasysająca, lepka i gęsta, krępująca ruchy, odbierająca siły.

Teren to kłamstwa rzucane pod nogi. Ostatni guzik sztywno zapięty pod szyją.

Teren, i tylko się modlisz o łaskę zapomnienia. O wybaczenie.

- Teren niczym błyskotka. Na słońcu rzuca refleksy. Gonisz zajaczkę. „Za słodki cukierek”, „za miłe słowo”, „za jeden uśmiech” — myślisz, że świat ciągle przed tobą.
- Teren uczy pokory. Raz, drugi i trzeci, po raz kolejny, i znowu; pokazuje, gdzie twoje miejsce.
- Teren cię złamie, przyjmiesz co przyniesie z płaczem, z wypiekami na twarzy. Mniemasz: *Mi się upieczę*, i już się smażyysz.
- Teren — wszystko płynie. Pocisz się. Ciało gęstnieje w przestrzeni.
- Teren to sprawił: język uwiązał, mnie nie ma. Dopiero Się staję. Dopiero Się uczę.
- Teren jak kwiat w butonierce, kocie mruczenie o brzasku, psie oczy bardzo wierne. Wszystko to, czego zazwyczaj niedostaje.
- Teren to jak być bez twarzy lub mieć ich z dziesięć.
- Teren wszystko obala — półśrodki, półprawdy. Prześwietla.
- Teren spada na twoje barki. Nic innego nie nosisz.
- Teren jak zatarty szlak w sobie, głuche pukanie. Drzwi Kafki. Odbijasz się od ściany, a wystarczy nacisnąć klamkę. Myślisz: *Tylko jak ją znaleźć?* Klamki nigdy nie było.
- Teren to wszystko to, co się już nie odstanie, to świat przenicowany, pozbawiony niewinności. Daleki od marzeń, ale wciąż i nigdy na wyciągnięcie ręki. Odchodzisz z kwitkiem, obchodzisz się smakiem. Odbijasz się od ściany, która jest bliżej niż myślałeś.
- Teren umarł, teren zmartwychwstaje!
- Teren: „od — do”. Tymczasowo. „Nigdy”, ale „na zawsze”.
- Teren ześrodkowuje uwagę, wyciska wszystko.
- Teren to coś, co Się rusza.
- Teren — czeluść labiryntu, posępna droga, zbyt krótki kłębek. Pogubione wątki.
- Teren powoduje rodzaj twórczego zaniechania. Jesteś sobą na wskroś, lub nie ma cię wcale.
- Teren: „po prostu”, „bez tłumaczeń”, „inaczej”, „niekiedy”, „niezwykle”, „pomiędzy” i „pomimo”, teren zawsze „na przekór”.
- Teren na długo nie pozwala zapomnieć o sobie, nawet wtedy, gdy po powrocie odzwyczajasz się od myślenia terenem.
- Teren milknie wobec płataniny gazet, telewizji, lodów na patyku, uśmiechu babci czy matki, problemów znajomych. Huk wodospadu — funkcjonowanie w świecie rozumnie urządzonym.
- Teren jest odklejeniem, rozszczepieniem wiązek przyzwyczajenia i woli. To okoliczność niejako na opak.
- Teren to różnica.
- Teren pozwala doświadczyć nieważkości, nie-przytłoczenia, odraza doraźne.

Teren raz to rozjaśnia, raz zaciemnia. Na końcu zawsze stajesz w martwym polu.

Teren ma gęstość i częstotliwość. Czasami jest, lecz częściej bywa. Teren umyka próbom.

Teren — skóra lwa, skóra z niedźwiedzia.

Teren, i płaczę, i rzygam.

Teren — krańce świata, granice upadku.

Teren sprawia, że żyjesz. To jeden ze sposobów, by Się wreszcie obudzić.

Teren — nowe szaty króla.

Teren, i stąpasz po wodzie, i kroczysz przez ogień.

Teren zamyka doświadczenie między śmiechem a płaczem.

Teren — miłość nieodwzajemniona.

Teren znaczy ni mniej, ni więcej, tylko dać się zaskoczyć.

Teren to być w pracy i wcale tego nie czuć.

Teren pozwala mieć w nosie.

Teren, gdy się boisz własnego cienia, gdy boisz się szklankę podnieść do ust, gdy gest mogą nazwać nietaktem, obrócić przeciwko tobie.

Teren między uwiadem a pożądaniem. Rozchełstanie.

Teren — dążenie do pełni. Zrozumienie przychodzące znienacka poza koleinami losu. „Ja” i „rozmówcy” to pełnia. Żrenica kosa. Cień kosa. Nastroj.

Teren, kiedy mówisz: *Jestem, cieszę się*, albo: *Wróciłem*.

Teren budzi. Teren zabija. Musisz wybrać.

Teren łamie charakter, robi coś z tobą. Idziesz za tym albo się topisz. Nie myśl.

Teren wymaga mniej niż się zdaje, sami wymagamy więcej niż powinniśmy.

Teren to jak mówić wierszem, nie prozą.

Teren przysparza odosobnienia, zadaje obcowanie z sobą, skazuje na siebie, Się wywleka.

Teren nigdy nie jest sobą. Nie jest „mną”, „tobą”, ani „nimi” — wcale go nie ma. Nie zna czasu, ni miejsca. Jest wszystkim, i każdym — zawsze. Oto największe nieszczęście, oto najdotkliwsza klątwą. Nic nie zostawia w spokoju. Nie daje zapomnieć. Przytłacza.

Teren jest zawsze o krok przed nami.

Teren jak życie — śmieje się z rozumu.

Teren jest stanem umysłu, a zatem podlega ćwiczeniu.

Teren jest czy śni się tylko?

Teren dzieje się, a pisanie jest przeszkodą (wytraca i wytrąca).

Teren obiecuje rzeczy, których nie ma.

Teren daje to, co pisanie pomija: ból głowy, sraczkę, śpiewanie pod nosem, frywolne spojrzenia, drżenie dłoni, pot na czole.
Teren-tu-oto pokazuje i dobija. Dokręcenie sensu.
Teren w miejscu drepce nerwowo.
Teren to autoreklama, jaką robisz własnym emocjom.
Teren zawsze wystrychnie na dutka, ważne, by pamiętać, jak grać rolę wioskowego głupka.
Teren — taki piękny wzwód. Dar brzasku bezpowrotnie stracony.
Teren poprzedza tekst, dając myśleniu inną jeszcze przestrzeń. Celując w działanie, strzelając byciem.
Teren dzieje się przy okazji, jest naddatkiem. Przerasta rzeczywistość.
Teren — świetny powód, by nic nie robić.
Teren kończy z odkładaniem na jutro.
Teren wypala trzewia, rozlewa się, jest jak ekspiacja, oczyszcza, jest środą popielcową i wielkim piątkiem, rozsypaniem popiołu.
Teren tam, gdzie nie dajesz rady, gdzie się wykladasz.
Teren to życie obrane z intelektualnych podpórek. Nazwisk, które czule ci towarzyszą, lecz nie pomagają, które nie pozwalają usłyszeć.
Teren to taki rodzaj doświadczenia, który pozwala powiedzieć: *Już wiem, Teraz rozumiem, Czuję to*. To wstydlive rozpoznanie na długo „po”, i tylko przez chwilę.
Teren mami, ludzi obietnicami, jego otwartość zwodnicza — uległeś, czyli możesz już wracać. Sztuka rozegrana, kurtyna opadła, wszyscy odwrócili oczy, wyszli. Już tylko oklaski jak echo dźwięczą w głowie.
Teren to bardzo rzadkie chwile, takie jak mleko z miodem ciekące po brodzie, pszczoła podrygująca wokół kwiatka, wazon tulipanów i refleks światła mięsiste rozbity we wnętrzu pokoju, tak zwiewny, że aż nieobyczajny.
Teren to dotykanie siebie, to coś, co cię dotyka.
Teren to jakby brać serce we własne dłonie; gdy na to patrzysz nie wiesz do końca czy to akcja lekarza, czy ofiara Azteków.
Teren to znaczy coś rozerwać, czy dać Sie wykrwawić?
Teren objawia się w detalu, nerwowym drganiu kącika ust. Uwielbia szczegóły.
Teren szepce bezustannie do ucha: *Jesteś nie na miejscu*.
Teren nie znosi macanek.
Teren oznacza — prędzej czy później — pisanie sobą.
Teren zamykasz sobą, to sprawy, które są absolutnie twoje i nikogo więcej.

Teren ułudą ucieczki. Daje wrażenie, że można „stamtąd” wrócić.

Co jeśli się wcale nie wyjechało?

Teren to jakby dotknąć granicy, dokonać niemożliwego. Przekroczyć i zapomnieć, że się było gdziekolwiek, że się miało wrócić.

Teren, gdy tylko o nim mówisz — kłamiesz. Nie potrafisz nic innego.

Teren to wszystko to, o czym się nie mówi.

Teren to życie bez protez, wystawienie Się na pośmiewisko.

Teren — idziesz i zaciskasz zęby. Potem gryziesz.

Teren to dotknąć innego człowieka, pomagać, samemu nie będąc macanym. Bezpiecznie wejść i wyjść. Idea: niewidzialny człowiek, człowiek bez właściwości.

Teren zaciera granice, gubi proporcje. Przeinacza.

Teren: gorączka, katar, miesiączka. Upadek w ciało.

Teren odziera, odejmuje od ust.

Teren i myślisz tylko, by odwrócić się i uciec, wszystko porzucić.

A jednak zostajesz, robisz to nadal.

Teren, gdy myślisz sobie, gdy ci się wydaje, lecz nie jest...

Teren pokazuje jak jest, nie jak być powinno. Terenowcem się jest, nie bywa.

Teren daje to, o co chodziło, lecz na innych zasadach niż się przypuszczało.

Teren obnaża najgorsze lęki, jak młyńskie koło zawieszone u szyi.

Teren podpowiada, co masz mówić: bezinteresowny sufler życia.

Teren daje przedsmak i pozór. To soczysta wiśnia na słońcu, zanim przyjdą szpaki.

Teren to praca emocjami. Nagość ciała, drżenie, obnażenie — bez zasłon, masek, konwenansów. Oto wydaje i rozpościera jestestwo. Jest koszmarem i błogosławieństwem odkupienia.

Teren, by wciąż się zastanawiać: *Jak to jest być nietoperzem?*

Teren odwleka nieodwracalne — powrót. Ponura perspektywa zmiany, gdy wreszcie coś się stało stałym. Udaremniona zwyczajność.

Teren to tyle, lub aż tyle, co ponieść i udźwignąć.

Teren uzmysławia ciężar własnych ograniczeń.

Teren nie zabawa, jest śmiertelnie poważny.

Teren to długi proces dojrzewania. Znaczy: dojrzeć coś i dojrzeć samemu.

Teren jest myślą i uczuciem pomału, lecz nagle.

Teren to tak, jakby oglądać świat z ostatniego wagonu odjeżdżającego pociągu. Sarny i las zostają w tyle. Nie widać dokąd, nie wiadomo kiedy. W pamięci smak malin.

Teren to suma zdarzeń, które się nie wydarzyły, to życie, które cię ominęło i ominie.

Teren to tyle, co odetchnąć z ulgą, że jednak prowadzi się ciekawe życie, że po raz kolejny umknęło się rutynie.
Teren uczy mówić wprost i kluczyć myśląc.
Teren pokazuje, że jesteś czarną dziurą.
Teren znaczy bezustanną wędrówkę z piekła do piekła.
Teren — bóg. Teren twój bóg.
Teren jak ziemia wygnania. Obczyzna i azyl.
Teren i dalej nic nie rozumiesz.
Teren dopada, przysiada na piersi i dusi.
Teren gdy chcesz, gdy musisz być na czas, i nie możesz zdażyć.
Teren, i ładolód puszcza. Przychodzą roztopy. Odwilż. Robi się luźniej.
Teren — żyć dniem wczorajszym, mieć przedwczorajsze myśli.
Teren prostuje to, co było krzywe, wykrzywia co było proste. Czyni, że czujesz się dziwnie, ale jest to dobre. Nie pragniesz niczego innego.
Teren rozkwita obietnicą spotkania.
Teren wydarza się obok. Skromnie, bez hałasu i świadków. Szczęśliwy kto go w porę dostrzeże.
Teren — robi się go, jest się w nim, zachodzi podczas.
Teren jak tulipan rozkłada paki, daje się oglądać, nawet powąchać.
Nocą składa się z powrotem. Oto co wiadomo o tulipanie: przekwita i usycha.
Teren kończy się i zaczyna, trwa. Na coś pozwala, coś umożliwia.
Albo też nie ma go wcale.
Teren rodzi Się na przecięciu wczoraj i dzisiaj. Nie widzi jutra.
Teren nie rozwiązuje problemów.
Teren to suma możliwości minus czas.
Teren rodzi się, kłębi, wzdyma i pęka jak balon.
Teren to doświadczenie, które można porzucić, które można zostawić, choć z trudem. Życie jest terenem, teren nie jest życiem.
Teren ma zaprzysięgłego wroga — przyzwyczajenie.
Teren stawia opór — musi; zawzięcie idzie w zaparte.
Teren wodzi za nos. Poznać go, znaczy czuć rozczarowanie.
Teren jest wtedy, gdy piszesz: „Jestem potworem, chce mi się rzygać”.
Teren wymazał wszystko: pamięć i los. Jest jak pszczoła zawiśła nad kwiatem na moment przed, lecz nigdy po. Pochwycić pszczołę — zniszczyć świat.
Teren to to, co przeżute i wyplute.
Teren pokazuje kto wróg, kto przyjaciel.
Teren gdy wracasz (i zaraz potem, już w mieście, z ciężkim plecakiem na plecach wysiadasz z pociągu, paroksyzmy nocy; o czwartej

nad ranem radosna żebranina nocą rozpostartej gitary, śpiew i uśmiechy na jego i jej ustach, na twoich; na przystanku wszyscy zmęczeni, tylko ty jeden trzeźwy, grupowe kokietek i żarty, i śmiechy, cudze niechcianym rzyganie, pulchnej blondynki lamenty, skoczno w lakierkach murzynka po angielsku przechwałki o zaliczonych dziewczynkach: ile, i trochę jak, i trochę gdzie, jak było — jest taki męski; sprzątaczy akcja na odczepnego, miotłą przy krażniku, a zaraz po nich szczur niebaczny na ludzi, niewinnie baraszkujący pośród śmieci: plastikowych widelców i niedopałków, szczur i tyle go widzieli; przyjemnie przystojny niziołek w kurtce skórzanej zamierdał przed okiem, myśl jedna: *Chodź do mnie!*; pora między brzaskiem a świtem — ciemność przejrzysta a wilgła, gasną światła — sukcesywnie, jedno za drugim, aż zostaną nieustępliwe ogarki witryn — czerwona posoka neonów; coś się kończy, coś się zaczyna) i masz ciągle wyostrzone zmysły.

Teren czasami to słowa, które nie chcą przejść przez gardło.

Teren — znikasz go sobą.

Teren wzrusza.

(Ostatnia fraza jest cytatem).



Pytanie o status terenu i danych empirycznych w antropologii kulturowej dotyczy nie tylko zakresu przedmiotowego dyscypliny, lecz także odnosi nas do fundamentalnego zagadnienia wyznaczników odrębności antropologii pośród innych nauk. Wydaje się, że takim wyróżnikiem jest w przypadku nauki o kulturze prowadzenie długotrwałych badań terenowych, wiążących się ze zmianą sposobu życia i otoczenia. Antropolog — jak przekonuje popularne wyobrażenie o wykonywanej przez niego pracy — podejmuje wysiłek podróży; przemieszcza się w obrębie własnego kraju między różnymi regionami, wędruje z jednego państwa do innego, niekiedy też udaje się na inne kontynenty, by badać tamtejsze społeczności. Wszystko wzorem mitycznej już podróży Bronisława Malinowskiego.

Taki stan rzeczy, wraz ze zmianami, jakie zaszły od chwili ukonstytuowania się antropologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej w XIX wieku, każą uważniej przyjrzeć się naczelnemu — jak się zdaje — pojęciu organizującemu myślenie i pracę badaczy. Pojęciem takim jest właśnie „teren” (ang. *fieldwork*). Słowo to służy do opisu

zarówno miejsc, osób, sytuacji, jak i przeżyć. W zasadzie rzadko jest ono definiowane przez samych antropologów, którzy posługując się nim odwołują się do pewnej wspólnoty doświadczeń. Antropolodzy oczekują bowiem, że kiedy mówią o *terenie* kolegom po fachu, ci będą znakomicie wiedzieć w czym rzecz. Wreszcie, doświadczenie *terenu* stanowi filar autorytetu i tożsamości dyscypliny (Kuligowski 2007: 195), zaś sam desygnat pojęcia „teren” cechuje zmienność wynikająca z czynników historycznych i kontekstowych (Clifford 2004). Zważywszy na to, oraz biorąc pod uwagę przekształcenia rzeczywistości społecznej, wymuszające nowe sposoby działania antropologów, a także potrzebę systematycznego redefiniowania przedmiotu badań, nie dziwi ani potrzeba, ani próba dookreślenia, czym *teren* jest i jak powinien być rozumiany (Amit 2000; Buliński, Kairski 2011).

Zaprezentowany etonopoemat (por. Alexander 2009; Brady 2009; Harnett, Engels 2009; Holman Jones 2009) czyni zadość potrzebie dopowiedzenia, jak pojemnym może być pojęcie „terenu” i do jakich rejestrów rzeczywistości się odnosi. Tekst ten powstał jako efekt uboczny projektu badawczego (patrz przyp. 1), którego celem było takie ujęcie historii omawianej dyscypliny, które uwzględni punkty widzenia poszczególnych badaczy. Chodziło zatem o uchwycenie przemian generacyjnie warunkowanych sposobów przeżywania badań etnograficznych, towarzyszących im doświadczeń, wreszcie, wskazanie dyskursywnych czy paradygmatycznych wyznaczników określających odmienne historycznie okresy indywidualnego rozwoju badaczy. Na potrzeby projektu przeprowadziłem wielokrotnie ponawiane wywiady z ponad setką polskich etnografów i antropologów. Zarejestrowane wspomnienia biograficzne przedstawicieli poszczególnych pokoleń oraz obserwacje wyniesione z tych spotkań stanowią obfity materiał źródłowy w postaci zapisów wywiadów, notatek do nich oraz dzienników i notatek terenowych sporządzanych przeze mnie na bieżąco przez okres ponad czterech lat.

Prowadzenie rozmów dotyczących pracy terenowej oraz związanego z nią spektrum doświadczeń bardzo szybko wymusiło konieczność udzielenia odpowiedzi, czym jest lub może być *teren*. Moi interlokutorzy pojęciem tym posługiwali się w niezwykle szeroki sposób, co nie ułatwiało jego zrozumienia. Nadto, zasłyszane wspomnienia i historie skłoniły mnie do zastanowienia się, czym *teren* jest dla mnie samego. Istotnym było uchwycenie indywidualnych akcentów i znaczeń przydawanych temu słowu, ponieważ to właśnie one wyznaczają koloryt i wielorakość sposobów kontaktowania

się i bycia antropologów z innymi ludźmi. Badacz, tak jak osoby, które napotyka na swojej drodze, „ma swoje radości i smutki, swoje dobre i złe dni, cieszy się z sukcesów, nie lubi być głodny, nie lubi kiedy jest mu zimno, odczuwa ból jako cierpienie i nieszczęście, odczuwa pomyślność jako satysfakcję i spełnienie” (Kapuściński 2007: 10); to zaś bezpośrednio przekłada się na zakres oraz jakość poznania antropologicznego.

Jak wspominałem, obok wywiadów i ich zapisów, bardzo dużą wagę zyskały moje własne przemyślenia, które materializowały się poprzez regularnie prowadzony dziennik terenowy oraz przygodnie sporządzane notatki. Pisaninę tę uskuteczniałem wieczorami, pod koniec dnia, bądź podczas podróży środkami transportu publicznego – pociągami, autobusem albo tramwajem. Wynikało to z palącej potrzeby „wypisania się”, to znaczy konieczności przelania jeszcze „gorących” emocji na papier, ale także przeciwdziałania nieuchronnemu zapominaniu. Niejednokrotnie odbywało się to na podobieństwo słów szwedzkiego noblisty:

*bywa, że człowiek budzi się nocą
by nakreślić naprędce parę słów
na świstku papieru, na brzegu gazety
(słowa jaśniejają sensem!)
lecz rano te same słowa nic już nie mówią.
Bazgroły, przejęzyczenia*
(Tranströmer 2012: 217).

Biorąc pod uwagę zarówno pośpiech towarzyszący powstawaniu notatek, jak i ograniczenia swobody pisania w drodze, takie zapisy, obok obszerniejszych opisów sytuacji, przyjmowały postać luźnych sformułowań, krótkich fraz, bon motów, powiedzeń czy aforyzmów.

Lektura bardzo zróżnicowanego materiału, już w trakcie trwania zasadniczej części badań ujawniła, że spora partia uwag dotyczy *terenu*. Uświadomienie sobie tego faktu było wskazówką, by wyodrębnić wszystkie zdania związane z tym pojęciem. Wówczas okazało się, iż zawierają one próby definicji i wstępne rozpoznania zakresu znaczeniowego, nadawanego słowu „teren” przez uczestników kultury profesjonalnej antropologów. Frazy te, jakkolwiek noszące moje autorskie piętno (Barthes 2009; Czermińska 2009), były jednak formułowane w procesie dynamicznego dialogu między jaźnią autora (moim „ja”), narracjami innych antropologów, a także planem zgłębianych przeze mnie lektur. Dzięki temu posiadają pewien stopień uogólnienia.

Kolejny krok polegał na sporządzeniu rejestru wypisów, który okazał się nieco przypadkowym zbiorem odprysków i „łupin” sensów ściśle powiązanych tak z doświadczeniem prowadzenia badań terenowych, jak i z procesem nabywania wiedzy antropologicznej. Efekt tekstowy w formie etnopoematu złożonego z tych wypisów, pozwolił mi na przyjrzenie się rozmaitym aspektom doświadczenia antropologicznego niejednokrotnie przekraczającego pospolitość codziennych aktywności. Zaprezentowany etnopoemat odzwierciedla zatem gorączkowość wysiłków zmierzających do zrozumienia specyfiki etnografii jako rodzaju doświadczenia osobistego. Nie bez znaczenia pozostaje również to, iż wiersz stanowi kompilację potocznych, a nieraz wręcz czysto intuicyjnych definicji *terenu*, niektóre jego frazy są wariacją na temat tychże definicji bądź doświadczenia, poprzez które konkretyzuje się wskazane pojęcie. Wiąże się to z bezkompromisowością, polegającą na uwzględnieniu w wypisach z notatek i dziennika wielu fragmentów poruszających intymne wątki lub też noszących znamiona wyznania. Materiały takie, co podkreśla Jerzy Sławomir Wasilewski, zazwyczaj pozostają w ukryciu przed postronnymi czytelnikami, gdyż albo nie zostały uwzględnione w trakcie przygotowywania publikacji naukowych, albo nigdy do tego celu się nie nadawały. Związane z tym swoiste „tabu notatkowe” wynika nie tylko z faktu, że „dzisiaj ja to ktoś inny” (Wasilewski 1995: 32), lecz przede wszystkim z charakteru przeznaczenia samych notatek, które można podzielić na pięć grup: a) notatki, które spóźniły się do druku, b) notatki wstydlive, c) wątpliwą etnozofię i etnografomanię, d) notatki romantyczne i sentymentalne, e) autorefleksyjne przedstawienia siebie wobec Innych (Tamże: 32–33). Przede wszystkim odpowiadają one potrzebie „wypisania się”, przez co pozwalają utrzymać względną przejrzystość i spójność oficjalnego dyskursu antropologicznego; pełnią zatem funkcję emotywną (Winkin 2007: 117), umożliwiającą kanalizację i rozładowanie napięć powstałych na skutek pracy terenowej. Pominiecie związanych z nimi treści byłoby tak przesłonięciem, jak i zafałszowaniem realiów wiążącym się z przeżywaniem doświadczenia *terenowego*.

Wasilewski tłumaczy, że niechęć przed ujawnieniem podobnych treści bierze się z obawy przed skutkami ich „późniejszego odczytywania”, zgodnie z zasadą, iż to, co zostało kiedyś zapisane uruchamia „przeżywanie na nowo – gęsty splot męki i radości” (Wasilewski 1995: 33). Odbiorca „spóźniony” – by tak rzecz – wikła się nie tylko w gęsty splot cudzych emocji, doznań i refleksji, lecz także, w trakcie lektury, uruchamia siebie; rezonuje z tekstem włączając własne

doświadczenia w przedstawioną treść. Stąd i Czytelnik zaprezentowanego etnopoematu ulegać może wrażeniu swoistej dziwności materiału, który choć cudzy, okazuje się, paradoksalnie, w jakiś sposób znajomy. Odczucia tego rodzaju stanowią właśnie skutek szczególnej korespondencji między wypowiedziami i próbami opisu a osadzeniem ich w strukturze różnorodnych przeżyć badacza-czytelnika (chwil słabości, niechęci, niemocy, trwogi, zachwyty, radości, niesamowitych wrażeń czy intrygujących spotkań i rozmów). Można zatem widzieć w etnopoemacie formę zaproszenia, a zarazem wyzwania (Czermińska 2000) skierowanego do Czytelników.

Etnopoemat, jakkolwiek stanowi uporządkowaną całość, winien być traktowany jako forma otwarta i zaproszenie do procesu metodologicznej, a być może także egzystencjalnej (auto)refleksji. Wizja antropologii wyłaniająca się z tego tekstu rodziła się poprzez współdoświadczenie i włączające uczestnictwo, możliwe do spełnienia za przyczyną zasłyszanych opowieści. Praktykowane przeze mnie w trakcie badań układanie aforyzmów, a zatem podejmowanie prób nazwania umykającej językowi rzeczywistości, prowadziło do „zmniejszenia luki między postrzeganym a realizowanym znaczeniem siebie i innych” (Alexander 2009: 581), a zarazem pozwalało na „bardziej intymne rozumienie kultury” (Tamże: 586). Z tego powodu żywie nadzieję, że w jakiś, choćby niewielki sposób, przedstawiona narracja przyczyni się do określenia, czym jest, bywa lub może być etnograficzne doświadczenie *terenu*; jednocześnie, czym się ono odznacza wobec osobistych, pozaprofesjonalnych przeżyć. Konfrontacja z dobrze znanym, oswojonym słowem, uczynienie go nieprzeźroczystym, a wreszcie „oduczenie się” go twórczo problematyzuje konteksty, w których termin „teren” od dawna jest zagnieżdżony. Dziś ma to tym większe znaczenie, że wśród antropologów należących do najmłodszego pokolenia pojawiają się oznaki redefinicji *terenu* (Pietrowiak 2011a, 2011b, 2014) albo sugestywne nawoływania do rozstania się z fantazmatami (Żerkowski 2015) narosłymi wokół tego pojęcia.

Akt twórczej pracy z przedstawionym tekstem będzie zapewne wymagał wysiłku wiążącego się np. z porzuceniem czytelnicznych przyzwyczajzeń dotyczących norm gatunkowych. Warto jednak potraktować tę propozycję jako zachętę do urefleksyjnienia własnej praktyki badawczej; podobna lektura, pomocna w zrekonstruowaniu i wyjaśnianiu „oddolnego” doświadczenia, niespodziewanie ma szansę przekształcić się wtedy również w rodzaj prywatnej medytacji.

Bibliografia

Alexander B.K.

- 2009 *Etnografia performatywna. Odgrywanie i pobudzanie kultury*, przeł. Ł. Marciniak, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, red. nauk. wyd. pol. K. Podemski, Warszawa, s. 581–622.

Amit V. (red.)

- 2000 *Constructing the field. Ethnographic fieldwork in the contemporary world*, London–New York.

Barthes R.

- 2009 *Stopień zero pisania. Nowe eseje krytyczne*, przeł. K. Kot, Warszawa.

Brady I.

- 2009 *Poetyka dla planety. Rozprawa o niektórych problemach związanych z miejscem*, przeł. A. Wagner, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. nauk. wyd. pol. K. Podemski, Warszawa, s. 483–544.

Buliński T., Kairski M. (red.)

- 2011 *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań.

Calvino I.

- 1996 *Wykłady amerykańskie*, przeł. A. Wasilewska, Gdańsk–Warszawa.

Clifford J.

- 2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, przeł. S. Sikora, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Warszawa, s. 139–179.

Czermińska M.

- 2000 *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie, wyzwanie*, Kraków.
- 2009 *O autobiografii i autobiograficzności*, [w:] M. Czermińska (red.), *Autobiografia*, Gdańsk, s. 5–17.

Harnett S.J., Engels J.D.

- 2009 „Aria na wojenny czas”. *Poezja śledcza i polityka świadectwa*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. nauk. wyd. pol. K. Podemski, Warszawa, s. 567–602.

Holman Jones S.

- 2009 *Autoetnografia. Poetyka tego, co osobiste*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. nauk. wyd. pol. K. Podemski, Warszawa, s. 175–218.

- Kapuściński R.
2007 *Ten Inny*, Kraków.
- Kuligowski W.
2007 *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków.
- Pascal B.
2002 *Myśli*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa.
- Pietrowiak K.
2011a *Drogi Panie Czesławie... O tęsknocie do antropologii bardziej pojemnej*, [w:] G. Dąbrowski, B. Dwilewicz, K. Pietrowiak (red.), *Spotkanie z człowiekiem. Zaczynając od Czesława Miłosza*, Wrocław, s. 17–25.
2011b *Gdzieś pomiędzy. Przestrzeń spotkania (w terenie)*, „Tematy z Szewskiej”, nr 1 (5), s. 25–34.
2014 *Etnografia oparta na współpracy. Założenia, możliwości, ograniczenia*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 4, s. 18–37.
- Tranströmer T.
2012 *Wiersze i proza. 1954–2004*, przeł. L. Neuger, M. Wasilewska-Chmura, Kraków.
- Wasilewski J.S.
1995 *Pokaż mi swoje notatki...*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, t. 49, nr 3–4, s. 32–33.
- Winkin Y.
2007 *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, przeł. A. Karpowicz, Warszawa.
- Żerkowski M.
2015 *Pożegnanie z terenem. Esej antropologiczny*, „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”, nr 1, s. 156–173.

Michał Rydlewski

WSZYSCY JESTEŚMY WYMYŚLENI

*Nawet kłamiąc — a składał się z nieskończoności
małych, czasem parszywych, czasem wspaniałych
czasem bezsensownych, czasem ślicznych kłamstw —
zawsze przekazywał jakąś prawdę.
Nieważną prawdę. Potrzebną prawdę.*

Leopold Tyrmand (cyt. za Hłasko 1998)

Dlaczego wciąż czytamy te same książki?

Wracam co jakiś czas do książek Marka Hłaski, tak jak ktoś, kto wraca do swojego obrazu sprzed lat i nie rozpoznaje w nim siebie samego. Podobnie jak introspekcja jest iluzją, co przekonywająco pokazał „późny” Wittgenstein (Gurczyńska-Sady 2013: 20–25), tak pod wpływem naszego nastawienia (wiedzy, doświadczeń, oczekiwań) zmienia się sposób, w jaki czytamy książki, które kiedyś już raz się przeczytało, nie odnajdując w nich tego, co — jak nam się wydaje — było tam wcześniej.

W „Książkach. Magazynie do czytania”, dodatku do „Gazety Wyborczej” z grudnia 2012 roku, Wojciech Nowicki w artykule pt. *Chwała półkownikom* zastanawia się nad fenomenem wielokrotnej lektury: powrotu do tych samych książek, ponownego ich czytania. Nowicki przywołuje kilku anglojęzycznych badaczy analizujących ową praktykę z perspektywy literaturoznawczej. Uświadomili mi oni, że ja, antyesencjalista, pilny czytelnik Stanleya Fisha („nie ma tekstu, są tylko interpretacje”) (por. Fish 2002) i „późnego” Wittgensteina („zmiana aspektu”) (por. Wittgenstein 2011), okazałem

się naiwny sądząc, że czytamy zawsze tę *samą* książkę. „Prawdziwy sekret wielokrotnej lektury jest prosty — trafnie zauważa Verlyn Klinkenborg — jest ona niemożliwa. Bohaterowie książek pozostają ci sami, słowa nie ulegają zmianie, lecz czytelnik zmienia się nieustannie” (cyt. za Nowicki 2012: 66). W innym miejscu Klinkenborg wyznaje zaś: „Zawsze podziwiałem moich przyjaciół, którzy wiele czytają. Niektórzy z nich szczytą się nawet tym, że nigdy nie czytają tej samej książki dwukrotnie. Sam nieomal rok spędziłem w czytelni British Museum, w bieżącej lekturze odkrywając tytuł następnej. Jednak w głębi serca wolę wracać do tych samych książek. Sens czytania tak wielu tytułów polegał na tym, żeby znaleźć książki, które miałbym ochotę czytać wciąż na nowo” (Tamże: 66).

Podoba mi się powyższa myśl, mówiąca o tym, że czytamy wiele tylko po to, żeby znaleźć takie książki, które można czytać powtórnie. Jakież sens mają więc potężne biblioteki gromadzone przez nas przez lata, jeśli — koniec końców — księgozbiór powinno się ograniczyć do kilku, kilkunastu książek czytanych wciąż od nowa? Nie sądźmy zatem zbyt pochopnie tych, którzy na półce mają tylko jedną książkę.

Sytuując swoje rozważania w kontekście wypowiedzi Klinkenbarga, chciałbym je potraktować jako próbę rozstrzygnięcia zasadniczego dylematu: dlaczego wracam do tych samych książek, dlaczego wciąż mam ochotę czytać — ponownie i na różne sposoby — te, a nie inne lektury? Sposób, jaki przyjmuję za obowiązujący w moich poszukiwaniach mieścić się będzie w ramach klucza kulturoznawczo-filozoficznego, który, o ile wiem, nigdy nie był aplikowany do będącej dla mnie zasadniczym punktem odniesienia twórczości Marka Hłaski. Wybór ten ma swoje uzasadnienie nie tylko w tym, że kulturoznawczo-filozoficzny „styl myślowy” okazuje się cenny poznawczo (mówi nam wiele o literaturze jako dziedzinie kultury oraz kulturze jako takiej), lecz wypowiada także coś ważnego o piszącym te słowa; motyw ten rozwinę w dalszych partiach artykułu.

Marek Hłasko — pisarz wybitny a metafora „prawdziwego zmyślenia”

Marka Hłaskę uznaję za jednego z najwybitniejszych polskich pisarzy drugiej połowy XX wieku. To pisarz nad wyraz ciekawy, mówiący wiele odkrywczych rzeczy, w tym dotyczących kwestii literatury jako miejsca autokreacji tożsamości oraz przeplatania się

fikcji i rzeczywistości. Przykładem oryginalności jego podejścia jest m.in. stosowanie metafory „prawdziwego zmyślenia”. Choć wielu pisarzy, nawet tych postrzeganych jako zdolniejszych od Marka Hłaski, miało zbliżone intuicje odnośnie do motywu „prawdziwego zmyślenia”, to ostatecznie żaden z nich go użył podobnego, genialnego w swej prostocie i wymowie, sformułowania co autor *Pięknych dwudziestoletnich*.

Powyższa opinia może budzić wątpliwości, wynikające z faktu, iż Hłasko jest dziś twórcą nie tylko mocno zapomnianym (jeśli już się czyta coś Hłaskowskiego, to są to raczej opowiadania), ale także, w dużej mierze, zbanalizowanym. Kiedy w dyskusjach akademickich przyznaję się do swoich sympatii i upodobań literackich, odnoszę wrażenie, bazując na reakcjach moich kolegów, że Hłasko nie cieszy się zbyt wielkim poważaniem pośród elit intelektualnych. Tak czy inaczej, za znaczącą należy uznać sytuację braku pogłębionych analiz dzieł Hłaskowskich; poza niewielką — powiedziałbym: wstępną — pracą Jana Galanta (1996), próżno szukać tego rodzaju opracowań. Mój tekst został przygotowany z zamysłem wypełnienia, choćby w niewielkim, przyczynkarskim stopniu, luki na tym polu.

Owo zbanalizowanie powstałego przede wszystkim poza Polską dorobku Marka Hłaski, przejawia się m.in. w braku godnego uwagi namysłu nad metaforą „prawdziwego zmyślenia”, ściślej — w traktowaniu jej jako swoistej literackiej sztuczki, bądź też wymysłu mitomana, za którego zresztą autor *Pierwszego kroku w chmurach* uchodzi w kręgu szerszej publiczności, i — niestety — nie tylko jej¹.

Takiego zabiegu dokonuje np. Adam Chmielewski, wrocławski profesor filozofii. Podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych Chmielewski spotkał wiele osób znających Marka Hłaskę, zrobił też z nimi wywiady, opublikowane następnie w czasopiśmie „Odra” (por. Chmielewski 1993a: 62–69, 1993b: 73–79). „Na studiach poznałem ludzi, którzy mieli kontakt z Hłaską i zobaczyłem go bez literackiej maski” — czytamy u Chmielewskiego. Dodaje on: „Owe spotkania

¹ Na okładce *Pięknych dwudziestoletnich* wydanych w kolekcji „Polska literatura współczesna” biblioteki tygodnika „Polityka” czytamy, że (1) to książka „nie tylko autobiograficzna” (to nie jest książka autobiograficzna), że (2) wykreowała ona obraz autora jako polskiego „buntownika bez powodu” (Hłasko miał powód: był nim ustrój komunistyczny), wreszcie, że (3) określenie „piękni dwudziestoletni” weszło na trwałe do języka polskiego (może i tak, ale nie zawsze pamięta się o tym, że Hłasko nie odnosi tego zwrotu do siebie, gdyż to nie on jest tytułowym „pięknym dwudziestoletnim” — reprezentantem nowego, nadchodzącego pokolenia). Niestety, tak właśnie rodzi się banalizacja, operowanie kliszami i porównaniami ignorującymi istnienie często niewspółmiernych kontekstów.

spisałem i opublikowałem, a te spotkania wiodły do następnych spotkań. To prawda, że jego optymistyczny mit okazał się całkowicie zmyślony, ale nawet tego Marek Hłasko skutecznie bronił, wprowadzając w tej powiastce [*Pięknych dwudziestoletnich* – przyp. M.R.] ideę literatury jako prawdziwego zmyślenia” (*Czytamy w Polsce...* 2011). Jeśli zaakceptować takie ujęcie metafory „prawdziwego zmyślenia”, nie byłoby chyba sensu, żeby pisać cokolwiek więcej: jawi się nam ona jako czysto retoryczny chwyt, mający usprawiedliwiać liczne konfabulacje i kłamstwa autora *Bazy ludzi umarłych*, któremu Adam Chmielewski – jako człowiekowi – wystawia surową i krytyczną notę, przy okazji nazbyt chyba jednostronną.

Moja propozycja idzie w inną stronę. Chciałbym bowiem spojrzeć na Hłaskowską metaforę „prawdziwego zmyślenia” jako trop niezmiernie intrygujący z perspektywy badacza kultury; inaczej też należałoby widzieć książkę, gdzie figura ta pojawia się, czyli *Pięknych dwudziestoletnich*. Nie jest to „powiastka”, by użyć języka Chmielewskiego, lecz poważne i wcale niełatwe do jednoznacznego zaklasyfikowania dzieło. Jeśli przyjąć taki punkt widzenia, to to, co zwykło się określać mianem „mitomanii” czy „kabotyństwa” Marka Hłaski zyskuje odmienną od dotychczas obowiązującej wymowę: Hłasko byłby zatem pisarzem dojrzałym (stał się nim bardzo szybko!), świadomym ponadto kulturowo uwarunkowanej autokreacyjnej funkcji literatury, pozy zaś, jakie przyjmował, miny, które robił są/były niczym innym jak przejawem pisarskiej gry z kulturą, gry toczonej za pomocą środków samej kultury. Co więcej, twórczość Hłaskowską należy widzieć w kontekście przypadku pośród przypadków, objawiających w polskiej literaturze „prawdę zmyśloną”, jak powiedziałby Marcin Kafar (por. w niniejszym tomie: 151)².

Aby zrozumieć zarysowany tutaj typ argumentacji, potrzeba specyficznej pracy myślowej, polegającej na podjęciu określonych tropów literaturoznawczych (np. poczynienia odniesień do koncepcji „paktu autobiograficznego”, czy wyłuszczenia problemu napięcia pomiędzy fikcją a rzeczywistością) oraz umiejscowieniu ich w horyzoncie kulturoznawczo-filozoficznym, umożliwiającym zobaczenie „starych” rzeczy w „nowym” świetle.

² Przychodzi mi na myśl choćby Ireneusz Iredyński. Łączy go z Markiem Hłaską bardzo wiele, dziwi więc, że brak szerszych omówień podobieństw i różnic obu tych pisarzy. Poza tym nie tylko Marek Hłasko zasłynął przecież z pozowanych fotografii (nie ma chyba zdjęcia, na którym by nie „grał”); pozował np. Witold Gombrowicz, a wśród pisarzy dzisiejszych znany jest z tego Andrzej Stasiuk.

Poniżej wyróżnię wstępnie cztery aspekty „prawdziwego zmyślenia”. Nadmienię, iż w kulturowej praktyce pozostają one komplementarnymi, mnie natomiast posłużą do uchwycenia kluczowych aspektów osobistej historii, będącej punktem kulminacyjnym przedstawianego tekstu.

Pierwszy z nich dotyczy literatury, czy, wykładając sprawę precyzyjniej, funkcji literatury, rozumianej na sposób Hłaskowski. Literatura miałaby tu nobliwe zadanie, polegające na mierzeniu się z rzeczywistością, w przypadku Hłaski — rzeczywistością ustroju totalitarnego. W opinii autora *Sowy, córki piekarza* literatura mająca ambicje mierzenia się z rzeczywistością totalitarną, winna być właśnie „prawdziwym zmyśleniem”. Taki postulat wyrażany jest wprost w *Pięknych dwudziestoletnich*, a kryje się za nim przekonanie, iż socrealizm jest ustrojem fantastycznym, czysto surrealem (por. Hłasko 1997: 154, 161, 180). W „prawdziwym zmyśleniu” tkwi więc świadoma strategia literacka, lecz jednocześnie jest to również strategia obcowania ze światem, wynikająca z mocnego z nim zrośnięcia. Dobrze oddaje to fragment wywiadu, gdzie Hłasko zaznacza swą sympatię do literatury amerykańskiej: „Oni [pisarze amerykańscy — przyp. M.R.] już nie szukają dla człowieka żadnego wyjścia, żadnego sensu życia, tylko w sposób uczciwy, niemalże dokumentarny, przekazują doświadczenia swego czasu, swojego życia. Ja tak nienawidzę mitologii w literaturze, że zapewne ten typ prozy odpowiada mi w amerykańskiej literaturze. Poza tym są to wspaniali ludzie. My tu wszyscy siedzimy w «Kameralnej» albo w «Kopciuszku», albo diabli wiedzą gdzie, a oni żyją na swoich fermach i potrafią się cieszyć swoim własnym życiem, co jest w Polsce dotychczas sztuką nie znaną; mają swoje namiętności: rybołówstwo, polowanie, samochody. Są to jacyś bardzo autentyczni ludzie, my zaś przecież wszyscy jesteśmy wymyśleni” (*Bądź wierny sobie...* 1991: 189). Sformułowanie „wymyślenie” pojawia się także w artykule pt. *Chwileczkę, grabarze...* (1991 [1958]); Hłasko twierdzi tam, inteligentnie odpierając liczne, kierowane wobec niego zarzuty, że to nie on wymyślił taką Warszawę, jaką opisywał, lecz to ona wymyśliła jego (Tamże).

Osnucie Hłaskowskiej twórczości wokół wątku „prawdziwego zmyślenia” splata się z doświadczeniem rozpołowienia biograficznego, pisania z dystansu przestrzennego i czasowego o sprawach dotyczących komunistycznej Polski. Po wyjeździe za granicę, Marek Hłasko nie opisuje już żadnego innego kraju w taki sposób, jak czyni to w odniesieniu do Polski. W pisarstwie „pozapolskim” idzie jednak o coś dużo istotniejszego niż samą literaturę — cel określa

konstruowanie zmyślnego obrazu siebie. Tym, co łączy kontekst doświadczenia ojczyzny i doświadczenia bycia poza nią jest tragizm totalnego wyobcowania (jak powiada Hłasko: „w jednej połowie jest nie do życia, a w drugiej nie do zniesienia” (cyt. za Stanisławczyk 1998: 54)), powiązanego z dojmującym poczuciem sztuczności i obcości świata zmierzającego do „cichego katastrofizmu”³. Hłaskowscy bohaterowie żyją w rzeczywistości pozbawionej fundamentów etycznych, które rozpadły się w XX wieku. Za słowami oraz ich referencyjnością (to jedna z obsesji Hłaski) już nic nie stoi, można je zatem bezkarnie powtarzać — jak mówi Robert w *Nawróconym w Jaffie*, zwracając się do Jakuba: „Nikt nie ma własnych słów. Wszyscy powtarzają te same świństwa od tysięcy lat. Czy nie rozumiesz, że gdyby Bóg naprawdę był, to my dwaj nie moglibyśmy żyć ani przez minutę?” (Hłasko 1993a: 196). Gdybym miał zwięźle określić, pod jaką regułą podpada twórczość Marka Hłaski, powiedziałbym, że to twórczość, w której słowa są już tylko słowami, nie odnoszą się bowiem do rzeczywistości, są zaledwie jej etykietkami.

Odpowiedzią podmiotu na ten fraktalny świat — by użyć z rozmysłem terminu Jeana Baudrillarda (2009: 7–8) — jest przemyślana gra autokreacyjna, przejawiająca się w licznych pozach, służących obnażeniu sztuczności międzyludzkich konwencji. W takim świecie należy przyjąć rolę aktora wymyślającego, pozbawionego oczywistego scenariusza, wszelako przewidującego dla siebie samego potrójną funkcję: scenarzysty, reżysera i aktora. To nie wszystko, nie to jest najważniejsze, bo choć zakładamy maski, podczepiając się pod różne scenariusze, to w istocie poszukujemy własnej autentyczności, która spokrewniona jest z wolnością. Czy to jest jednak możliwe? Czy świadome odgrywanie i decydowanie, jakie postacie chce się odgrywać, nie dają już pewnej wolności? Przeczuję (podpowiada mi to moja intuicja), że właśnie w postawie „pozowania” zaznacza się wolność, na jaką człowiek w tamtych czasach mógł sobie pozwolić. Wykorzystuje się tu kostiumy, aby ocalić resztkę wolności w świecie niemal jej pozbawionym, pośrednio zyskując akceptację trudnego do pojęcia świata, z zastrzeżeniem: chcąc po-

³ Posługuję się tutaj określeniem Jana Skoczyńskiego, dotyczącego twórczości Stanisława Witkiewicza (Skoczyński 2014: 64–81). Zwrot „cichy katastrofizm” dotyczy metamorfozy kultury europejskiej, szerzej — zachodniej, która wytraca swojego metafizycznego ducha, produkując tym samym „człowieka jednowymiarowego”. Marek Hłasko w liście do Agnieszki Osieckiej, będąc w Paryżu, napisał: „Rzygać mi się chce, patrząc na małość i nędzę tego świata; na tych embrionów w samochodach, na tę zorganizowaną, wymoszczoną i ułatwioną i ratalnie splaconą drogą do śmierci” (cyt. za Stanisławczyk 1998: 53).

zostać autentycznym, nawet jeśli się gra, trzeba samemu wybrać swą maskę, trzeba wiedzieć, że będzie się nią grać.

Co ciekawe, w przypadku Marka Hłaski „materiałem”, gdzie udaje się „pozować” jest nie tylko literatura, ale i życie pozatekstualne. Hłasko nie tylko pisze „prawdziwym zmyśleniem”, lecz wprowadza je w czyn, testuje na sobie błazeński kostium nadrealnej kultury, na co celnie wskazywał Adam Chmielewski (1993a: 62–63), który, niestety, pominął istotny dla tych praktyk wymiar.

Dochodzę tym samym do drugiego aspektu „prawdziwego zmyślenia”, związanego z zatarciem granicy między literaturą a życiem. Wielu z nas, piszących o życiu — to typowy haracz, jaki przychodzi płacić za zabawę w literaturę — wcześniej czy później nie jest w stanie rozstrzygnąć, co jest prawdą, co fałszem, a co „prawdziwym zmyśleniem” — to ostatnie sytuuje się poza prawdą i poza fałszem. Można próbować wyobrazić sobie Marka Hłaskę odgrywającego „Marka Hłaskę”, by zrozumieć, iż wykreowane przez siebie samego „życie” oparte jest na wziętej z literatury „zmyślanej prawdzie”. Idąc dalej: jeśli zdarza się, iż nie ma wielkiej różnicy pomiędzy życiem a literaturą, a ta jest oparta na „prawdziwym zmyśleniu”, to takie również powinno być i realne życie, płynnie niekiedy przemieszczające się w sferę znajdującą się poza prawdą i poza fałszem.

Osadzone na powyższych przesłankach „prawdziwe zmyślenie” traktuję jako projekt tożsamościowy, autokreacyjny, mający oparcie w określonym kontekście społeczno-politycznym, którego sztuczność, a nawet opresyjność została bez ogródek obnażona przez Marka Hłaskę.

Owa autokreacja znakomicie ujawnia się m.in. w napisanych przez Hłaskę „autobiografiach”. „Autobiograficzni” są oczywiście *Piękni dwudziestoletni*, ale znamiona „autobiograficzności” nosi też kilka innych tekstów (przywołać wypada *Drugie zabicie psa*, *Nawróconego w Jaffie*, *Sowę, córkę piekarza*), gdzie Hłasko-autor wydaje się być jednocześnie bohaterem opowieści. Występująca tam postać jest pod wieloma względami zbieżna z powołującym ją do tekstowego „życia” autorem; bez wielkiego wysiłku zaczynamy więc wierzyć, że oto Hłasko pojawiający się w literackim „przebraniu”, opowiada po prostu własne, przeżyte i przez to prawdziwe historie.

Jeśli mowa o związku życia pisarza i jego „autobiografii”, czyli zapisu życia dokonanego przez siebie samego, to w naturalny sposób rodzi się skojarzenie z „paktem autobiograficznym”. Przypomnę, iż określenie wprowadzone przez Philippe’a Lejeune’a oznacza — mówiąc najprościej — „tożsamość bohatera, narratora i autora, uzyskiwaną między innymi poprzez charakter narracji oraz identyczność

nazwiska z okładki i w tekście” (Galant 1996: 99). W moim przekonaniu oryginalność Hłaskowskiego „paktu autobiograficznego” polega na jego parodii; do tego też sprowadza się istota metafory „prawdziwego zmyślenia” jeśli chodzi o drugi jej aspekt. *Piękni dwudziestoletni* stanowią parodię paktu autobiograficznego, a co za tym idzie, nie są klasyczną autobiografią, lecz parodią autobiografii. Myśl taką odnajduję po części u samego Marka Hłaski, piszącego w liście do Matki, Marii Hłasko: „Jeśli nie umiesz czytać i nie rozumiesz różnicy pomiędzy parodią a autobiografią — coś mogę ci powiedzieć, najlepiej nie czytaj” (cyt. za Stanisławczyk 1998: 178). Interesujące zdanie pojawia się dalej: „Gdybyś przeczytała uważnie, to dowiedziałabyś się wielu rzeczy. Między innymi kto nauczył mnie czytać i komu zawdzięczam miłość do książek” (Tamże: 178). Owszem, w owej usankcjonowanej odautorsko parodii autobiografii pojawiają się więc prawdziwe informacje, lecz są i takie, które są jawnie fałszywe. *Piękni dwudziestoletni* to ni mniej, ni więcej tylko „prawdziwe zmyślenie”, pole tekstualne, gdzie Hłasko tworzy siebie takiego, jakim chciałby być zapamiętany przez tych, dla których książka jest przeznaczona, a być może także takiego, jakim pragnął być dla siebie samego — człowieka niestrudzenie „zszywającego” życie z literaturą. Podaje więc autor *Pięknych dwudziestoletnich* zarówno fakty, jak i „fakty”, lepiąc z nich opowieść o swoim życiu, jedynej historii mającej (dla niego) znaczenie. W tej opowieści nie występuje Marek Hłasko-pisarz-bohater, ale Marek Hłasko-pisarz-bohater-którego-nigdy-realnie-nie-było. Paradoksalnie, nie jest to istotne, gdyż Hłasko wie, że opowiadane o nim historie i tak nigdy nie powiedzą, kim był naprawdę. Tak jakby chciał nam przekazać przesłanie: „Opowiadam Tobie-Czytelniku historię o samym sobie, która jednak nigdy nie miała miejsca poza moją wyobraźnią, ale która jest prawdziwa i, co więcej, w którą jesteś gotów uwierzyć, bo z jakiś względów masz tendencję do zakładania «paktu autobiograficznego»”. Rozróżnienie na „realne” i „fikcyjne” zaciera się w praktykowaniu „prawdziwego zmyślenia”: biorą w nim udział zarówno ci, co opowiadają, jak i ci, co słuchają, w podobnym stopniu podlegający zasadzie: „Aby zrozumieć moją opowieść musisz porzucić logikę («prawdziwe zmyślenie» jest przecież paradoksem) i wejść w świat autokreacyjnej gry, którą dla Ciebie-Czytelniku przygotowałem. Jeśli jej nie podejmiesz, nic nie zrozumiesz, będziesz jedynie ulegał iluzji i poszukiwał tego, kim byłem naprawdę”.

Podkreślę: w zaprezentowanej przeze mnie perspektywie należy zrezygnować z rozpatrywania postaci Marka Hłaski oraz jego „życia i dzieła” w kategoriach prawdy i fałszu, trzeba przestać dociekać,

kiedy Marek Hłasko kłamie, zmyśla, konfabuluje, a kiedy mówi prawdę. Gdzieś pośrodku jest „prawdziwe zmyślenie” — tutaj równoważne kreacji własnego życia na wzór wzięty z literatury. „Prawdziwe zmyślenie” jest w tym kontekście swego rodzaju pomostem pomiędzy „dziełem” a „życiem”. Żadnego z nich nie powinno się traktować jako osobnych bytów, *ergo* różnych ontologii. Można by użyć jeszcze innej metaforyki: życie jest laboratorium dla literatury, literatura zaś dla życia, przy czym granica w obu przypadkach pozostaje bardzo nieostra. W pewnym sensie literatura Marka Hłaski nie odbiega od jego życia, widać wyraźnie jakąś próbę upodobnienia jednego do drugiego, choć nie bardzo wiadomo, co miałyby być tu pierwowzorem: twórczość czy życie (a właściwie dłaczego mamy szukać tego pierwowzoru?).

Tak zarysowany kontekst interpretacyjny niesie za sobą poważną konsekwencję: nie interesuje mnie „prawdziwa” prawda o Marku Hłasce. Zdaję sobie sprawę z kontrowersyjności takiego podejścia, lecz uważam, że nie ma innej o nim prawdy, niż ta zawarta w jego książkach. Stosując taki zabieg, pozostaję wierny autorowi *Nawróconego w Jaffie*. W *Pięknych dwudziestoletnich* oraz *Sowie, córce piekarza*, Hłasko powtarza — jakby chciał mieć pewność, że czytelnik dobrze to zapamięta — kilka wariantów stwierdzenia: „Życie, które mi dano jest tylko opowieścią; ale jak ja ją opowiem, to już moja sprawa. Jedynie o to mi chodzi” (Hłasko 1997: 47), albo: „Dano ci życie, które jest tylko opowieścią; ale to już twoja sprawa, jak ty ją opowiesz i czy umrzesz pełen dni” (Hłasko 1993b: 126)⁴.

⁴ Poczynię w tym miejscu dygresję osobistą. Otóż, moja praca magisterska poświęcona narracjom śmierci (patrz Rydlewski 2007a), uświadomiła mi (myślę, że Marek Hłasko świetnie by to zrozumiał), że nie ma po prostu takiej prawdy, czy może inaczej — nie da się do niej dotrzeć, bo opowiadane o kimś opowieści są zawsze posadowione w różnych kontekstach, opowiadają je różni ludzie różnym ludziom, co czyni je niewspółmiernymi względem siebie. Uchwycenie „prawdy” o życiu drugiego człowieka, jakiejś prawdy „w ogóle” jest niemożliwe. Ona zawsze będzie perspektywiczna i cząstkowa. Wniosek taki wysuwam na podstawie własnych badań terenowych, prowadzonych w najtrudniejszym z trudnych terenów, tj. w swojej Rodzinie. Żałuję ogromnie, że nigdy nie udało mi się napisać artykułu przedstawiającego wyniki tych badań oraz opowiedzieć o szeregu doświadczeń z nimi związanych, łącznie z osobistymi konsekwencjami, do jakich one prowadziły. W perspektywie „prawdziwego zmyślenia” poruszyłbym tutaj następującą kwestię (mając już swoje miejsce w literaturze antropologicznej), mianowicie, osoba opowiadająca nie jest wolna od kreacji samej siebie, niekiedy nawet od opowiadania zmyślonych rzeczy (a „przyłapałem” na tym jednego z moich terenowych interlokutorów); jako badacz nie traktowałem jednak tej wypowiedzi jako kłamstwa, ale właśnie jako część „prawdziwego zmyślenia”, opowiadania, którego sens

Badacze zajmujący się postacią Marka Hłaski, usilnie próbują dowieść, kim on był „naprawdę” — bez literackiej maski. Dla przykładu, Piotr Wasilewski pisze we wstępie swojej książki: „Tom «Śladami Marka Hłaski» jest próbą zbliżenia się do prawdy o Nim, w miarę dostępnych informacji i możliwości” (Wasilewski 1994: 8). Z kolei Danuta Kalinowska ma nadzieję, na „ukazanie faktycznego obrazu Marka Hłaski — człowieka i pisarza” (Kalinowska 2000: 45). Adam Chmielewski mówi natomiast: „Zobaczyłem go bez literackiej maski” (*Czytamy w Polsce...* 2011).

Jako że przywołani autorzy nie znali pisarza osobiście (choć nie wiem, czy i to by nas przybliżyło do owej pożądanej „prawdy”), bazują więc na tym, co on sam pisał i mówił o sobie oraz na tym, co pisali i mówili o nim inni. Niekiedy Wasilewski, Kalinowska i Chmielewski dokonują „zestawień” porównawczych, kompilując autonarracje Hłaskowskie z opowieściami „naocznych” świadków zdarzeń, w których Hłasko brał udział; wyłaniająca się tutaj wielowariantowość przekazu może dziwić tylko wówczas, gdy przyjmiemy, że rzeczywista rzeczywistość (realne życie) i opowieść o niej są tożsame. Sytuacja zmienia się diametralnie od chwili zyskania świadomości, że Hłasko „chodzi i opowiada”, opowiada różne rzeczy, które nie są kłamstwem, tylko szlifowaniem opowieści-siebie samego.

Trzeci z aspektów „prawdziwego zmyślenia” wiąże się z filozofią podmiotu, przebijającą z książek i biografii Hłaskowskiej, jednakże, niejako równolegle, istniejącej w silnym oderwaniu od prawdziwego człowieka: chodzi więc o figurę myślową, stanowiącą tożsamościowy fantazmat.

Czwarty aspekt sprawy dotyczy typu kultury, w jakiej zakorzeniony jest ów podmiot. Zasadne jest w związku z tym np. rozważenie problemu, na ile wspomniana filozofia podmiotu jest aktualna, albo, mówiąc inaczej: czy metafora „prawdziwego zmyślenia” przydatna jest w odniesieniu do badania kultury współczesnej? Uważam, że kwestie takie jak: odgrywanie zachowań innych ludzi, powtarzanie słów, gestów, opowieści, i — co najważniejsze — zatarcie się w dużej mierze granicy pomiędzy „sztucznym” a „autentycznym”, może być rozpatrywane przez teoretyka kultury jako zwrócenie uwagi na niebagatelny aspekt „pracy” kultury, m.in. w zakresie

wymyka się prostemu podziałowi na prawdę i fałsz. Albo inaczej: to kłamstwo, nie do końca nawet wiem, czy uświadamiane, było znaczące i wiele mówiło badaczowi. Ostateczny wniosek, do jakiego doszedłem jest następujący: nie można uchwycić prawdy o drugim człowieku, zmarłym członku Rodziny, można jedynie wysłuchiwać i żyć opowieściami o nim.

uznawania sztucznych konwencji za własne. W szczególnie kłopotliwej sytuacji stawia to podmiot autorefleksyjny – z jednej strony znający mechanizmy pracy kultury, z drugiej, mający jasność, iż niekiedy stają one w konflikcie z poczuciem autentyczności. Jak pokażę niżej, kłopot o takim zabarwieniu nie ominął i mnie samego.

Rzecz o poczuciu antropologicznej nieautentyczności

Przyszła pora, abym zdradził Czytelnikowi, skąd wzięło się moje nastawienie, dzięki któremu, najprawdopodobniej, w ogóle odkryłem metaforę „prawdziwego zmyślenia”. Pozostając w klimacie Hłaskowskim, posłużę się opowieścią, przeplataną autorefleksyjnymi komentarzami.

Kilka lat temu byłem studentem etnologii oraz filozofii (której – ze względu na to, że jeśli nie pojawiała się mowa o kulturze, śmiertelnie mnie nudziła – nigdy nie skończyłem) na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Przechodziłem właśnie antropologiczny obrzęd przejścia, polegający mniej więcej na tym, iż wszystko to, co wydaje się „naturalne”, oczywiste, zwykłe, potoczne, należące do świata „samego w sobie”, staje się „kulturowe”. Ów *rite de passage* oraz specyficzna faza kryzysu, w jakiej tkwiła wówczas etnologia (Rydlewski 2006: 35–49) sprawił, że zaczęła mnie zajmować tylko jedna *prawdziwie* egzotyczna kultura – moja własna, a pośród niej ja sam jako podmiot wyobcowany. Wiadomo, iż to intelektualny świat zachodnio-europejski wymyślił antropologiczne pojęcie kultury oraz dyskurs antropologiczny jako taki, czyniąc ich wyróżnikami *przymus* stawiania się relatywistą (uważam, że nie można uprawiać tej dziedziny wiedzy nie będąc nim choć *trochę*) oraz *nawyk* ciągłego relatywizowania statusu własnych przekonań. Dzięki obrzędowi utraty kulturowej „niewinności” stawiałem się – jak trafie ujęła to Dorota Angutek – „antropologiem-outsiderem”, „którego cechuje już nie tylko dystans wobec własnej kultury i tolerancja kultur obcych – takimi byli uczniowie Boasa – ale skrajne, celowe wyobcowanie z własnej kultury i dzięki temu, spoglądanie na nią m.in. w sposób nadrealistyczny” (Angutek 2006: 218). Dla takiego typu antropologa, antropologa patrzącego na świat własnej kultury z zewnątrz, wszystko jest potencjalnie „obce” i „dziwaczne”. „Z jego niepowtarzalnej pozycji zewnętrznego obserwatora, wszystko wydaje się

wyrazistsze — powiada Angutek. (...) Otaczający go tzw. zwykły świat, to prawdziwy «świat dziwów» (Tamże). Nadmienię na marginesie, że świadectwo tamtej osobistej przemiany świadomości stanowią dwa artykuły, poświęcone antropologii współczesności (patrz Rydlewski 2006: 35–49, 2007b: 287–294); napisałem je nieco później, będąc już studentem studiów II stopnia, tym razem na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie kontynuowałem kurs etnologii. Nie wiem, czy wspomniane teksty są udane, na pewno jednak oddają moją fascynację tym, co stopniowo odkrywałem na temat najbliższego mi kulturowo świata i mojego w nim miejsca.

Wracając do Torunia... pamiętam, że po którymś z wykładów ze współczesnej filozofii kultury, podszedłem do prowadzącego je profesora Andrzeja Szahaja i poprosiłem o udzielenie mi wywiadu. Ku mojemu zaskoczeniu, profesor zgodził się na rozmowę. Dotyczyła ona teorii i historii kultury oraz konstruktywizmu społecznego. W pewnym momencie, profesor wypowiedział kluczowe dla mnie słowa: „(...) wiedza na temat swojego własnego skonstruowania czyni nas mądrzejszymi, lecz nie zawsze szczęśliwsiymi” (Rydlewski, Szahaj 2005: 7). Wtedy nie do końca rozumiałem kryjące się za tym stwierdzeniem przesłanie, nic dziwnego, hasła takie jak „konstruktywizm”, „etnologia”, „relatywizm” były dla mnie wówczas romantyczną przygodą, a odkrywanie konwencjonalności świata oznaczało podróż w nieznane. Ponadto — „antropolog-outsider” nie czuje się przecież nieszczęśliwy! On jest intelektualnie podniecony egzotycznością swojego świata!

Chyba dopiero na początku studiów doktoranckich (rozpocząłem je w pod kierunkiem profesora Szahaja w roku 2008) do końca pojąłem, że antropologiczna czy konstruktywistyczna droga, jaką przechodzi podmiot (przemieszczając się od przekonań „milcząco” respektowanych do świadomie akceptowanych), powoduje utratę naturalności bycia-w-świecie; zdałem sobie sprawę, że Andrzej Szahaj miał rację mówiąc, iż wiedza na temat swojego własnego skonstruowania jest faktycznie niebezpieczna, albowiem — o to w gruncie rzeczy tutaj idzie — może ona dalece skomplikować życie, czyniąc z uczestnika wydarzeń obserwatora — wciąż reflektujący podmiot, a nie kogoś przeżywającego dane sytuacje. Próbowiałem sobie jakoś z tym poczuciem „wymyślenia” bądź „uJarzmienia” mnie przez kulturę — jak powiedziałaby Foucault — poradzić. O ile wcześniej, jako antropolog-outsider, patrzyłem na „egzotyczną” kulturę, o tyle teraz „egzotyczny” stał się sam patrzący (dylemat ten próbowałem rozważyć w artykule pt. *Samoświadomość a gładkość funkcjonowania w kulturze* (Rydlewski 2010: 66–77)).

Użyte przeze mnie słowo „nieautentyczność” wymaga poczynienia dodatkowego komentarza. W perspektywie konstruktywistycznej moje „ja” jest uwarunkowane przez wspólnoty interpretacyjne, do których należę. Nie ma żadnego „ja” transcendentalnego, trudno bowiem powiedzieć, czym miałyby być owo „ja” poza oryginalnym splotem okoliczności społecznych (wypadkowo oryginalnego skrzyżowania się wspólnot, do których jednostka należy). Tylko „naiwny” filozof może wierzyć, że dokonując jakiegoś fenomenologicznego *epoche* dotrze do tego „ja” (bo niby jak wykonać gest anulujący to, co właśnie jednostkę tworzy?). A zatem wszystko co myślę, co widzę i odczuwam zostało mi zaszczepione, w tym sensie nie jest *moje*, lecz wspólnot/wspólnoty, do których/której należę. Nie ma nic „czysto” prywatnego, tak jak nie może być prywatnego języka. Pisząc te słowa nie staram się dokopywać się tego, co pod kulturą *jest* (nawiasem mówiąc, cóż miałyby to być? Moja biologiczna natura? Odpowiedź na to pytanie pozostawiam „naiwnym” biologom...). Chodzi mi raczej o to, aby na gruncie kultury (akceptując myśl, że nie ma nic poza nią) powiedzieć coś od siebie, wypowiedzieć coś, czego nie wypowiedział jeszcze nikt inny (w końcu zawsze ktoś jest pierwszy, co w interpretacji konstruktywistycznej oznacza, że ktoś taki posiada duże kompetencje kulturowe w ujawnianiu „milczących” przekonań) (Rydlewski 2015). W perspektywie konstruktywistycznej można przyjąć, że tak długo jesteście autentyczni (tak nam się przynajmniej wydaje), jak długo wypowiedane słowa uważamy za własne, a nie wspólnoty, do której należymy, dopóki nie wiemy, że to nie są nasze *własne* słowa. Brak tej wiedzy czyni nas szczęśliwszymi – tak ująłby to Andrzej Szahaj. Problem, który się tutaj pojawia, da się ująć następująco: jeśli nie ma innego wyjścia (a w perspektywie konstruktywizmu nie ma) i jesteście stworzeni przez kulturę, to po co się tym przejmujesz? Jeśli to nie ty mówisz, ale jesteś mówiony przez swoją wspólnotę, a jej przekonania są twoimi przekonaniem, to po co robisz z tego problem? Otóż, nie wiem. Nie znam odpowiedzi na te pytania. Nie znajduję żadnego uzasadnienia, dlaczego czuję się nieautentyczny (musi być pewnie jakieś milczące przekonanie związane z poczuciem oryginalności, którego nie mam na talerzu). Nawiasem mówiąc, w starszych latach szkoły podstawowej, wraz z moimi kolegami potrafiliśmy rozmawiać tylko tekstami z filmów i seriali Stanisława Barei (umiemy to z resztą do teraz) i wcale nam to nie przeszkadzało, że to są nie nasze słowa. Czyżby więc antropologiczna/konstruktywistyczna edukacja na poziomie akademickim komplikowała tę kwestię? Co się we mnie zmieniło, że używanie cudzych słów powoduje, że nie

czuję się autentyczny, choć kiedyś tak nie było? Pozostawiam ten problem z zakresu filozofii podmiotu otwartym.

Jak sugerowałem wyżej, ciepło zapatruję się na projekt „antropologa-outsidera”, zaryzykowałbym nawet wyznanie, że jestem kimś, kogo charakteryzuje Dorota Angutek. Spoglądając wstecz sądzę, że na początku mojego dojrzewania akademickiego byłem zaintrygowany kulturą jako czymś egzotycznym, a potem stałem się kimś, kto wie o swoim uwikłaniu w tęże kulturę i, pomimo fascynacji nią, czuje się tożsamościowo „dziwnie” (nie-swojsko), choć nie podpada pod figurę „egzystencjalnego nihilisty” (właśnie dzięki świadomości istnienia kultury, która mu to uniemożliwia – w perspektywie konstruktywizmu bardzo trudno być nihilistą).

Artykuł pt. *Samoświadomość a gładkość funkcjonowania w kulturze* przygotowałem na potrzeby wystąpienia z okazji pierwszego sympozjum konstruktywistycznego we Wrocławiu⁵. Tekstu tego nikt chyba nie odebrał tak, jak o nim pierwotnie myślałem, co pewnie wynikało z faktu, że wielu konstruktywistów obecnych na zjeździe nie było już konstruktywistami społecznymi. Być może tylko profesor Andrzej Zybertowicz zrozumiał mój dylemat. Jego komentarz był oryginalny (jak zwykle...); profesor po prostu położył na stole swój telefon komórkowy i odtworzył z niej znaną piosenkę nakazującą cieszyć się życiem: „In the summer time, when the weather is fine...”. Nagle przestałem się łudzić, że nauka (przynajmniej w jej obecnym kształcie) pomoże mi rozwiązać moją zagwozdkę. W sztuce ratunek – pomyślałem – to przecież ona jako pierwsza przeszła proces „odczarowania”, zyskując samoświadomość swoich konwencji. Bliski był mi w tym kontekście surrealizm etnograficzny, ale on raczej pozostawał po stronie radosnego „antropologa-outsidera”, ceniłem także genialny film Tomasza Żygadły pt. *Ćma* (kapitałnie pokazujący nazbyt autorefleksyjny podmiot i konsekwencje, do jakich prowadzi zbyt duża „porcja” wiedzy o świecie, w którym się żyje) oraz *Mniejsze niebo* w reżyserii Janusza Morgensterna, i...

...wtedy...

I wtedy do głowy przyszedł mi czytany już w szkole podstawowej i liceum Marek Hłasko. Teksty Hłaski znałem na pamięć (obudzony w środku nocy potrafię mówić kwestiami z *Drugiego zabicia*

⁵ Odbyło się ono 14–15 października 2009 roku.

psa). Sięgnąłem po *Sowę, córkę piekarza* i odnalazłem fragment, gdzie główny bohater-narrator, Grzegorz (vel Hłasko?⁶), spotyka w pociągu dopiero co wypuszczonego z komunistycznego więzienia lotnika. Toczy się rozmowa, nieznajomi opowiadają sobie historie, a te przenika obopólna zgoda na podejmowaną grę: „Moja chora małpa zamilkła nagle [tak Grzegorz-Hłasko w myślach nazwał lotnika – przyp. M.R.]. Zamilkł był, gdyż musiał; i nawet w ciągu tych siedmiu lat spędzonych w więzieniu nie zapomniał, że ludzie występujący w filmach milkną, kiedy zadaje im się decydujące pytanie, i wpatrują się ponuro w złotą szczękę reżysera. Myślałem, że moja chora małpa była teraz gościem, który nazywał się Humphrey Bogart; tak myślałem, ponieważ i ja sam często bywałem Bogartem. Bogie zawsze milczał, trzymając owłosioną łapę na szklaneczce whisky, a uśmiechał się tylko wtedy, kiedy widział wycelowany w siebie rewolwer.

– Strzelaj – powiedziałem. – Oddasz mi tylko przysługę.

– Proszę?

– Bogie tak zawsze mówił – powiedziałem. – I wtedy podnosił szklaneczkę do ust, a nigger siedzący przy fortepianie mówił: «Dosyć pan już pił tej nocy, szefie».

Chodzi tylko o to, aby życie toczyło się jakoś naprzód przy pozorach dramatyzmu. I tylko o to” (Hłasko 1993b: 21).

To było to! Wróciłem do Marka Hłaski z nowym pytaniem. Szukałem u niego odpowiedzi, jak żyć z poczuciem swojego własnego „wymyślenia”? Jak, pomimo sztuczności słów wypowiedzianych przez innych, powiedzieć coś szczerze i naprawdę? Ten dylemat – znakomicie wytropił go Jan Galant (1996: 72–77) – dręczy przecież wielu bohaterów Hłaski, niezwykle wrażliwych na „prywatne”, zarezerwowane tylko dla siebie teksty. Dobrym tego przykładem jest opowiadanie pt. *Śliczna dziewczyna*. Abakarov w *Brudnych czynach* mówi: „Nie umiem jej niczego powiedzieć, chociaż powinienem. Jestem jej winien jakąś ilość porządných słów, tak jak jeden człowiek bywa drugiemu winien pieniądze, ale nie znam ich. Nie znam ani jednego z nich” (Hłasko 1989: 395). Z kolei Robert w *Drugim zabicu psa* przemienia autentyczne słowa wypowiedziane przez Jakuba w teksty w „odstawianym” przez nich teatrze; ocenia je wyłączenie ze względu na to czy są „dobre” – czytaj: czy nadadzą się do prowadzonej gry. W *Nawróconym w Jaffie*, będącym w istocie wariantem *Drugiego zabicia psa* (jego kapitalnym powtórzeniem!),

⁶ Wedle Marii Hłasko, *Sowa, córka piekarza* to najbardziej autobiograficzna powieść jej syna.

Robert stwierdza, że wszyscy mówimy cytatami, dlatego tak trudno rozpoznać, kiedy słowa są prawdziwe, a kiedy są tylko elementami wypełniającymi teksty („Nikt nie ma własnych słów. Wszyscy powtarzają te same świństwa od tysięcy lat” (Hłasko 1993a: 196)). Jakub daremnie stara się walczyć o swoje własne słowa, co dobrze oddaje skierowane do Roberta pytanie: „Nie przyszło ci nigdy do głowy, że to mogą być moje własne słowa?”⁷. Nawet wtedy, gdy Jakub, bez uzgodnienia z Robertem, ujawnia Mary prawdę o inscenizowanym przez nich teatrze, ta bierze to za fałsz, a znowu Robert wplata słowa Jakuba w ustalony scenariusz — tym samym prawda przechodzi na stronę przedstawienia, zamieniając się w „prawdę” — jawnie teatralny przejaw istnienia.

Wspominałem o towarzyszącym mi poczuciu bycia wymyślnym przez kulturę w jej antropologiczno-konstruktywistycznym kształcie, Hłasko natomiast mówi o konkretnych innych (bardzo wyraźnie ich wskazuje), od których zapożyczają dla siebie i swoich bohaterów słowa i gesty. To udawanie znajduje swój wyraz w przestawianiu się w szereg postaci, np. w *Sowie, córce piekarza*⁸ w majora, w *Drugim zabiciu psa* w oszusta matrymonialnego (jak byśmy to ujeli za pomocą współczesnej nowomowy).

Przywołam jeszcze i takie, świetnie dopełniające Hłaskowskie intuicje, skojarzenie. W filmie pt. *Alpy* w reżyserii Giorgosa Lanthimosa, grupa ludzi (dwie kobiety i dwóch mężczyzn), wciela się — na życzenie bliskich — w role zmarłych ludzi. Zgodnie z instrukcjami dawanymi przez „pracodawców”, odtwarzają oni sceny z życia codziennego, momenty dramatyczne itp. Udadają kogoś, kim nie są, działając pod szyldem „Alpy” (bo ponoć „alpejskich szczytów nie da się zastąpić innymi górami”). Anita Piotrowska w recenzji tego filmu napisała: „(...) każdy z nas jest tylko wiązką upodobań i nawyków, garścią rekwizytów, litanią charakterystycznych tekstów. Gdyby to wszystko odtworzyć, wyuczyć się tego na pamięć, oka-

⁷ Powtarzam je za przedstawieniem telewizyjnym pt. *Drugie zabicie psa*. Moim zdaniem zawiera się w nim kwintesencja dialogu Jakuba z Robertem, zamieszczonego w *Nawróconym w Jaffie* (Hłasko 1993a: 191).

⁸ Zawsze intrygował mnie tytuł tej książki, który pochodzi z Szekspirowskiego *Hamleta*. „Mówią, że sowa była córką piekarza” — to słowa Ofelii świadczące o jej szaleństwie. Ofelia popada w obłęd, kiedy już nie może udźwignąć ciężaru winy ani pojąć tego, co się wokół niej dzieje. Ofelia jest młodą dziewczyną, córką królewskiego dostojnika, zakochaną w księciu Hamlecie. Jej świat jest prosty — zakłada, że ludzie są dobrzy, a miłość szlachetna. Przyszłość widzi w jasnych barwach. Jednak taka wizja rzeczywistości musi w końcu legnąć w gruzach. Ufna Ofelia zmuszona jest do kłamstw i udawania.

załoby się, że nie ma ludzi niezastąpionych...”. Ta sama autorka zastanawia się, „jaki jest prawdziwy sens organizowanych w «Alpach» przedstawień? Czy mamy uznać je za oryginalną, choć tak naprawdę przecież oszukańczą, formę terapii? A może potrzebują jej nie tylko ci, którzy stracili swoich bliskich? Jaka jest w tym wszystkim prawdziwa rola wynajętych «aktorów»? Jaka stratę sami sobie rekompensują? Dlaczego, jak w pewnym momencie filmu, wolą żyć życiem pożyczonym? Dlaczego tak walczą między sobą o role i uczą się ich z takim morderczym wysiłkiem?” (Piotrowska 2012: 34).

Moim zdaniem Marek Hłasko kapitalnie — choć nie wprost — rozstrzygnął te kwestie; znakomicie rozpoznał pewien rys współczesnej kultury, w której mamy coraz więcej samowiedzy o swoich przekonaniach. Jak celnie podpowiada Jan Galant (1996: 85): „Gry prowadzone przez bohaterów opowiadań Hłaski opierają się na stylizacji, naśladowaniu słów, zachowań, gestów zaczerpniętych z dorobku kultury współczesnej i odznaczają się monotonną schematycznością. Wzorzec stylistyczny stanowi bowiem pewną kalkę. Model bez końca powielany przez bohaterów. Ich zdolność do utożsamienia się z rolą doprowadza do utraty kontroli — nie wiedzą już, co stanowi ich własność, a co jest zapożyczeniem”. W jednej ze scen w *Palcie ryż każdego dnia*, na pytanie, czy naprawdę wierzysz, że nie ma ludzi niezastąpionych(?), bohater (*vel* Hłasko?) odpowiada przecząco. Co zatem świadczy o wyjątkowości człowieka? Według mnie — jego własna opowieść lub, lepiej byłoby rzec, jego własne opowiadanie, gdyż „życie jest tylko opowieścią idioty pełną wściekłości i wrzasku i nic nie znaczącą”, która jest poza prawdą i fałszem. Gdy w *Pięknych dwudziestoletnich* Artur Sandauer próbuje dociec, do czego zmierza Hłasko-opowiadacz, ten z rozbrajającą szczerością wyznaje: „Nie wiem; o to właśnie chodzi, że nie wiem. Wiem tylko, że będę biegł przez całą drogę; i że będę mówił przez cały czas” (Hłasko 1997: 26). Nie wiem, czy Marek Hłasko odkrył w końcu, dokąd zmierza, czy odnalazł *swoją* opowieść. Wiem jednak, że „zaufał swojemu szaleństwu”, był wierny sobie. A jak być wiernym sobie po odebraniu antropologiczno-konstruktywistycznego szlifu? To pytanie wciąż pozostaje dla mnie otwarte.

Bibliografia

Angutek D.

- 2006 *Kontrowersyjny wybór w obliczu współczesności*, [w:] M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław, s. 215–223.

Baudrillard J.

- 2009 *Przejrzystość zła*, przeł. S. Królak, Warszawa.

Bądź wierny sobie...

- Bądź wierny sobie... Rozmowa z Markiem Hłasko w audycji „Muzyka i aktualności”, emisja 14.02.1958 Polskie Radio, zapis rozmowy znajduje się [w:] Hłasko nieznany, szkic wstępny i oprac. P. Wasilewski, Kraków, 1991, s. 189–190.*

Chmielewski A.

- 1993a *Spotkania z Markiem Hłasko (1)*, „Odra”, nr 7–8, s. 62–69.
1993b *Spotkania z Markiem Hłasko (2)*, „Odra”, nr 9, s. 73–79.

Czytamy w Polsce...

- 2011 *Czytamy w Polsce historie o wolności i odwadze* (wywiad Beaty Maciejewskiej z Adamem Chmielewskim; tekst dostępny pod adresem: http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35751,9792423,Czytamy_w_Polsce__Historie_o_wolnosci_i_odwadze.html; data dostępu: 11.10.2015).

Fish S.

- 2002 *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, A. Szahaj (red.), przeł. K. Abriszewski i in., Kraków.

Galant J.

- 1996 *Marek Hłasko*, Poznań.

Gurczyńska-Sady K.

- 2013 *Człowiek jako słowo i ciało: w poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Kraków.

Hłasko M.

- 1958 *Chwileczkę, grabarze...*, „Kultura”, nr 6. Przedruk [w:] *Hłasko nieznany*, szkic wstępny i oprac. P. Wasilewski, Kraków, 1991, s. 196–201.
1989 *Brudne czyny*, [w:] M. Hłasko, *Utwory wybrane*, t. 3, wstęp L. Kurpiewski, wybór M. Komar, L. Kurpiewski, Warszawa, s. 149–176.
1993a *Nawrócony w Jaffie*, Warszawa.
1993b *Sowa córka piekarza*, Warszawa.
1997 *Piękni dwudziestoletni*, Warszawa.
1998 *Mordercy są wśród nas*, Warszawa.

Kalinowska D.

- 2000 *Marek Hłasko. Młody gniewny*, Warszawa.

Nowicki W.

- 2012 *Chwała półkownikom*, „Książki. Magazyn do czytania”, dodatek do „Gazety Wyborczej”, grudzień, s. 64–66.

Piotrowska A.

- 2012 *Na szczytach absurdu*, „Tygodnik Powszechny”, 26 sierpnia, s. 34.

Rydlewski M.

- 2006 *Etnografie nieprzezroczyste i sztuka interpretacji. Wędrowki po antropologicznych narracjach*, „Etnografia Polska”, t. 50, z. 1–2, s. 35–49.
- 2007a *„Był człowiek i nie ma człowieka...”*. *Percepcja nagłej śmierci w narracjach rodzinnych* (skrypt niepublikowanej pracy magisterskiej; dostęp: Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego).
- 2007b *Docenione dziedzictwo, czyli surrealizm etnograficzny dzisiaj*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4, s. 287–294.
- 2010 *Samoświadomość a gładkość funkcjonowania w kulturze*, [w:] M. Kasprówicz, S. Drelich, M. Kopyciński (red.), *Zjawisko szaleństwa w kulturze*, Toruń, s. 66–77.
- 2015 *Co czyni nas twórczymi? Różne kolektywy myślowe – różne «kręgi obcości»*. *Przykład biografii Ludwika Flecka*, „Archiwum Emigracji”, tekst w druku.

Rydlewski M., Szahaj A.

- 2005 *Nauki o kulturze to nauki podstawowe. Wywiad z prof. dr. hab. Andrzejem Szahajem*, „Etnografia Polska”, t. 49, z. 1–2, s. 5–15.

Skoczyński J.

- 2014 *Cichy katastrofizm czyli metamorfoza kultury europejskiej według Witkacego* [w:] M. Rydlewski, R. Wiśniewski (red.), *Filozoficzna refleksja nad kulturą. Polska humanistyka pierwszej połowy XX wieku*, Toruń, 2014, s. 64–81.

Stanisławczyk B.

- 1998 *Miłosne gry Marka Hłaski*, Warszawa.

Wasilewski P.

- 1994 *Śladami Marka Hłaski*, Kraków.

Wittgenstein L.

- 2011 *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.

Marcin Kafar

„PRAWDZIWE ZMYŚLENIE” W PRAKTYCE BADAWCZEJ
MIĘDZY DOŚWIADCZANIEM „BYCIA W TERENIE”
A DOŚWIADCZANIEM LITERATURY — PODRÓŻ Z PAULEM AUSTEREM

*Sądzę, że nigdy nie pomyliłem fikcji z rzeczywistością,
choć oczywiście niejeden raz mieszałem je ze sobą,
jak robią wszyscy, nie tylko pisarze, nie tylko autorzy powieści,
ale każdy, kto kiedykolwiek, od początku znanych nam czasów,
coś komuś opowiadał (...)*

Javier Marias (2014: 15)

**Opowieść o „wstrząsach” terenowego doświadczenia
i odkryciu potencjału „prawdy zmyślonej”**

Pomysł na prezentowany tekst zrodził się z żywej rozmowy¹, aczkolwiek rozmowa ta poprzedzona była doświadczeniem osadzonym w odrębnych porządkach: badawczo-egzystencjalnym oraz literackim, wzajemnie wpływających na siebie i obustronnie się kształtujących. Doświadczenie badawczo-egzystencjalne sięga roku 2004, kiedy to rozpocząłem prowadzenie swoich pierwszych samodzielnych badań terenowych. Ich zasadniczy korpus związany był z Domem Pomocy Społecznej dla Osób Przewlekłe Chorych

¹ Rozmowa ta rozpoczęła się w 2011 roku i toczyła się między Michałem Rydlewskim, Michałem Wróblewskim i mną. Jej pierwsze efekty wszyscy trzej zaprezentowaliśmy podczas konferencji pt. *Autobiografia — biografia — narracja. Perspektywy biograficzne w praktyce badawczej/Autobiography — biography — narration. Biographical perspectives in research practice*, Łódź 29–30 maja 2012.

i znajdującym się na jego terenie hospicjum, gdzie spędziłem dekadę². Wielu z nas, dopiero wyruszających *w teren* – posłużę się spostrzeżeniem tyleż banalnym co ważnym ponadjednostkowo – zachowuje w pamięci inicjalne zdarzenia, sytuacje czy też przeżycia, które jawią się nam jako wyjątkowe. Doświadczenia te przebijają przez – by sparafrazować poetycką myśli Virginii Woolf (por. 2005: 180–184) – terenową „watę” i, sytuując się po stronie „chwil istnienia”, mocno rzutują na dalsze (badawcze) losy. Owe „wstrząsy” – tak da się je określić, trzymając się metaforyki stosowanej przez autorkę *Pani Dalloway* – odciskają niezatarte ślady; często i nader chętnie do nich wracamy, a dzieje się tak zapewne dlatego, że wzbogacają one nasz świat o nieznaną wcześniej poznawczą barwę, stając się kamieniami probierczymi badawczej (czy wyłącznie badawczej?) świadomości³. Nie inaczej było w moim przypadku. Poniżej

² Badania, o które chodzi trwały w Łodzi od roku 2004 do 2014. Ich efektem są m.in. teksty Kafar (2004, 2010a, 2013).

³ Koncept „chwil istnienia” pojawia się jako ważny składnik refleksywności Virginii Woolf, zwanej przez nią „własną psychologią”. Angielska pisarka, próbując dotrzeć do drugiego dna twórczości, zastanawia się nad możliwością opisanego tego, co codzienne, pospolite i jako takie niewyróżniające się z tła naszego doświadczenia. „Często kiedy pisałam jedną z moich tak zwanych powieści, zaskakiwał mnie ten sam problem: jak opisać to, co nazywamy «nieistnieniem». Każdy dzień zawiera o wiele więcej nieistnienia niż istnienia – stwierdza Woolf i wyjaśnia: Wczoraj, na przykład, wtorek 18 kwietnia, tak się złożyło, [że] był dobrym dniem, powyżej przeciętnej, jeśli chodzi o «istnienie». Było pięknie, z przyjemnością pisałam te stronic (...), poszłam do Mount Misery i wzdłuż rzeki. I poza tym był odpływ, okolica, którą zawsze bardzo uważnie spostrzegam z bliska, miała takie kolory i cienie, jakie lubię – pamiętam wierzby, całe pierzaste w miękkiej zieleni i fiolecie na tle nieba. (...) Te szczególne chwile istnienia były jednak osadzone w wielkiej liczbie chwil nieistnienia. Już zapomniałam, o czym rozmawialiśmy z Leonardem przy lunchu i przy podwieczorku; chociaż to był dobry dzień, dobro było osadzone w czymś w rodzaju nijakiej waty. Tak jest zawsze” (Woolf 2005: 180–181; na temat znaczenia „cotton wool of daily life” w Woolfowskiej prozie patrz Olson 2003). Co ciekawe, dialektykę „istnienia” i „nieistnienia” dopełnia – wiązana przez autorkę *Własnego pokoju* z dzieciństwem – kategoria „gwałtownych wstrząsów”; Woolf przybliżyła ją następująco: „(...) kiedy byłam dzieckiem, moje dni, tak samo jak teraz, zawierały dużą porcję tej waty, tego nieistnienia. Tydzień za tygodniem mijał w St Ives i nic nie zostawiało na mnie żadnego śladu. Potem, z nieznanego mi powodu, nastąpił gwałtowny wstrząs; coś wydarzyło się tak gwałtownie, że pamiętam to przez całe życie. (...) biłam się z Thobym na trawniku. Okładaliśmy się pięściami. Właśnie kiedy podniosłam pięść, żeby go uderzyć, poczułam: po co zadawać ból drugiemu człowiekowi? (...) Patrzyłam na rabatę przy drzwiach wejściowych; «To jest całość», powiedziałam. Patrzyłam na roślinę o rozpostartych liściach i nagle wydało się oczywiste, że sam kwiat jest częścią ziemi, że pierścień otacza to, co jest kwiatem; i to jest prawdziwy kwiat, częściowo ziemia, częściowo kwiat” (Tamże: 181–182).

przedstawię z pozoru błahą scenę i pokażę, jak zaplata się ona z ciągiem dopełniających ją sytuacji, składających się na rodzaj, jak chętnie bym go nazwał, terenowego doświadczenia nasyczonego „wstrząsem”. Będzie to jednocześnie opowieść, którą potraktuję jako odpowiedni punkt wyjścia do moich rozważań.



Wspomagając ulotną pamięć notatkami z terenu, udaję się do Domu⁴. Jest maj A.D. 2004; słoneczna aura nie zachęca do przebywania w klaustrofobicznym budynku, przesiąkniętym klimatem minionej epoki, postanawiam więc wraz z grupą mieszkańców wyjść na dwór. Dom otacza urokliwy, rozległy skwer w stylu angielskim. Niesprawną fontanną, nierówno ułożone płyty chodnikowe, toporne betonowe donice na kwiaty z jednej strony, z drugiej piękna wierzba płacząca, bujne jodły i świerki w połączeniu z różnymi odmianami krzewów oraz porostów tworzą całkiem przytulne miejsce. Chłonę szczegóły wyróżniające tę specyficzną scenerię, dziś dodatkowo uzupełnioną przez grono niesztabowych aktorów, odgrywających swe role w teatrze domowego „życia codziennego”. Staram się zapamiętać tembr wysokiego kobiecego głosu, koduję fragmenty dialogów, zatrzymuję wzrok na detalach ubioru podopiecznych DPS-u, by w następnym momencie skupić się na zapachach ogrodu i pomyśleć, w jak wielkim kontraście pozostają one z zapachami wnętrza budynku (gryzącym odorem fekaliów, próbującą się przebić przez niego ostrością lizolu i utrwaloną w starszych, schorowanych ciałach nutą przemijania). Czas płynie wolno, chwilami zatrzymuje się, pozwalając na niespieszne odkrywanie zupełnie nowego dla mnie świata.

Po upływie paru godzin, oddalony o dobre kilkanaście kilometrów od Domu, siedzę przy biurku gotów na sporządzenie dziennej porcji terenowych zapisków. Otwieram komputer i, gdy tylko zacznę pisać, pojawia się dziwne uczucie, które wzmacnia się tym bar-

We „wstrząsowych chwilach istnienia” widziałbym, prócz cennego budulca literatury (tak postrzega je Wirginia Woolf), także specyficzny typ doświadczeń „wstępnych”. Podobnie jak dziecko olśnione np. „bólem” i „całością”, badacz-nowicjusz doświadcza czegoś, co formatuje go w sposób niezbywalny, jest trwałym śladem „terenowego istnienia”.

⁴ Skrót nazwy Dom Pomocy Społecznej dla Osób Przewlekłe Chorych. Używam go dla potrzeb stylistycznych.

dziej, im bardziej rytmiczne staje się stukanie w klawisze. Z każdym kolejnym zdaniem ponownie przenoszę się *tam*: powstający tekst wywołuje postaci (nawiedza mnie Frania bez nóg, jeżdżąca na leciwym wózku dla niepełnosprawnych, Irenka, z którą poszliśmy dziś pod nieczynną fontannę, Ala, namiętnie zrywająca gałązki bzu i opowiadająca o jego powiązaniu ze śmiercią); ten sam tekst odsłania też obrazy (przed oczami wyrastają mi całe kwartały ogrodu, układające się w kaskadową panoramę) i wyzwała impresje dźwiękowe oraz zapachowe (słyszę np. stukot windy, której ostatecznie użyliśmy do wydostania się na zewnątrz budynku, czuję intensywną woń kwiatów i dolatujący z pobliskiej kuchni poobiedni gwar). Notuję, notuję, notuję, mimowolnie poddając się magii słów⁵.

Upłynął tydzień. Mijam portiernię posadowioną przy bramie wjazdowej i wchodzę na ścieżkę prowadzącą do Domu, wtedy, nagle, zatrzymuję się wpół kroku. Doznania są uderzające, nie jestem pewien czy wkraczam w przestrzeń zbudowaną z klocków wyobraźni, w zmyśloną realność (jak ująłbym to teraz), czy też w świat rzeczywisty. Ten zaskakuje swoją wtórną dosłownością, jakimś, trudnym do oddania za pomocą języka, wypłaszczeniem. Nie znajduję w *tej* przestrzeni niemal niczego znajomego; początkowo trudno jest mi pojąć, co się stało, później orientuję się, że problem leży w rozróżnieniu świata opisanego od świata, jakiego doświadczyłem przed zamknięciem go w tekście. Zastanawiam się, z czym aktualnie obcuje: z częstką realnej rzeczywistości czy też rzeczywistością zapośredniczoną przez pismo, poddaną dyktatowi gramatyki, stylistyki i interpunkcji? A może z jednym i drugim? *To nie jest jednoznaczne* — takie odnoszę wrażenie, stopniowo zdając sobie sprawę z kłopotliwości położenia, w jakim się znalazłem. *Niewątpliwie, w procesie tworzenia przeze mnie tekstu (i jego konsekwencjach) tkwi głęboka ambiwalencja; akt pisania odarł pierwotne doświadczenie z „niewinności” towarzyszącej „czystemu” przeżyciu (przeżyciu usytuowanemu poza sferą refleksowania nad nim), zara-*

⁵ Tamten aspekt doświadczenia odpowiada Woolfowskiej relacji między „wyjątkowymi chwilami” a materializującym je słowem, które sprowadza nas na drogę, użyję po trosze tautologicznego zwrotu, objawiającego „zadziwienie”. Niezwykle frapujący jest punkt, kiedy to kreacyjna moc myśli w połączeniu z językiem pisanym „nakłada” się na pozasłowną sferę obecności w świecie. Odnosząc się do tego tajemniczego procesu, Virginia Woolf podaje egzemplifikację „chwil istnienia” i tak oto puentuje ich osobisty sens: „Często je sobie przepowiadam czy raczej to one niespodziewanie wypływają na powierzchnię. **Ale teraz, kiedy po raz pierwszy o nich napisałam, widzę coś, czego nie widziałam nigdy przedtem**” (Woolf 2005: 182; wyróżnienia moje — M.K.).

zem jednak poszerzył horyzont mojej badawczej percepcji o wymiar wcześniej przesłonięty — pomyślałem, nie bardzo wszakże wiedząc, co z tą świeżo zyskaną świadomością począć.



Sądzę, iż, przynajmniej do pewnego stopnia, stan zawieszenia, w jaki wówczas popadłem, trwa po dziś dzień, wszelako zmianie uległa perspektywa, wedle której postrzegam rzeczy usytuowane na przecięciu tego, co realne i tego, co utekstualnione, albo inaczej: tego, co poprzez stekstualizowanie przemienia się w osobliwą formę realności, stanowiąc odtąd „prawdę zmyśloną”. W teorii narracji, proces „przykrycia” doświadczenia słowem określany jest mianem „zastąpienia” lub „zajmowania miejsca” i, jak przejrzyście wyłuszcza to Paul Ricoeur, nierozdzielna jest od niego „objawiająca i transformująca względem praktyki codziennej” funkcja fikcji. „Objawiająca w tym znaczeniu, że wydobywa na jaw cechy ukryte, lecz już zarysowane w centrum naszego praktycznego doświadczenia. Transformująca w tym znaczeniu, iż życie przemysłane [i opisane — przyp. M.K.] jest życiem zmienionym, jest innym życiem. Osiągamy tu punkt, w którym **odkrywanie i wymyślanie są nierozdzielne**. A zatem punkt, w którym nie działa już pojęcie odniesienia, ani pojęcie ponownego opisu. Punkt, w którym problematyka refiguracji powinna definitywnie uwolnić się od terminologii odniesienia, aby wskazać coś takiego jak **wytwórcze odniesienie**” — wyjaśnia autor *Czasu i opowieści* (Ricoeur 2008a: 228; wyłuszczenia moje — M.K.).

Na korektę mojego wyjściowego nastawienia (wynikającego z prostej konstatacji, że „nie wszystko jest oczywiste”⁶), wpłynęło kilka elementów, przy czym ten najbardziej istotny, współgrający z efektem „wytwórczego odniesienia”, wyłonił się z pola — nawiązując do podtytułu niniejszego artykułu — doświadczenia literatury. To właśnie z obszaru (tworzenia) literatury przyszło do mnie pierwsze olśnienie — uzmysłowiłem sobie mianowicie, że moje amfiboliczne, ujawnione w badawczym kontekście odczucia są podzielane przez innych. Jednym z tych „innych” był Paul Auster, poczytny pisarz amerykański, na którego książkę zatytułowaną *Noc wyroczni* trafiłem przypadkiem, niedługo zresztą po doznaniu terenowego „wstrząsu”. Zdanie wypowiedziane przez Javera Mariása (2014: 233), „Wrażenie, że

⁶ Odwołuję się do tytułu książki Czesława Robotyckiego (1999).

książki mnie szukają, nie przestaje mi towarzyszyć”, chyba najlepiej oddaje zdumienie, jakie wywołała we mnie lektura *Nocy wyroczni*. Już w początkowych partiach tej pozycji natknąłem się bowiem na fragment jota w jotę oddający „zawrót głowy”, towarzyszący mi w drodze z rzeczywistej rzeczywistości Domu do rzeczywistości tekstu i z powrotem. Aby Czytelnik nadażył za misternie skomponowanym pomysłem autora *Trylogii nowojorskiej*, i — jednocześnie — za mną, odnajdującym w tymże pomyśle szczęśliwy(?) dla siebie zbieg okoliczności, konieczne jest przynajmniej wstępne przybliżenie wątku zawiązującego historię opowiedzianą w *Nocy wyroczni*.

Powieść zaczyna się od przedstawienia sylwetki jej głównego bohatera, a zarazem narratora, Sidneya Orra. Dowiadujemy się, że Orr przechodzi rekonwalescencję po opuszczeniu szpitala; jako dobrze zapowiadający się pisarz ma zamiar i dosłownie, i w przenośni stanąć na nogi, w czym ma mu pomóc poczynienie mało zobowiązujących wprawek literackich. W tym celu zaopatruje się w obfity zestaw przyborów do pisania, jak również tajemniczy niebieski zeszyt, którego nadzwyczajną właściwością — o czym przekonujemy się niebawem, podążając za rozwijaną fabułą — jest prowadzenie Orra przez zawile fikcyjne terytoria, terytoria, co istotne, pozostające w ścisłym związku ze światem realnym (z powieściowego punktu widzenia). Pracując nad tekstem, Sidney ma wrażenie, iż paktuje z tajemniczą siłą, popychającą go w rejony wymykające się jednoznacznej klasyfikacji. Więcej, pisarz odkrywa, że tekst niejako sam się dyktuje, stopniowo biorąc we władanie swego autora i jego „rzeczywiste” (z naszej perspektywy — fikcyjne) życie⁷. Krok po kro-

⁷ Znakomicie obrazuje to następujący passus: „(...) odłożyłem pióro i wstałem z krzesła. Było nie było, zapelnilem osiem stron niebieskiego zeszytu. Oznaczało to co najmniej dwie lub trzy godziny pracy, lecz czas upłynął tak szybko, jakby to trwało tylko parę minut. Z pokoju wyszedłem do hallu, z hallu do kuchni. Zdziwiłem się, przy kuchence stała Grace, nastawiwszy czajnik na herbatę.

– Nie wiedziałam, że już jesteś w domu — powiedziała.

– Wróciłem jakiś czas temu — odrzekłem. Byłem u siebie.

Grace wyglądała na zdziwioną.

– Nie usłyszałeś, jak pukam?

– Przepraszam, nie. Widocznie wciągnęło mnie to, nad czym siedziałem.

– Nie odpowiadałeś, więc otworzyłam sobie i zajrzałam do twego pokoju. Nie było cię.

– Byłem. Siedziałem przy biurku.

– W porządku, nie zauważyłam. A może byłeś gdzie indziej. Może w łazience.

– Nie przypominam sobie, żebym chodził do łazienki. Jeśli pamiętam, tkwiłem przez cały czas za biurkiem.

Grace wzruszyła ramionami.

– Skoro tak mówisz, Sidney... — odrzekła” (Auster 2005: 29).

ku stajemy się świadkami wplątywania (się) Orra w spiralę problematycznych zależności, ich początkiem zaś jest decyzja o nadaniu atrybutów lub kontratrybutów przestrzeni i osób autentycznych (z pozycji narratora), przestrzeniom i bohaterom powieściowym. Dla przykładu, jedna z bohaterek wymyślonych przez Orra, Rosa Leightman, wzorowana jest na żonie Sidneya, Grace, natomiast do szaleństwa w niej zakochany Nick Bowen, stanowi jego dokładne odwrócenie. Na potrzeby powstającej powieści adaptowane są także „prawdziwe” miejsca, jak choćby mieszkanie przyjaciela Orrów, pisarza Johna Trause’a. Opis sceny przyjazdu Sidneya i Grace do domu Johna po odbytej wcześniejszej sesji pisarskiej uważam za kulminacyjny dla mojego odbioru *Nocy wyroczni*. To właśnie w tym ustępie odnalazłem sygnalizowane wcześniej, świetnie oddane przez Austera, napięcie między światem fikcyjnym a światem realnym, które ucieleśnione w postaci autora (nieważne czy prawdziwego, czy wymyślonego), staje się załącznikiem opowieści (u mnie, finalnie, opowieści o splocie naukowego z literackim). Orr tłumaczy zatem co nastąpiło: „Mieszkanie Johna podkradłem na użytek historii zapisywanej w niebieskim zeszycie; kiedy znaleźliśmy się na Barrow Street, a John otworzył, odniosłem osobliwe i nie takie przykre wrażenie, że wkraczam w przestrzeń z wyobraźni, wchodzę do pokoju, którego w istocie nie ma. U Trause’a byłem nieskończenie wiele razy, jednak teraz, skoro parę godzin upłynęło mi na Brooklynie na myśleniu o tym mieszkaniu, na zapełnianiu go wyimaginowanymi postaciami z opowieści, wydało mi się ono czymś, co na równi należy do świata zjawisk konkretnych, świata ludzkich istot z krwi i kości, jak do świata fikcji. Dziwna rzecz, wrażenie nie ustępowało. Przeciwnie, w miarę jak mijał wieczór, wzmagало się, kiedy zaś o wpół do dziewiątej pojawiły się chińskie dania, zaczynałem się już oswajać z czymś, co nazwałbym (z braku lepszego określenia) stanem podwójnej świadomości. Stanowiąc część tego, co dzieje się wokół, tkwiłem zarazem w oderwaniu; pozwalając błądzić myślom, wyobrażając sobie, że siedzę u siebie na Brooklynie za biurkiem i piszę w niebieskim zeszycie o tym właśnie mieszkaniu, chociaż w rzeczywistości siedziałem na krześle na górnym poziomie mieszkania manhattańskiego, gdzie solidnie zakotwiczony we własnym ciele, słuchałem rozmowy Grace i Johna, i nawet wtrącałem jakieś własne uwagi. Nic szczególnego, człowieka może tak coś zaabsorbować, że wyda się wręcz nieobecny; rzecz w tym, że nie byłem nieobecny. Byłem tam, w pełni wciągnięty w bieg zdarzeń, a jednocześnie nie byłem, z mieszkania wyparowało bowiem wrażenie autentyczności. To mieszkanie stało się złudą, istniało w mojej głowie,

mimo to byłem tam. W obu miejscach naraz, zarówno w mieszkaniu, jak i w opowieści; w opowieści toczącej się w tym mieszkaniu, którą nadal układałem w myśli” (Auster 2005: 31–32).

Nie wiem, na ile uległem Austerowskim perswazjom, na ile zaś ciągle działało moje własne, źródłowe doświadczenie, tak czy inaczej przyznaję, iż w czasie 10-letniego pobytu w Domu zdarzyło mi się niejednokrotnie podejmować ponętną grę z wyobraźnią, choć niezwykle rzadko zyskiwała ona wymowę świadomościowego „wstrząsu”. Będąc czynnym uczestnikiem konkretnych domowych zdarzeń, pozwalałem sobie np. na oderwanie od rzeczywistej rzeczywistości i równoległe operowanie kategoriami tekstualnymi, zgodnie z zasadą: „Jak oddać to w piśmie?”. Interesujące, że zwykle był to ruch jednostronny, niejako rozpoławiający obecność *in situ* na dwa wymiary — doświadczany (przeżywany) i (z)myślany; zdecydowanie rzadziej tekst wkraczał w świat realny, choć i takie (niekiedy bardzo dosłowne) przypadki miały miejsce. Jako sztandarowy przykład mógłbym podać czytanie przez osoby, o których pisałem, tekstów, gdzie występowały one jako bohaterowie⁸; ciekawy wariant podobnych zabiegów stanowiło też czytanie przeze mnie wybranym osobom (zaprzyjaźnionym mieszkańcom DPS-u) ustępów, ukazujących ich jako wrzuconych w wir danych sytuacji. Po jednej z takich prób, moja bliska znajoma, pani Irenka (poświęciłem jej swój pierwszy artykuł o Domu (por. Kafar 2004)), przy niemal każdej nadarzącej się okazji, opowiadała, że, cytując: „To jest mój wnusio, sadziliśmy razem kwiatki, on napisał o mnie pracę i o tym Domu”. Trudno wyrokować, czy pani Irenka zachowywała by się identycznie, gdyby nasze wspólne doświadczenie pozostało wyłącznie w sferze przeżycia i, ewentualnie, płynnej przecież zawsze oralności. Wydaje się, że gest utekstualnienia, mimo wszystko, przewartościował pozycję, z jakiej pani Irenka patrzyła na siebie w obrębie domowego anturażu; od momentu opublikowania artykułu — i ujawnienia tego faktu przed nią — nie była więcej zwykłą mieszkanką Domu, lecz mieszkanką-utrwaloną-w-piśmie. Nigdy nie zapytałem jej wprost, jakie znaczenie ma to dla niej (i ten aspekt sprawy pozostanie nierozstrzygnięty na wieczność), aczkolwiek jako współautor i bohater tej samej opowieści mogę z pełnym przekonaniem powiedzieć, występując we własnym imieniu: jej sens skrywa się w tym, że nas przeżyje, dołączając wtedy do ciągu opowieści, które — raz jeszcze sięgnę po inspiracje Mariásowskie — „wymyślamy i które zostaną przejęte przez innych albo będą mówić o naszym niegdysiejszym,

⁸ Sygnalne opisy podobnych eksperymentów zamieściłem w pracy Kafar (2013).

minionym i nigdy nie poznanym istnieniu, czyniąc z nas postaci fikcyjne” (Marias 2014: 19)⁹.

Do doświadczeń terenowo-badawczych i nicujących je przejawów „prawdziwego zmyślenia” nawiążę znowu w końcowym rozdziale, przedtem jednak pokuszę się o nakreślenie szerszego tła, uzasadniającego taki zabieg, przy jego jednoczesnym zaaplikowaniu do twórczości Paula Austera.

O podobieństwach Marka Hłaski i Paula Austera słów kilka

Ma rację Michał Rydlewski, kiedy twierdzi, że metafora „prawdziwego zmyślenia” wyrasta z myśli Hłaskowskiej i w niej zyskuje pełne wybrzmienie. Rydlewski stoi także na stanowisku, i przejrzyście to wyklada, iż „prawdziwe zmyślenie” w wydaniu Marka Hłaski jest nieodłączne od kontekstu kulturowo-społeczno-politycznego, w jakim zrodziło się, przyjmując rozbudowaną formę literacką (por. w niniejszym tomie: 131–136). Być może nieuprawnionym byłoby więc posługiwanie się tym oryginalnym retorycznym środkiem przy interpretacji tekstów innego autorstwa, jednakże w zajmującym mnie przypadku — Paula Austera, posunięcie takie wydaje się być poniekąd przynajmniej trafne. Argumentów przemawiających za takim rozwiązaniem znajduję kilka, przy czym część z nich dotyczy bezpośrednio treści prac amerykańskiego pisarza, część zaś poza nie wykracza. Pomimo tego, że Auster nigdy nie wpadł na równie genialny językowy trop co „prawdziwe zmyślenie”, to niewątpliwie mocno poddaje się jego duchowi. Jeśli zaś jest tak w istocie, słusznym wydaje się poszukiwanie

⁹ Sądzę, że jednym z kluczy do odbioru mojej książki pt. *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, jest umieszczenie jej w wyróżnionym tu horyzoncie interpretacyjnym. Poszerzając pulę przykładów: przypuszczam, iż historia Zbyszka, pacjenta hospicjum, o którym piszę w rozdziale pt. *O Zbyszowym stawaniu na nogi* (Kafar 2013: 117–140), byłaby zaskakująca dla osób, znających go z okresu przedhospicyjnego. Życie Zbyszka „przed” i „po” to nie tylko składowa zupełnie niewspółmiernych względem siebie realnych doświadczeń, ale też doświadczeń przeniesionych w sferę zmyślenia, sferę zdominowaną przez określone linie narracyjne. Zastanawiam się, czy bez mojej wydatnej „pomocy” Zbyszek w ogóle opowiadałby o tym, co go spotkało, a jeśli tak, to czy profil jego tożsamości narracyjnej byłby takim samym profilem jak ten powstały przy moim udziale. Do pewnego stopnia to właśnie ja stworzyłem „Zbyszka” (skojarzenia z Bronisławem Malinowskim i Aborygenami są tu wskazane), przenieśliem żywą osobę w wymiar tekstu; odtąd, Zbyszek, czytając o „Zbyszku”, chcąc nie chcąc, zmuszony był do konfrontowania siebie z postacią w jakiejś mierze fikcyjną (por. Tamże: 136–140).

zbieżności między polskim outsiderem literatury epoki powojennej a reprezentantem współczesnej prozy amerykańskiej. Poniżej skupię się na wymienieniu paru głównych Hłaskowskich i Austerowskich punktów stycznych, które oczywiście natychmiast dałoby się uzupełnić o następne, wiodące nas w meandry konkretnych opowieści, w niuanse procesu ich tworzenia i stojące za nimi (pisarskie) postawy.

Po pierwsze więc, zarówno Hłasko, jak i Auster niezwykłą wagę przywiązują do stanu „pomiędzy” fikcją a rzeczywistą rzeczywistością, przy czym granice między światem realnym a światem zmyślonym są u obu w dużej mierze umowne, płynnie roztopiając się, gdy zachodzi tego konieczność. Po drugie, tak Hłasko, jak i Auster, ujmę rzecz w uproszczeniu, stawiają na opowieść; słynna, powtarzana wielokrotnie Hłaskowska dewiza to przecież: „Jeśli chcesz coś napisać, chodź i o tym opowiadaj!”¹⁰; jeden z komentatorów dzieł Paula Austera, Marc Chénétier, celnie natomiast zauważa: „Sygnały wysyłane z tomu do tomu, subtelności podobnych, ale jednocześnie i odmiennych odniesień, odnawianie pozornie prawdziwych informacji czy prawdziwie zmyślonych (*true false*) szczegółów nie są zwykłą autorską kokieterią, w istocie zaś służą jako komentarz do przekonania, jakiego nabiera Quinn [uważany za Austerowskie *alter ego* bohater *Szklanego miasta*¹¹ — przyp. M.K.], wyzna-

¹⁰ Jeśli wierzyć Hłasce, źródłem tej inspiracji był Igor Newerly. W *Pięknych dwudziestoletnich*, znakomitej kreacji literackiej uznawanej dość powszechnie za „prawdziwą” autobiografię autora *Pierwszego kroku w chmurach* (por. Łopuszański 2014), przedstawione jest — na poły poważnie, na poły humorystycznie — tło wykształcania się pisarskiego warsztatu. Szkicując sytuację pierwszych „wzlotów” i „upadków”, Hłasko przedstawia m.in. genezę swego zaufania opowieściom: „W tym czasie przepisałem książkę Rybakowa pod tytułem *Kierowcy*, podpisałem ją pod swoim nazwiskiem, nazwałem *Baza Sokołowska* i zaniósłem do Związku Literatów. Po jakimś czasie Newerly — będący wówczas opiekunem Koła Młodych — zawezwał mnie na rozmowę. Newerly pomógł mi bardzo; pytał mnie o moje warunki, powiedział mi o usterkach *Bazy* i dał mi jedną radę — najmądrzejszą radę, jaką słyszałem od człowieka piszącego: «Jeśli pan chce coś napisać, niech pan o tym opowiada. Wszystkim. To nieważne, czy pana ludzie rozumieją, czy nie. Niech pan mówi; za każdym razem opowiadając, musi pan budować swoją historię od początku do końca; po jakimś czasie zrozumie pan, które elementy są ważne, a które nie. Chodzi o to, aby pan sam to umiał sobie opowiedzieć.» I tak zacząłem opowiadać; mówiłem o tym ludziom w Polsce, w Izraelu; mówiłem o tym poważnym Niemcom; i Arturowi Sandauerowi, który co chwila mi przerywał, mówiąc: «Do czego pan zmierza?» Nie wiem: o to właśnie chodzi, że nie wiem. Wiem tylko, że będę biegł przez całą drogę; i że będę mówił przez cały czas” (Hłasko 1994: 26).

¹¹ Dla ścisłości wypada dodać, że Quinn pozostaje w skomplikowanych związkach z dwoma fikcyjnymi „ja” — Williamem Wilsonem (takiego pseudonimu używał Quinn) i Maxem Workiem, pełniącym funkcję narratora w Wilsonowsko/Quinnow-

jąc: «To, co go interesowało w opowieściach, które napisał, nie była ich relacja ze światem, lecz ich relacja z innymi opowieściami¹²» (Chénétier 1995: 39; tłum. własne — M.K.). Po trzecie, i Hłasko, i Auster — bardziej lub mniej świadomie, w zależności od okoliczności — decydowali się, aby nieodłącznym elementem praktykowania „prawdziwego zmyślenia” uczynić siebie samych. Ten aspekt „zmyślanej prawdy” przejawiał się u autora *Nawróconego w Jaffie* na dwóch wzajemnie uzupełniających się poziomach: czysto tekstualnym (bohaterowie zyskiwali atrybuty autora, będącego zarazem realnie istniejącą postacią, żywym człowiekiem) i pozatekstualnym, gdzie zmyśleni bohaterowie książkowi, legendarni pisarze lub aktorzy służyli Hłasce za swego rodzaju życiowe „przebrania”¹³. Rys charakterystyczny dla Paula Austera przybiera odmienną tonację.

skich powieściach. Jak złożony jest to układ widać m.in. w następującym ustępie: „Przed dwoma tygodniami [Quinn — przyp. M.K.] skończył najnowszą powieść Williama Wilsona i był trochę klapnięty. Jego narrator, detektyw Max Work, zdemaskował sprawcę pogmatwanej serii zbrodni, parę razy dostał w skórę i niejednokrotnie otarł się o śmieć, więc Quinn czuł się nieco zmęczony wyczynami bohatera. Z upływem lat Work stał mu się bardzo bliski. William Wilson wciąż był abstrakcją, ale Work stopniowo nabierał życia. W tej triadzie, która zajęła miejsce Quinna, Wilson pełnił rolę kogoś w rodzaju brzuchomówcy, sam Quinn grał jego kukłę, a Work jako żywy głos nadawał kierunek całemu przedsięwzięciu. Choć Wilson był iluzją, uzasadniał egzystencję dwóch pozostałych osób trójcy. Mimo że sam nie istniał, stanowił pomost, po którym Quinn kursował między sobą a Workiem. Ten ostatni zaczął mu z czasem stać towarzyszyć, żył w nim jako niewidzialny brat i dzielił jego samotność” (Auster 2001: 11–12). Smaczku sprawie dodaje fakt, iż w *Szklanym mieście* pojawia się też „Paul Auster”, właściciel Agencji Detektywistycznej Austera, postać która wywołana jest przez rzekomo omyłkowy telefon do Quinna.

¹² W polskim tłumaczeniu *Szklanego miasta* angielskie słowo „stories” przetłumaczone jest w tym miejscu dość niezręcznie jako „historyjki” (por. Auster 2001: 13), co, w moim przekonaniu, pozbawia źródłowej wypowiedzi jej oryginalnego zabarwienia semantycznego („What interested him about the stories he wrote was not their relations to the world but their relations to other stories” (Auster 1985: 14)).

¹³ Marek Hłasko znany był z „testowania” postaci poprzez ich odgrywanie. Świetnym nośnikiem uzupełniającym opowieściowo-literacki wysiłek konstruowania przez autora *Drugiego zabicia psa* „zmyślanej prawdy”, są krążące o nim w obiegu środowiskowym anegdoty. „Hłasko spozował na Hemingwaya, na Bogartę, na Jamesa Deana” — twierdzi Jerzy Urban. W filmie pt. *Z nimi żyłem, z nimi płem, ich kochałem* (1999), znajomy Hłaski z okresu współpracy z tygodnikiem „Po Prostu”, dopowiada: „(...) różne miał tego rodzaju, modne wówczas postacie za źródło inspiracji, ale nie popadał w kabotyństwo. Jednocześnie, w miarę jak towarzystwo oczekiwało od niego, że on coś wykona, jakiego przedstawienie da, jakiś monolog wygłosi, jakiś kieliszek zje, jakąś kobietę pobije, nóż sprężynowy przeciw komuś wyciągnie, to on starał się sprostac temu społecznemu zamówieniu, żeby być ostoją towarzystwa”.

Mamy tutaj do czynienia z wysublimowaną grą cieni, prowadzoną przez różne „ja”, nieustannie mediujące pomiędzy rzeczywistością rzeczywistą a zmyśloną. Ich niejednorodną naturę amerykański powieściopisarz ujawnia chociażby w rozmowie z Lawrence’em McCaffreyem i Sindą Gregory, kiedy to wyjaśnia, iż nie może się powstrzymać przed „włączaniem siebie w maszynerię książki (...) mam na myśli moje autorskie ja, owego tajemniczego drugiego, który żyje wewnątrz mnie i użycza mojego imienia okładkom książek” (Auster 1993: 301). Wreszcie, po czwarte, czuję się „upoważniony” do posługiwania się frazą „prawdziwe zmyślenie” (w wybranych stylistycznych wariantach) z powodu osobistego; od początku myślenia o splocie „fikcjonalnego” i „prawdziwego” u Austera używałem (za sprawą Michała Rydlewskiego, któremu zawdzięczam odświeżenie literackiej pamięci) idiolektem Hłaskowskim. W naturalny sposób chciałbym zatem ów idiolekt podtrzymywać, traktując go jako poręczne narzędzie interpretacyjne.

Tropy „prawdziwego zmyślenia” w *Nocy wyroczni* a doświadczanie „bycia w terenie”

Wspomniałem, iż na *Noc wyroczni* natknąłem się mając za sobą „wstrząsowe” doświadczenie, nie dające się „umieścić w zwyczajnych strukturach antycypacji”, jak powiedziałby Hans-Georg Gadamer (2003: 81). Jednakże, nałożenie fragmentu Austerowskiej pracy na delikatną tkanę przeżycia sprawiło, iż między obszarami „niewyraźnego” a „dyskursywnego” niespodziewanie pojawił się przesmyk (w bardziej konwencjonalnym żargonie naukowym – z pewnymi zastrzeżeniami, wynikającymi z wielkiej złożoności problematyki – moglibyśmy posłużyć się w tym miejscu pojęciem „przekładu”). Zadanie, jakie chciałbym wypełnić w pozostałych akapitach polegać będzie głównie na próbie poszerzenia pola zależności między doświadczaniem literatury a doświadczaniem badawczo-terenowym, które, za sprawą odpowiednio wypreparowanej metafory „prawdziwego zmyślenia”, staną się uchwytnie i przez to w jakimś, choćby niewielkim, stopniu zrozumiałe.

Przyznaję, iż za pierwszym razem lektura *Nocy wyroczni* była dla mnie rodzajem „naiwnego” (słowo to nie ma tutaj wydźwięku pejoratywnego) obcowania z ciekawą opowieścią, która niejako przy okazji stała się inspiracją do uruchomienia „poważniejszego” trybu myślenia. Przystępując do ponownego czytania pracy Austera, sta-

łem się bardziej uważny, podjąłem świadomą grę z autorem, z premedytacją pozwalając mu uwodzić mnie wyszukаныmi narracyjnymi chwytami, ciągiem bardziej lub mniej nieoczywistych skojarzeń, żonglowaniem „prawdą” i „fikcją”, wreszcie dawaním wyraźnych znaków prowokujących do *utożsamień-z*, by odwołać się do nomenklatury Paula Ricoeura¹⁴. Nieprzypadkowo mówię o „grze” i „narracji”, chcę bowiem nawiązać do „gry narracyjnej”, terminu użytego kiedyś przez Gilberta D. Chaitina (1988) w celu scharakteryzowania konceptu narratologicznego Jacques’a Lacana. Do skorzystania z Lacanowskiego wsparcia w kontekście analizy *Nocy wyroczni* zachęca Rasmus R. Simonsen, upatrujący w tym zabiegu szansy na owocne przepracowanie tej wcale niełatwej książki. Aby niepotrzebnie nie komplikować wywodu, zatrzymam się jednak na poziomie interpretacyjnym proponowanym już przez samego Simonsena, jako że mamy u niego do czynienia nie z dosłownym przykładaniem teorii Lacanowskiej do twórczości Austera, ale jej — bliskim mi analitycznie — przetransponowanym wariantem.

W erudycyjnym artykule pt. *Even or(r) odd. The Game of narration in Paul Auster’s Oracle night* (Simonsen 2009), duński badacz zastanawia się m.in. nad problemem symetryczności nadawania znaczeń tekstowi, który swą semantyczną (zawsze doraźną) skończoność zyskuje w dopełniających się nawzajem aktach „pisanía” i „czytania”. W dialektycznym procesie tworzenia i od-twarzania (lektura jest niczym innym jak właśnie od-twarzaniem, czyli tworzeniem od początku tego, co zostało wcześniej przeistoczone w słowo), decydujący głos należy ostatecznie do czytelnika. Simonsen (2009: 87) powiada: „(...) czytelnik musi oczywiście rzucić wyzwanie autorowi, sprawdzić jego siłę, aby móc odnaleźć siebie w tekście, ale gdy to się dokona, nie przejmuje on natychmiast pozycji autora w odniesieniu do tekstu, ani nawet nie jest to pożądane. (...) gra narracyjna zostanie zrealizowana, kiedy odpowiednio zrozumiemy ją jako czynny dialog między autorem a czytelnikiem; jego celem jest ukształtowanie ruchomego rozumienia tekstu”. Co ważne — sugestia ta nie jest wyłożona wprost w *Even or(r) odd* — pewne rodzaje tekstów są niejako bardziej predystynowane do podejmowania z nimi dialogu niż inne. Istotnym czynnikiem zachęcającym czytelnika do wejścia w grę narracyjną są m.in. kompozycje strukturalne przyjmujące formę

¹⁴ Na problem „utożsamienia-z” ew. „identyfikacji-z” Ricoeur naprowadza nas w obrębie zagadnień dotyczących tożsamości narracyjnej i jej związków z charakterem osoby, kształtowanym m.in. przez akt czytania (por. np. Ricoeur 2005a: 264 i n.).

paratekstualną lub intertekstualną. Oba te rozwiązania znajdujemy w *Nocy wyroczni*, co potwierdzają następujące przykłady: John Trause podpowiada Orrowi początek historii o Nicku Bowenie, biorąc ją z siódmego rozdziału *Sokoła maltańskiego* Dashiella Hametta, gdzie w dialogu Sama Spade'a z Brigid O'Shaughnessy pojawia się bohater o imieniu Flitcraft (stanowiący pierwowzór postaci Bowena) – mężczyzna porzucający swe dawne życie pod wpływem epifanii, otwierającej mu oczy na miałość „egzystencjalnej maszynerii”; tytuł „*Noc wyroczni*” nosi zarówno książka Austera, jak i powieść Sylvii Maxwell, w świecie Orrowskiej fikcji pełniące rolę babki Rose Leightman; czy też: w Austerowskiej *Nocy wyroczni*, Orr zabiera się za tworzenie scenariusza do filmu na podstawie *Wehikułu czasu* Herberta George'a Wellsa. Czujny czytelnik, posiadający niezbędne literackie kompetencje, natychmiast wychwyci oryginalne zagnieżdżenia Hamettowskie i Wellsowskie. Większy kłopot sprawi mu nazwisko „Maxwell”. Osobiście złapałem się na próbie sprawdzenia czy Sylvia Maxwell to autentyczna pisarka, czy wyłącznie pisarka „zmyślona”, element misternie skonstruowanej fikcyjnej układanki.

W planie paratekstualnym dzieją się równie frapujące rzeczy. Jeśli za paratekst uznamy przypisy (to nietypowe dla trybu powieściowego rozwiązanie znajduje zastosowanie w *Nocy wyroczni*), możemy przyjąć – zgodnie z ustaleniami poczynionymi w doniosłej rozprawie Gérarda Genette'a pt. *Paratexts – thresholds of interpretation* – iż strategia polegająca na przeniesieniu przez Austera jednej z warstw treściowych poza główny korpus narracyjny, stwarza pojemną przestrzeń „progową”, która aż prosi się o zagospodarowanie jej przez czytelnika; parateksty-przypisy zamieniają się nie tylko, by sparafrazować myśl Genette'owską, w strefę „przejścia, lecz także paktu (*transaction*)” (Genette 1997: 2, cyt. za Simonsen 2009: 86; tłum. własne – M.K.). Zapewne zgodziłby się ze mną w tej kwestii Simonsen, upatrujący w paratekstach materii wyjątkowo podatnej na dialog: „(...) paratekst sprzyja powoływaniu do życia przestrzeni, gdzie dyskurs autora (lub dyskurs postrzegany jako autorski) jest w stanie zmieszać się z dyskursem czytelnika, uruchamiając grę narracyjną – pisze literaturoznawca i zdobywa się na cenną konkluzję: gra narracyjna zawiera dialektykę interakcji autora z czytelnikiem, która nigdy nie owocuje jednym rozstrzygnięciem (lub dwoma, lub trzema, lub ...)” (Simonsen 2009: 87; tłum. własne – M.K.).

Moja część gry narracyjnej w horyzoncie paratekstualnym rozpoczęła się od odkrycia, iż Auster umieszcza w przypisach zdarzenia, sytuacje, bohaterów, przestrzenie i rzeczy prawdopodobnie „prawdzi-

we” obok prawdopodobnie „zmyślonych”, pozwalając im nawzajem oddziaływać na siebie. Do takich hybryd ni to fikcyjnych, ni to realnych, zalicza się np. fragment, gdzie opisana jest peregrynacja Nicka Bowena, jaką podejmuje on po doświadczeniu życiowego „zwrotu” (pamiętamy, iż na analogiczną w swej wymowie wędrówkę zdecydował się Flitcraft w *Sokole maltańskim*). Nick udaje się do Kansas City. A oto jak Orr uzasadnia wybór akurat tego miejsca na prowadzenie akcji: „Kansas City obrałem za cel podróży Bowena arbitralnie — jako pierwsze miejsce, które przyszło mi do głowy. Pewnie dlatego, że tak odległe od Nowego Jorku, że jest miastem ulokowanym w centrum, w sercu kontynentu; że to kraina Oz, wraz z jej chwalebna dziwacznością. Lecz kiedy Nick zmierzał do Kansas City, przypomniałem sobie katastrofę Hyatt Regency, autentyczną, do której doszło czternaście miesięcy wcześniej (w lipcu 1981). Niemal dwa tysiące ludzi zgromadziło się w hallu — było to ogromne atrium o powierzchni niemal półtora hektara. Wszyscy patrzyli w górę: śledzili konkurs tańca, odbywający się na jednym z pomostów (zwanymi też «pomostami wiszącymi» bądź «podniebnymi»), kiedy szerokie dźwigary podtrzymujące konstrukcję wyłamały się z zakotwiczeń i runęły na hall z wysokości czterech pięter. Po dwudziestu jeden latach ów wypadek wciąż uchodzi za jedną z najbardziej tragicznych katastrof w historii amerykańskich hoteli” (Auster 2005: 60).

Zacytowany ustęp zrazu zdaje się być szkatułkowym włączeniem fikcji w fikcję; wystarczy wszakże, iż sięgniemy do źródeł pozapowieściowych i nagle nasze wcześniejsze przekonanie o wyobrażonej przez pisarza katastrofie wywracane jest na nice, okazuje się bowiem, iż wypadek w hotelu Hyatt Regency faktycznie się wydarzył, zbierając tragiczne żniwo 114 ofiar śmiertelnych i ponad 200 rannych (por. np. *Kansas City...*). Podobne chwytły stanowią kwintesencję „prawdziwego zmyślenia” w wydaniu Austerowskim; stoi ono, o czym nadmieniał Michał Rydlewski (patrz w niniejszym tomie: 133), poza prawdą i poza fikcją, okupując modalny teren „pomiędzy”. My-czytelnicy wkraczamy na niego po trosze niepewni, czy sprostamy rzuconemu nam wyzwaniu, po trosze zaś niecierpliwie wyczekujący przygotowanej przez autora kolejnej niespodzianki¹⁵.

¹⁵ Czytając *Noc wyroczni* momentami czułem się niczym dziecko siadające przed ekranem komputera, żeby wejść na następny poziom w ulubionej grze. Stan ten spowodowany był, jak sądzę, intencjonalnym „wpuszczaniem” czytelnika w las powieściowych rzeczy, których natłok stawał się w dwójnasób „nieznośny” przez ich niejednorodny status ontologiczny; „Coś” jest tym, czym faktycznie «jest», czy też zupełnie czymś innym — ta myśl ciągle tliła mi się z tyłu głowy, w każdej chwili gotowa zamienić się w detektywistyczno-literacką dociekliwość.

Instruktywny w tym względzie jest obecny w *Nocy wyroczni* trop „autobiograficzny”. Auster zdecydował się na wprowadzenie go do kilku wątków rozdzielonych między główną warstwę powieści a paratekstualne przypisy. Dobrze kamuflowane ślady tożsamości (lub *quasi-tożsamości*) autora z rzeczywistą osobą i narratorem (podstawowe wyznaczniki „paktu autobiograficznego” (Lejeune 2001)), być może do końca lektury pozostałyby utajone, gdyby nie posłużenie się intrygującym element ekstratekstualnym, a mianowicie autentyczną warszawską książką telefoniczną z lat 1937/38. O jej istnieniu informuje nas Orr, przybliżający losy Bowena w mieście Kansas. Dowiadujemy się mianowicie, że Nick zaraz po wylądowaniu w „sercu kontynentu”, jadąc do hotelu Hyatt Regency (*sic!*), trafił na taksówkarza wykonującego ostatni kurs przed przejściem na emeryturę. Ów taksówkarz to niejaki Ed Victory; Ed jest kolekcjonerem książek telefonicznych z całego świata, a także byłym więźniem obozu koncentracyjnego w Dachau. Dlaczego o tym wspomina i co to ma wspólnego z „autobiografią” Austera wpisaną w *Noc wyroczni*? Sprawa stanie się odrobinę jaśniejsza, gdy dopowiem, iż Orr łączy (czy przypadkowo?) zmyśloną postać Victory’ego z dwiema opowieściami rozpiętymi na łuku historii codziennej i historii przez duże „H”, opowieściami pokrewnymi sobie przez obecny w nich topos „końca rodzaju ludzkiego”. Pierwsza z opowieści pochodzi z repertuaru świadectw Holokaustu i, w wydaniu Eda, przedstawia scenę karmienia przez szaloną Żydówkę jej martwego dziecka, druga mówi o współczesnej nowojorskiej prostytutce, która, odurzona narkotykami, wprawdzie nie zauważa, że rodzi, po czym wyrzuca noworodka do śmietnika, by następnie, jak gdyby nigdy nic, wrócić do uprawiania seksu z klientem. Obie historie zaczynają przemawiać do sumienia Orra, wywołując ciąg znaczących skojarzeń. Narrator *Nocy wyroczni*, siedząc przy kawiarnianym stoliku i mając przed oczami gazetę z notatką o godnym potępienia zachowaniu prostytutki, mówi: „Chociaż Ed to postać fikcyjna, jednak historia o karmieniu martwego dziecka jest autentyczna. Zacerpnałem ją z przeczytanej kiedyś książki o drugiej wojnie światowej. Słowa Eda («koniec rodzaju ludzkiego») nie cichły mi w uszach, kiedy zapoznawałem się teraz z niezdarnie napisaną wiadomością o innym martwym dziecku, z innym przeciekiem z trzewi piekiel” (Auster 2005: 100). Tą „książką o drugiej wojnie światowej” jest – jak się dowiadujemy ze stosownego przypisu – *The lid lifts* Patricka Gordona Walkera (1945). Przy okazji Orr odsyła czytelnika do jeszcze jednej pozycji, w której rzekomo wraca historia o matce z martwym dzieckiem, a mianowicie *From the ruins of the Reich. Germany*

1945–1949 Douglasa Bottinga (1986). Następne zdania w tym samym przypisie brzmią następująco: „Dla porządku powinienem też wspomnieć o warszawskiej książce telefonicznej z lat 1937/38; tak się składa, że ją mam. Egzemplarz podarował mi przyjaciel, dziennikarz, który w 1981 roku pojechał do Polski opisywać «Solidarność». Najwyraźniej wypatrzył egzemplarz gdzieś na bazarze, a po powrocie do Nowego Jorku podarował mi, wiedząc, że oboje rodzice urodzili się w Warszawie. Uznałem ją za swoją księgę duchów. Na dole strony 220 znalazłem małżeństwo, Janina i Stefan Orłowski, ulica Wejnerta 19. Tak nazwisko mojej rodziny wygląda w oryginalnej pisowni; wprowadzić nie byłem pewien, czy jestem spokrewniony z tymi ludźmi, lecz miałem wrażenie, że mogę być — że wiele na to wskazuje” (Auster 2005: 100). A więc wreszcie wiemy: Orr to Orłowski, posiadający polskie korzenie amerykański Żyd. Co łączy go z Paulem Austerem? To samo pochodzenie? Wynikające z niego „duchowe pokrewieństwo” oraz idące w ślad za nim uwrażliwienie na ludzką krzywdę i wyczuwanie tego, co wiedzie nas ku krańcom człowieczeństwa? Coś więcej? Pełniejszej odpowiedzi szukać trzeba zapewne w „prawdziwych” autobiografiach Austerowskich (*Dziennik zimowy* (2014), *Wiążąc koniec z końcem* (2001a), *Hand to mouth* (1997) czy *Wynaleźć samotność* (1996)), doraźnie pocieszając się wiedzą, w jaką wyposażył nas autor *Trylogii nowojorskiej* w czasie rozmowy z Martą Sawicką: wynika z niej, że książkę telefoniczną przedwojennej Warszawy podarował mu wydawca polski w roku 1998 (najprawdopodobniej to właśnie z tego wydania pochodzą, umieszczone na kartach *Oracle night*, fotokopie dwóch stron tej publikacji); prócz nazwiska „Orłowski”, podobno znalazło się tam także nazwisko „Auster”. „Ta książka to najcenniejsza, ale i najbardziej przerażająca rzecz, jaką posiadam. Zawiera setki nazwisk Żydów, którzy za chwilę mieli zginąć. Gdy o tym myślę, przechodzą mi po plecach ciarki” — mówi Auster, wyjaśniając, iż jego dziadek ze strony matki był galicyjskim Żydem (Sawicka 2004: 114).

Gra narracyjna, jaka toczyła się między Austerem-autorem *Nocy wyroczni* a mną nie rozgrywała się wyłącznie w horyzoncie paratekstów i intertekstów, ale również, jeśli nie przede wszystkim (ze względu na ciężar moich osobistych doświadczeń — o nich nieco dalej) wewnątrz labiryntu opowieści odsyłających do opowieści, a właściwie w szczelinach narracyjnych, jakie ów labirynt zawiera. Auster (1993: 272) składa mocną deklarację, iż chciałby „zostać czytelnikowi swej prozy wystarczająco dużo miejsca, aby ten mógł w niej zamieszkać”. To wyraźne zaproszenie do uczestniczenia w kreacji subrzeczywistości tekstu (odmianie rzeczywistości

zmyślonej) nie jest gołosłowne; autor *Dziennika zimowego* realizuje je m.in. w oparciu o wskazówki dawane czytelnikowi jako swoiste „instrukcje obsługi” do swej twórczości. Na przykład takiej niezmiernie sugestywnej instrukcji natrafiamy choćby w opisie Orra, zdradzającym konspekt powstającej książki; opis ten ujawnia też niuanse odnośnie do strategii, wedle której będzie ona przygotowywana. Czytamy: „W pół godziny po starcie z lotniska La Guardia Nick otwiera teczkę, wyciąga rękopis powieści Sylvii Maxwell i zaczyna czytać. To trzeci składnik opowieści, który nabral już kształtu w głowie, uznałem zaś, że powinien zostać jak najwcześniej wprowadzony, nawet przed wylądowaniem samolotu. Po pierwsze, historia Nicka; następnie historia Evy [żony Nicka – przyp. M.K.]; wreszcie książka, którą zaczął czytać i czyta, w miarę jak rozwijają się dwie poprzednie historie; opowieść w opowieści. W końcu Nick należy do świata literatury, jest więc podatny na władzę książek. Stopniowo, dzięki uwadze, jaką przywiązuje do słów Sylvii Maxwell, Nick zaczyna dostrzegać związek między sobą a historią opisywaną w powieści, jakby w jakiś zawoalowany sposób, w najwyższej mierze metaforyczny, książka opowiadała osobiście jemu o jego obecnej sytuacji” (Auster 2005: 58). Trzeba wyczekać niemal do końca *Nocy wyroczni* („prawdziwej” *Nocy wyroczni*), aby zorientować się, że zasada identyfikacji z opisywaną historią dotyczy się ni mniej, ni więcej, tylko samego Orra.

„Mój własny nakaz brzmiał: wyobraź sobie. Wyobraź, a potem zobacz, co z tego wynika” – rzuca Orr (Tamże: 183), po czym zaczyna pisać w niebieskim zeszyte. Tekst jest rozpaczliwą próbą dotarcia do sedna całkowicie, jak mu się wydawało, niejasnych okoliczności rujnujących pieczołowicie budowaną oazę spokoju rodzinnego. Słowo po słowie, zdanie po zdaniu wyobrażona opowieść ujawnia sens dziwnego zachowania Grace (ta raz jest czuła ponad miarę, kiedy indziej natomiast popada w furję, czy też znika bez zapowiedzi, by następnie wrócić do domu i prosić o obdarzenie jej zaufaniem). Retrospektywne obrazy powoli układają się w przerażającą prawdę o żonie Orra i – wtórnie – o tragizmie jego własnego położenia. Jako dziewczynka Grace była ulubienicą Johna Trause’a, który pozostawał w zażyłych stosunkach z jej rodzicami; w miarę upływu czasu relacja dojrzałego mężczyzny i stającej się kobietą Grace przeradza się w burzliwy romans, trwający do momentu pojawienia się na horyzoncie Sidneya. Początkowo Grace odrzuca jego zaloty, lecz później, ulegając perswazjom Johna, decyduje się wyjść za zakochanego w niej po uszy młodego pisarza. Sielanka nie trwa zbyt długo. Pewnego feralnego dnia Orr traci

przytomność i spada po schodach, doznając poważnych obrażeń, wyłączających go z normalnego funkcjonowania na kilka miesięcy. Wówczas na nowo odżywa uczucie między Trause'em a Grace, trwające, niestety, również po wyjściu Sidneya ze szpitala. Układ życia w trójkącie, w którym dwie osoby wiedzą więcej niż trzecia mężczy je wszystkie, choć każdą z nieco innych powodów. John miota się między namiętnością a odpowiedzialnością za kochankę i przyjaciółkę w jednej osobie; Grace jest rozdarta, czując, iż równie bliscy są jej obaj mężczyźni, natomiast Sidney pozostaje w stanie emocjonalnego rozbicia, zmuszony obcować z kobietą skrywającą przed nim bolesny sekret. Jakby sytuacja nie była dość złożona, Grace orientuje się, że jest w ciąży, choć nie wie czy ojcem dziecka jest Trause, czy też Orr. Do podjęcia ostatecznej decyzji – zachować ciążę lub ją usunąć, przekonuje Grace otwartość Sidneya, dającego jej, po wielu perturbacjach, wolny wybór w sprawie przyszłości nie-narodzonego dziecka. Wyimaginowane odtworzenie wypadków zamyka wniosek opatrzone optymistycznym zamysłem: „Grace chce pozostać moją żoną. Skończyła się przygoda z Trause'em; teraz jak długo Grace zechce być moją żoną, ani pisnę o historii zapisanej właśnie w niebieskim zeszytce. Nie wiem, czy to prawda czy zmyślenie, lecz mało mnie to w końcu obchodzi. Dopóki Grace mnie pragnie, przeszłość nie ma znaczenia” (Tamże: 189).

Orr, powodowany przerażeniem wynikającym z dokonanego w opowieści „odkrycia”, postanawia zatrzeć jej ślad. Posuwa się do aktu anihilacji zmateriałizowanej historii; wpieryw zaczyna wyrzucać zapisane kartki, następnie drze na strzępy resztę niebieskiego zeszytu. Gdy papierowe pozostałości twórczego zapалу trafiają do kosza, Sidneyowi przypomina się inna historia, swego czasu żywo dyskutowana wspólnie z Trause'em. Rzecz miała miejsce we Francji w latach pięćdziesiątych XX wieku, a jej bohaterem był paryski pisarz i poeta, uznawany w tamtejszym świecie literackim za wschodzącą gwiazdę młodego pokolenia. Narrator *Nocy wyroczni* nie pamięta dokładnie, o kogo chodziło, ważniejszy wszakże był motyw, który stał się zarzewiem sporu z Trause'em. Poszło o przekonanie, iż napisany przez paryżanina, osnuty wokół śmierci dziecka, poemat fabularny sprawił, iż jego pięcioletnia córka utonęła w wodach kanału La Manche. Pisarz ów powziął twarde postanowienie: nigdy więcej nie weźmie do ręki pióra, by za jego pomocą „kreować rzeczywistość”; odkrył bowiem, że, jak tłumaczy Orr, „słowa mogą zabijać. Mogą odmieniać rzeczywistość, są więc zbyt niebezpieczne, by powierzać je człowiekowi nade wszystko kochającemu słowa” (Tamże: 190). Orr, patrząc z perspektywy powieściowego „teraz”,

zaczyna rozumieć tamtą radykalną postawę. Wraca we wspomnieniach do stanowiska wyłożonego przez Trause'a: „Myśli są rzeczywistością — utrzymywał były adwersarz Sidneya, komentując zachowanie poety — Słowa są rzeczywistością. Wszystko, co ludzkie, jest rzeczywistością; czasami wiemy, że coś się wydarzy, nawet jeśli nie uświadamiamy sobie swojej wiedzy. Żyjemy w teraźniejszości, ale przez cały czas tkwi w nas przyszłość. Może właśnie o tym opowiada całe pisarstwo, Sid. Nie opisuje zdarzeń z przeszłości, lecz prowokuje zdarzenia, które dopiero zajdą” (Tamże: 191). W Sidneyu Orr nagle rodzi się poważna wątpliwość: „Czy istnieje związek między przedtem i potem? — pyta i odpowiada: Nie wiem. Czy nieszczerzany francuski pisarz zabił córkę swym wierszem, czy też słowa tylko przepowiedziały jej śmierć? Nie wiem. Na pewno dzisiaj już bym nie podważał sensu jego postanowienia. Szanuję nakaz milczenia, które sobie narzucił; rozumiem odrazę, którą zawsze musiał odczuwać na myśl o powrocie do pisania” (Tamże: 191–192).

Nie zdradzę w szczegółach dalszych losów bohaterów *Nocy wyroczni* (mam nadzieję, że Czytelnik sam zechce sięgnąć po tę intrygującą książkę), wyjawię tylko, że zniszczenie niebieskiego zeszytu wcale nie powstrzymało biegu wypadków trafnie, niestety, wyobrażonego w historii o romansie Grace z Johnem i jego skutkach. To zaś, co zostało przez Orra zaledwie *pomyślane* — śmierć, zadziało niczym wywołany w magii sympatycznej (por. Frazer 1978) „niepożądany” stan rzeczy, potwierdzając na kartach Austerowskiej powieści swą tajemną moc. Umierają mianowicie Trause i, w tragicznych okolicznościach, dziecko noszone przez Grace; ona sama cudem wymyka się przeznaczeniu.

„W grze narracyjnej autor podaje długopis czytelnikowi”, powiada Rasmus R. Simonsen (1997: 100; tłum. własne — M.K.), najwyższa więc pora, abym ujawnił podstawowe motywacje, jakie skłoniły mnie do wzięcia długopisu od Paula Austera.

Czy śmierć, doświadczanie śmierci, myślenie o śmierci i pisanie o niej są w stanie antycypować przyszłość? To pytanie, z którym zmagam się z górą od siedmiu lat i na które — zapewne — nigdy nie znajdę pełnej odpowiedzi. Zastanawiam się jednak, co sprawiło, iż w ogóle je postawiłem? Nie wiem, jedynie przeczuwam, że *muszę* pytać. Odwiedzając Dom Pomocy Społecznej dla Osób Przewlekłe Chorych i hospicjum, każdego dnia ocierałem się o śmierć, byłem z ludźmi umierającymi, niekiedy zjawiałem się przy łóżku chorego na godziny i minuty przed jego odejściem. Widziałem, jak człowiek gaśnie, jak kolor skóry przybiera zwiastujący *ten moment* kredowy odcień, jak powoli znika blask życia migocący w źrenicy — śmierć

zaczęła mi powszednieć. Po roku nieomal zapomniałem, dlaczego w ogóle trafiłem do Domu. Wtedy, niespodziewanie, jesiennego przedpołudnia A.D. 2005, „wata” terenowej codzienności ponownie ustąpiła pola „wstrząsowi”. Jak do tego doszło? Posłuchajmy kolejnej opowieści.



W pokoju mojego znajomego trwają prace porządkowe. Aby nie powodować zbędnego zamieszania wychodzę na korytarz. Sprzątanie wkrótce powinno się skończyć, postanawiam więc nie odchodzić zbyt daleko. Wędruję do końca hallu. Cofam się, znowu pokonuję tę samą drogę, zaglądając do hospicyjnych pokoi, wypełnionych ciałami z podłączonymi do nich kroplówkami, odsysaczami śliny i innymi sprzętami medycznymi. Docierają do mnie wycinki rzeczywistości: twarz pogrążona w niemym bezruchu, bezwładnie zwisająca ręka, lekko rozchylone usta; ktoś cicho pojękuje, pielęgniarka poprawia kołdrę, przy okazji uwalniając zapach potu i wydzielin. Naraz czuję mrowienie w nogach, kręci mi się głowie, odruchowo opadam na fotel, który mam za plecami. Traf chciał, że sąsiaduje on z parawanem, służącym odgradzaniu zmarłych od żywych, jeszcze żywych. Łapię głęboki oddech i... witam się ze zstępującą na mnie śmiercią.

Nie rozumiem, co się stało. Bywałem tu przecież wielokrotnie, wdychałem te same zapachy, widziałem tych samych, pogrążonych w terminalnej malignie pensjonariuszy, lecz dziś to samo przestało być „tym samym”. Nie-zwykłość podmieniła zwykłość, podstępnie wykradła jej pilnie strzeżone klucze do mojego odbioru świata.



W 2008 roku, dając komentarz do opowiedzianego wyżej zdarzenia, wyznałem, iż ułożyło się ono „w wyjątkowy wzór, objawiający coś, na co bardzo długo czekałem; dowiaduję się o tym dopiero teraz, pisząc te słowa...” (Kafar 2008: 137). W superkomentarzu dodałem zaś: „Kończy się moja żałoba, i nabiera nowego sensu *bycie* z umierającymi i przewlekłe chorymi: wreszcie jestem gotów

nie na akty «*zastępowania* umarłego, ale *tworzenie miejsca* na coś, co pozostaje w związku z przeszłością...», jak nazywa to Michael S. Roth, który mówi też: «Przywodzimy przeszłość ku teraźniejszości, pozwalamy sobie doświadczyć tego, co utraciliśmy, i, także, tego, kim jesteśmy (...) pomimo straty» (Roth 1995: 225–226; kursywa w oryginale)».

Mylilem się, jakże się wtedy myliłem!

Stara żałoba faktycznie się skończyła, trwając, bagatela, 21 lat. Była to żałoba po moim dziadku, Tadeuszu, umierającym w samotności 17 grudnia 1987 roku. Noszę ze sobą, niczym najcenniejszy skarb, spojrzenie dziadka, i jego gest machania ręką na pożegnanie; dziadek stał za szybą szpitalnego okna, ciężko oparty o parapet, a ja, będąc już na zewnątrz, odwróciłem się, by..., właśnie, po co się odwróciłem? Nikt nie umiał opowiedzieć nam, jakie były końcowe chwile życia dziadka; zmarł nocą, ponoć wieczorem zdążył jeszcze zrobić pranie, rozwiesić je na kaloryferze. Co się stało potem? Czy leżał na łóżku, czy prosił o pomoc? Czy coś mówił? Czy milczał? Czy ruszał się? Czy cierpiał? Czy był gotów na odejście? Czy chciał coś komuś przekazać? Kto znalazł go martwym? Jak się zajął jego ciałem? Czy je uszanował? Obmył czy pozostawił bez opieki?

Dziesiątki, setki podobnych pytań rzucałem w próżnię przez ponad dwie dekady. Toczyłem wewnętrzny dialog, sypiąc sól bolesnego rozpamiętywania na ciągle jęczącą się ranę. Stałem się ofiarą „śmierci zdziczałej” (Ariès 1992) w jej klasycznym wydaniu. Sądzę, iż umiejscowione w takim horyzoncie Domowe spotkania z ludźmi umierającymi stanowiły – na poły tylko uzmysłowiony – substytut spotkania z ukochanym bliskim, z którym nie przeżyłem czasu „aż do śmierci” (Ricoeur 2008b). Paradoksalnie, do dnia doświadczenia hospicyjnej *epifanii śmierci*, nie pojmowałem także, czym w istocie śmierć *jest*. Jej ponawiane unaocznienia były erzacem, namiastką śmierci „prawdziwej”; ona zawsze kojarzyła mi się bowiem z pokrytą mrokiem śmiercią *mojego* dziadka i niemożnością przekroczenia niewidzialnego muru, owej „szpitalnej szyby”, skutecznie odgradzającej nas od siebie.

Los bywa przewrotny. Nie bez powodu greckie Mojry za siostry miały Hory i Charyty, boginie życia i śmierci. Słowa o „wyjątkowym wzorze, objawiającym coś, na co bardzo długo czekałem” przyszły nie w porę, zamykały drzwi, lecz, jednocześnie, szeroko otwierały okna, wieszcząc rzeczy straszne. „Historia dopiero się zaczynała – prawdziwa historia zaczęła się dopiero po zniszczeniu niebieskiego zeszytu” – komunikuje Sidney Orr, a ja powinienem powtórzyć za nim: „Przyszłość już we mnie tkwiła; już gotowała się na katastrofy, które wkrótce miały nadejść” (Auster 2005: 191–192).

30 listopada 2008 roku, po długiej chorobie, zmarła moja babcia, Marianna. Rak przetrawił ją w swoich chciwych wątpiach, wypływając ledwie garstkę kości, obciągniętych cienką niczym pergamin skórą. Na tę śmierć byłem, o ile to możliwe, przygotowany, współtowarzysząc babci w ostatnich miesiącach życia (por. Kafar 2010b, 2010c). Jej śmierć była mało nachalna, delektowała się raczej swą nieuchronnością, igrała z nami, przesuwając o dzień, dwa, tydzień finalne rozstrzygnięcie. Biorąc pod uwagę zaistniałe okoliczności, postępowała — mówiąc ironicznie — nawet dość szlachetnie. Zupełnie inaczej wyglądało przeciągnięcie liny życia na stronę śmierci miesiąc później. Mój tato dostał wylewu krwi do mózgu i zmarł na miejscu, 27 grudnia 2008 roku. Świadczyłem jego ostatniemu słowu — rzucił: „Odpocznijmy”, po czym nieprzytomny upadł na ziemię. Nie zdołano go odratować.

W czym znaleźć pocieszenie, gdy śmierć pokazuje ci tak okrutne oblicze? Paul Ricoeur, za którym chętnie tutaj podążam, tkwiąc w przekonaniu co do źródłowej autentyczności jego poszukiwań (wyrastających z tragicznych okoliczności samobójczej śmierci syna państwa Ricoeurów (por. Ricoeur 2005b: 51; hermeneutyczną wykładnię tej sytuacji daje także Dybel (2012: 9–11)), jednoznacznie wyrokuje: w literaturze. Uchwytując temat od strony pojęcia „narracyjnej jedności życia”, filozof tłumaczy, iż „trzeba również widzieć w nim **nietrwale połączenie zmyślenia i żywego doświadczenia**. Właśnie **z powodu nieuchwytności rzeczywistego życia potrzeba nam wsparcia fikcji**, by zorganizować to ostatnie, patrząc wstecz na dokonane fakty, nawet jeśli uważamy, że wszelki schemat zawiązania intrygi zapożyczony z fikcji bądź z historii podlega rewizji i jest tymczasowy. (...) posiadamy również doświadczenie — które można nazwać niedokładnym — tego, co znaczy zakończyć pewien ciąg działania, rozdział życia. Literatura pomaga nam w pewien sposób ustalić zarys tych tymczasowych finałów. Co do śmierci: czyż opowieści, jakie tworzy o niej literatura, nie mają tej zalety, że stępują ostrze niepokoju w obliczu nieznanej nicości, nadając jej w wyobraźni zarys takiej lub innej śmierci godnej naśladowania z tego czy innego względu? Tak więc fikcja może pomagać w uczeniu się tego, jak umierać. Rozmyślanie nad Męką Chrystusa towarzyszyło niejednemu wierzącemu aż do ostatecznego progu. Gdy F. Kermode bądź W. Benjamin wypowiadają tu słowo «pocieszenie», nie trzeba nazbyt pochopnie krzyczeć, że to samooszustwo. Jako antyrozpacz, pocieszenie może być w pełni świadomym sposobem — w pełni świadomym jak *kátharsis* Arystotelesa — odczuwania żałoby po sobie. Tu może powstać owocna wymiana między

literaturą a byciem-dla (lub ku-) śmierci” (Ricoeur 2005a: 268–269; wytłuszczenia moje — M.K.).

Korzystając z podpowiedzi Ricoeurowskiej, wsłuchuję się zatem w ostatnie akordy opowieści Paula Austera, próbując znaleźć w nich pocieszenie dla siebie samego.

Orr otwiera kopertę bez adresata i wyciąga z niej list. Trudno jest mu przebrnąć przez tekst złożony z chybotliwych, rwanych liter. Czyta kilkakrotnie, aż wreszcie wyłapuje sens pisma i zawarte w nim przesłanie: „(...) kiedy znaki wreszcie zaczęły przekładać się na słowa, udało mi się usłyszeć głos Johna — żywy głos mówiący do mnie z tamtego brzegu, z brzegu śmierci, z brzegu nicości. Potem znalazłem w kopercie czek i poczułem łzy napływające do oczu. Widziałem prochy Johna sypiące się z urny tego ranka. Widziałem Grace w szpitalnym łóżku. Widziałem siebie, wydzierającego kartki z niebieskiego zeszytu (...). Nie wiem, jak długo to trwało, lecz kiedy jeszcze po twarzy ciekły mi łzy, byłem już szczęśliwy; jak nigdy dotąd (...). Było to szczęście wykraczające poza pocieszenia, nieszczęścia, poza całą brzydotę i piękno tego świata. W końcu łzy wyschły, ja zaś poszedłem do sypialni po świeże rzeczy. W dziesięć minut później byłem już na ulicy i pomaszerowałem do szpitala na spotkanie z Grace” (Auster 2005: 208).

Bibliografia

Ariès P.

1992 *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa.

Auster P.

1985 *City of glass*, Los Angeles.

1993 *The art of hunger*, New York.

1996 *Wynaleźć samotność. Portret człowieka niewidzialnego. Księga pamięci*, przeł. K. Zabłocki, Warszawa.

1997 *Hand to mouth. A chronicle of early failure*, London.

2001 *Szklane miasto*, przeł. M. Kłobukowski, [w:] P. Auster, *Trylogia nowojorska*, s. 9–122.

2001a *Wiążąc koniec z końcem*, przeł. K. Obłucki, Warszawa.

2014 *Dziennik zimowy. Autobiografia*, przeł. M. Makuch, Kraków.

Botting D.

1986 *From the ruins of the Reich. Germany 1945–1949*, New York.

Chaitin G.D.

1988 *Lacan's letter*, „Modern Language Notes”, t. 103, s. 995–1011.

Chénétier M.

- 1995 *Paul Auster's pseudonymous world*, [w:] D. Barone (red.), *Beyond the red notebook. Essays on Paul Auster*, Philadelphia, s. 34–43.
- Dybel P.
2012 *Oblicza hermeneutyki*, Kraków.
- Frazer J.G.
1978 *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa.
- Gadamer H.-G.
2003 *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa.
- Genette G.
1987 *Paratexts – thresholds of interpretation*, przeł. z franc. J.E. Le-win, Ithaca.
- Hłasko M.
1994 *Piękni dwudziestoletni*, Warszawa.
- Kafar M.
2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 43, numer tematyczny: *Codziennie i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, G. Karpińska (red.), s. 79–101.
- 2008 *Ja Antropolog – Ja, Człowiek. O pewnym wariancie antropologii zaangażowanej*, Łódź (skrypt niepublikowanej pracy doktor-skiej; dostęp: Biblioteka Uniwersytetu Łódzkiego).
- 2010a *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 49, numer tematyczny: *Etyczne problemy badań antropologicznych*, K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), s. 203–227.
- 2010b *Żyć i umierać w nadziei. Moralno-religijne aspekty choroby terminalnej*, [w:] D. Penkala-Gawęcka (red.), *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii me-dycznej*, s. 177–194.
- 2010c *Bliskie relacje w doświadczeniu choroby terminalnej i żałobie*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie cho-rob w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, s. 353–366.
- 2013 *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariancie an-tropologii zaangażowanej*, Łódź.
- Kansas City...
b.d. *Kansas City Hyatt Regency Hotel walkway collapse*, (tekst dostępny pod adresem: http://antoine.frostburg.edu/phys/invention/case_studies/disasters/kansas_city_walkway.html; data dostępu: 13.09.2015).
- Lejeune P.
2001 *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, przeł. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków.

Łopuszański P.

- 2014 *Wzlot i upadek Marka Hłaski*, „Tygodnik Solidarność”, nr 47 (tekst dostępny pod adresem: <http://tyg23.pbox.pl/pl/6947/66/c/-wzlot-i-upadek-marka-hlaski.html>; data dostępu: 29.08.2015).

Mariás J.

- 2014 *Czarne plecy czasu*, przeł. T. Pindel, Katowice.

Olson L.M.

- 2003 *Virginia Woolf's „cotton wool of daily life”*, „Journal of Modern Literature”, t. 26, nr 2, s. 42–65.

Ricoeur P.

- 2005a *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, naukowo oprac. i wstępem poprzedziła M. Kowalska, Warszawa.
2005b *Autobiografia intelektualna*, [w:] P. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty, s. 7–53.
2008 *Czas i opowieść*, t. 3, *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków.

Robotycki C.

- 1999 *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków.

Roth M.S.

- 1995 *The ironist's cage. Memory, trauma, and the construction of history*, New York.

Sawicka M.

- 2004 *Nowojorczyk w Warszawie*, „Wprost”, nr 44 (1144), s. 114–115.

Simonsen R.R.

- 2009 *Even or(r) odd. The game of narration in Paul Auster's Oracle night*, „American Studies in Scandinavia”, t. 41, nr 1, s. 83–107.

Walker P.G.

- 1945 *The lid lifts. An account of the author's experiences during two visits to occupied Germany in the spring of 1945*, London.

Woolf V.

- 2005 *Chwile istnienia. Eseje autobiograficzne*, przeł. M. Lavergne, Warszawa.

Pozostałe źródła

Z nimi żyłem, z nimi piłem, ich kochałem — Marek Hłasko, film dokumentalny w reż. J. Sosińskiego, scenariusz J. Ossowski, J. Sosiński, Warszawa 1999.

Marcin Kafar
Michał Rydlewski

„PRAWDZIWE ZMYŚLENIE” — NIEOCZYWISTE POLA ZNACZEŃ METAFORY LITERACKIEJ

Doświadczenie pierwotne albo jak trafiliśmy na Marka Hłaskę

Marcin KAFAR: Michale, chciałbym rozpocząć nasze spotkanie od przypomnienia nam obu pewnego wątku. Być może pamiętasz, kilka miesięcy temu zadzwoniłem do ciebie, żeby podzielić się wrażeniami po lekturze twojego tekstu pt. *Wszyscy jesteśmy wymyśleni* (patrz Rydlewski w niniejszym tomie). Czytając ten artykuł zdałem sobie sprawę, że od mojej młodości, a właściwie dziecięcej fascynacji twórczością Hłaski minęło dobrych kilkadziesiąt lat. Wszystko zaczęło się jeszcze w szkole podstawowej. Miałem tam „szaloną” nauczycielkę od j. polskiego, która w trzeciej lub czwartej klasie dawała nam do czytania lektury na miarę szkoły średniej. Ta nauczycielka zauroczona była m.in. twórczością Marka Hłaski (w większym nawet może stopniu osobowością Hłaski) i próbowała w nas tę fascynację zaszczerpić. Ogólnie rzecz biorąc, powodzenie tych zabiegów było dość marne, ale ja mam osobisty dług wdzięczności u tej nauczycielki, bo z jakichś tajemniczych powodów (teraz wydają mi się one bardziej zrozumiałe niż wówczas) podjąłem ten Hłaskowski trop. Pamiętam, jak wielkie wrażenie zrobiło na mnie opowiadanie pt. *Pierwszy krok w chmurach*. Dziś wiem, że chodziło o romantyzm Hłaski, którym mnie zaraził albo nie, nie zaraził, tylko wypowiedział coś, co skrywało się w młodym człowieku i przez niego samego nie umiało być jeszcze nazwane. W wieku 10 lat marzyłem o spełnieniu się w prawdziwej miłości, takiej, która przyjdzie pewnego dnia

i zostanie z tobą do dnia ostatniego. Cudowna sprawa! I Hłasko pięknie o tym mi opowiadał. Brałem te jego opowieści jeden do jednego — to nie było żadne „prawdziwe zmyślenie” — to była najbardziej realna realność, rzeczywistość ostateczna w dosłownym sensie tego słowa. Po *Pierwszym kroku w chmurach* przyszła pora na czytanie *Pięknych dwudziestoletnich* i utworów z okresu emigracji: *Opowiem wam o Esther*, *Palcie ryż każdego dnia*, *Wszyscy byli odwrócenii* itd. Te teksty przemawiały do mnie; wypełniały je tragiczne historie, złamani życiem bohaterowie, piloci, zdraadzeni mężczyźni, no i język — wciągający jak sama opowieść jej język. Niewątpliwie, patrząc z dystansu czasowego mogę powiedzieć, że Hłasko formował duże obszary mojego myślenia, formował mnie intelektualnie i pomagał mi wyobrazić sobie składowe mojej wrażliwości na rzeczywistość. Co ciekawe, do niedawna (do chwili, kiedy kilka lat temu zaczęliśmy naszą przygodę z „prawdziwym myśleniem”) nie kojarzyłem Hłaski z konstrukcją „prawdy zmyślonej”...

Michał RYDLEWSKI: Moje doświadczenie z opowiadaniem oraz powieściami Marka Hłaski było bardzo podobne do twojego, Marcinie. Może z tą różnicą, że po raz pierwszy usłyszałem o tym pisarzu od swojego przyjaciela z lat szkolnych, Błażeja Prusa, który z kolei został „zainfekowany” autorem *Pięknych dwudziestoletnich* przez swojego ojca — Janusza Prusa (nawiasem mówiąc, postaci przypominającej Wuję Józefa z *Sowy*, córki piekarza). Myślę, że dla mnie kluczem do odczytania Hłaski na tamtą chwilę — i znowu zgram się z twoimi odczuciami — był romantyzm, który przywołałeś, ogromna wrażliwość i umiejętność obserwowania świata; od „zawsze” bliskie były mi też Hłaskowskie postacie i ich dylematy. Bardzo lubiłem króciutkie opowiadanie *Okno*. Identyfikowałem się z chłopcem niezgadającym się na zastaną rzeczywistość; o tej rzeczywistości informuje go dorosły, mówiący, iż „Świat to jest właśnie kilka takich pokoi”. Chłopiec odpowiada z przekorą: „To ja jeszcze zobaczę” (Hłasko 1989: 24). To we mnie nadal jest: niezgoda na rzeczywistość i zaciekawienie nieznanym. Kiedy później zacząłem studia antropologiczne i zostałem wyposażony w teoretyczne narzędzia do myślowego komplikowania tego, co pozornie powinno być oczywiste (w tym problematyzowania własnego życia), z Hłaską ciągle, jak się okazało, było mi po drodze. Cieszy mnie, że ostatni etap tej drogi pokonujemy wspólnie, pracując nad tematem „prawdziwego zmyślenia”.

„Prawdziwe zmyślenie” w perspektywie tego, co „mówione” i tego, co „pisane”

Michał RYDLEWSKI: W naszych wcześniejszych rozmowach o „prawdziwym zmyśleniu” kilkakrotnie pojawił się wątek oralności i piśmienności, na który niejako naprowadził nas sam Hłasko, mówiący w *Pięknych dwudziestoletnich* o najlepszej radzie dla człowieka piszącego, jaką otrzymał od Igora Newerly’ego...

Marcin KAFAR: ...jeśli chcesz napisać dobrą opowieść, to musisz ją najpierw opowiedzieć¹.

Michał RYDLEWSKI: Tak. Literatura Marka Hłaski, a co za tym idzie także ta jej warstwa, która spleciona jest z ideą „prawdziwego zmyślenia” ma, moim zdaniem, poważny związek z opowiadaniem, a mówiąc dokładniej, zarówno z jego treścią, tj. samą opowiadaną historią, jak i z procesem opowiadania. Hłasko niewątpliwie „chodzi i opowiada”, testuje przy tym na sobie i na swoich słuchaczach przyszłe pomysły literackie, buduje poszczególne sceny, wreszcie odgrywa potencjalnych tekstowych bohaterów; mamy na to empiryczne dowody (Chmielewski 1993: 62–69). Zaryzykowałbym postawienie tezy, że w tym procesie opowiadania, czy też *na czas trwania opowiadanego historii*, opowiadane treści stają się dla Hłaski *realne*. Jeśli tak jest faktycznie, to rzecz robi się arcyciekawa, bo to z kolei świadczyłoby o tym, że – i to właśnie pokazuje przypadek Hłaski – człowiek współczesny nie zatracił do końca „naturalnych” w typach kultur o charakterze magiczno-oralnym pewnych specyficznych umiejętności, które można nazwać metamorficznymi (za chwilę odniosę się bliżej to tego pojęcia); dziś natomiast dochodzą one do głosu w wyjątkowych momentach, np. w momentach „wzruszeń”². W tym sensie Marek Hłasko ma rację, gdy w *Sowie, córce*

¹ Przypominamy Czytelnikowi, iż w oryginale wypowiedź Newerly’ego brzmi: „Jeśli pan chce coś napisać, niech pan o tym opowiada. Wszystkim. To nieważne, czy pana ludzie rozumieją, czy nie. Niech pan mówi; za każdym razem opowiadając, musi pan budować swoją historię od początku do końca; po jakimś czasie zrozumie pan, które elementy są ważne, a które nie. Chodzi o to, aby pan sam to umiał sobie opowiedzieć” (Hłasko 1994: 26).

² To, że pewne utożsamienia i autentyczne przeżywanie fikcji jest możliwe, świadczy jedno ze wspomnień Aleksandra Jackowskiego. We wzruszającym autobiograficznym wyznaniu starego, mądrego człowieka pt. *Na skróty. Posłowie*, Jackowski (2007: 158) mówi: „Sumuję teraz moje życie. Wspominam ludzi, ilu ich przewinęło się w tym czasie, ile zdarzeń. Jak silne są wczesne doznania. Wielkie, dramatyczne – zamordowano prezydenta Narutowicza. To był dla dziecka wstrząs.

piekarza pisze — choć może się to wydawać absurdalne z punktu widzenia logiki prawdy i fałszu — iż mógłby opowiadać ludziom o sobie różne historie i nigdy nikogo by nie okłamał³.

Marcin KAFAR: Jak to wytłumaczyć?

Michał RYDLEWSKI: Według mnie w przypadku Hłaski mamy do czynienia z pewnego rodzaju kilkuwymiarową mutacją oralności i piśmienności. Co więcej, jest to mutacja, którą nie tylko w sposób arefleksyjny tworzy on sam, ale też jest to mutacja, która wpływa na niego jako pisarza i jako człowieka — to jest przecież w ostateczności nierozdzielne. Warto dodać, że podobne mutacje zachodziły w różnych typach kultur, np. w XIX-wiecznej kulturze chłopskiej w Polsce (Burszta 1986: 85–97). Jak się okazuje, także obecnie mamy do czynienia z formami praktyk łączonych, oralno-piśmiennych. Ta mutacja powoduje, że Marek Hłasko przemysłowuje opowiadaną opowieść podążając za radą Newerly’ego, ale jednocześnie jest, staje się tą opowieścią, przyjmuje — paradoksalnie — jednocześnie postawę zdystansowaną i postawę zaangażowaną. W oryginalnym kontekście kultury magiczno-oralnej nie może być mowy o myśleniu w naszym rozumieniu, tj. o myśleniu, które jest zdystansowanym przyglądaniem się akcji, testowaniem wariantów danych wątków, powtarzaniu ich dla „lepszego” ułożenia opo-

Jeśli dziś nienawidzę Giertycha, endecji — to zapewne nie tylko w wyniku przemyśleń. Kiedyś siedziałem w kawiarni Ujazdowska, kręcono film o Narutowiczu, *Śmierć Prezydenta*. Usłyszałem werble, alejami posuwał się kondukt. Wybiegłem, wsunąłem się w tłum statystów, wzruszony, że łzami w oczach, tak jakby to była trumna z moim ojcem. Przeżycia dzieciństwa wróciły. Są we mnie ciągle i pewnie w moich wyborach”.

³ „(...) i zapaliwszy papierosa pomyślałem sobie, iż dobrze by było mieć samochód i wyjechać stąd na zawsze, skończywszy z tą idiotką śpiącą na górze i skończywszy ze wszystkimi tutaj, pojechać tam, gdzie żyją ludzie śródziemnomorscy: ciemnowłosi, cienko kostni i cwani. Tam żyć i tam jeździć samochodem z jednego miasta do drugiego; wciąż jednak brzegiem morza, aby wieczorami czuć zapach soli, ryb i zapach smoły idący od przewróconych dnem do góry łodzi. I jeszcze czuć zapach tanich kobiet i zmęczonych pracą mężczyzn; i tam pić z nimi piwo i wino, i opowiadać im o sobie zmyślane rzeczy i zmyślać dalej w trakcie rozmowy. I byłbym radzieckim lotnikiem, który uciekł w Korei do Amerykanów; ale o trzy kilometry dalej byłbym synem milionera z Teksasu wyklętym przez ojca, z którego drugą żoną gorszący dla całego miasta miałem romans; i mówiłbym im, iż potrzebny mi rewolwer, aby skończyć ze sobą, gdyż mam raka i porzuciła mnie żona; lecz trzy kilometry dalej byłbym człowiekiem pracującym dla firmy filmowej i szukałbym najładniejszej dziewczyny, aby uczynić z niej gwiazdę; i nie skłamałbym nigdy i nikomu. Dano ci życie, które jest tylko opowieścią; ale to już twoja sprawa, jak ty ją opowiesz i czy umrzesz pełen dni” (Hłasko 1993a: 125–126).

wieści. Wynika to z faktu, że postawa dystansu rodzi się dopiero dzięki piśmu. U Hłaski opowiadanie danej historii pozwala mu na dokonanie później literackiego szlifu, ale z drugiej strony – jeśli „na serio” potraktować to, co mówi Hłasko – dochodzi u niego do czasowego utożsamienia się z odgrywaną postacią („...bo ja sam często bywałem Bogartem”). To specyficzne zanurzenie się Hłaski w opowieści wywołuje umiejętność splecenia się z wybranymi postaciami, który to proces, w moim przekonaniu, jest jednak czymś więcej niż tylko odgrywaniem roli „bycia kimś innym”. Zachodzi tutaj trudno uchwytna bliskość tego, kto jest odgrywany i tego, kto odgrywa. Hłasko wydaje się rzeczywiście przejmować, metamorficznie inkarnować, jak byśmy to ujęli używając teoretycznego języka, od określonych postaci, znanych mu z ekranu i z życia to, co jest mu potrzebne. I to jako pisarz i jako człowiek. Matka Hłaski mówiła, że „z każdego poznanego człowieka, który Marka zainteresował, zafascynował, brał (...) wszystko to, co go interesowało. Osobowość, przeżycia, najcenniejsze wartości” (*Śmierć samotnego...*). Widać więc wyraźnie, że zakorzenienie w oralności warunkuje u Hłaski upodobanie do metamorficznego sposobu bycia.

Osadzenie w oralności, bycie po stronie opowieści ma jeszcze jedną konsekwencję, zazębiającą się z tą, którą pokrótce omówiłem. Chodzi mianowicie o osobliwy stosunek Hłaski do poruszanych przeze mnie w moim artykule (por. Rydlewski w niniejszym tomie: 127–136) kategorii prawdy i fałszu oraz fikcji i rzeczywistości. Motyw ten – w skrócie nazwę go „życiem opowieścią” – pojawia się w wywiadzie z matką Marka Hłaski, Marią Hłasko, która przybliży efekty posługiwania się przez młodego pisarza wyobraźnią. Komentując przywołany przeze mnie cytat z *Sowy, córki piekarza*⁴, Maria Hłasko mówi: „Cytat ów znajduje swój odpowiednik w życiu. Pewnego dnia przyszedł do mieszkania, w którym teraz rozmawiamy, i zaczął mi opowiadać o tym, co widział w mieście. Wyszedł z domu na piętnaście minut, opowieść zaś trwała blisko godzinę. Marek, który do końca się nie zakłamywał, na mój zarzut, że łże, krótko rzekł: «Powiedz, mogłoby tak być?». Mogło, to fakt, ale wcale nie oznacza, że było” (*Śmierć samotnego...*). Interesujące jest to, że Marek Hłasko – trochę wbrew opinii matki – zakładał, że jeśli coś mogło się zdarzyć („mogło tak być”), to było. Z pewnością okazywało się to użyteczne dla wykształcania „prawdziwego zmyślenia” jako funkcji literatury, co świetnie widać m.in. we fragmentach *Pięknych dwudziestoletnich* poświęconych opowiadaniu pt. *Cmenta-*

⁴ Zob. przyp. 3.

rze. Przychodzi mi także na myśl bardzo długi i ogromnie znaczący fragment z *Sowy, córki piekarza*, w którym autor-narrator-bohater-którego nigdy realnie nie było, opowiada o swojej rodzinie, młodości bez dziewczyny i swoim pierwszym razie z prostytutką (Hłasko 1993a: 36–42). Jest tam takie sformułowanie nawiązujące do tego, co określiłbym mianem tego, „jak to powinno być”, tj. jak powinna wyglądać sytuacja pierwszego razu, a powinna rozgrywać się w scenerii padającego deszczu, palonego papierosa, który odrzucany jest niedbałym ruchem, pośród zapachu koszul i śpiewu gołącego się człowieka. Hłasko jednak pisze: „(...) i chociaż tak nigdy nie bywa, tak przecież jest naprawdę” (Hłasko 1993a: 37), a w innym miejscu: „(...) i wiedziałem już, że nikt nigdy nie spotkał dziewczyny w deszczu” (Hłasko 1993a: 40). Długo zastanawiałem się nad sensem tych fragmentów i zaczęły być one dla mnie wyjątkowo znaczące dopiero wtedy, kiedy zacząłem je odbierać przez pryzmat „magicznych” inklinacji ich autora. Doszedłem do wniosku, że wyobrażeniowa kreacja, literacki obraz jest w jakiejś mierze prawdziwszy niż życie („i chociaż tak nigdy nie bywa, tak przecież jest naprawdę”), w którym tego typu sytuacje nie mają po prostu miejsca (pierwszy raz wygląda inaczej). Prawdziwe dla Hłaski jest to, co wymyślone, a fakt, że to literatura ma ową zdolność kreacyjną sprawia, iż to właśnie literatura, jako metafora, jako pewien sposób bycia w świecie, jest jedyną rzeczywistą rzeczywistością. I to rzeczywistością, która znajduje się – będąc się przy tym upierał – poza prawdą i fałszem⁵.

Marcin KAFAR: Wejdę ci w słowo, Michale, bo wydaje mi się że w tym względzie trafne intuicje miał inny pisarz, przedstawiciel

⁵ Fikcja czy też kłamstwo nie istnieje w kulturze magicznej, gdyż brak tam szeregu opozycji, które zawdzięczamy kulturze filozoficznej, np. prawda – fałsz, rzeczywistość – iluzja, wymysł – empiria (Rydlewski 2015). Tam, gdzie rozmywają się myślowe struktury binarne, wyobrażenia metamorficzna natychmiast szuka dla siebie ujścia. W odniesieniu do „problemu Hłaski” zasada ta skutkuje zatarciem takich opozycji, jak: tekst – życie, autor – narrator, etc.

Problem braku fikcji, a co za tym idzie kłamstwa sygnalizował chociażby Andrzej Zybertowicz w pracy pt. *Przemoc i poznanie* (Zybertowicz 1995: 252–257). Zybertowicz, inspirowany teorią kultury Jerzego Kmity, wskazuje, iż pojęcie fikcji jest wynalazkiem kulturowym wynikającym z „odklejenia się” języka od bytu, czyli tego, co wcześniej było nierozdzielne. Powoduje to z kolei powstawanie takich kategorii i dziedzin kulturowych, jak prawda oraz sztuka. Słowem, fikcja nie istniała zawsze, ale jest konstruktem kulturowym, nie w każdej kulturze można zatem kłamać i zmyślać – społeczeństwa bez fikcji, to społeczeństwa znajdujące się poza prawdą i poza fałszem. Kłamstwo instytucjonalizuje się i upowszechnia w kulturze zachodnio-europejskiej dopiero w okresie nowożytności, nie było oczywistym jeszcze w średniowieczu (por. Guriewicz 1976).

współczesnego młodego pokolenia literatów, Szczepan Twardoch. Pytany o motyw autofikcjonalności w kontekście swojej najnowszej książki pt. *Wieloryby i ćmy*, powiedział, zacytując: „Pani wie lepiej ode mnie, że takie pytanie zadane autorowi nie ma w zasadzie sensu, bo jeżeli są [*Wieloryby i ćmy* – przyp. M.K.] autofikcjonalne, to panią okłamię i powiem, że w ogóle nie są, że sama prawda, a jeśli nie są, to też powiem, że w ogóle, a może jeśli nie są, to panią okłamię i powiem, że są. Paradoks kłamcy. Ale wracając do pani pytania o (...) autofikcjonalność – nie wiem, czy ktokolwiek mógłby odpowiedzieć na nie rzetelnie. Przecież całe nasze życie z bliźnimi budujemy sobie jaźń odzwierciedloną – takich siebie, jakich widzimy w oczach ludzi, których spotykamy. Czy to nie są zawsze jakoś fikcyjne właśnie narracje, te maski różne, które dla różnych ludzi nakładamy? Może to, co pani tak ładnie nazwała autofikcjonalnością, to tak naprawdę jedyne, co mamy? Może naszą egzystencję określa to, jak samych siebie wymyślimy i opowiemy bliźnim? Jakby człowiek był opowieścią opowiadającą samą siebie... Nie wiem. Może na tym polega bycie człowiekiem. Że samych siebie opowiadamy” (Padol 2015).

Michał RYDLEWSKI: Hłasko wiedział to wcześniej! Wiedział i przetestował ten problem na sobie i to widać w jego tekstach...

Marcin KAFAR: Jeśli jesteśmy przy temacie kultury oralnej, to nie da się pominąć kwestii pamięci. Pamięć jest medium, które pozostaje nieodłączne od tego, co jest związane z opowieścią. Szczególnie ważne było ono w kulturach oralnych, gdzie istniejąca w pamięci zbiorowej święta opowieść konstituowała cały świat, więcej – opowieść równała się światu (!); świetnie pokazali to w swoich przełomowych pracach Joseph Campbell (1994, 1997, 2004) czy Mircea Eliade (1966, 1998). Kiedy w rytuałach odtwarzane były opowieści, jednocześnie odtwarzany był świat, i ten świat się tam *urealniał* (ty, Michale, nazwałeś ten proces metamorfozą magiczną). To mi się wydaje bardzo istotne także wówczas, gdy mówimy o twórczości, przy czym wchodzimy tu w obręb specyficznej konstelacji pamięci indywidualnej i zbiorowej oraz tego, co opowiedziane z tym, co napisane. Przyznaję, Hłasko jest modelowym twórcą mediującym między tym, co pisane a tym, co opowiadane.

A *propos* pamięci, przypomina mi się w tej chwili Małgorzata Baranowska, która w poruszającej autobiograficznej książce pt. *To jest wasze życie. Być sobą w chorobie przewlekłej* (2011), wspólnie pokazuje, jak cennym narzędziem pośredniczącym między tym, co doświadczane a tym, co pisane jest pamięć. Ciekawą rzeczą

u Baranowskiej jest to, jak ona sama siebie obserwuje i uchwytuje proces użyteczności pamięci w reakcji na jakiś ubytek, np. gdy nie jesteś w stanie pisać, tzn. nie jesteś w stanie po prostu wziąć długopisu do ręki, bo ból jest tak nieznośny, że nie pozwala ci utrzymać go w dłoni. Baranowska miała tego rodzaju problem; miewała dni całkowitego wyłączenia z tzw. normalnego funkcjonowania, ale jednocześnie zauważyła, że kiedy nie może pisać, zaczyna komponować obszerne układy myśli, które o dziwo po jakimś czasie była w stanie odtwarzać z pamięci. Później, kiedy atak choroby mijał, te układy myśli zamieniały się w tekst. Dokładnie to samo robił Hłasko. Znasz przecież tę znakomitą anegdotę o Hłasce, który otworzył zeszyt i przez 45 minut czytał tekst, którego — co się wkrótce potem okazało — w ogóle tam nie było⁶!

Michał RYDLEWSKI: Być może z tej umiejętności „komponowania obszernych układów myśli”, jak to nazywasz, brało się podskórne pobratymstwo Hłaski z pisarzami, którzy wymyślają własne światy? Hłasko wypowiadał się przecież w takim duchu o pisarzach amerykańskich i rosyjskich⁷. Mając natomiast na uwadze to, co powiedziałem wcześniej, można by faktycznie zejść myślowo niżej, na poziom mitu, świętej opowieści, którą przywołałeś. Najczęściej mity jako opowieści to mity o pochodzeniu, o stworzeniu świata lub czegoś innego: człowieka, rzeczy, rośliny, narzędzia. Opowieść rozpatrywana w tym sensie ma dla Hłaski znaczenie mityczne: jest tworzeniem samego siebie, choć oczywiście działa ona na innym materiale kulturowym, tj. takim, który posiada wynalazek jednostki i *de facto* służy jej autokreacji.

⁶ Historia ta należy do gatunku „wędrujących opowieści”. Jedna z jej wersji przywołana jest przez Zofię Hertz, która wspomina: „[Marek — przyp. M.K.] pojechał z naszym znajomym, przyjacielem do jego willi we Włoszech i tam obiecał pisanie nowej książki, którą ma już w głowie. No i jak wrócił po 10 dniach to mówi: «Napisałem już duży kawał książki», a Zygmunt mówi: «No to pokaż coś napisać», on mówi: «Ja ci mogę poczytać, jak chcesz, to jest wiesz takie pierwsze tego, to jest, tam są poprawki». Zaczął czytać i czytał chyba z trzy kwadranse, więc to jednak było sporo i... mówi do Zygmunta: «Zygmunt, jak ci się podoba?», Zygmunt odpowiada: «Doskonałe, tylko kończ jak najszybciej». No i potem Zygmunt powiedział Józiovi Czapskiemu, który mieszkał u nas, Józio zawołał Marka, Marek usiadł i znowu trzy kwadranse mu czytał, a następnego dnia [Marek — przyp. M.K.] pojechał do Paryża, Zygmunt wszedł do jego pokoju, bo tam potrzebna mu była jakaś książka i zobaczył, że leży na stole ten gruby zeszyt, więc go otworzył i tam nie było ani jednego słowa, on to z pamięci przeczytał dwa razy to samo” (*Z nimi żyłem...*).

⁷ „Oni absolutnie nie liczą się z jakąś krytyką, taki np. Faulkner to jest pisarz Pan Bóg. Tworząc powieść konstruuje pewien własny świat, własne typy psychiczne, dotąd niespotykane. Takim pisarzem był na pewno Dostojewski” (*Bądź wierny sobie...*).

Marcin KAFAR: Pełna zgoda! Nie wolno zapominać, że w dziejach kultury europejskiej jednostka na dobre wchodzi na scenę kulturową dopiero w wieku XX, a jej formy „samozwrotne”, m.in. związane z literackimi działaniami autokreacyjnymi wzmagają się dopiero na przełomie wieku XX i XXI. Znakomicie przedstawia ten kontekst Roma Sendyka w wydanej niedawno pracy pt. *Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych* (2014).

Wracając jednak do głównego wątku: chciałbym nawiązać do Paula Austera, którego troszkę przyćmił nam Marek Hłasko. Przyglądając się twórczości Austera w trybie autobiograficznym i autokreacyjnym znajdujemy intrygujące rzeczy. Mnie osobiście chyba najbardziej zajmuje tutaj aspekt pisarskiej metodyki posługiwania się imionami bohaterów literackich i tego, jak w tym zakresie Austerskie postaci inkarnują różne wymiary Austerskiego „ja”. Raz jest to „ja” Austera-pisarza, kiedy indziej „ja” pisarza, który nim tylko bywa, jednocześnie jest też tzw. zwykłym człowiekiem; w jeszcze innej sytuacji tekstowej te niejednorodne odsłony „ja” udzielają sobie nawzajem tożsamościowego wsparcia, podmieniają się, miksują, ciągną z powrotem do punktu wyjścia, bądź negują albo potwierdzają siebie — właśnie SIEBIE. Tylko w *Nocy wyroczni*, którą wziąłem na warsztat na potrzeby naszych rozważań o „prawdziwym zmyśleniu” paleta możliwości jest bardzo szeroka. Np. w świecie literaturoznawczym rozgorzała dyskusja na temat nazwiska „Trause”. „Trause”, jak twierdzą niektórzy krytycy, jest akronimem nazwiska „Auster”; zakłada się więc, że książkowy „Trause” pełni funkcję *alter ego* pisarza, który powołał je do fikcyjnego życia (por. m.in. Bank 2011; Chénétier 1995; Simonsen 2009). Cóż jednak „Trause” ma wspólnego z realnie istniejącym człowiekiem? Z Paulem Austerem z krwi i kości? Dużo, niewiele czy zgoła nic? Takie pytania są stawiane (por. np. Simonsen 2009). Ja bym się zastanowił, czy takie ujęcie problemu jest w ogóle trafne (choć sam w jakimś stopniu podobnie do niego podszedłem (por. Kafar w niniejszym tomie: 162–163)). Nałożenie odpowiedniego filtra na nasze interpretacyjne okulary bez kłopotu pozwoli nam np. potraktować Trausego jako odbicie Orra, który jest też Orłowskim (czyli Orłowskim), a dopiero ten, okrężną drogą, bo poprzez „prawdziwe” koligacje rodzinne (deklarowane przez Austera jego polskie pochodzenie) staje się Austerem-autorem — pisarzem sięgającym do własnej przeszłości i w oparciu o nią budującym linię narracyjną. Uwierz, że jest to wariant uproszczony autobiograficznego albo *quasi*-autobiograficznego rysu tożsamościowego, który pojawia się w *Nocy wyroczni*. W każdej chwili jestem w stanie, bez wielkich

nadużyć, mocno go skomplikować, wciąż pozostając wiernym intencjom autora. Zresztą, komentarze Austera odnośnie do związków między jego prozą a osobistymi doświadczeniami potwierdzają moje spostrzeżenia⁸.

Jakie konkluzje da się wyprowadzić z tej opowieści? Po pierwsze, dla Austera poziomy fikcji i rzeczywistości pozafikcjonalnej są równoważne względem siebie. Mało tego: ta równoważność stwarza podstawę do na pozór tylko swobodnego przemieszczania elementów (także tych o charakterze osobistych doświadczeń) między sferą fikcji i prawdy pozafikcjonalnej (zakładając, że również fikcja, co ustaliliśmy dotychczas, jest prawdziwa, choć prawdziwa „inaczej”). Konkluzja druga jest ogólniejszej natury: otóż, tego typu rozstrzygnięcia (nawet na gruncie literatury) są rozstrzygnięciami na miarę współczesności — określonego typu kultury, dopuszczającej istnienie świadomości hybrydalnej, gładko przemieszczającej się między światami o wyjściowo odmiennym statusie ontologicznym.

W *Nocy wyroczni* są świetne fragmenty pokazujące, na czym polega „rozmiękczenie” granic między jednym a drugim światem, między rzeczywistością fikcjonalną i niefikcjonalną, ale możliwą do sfikcjonalizowania, przynajmniej potencjalnie. Najbardziej trafiają do mnie passusy przenoszące czytelników w wymiar, w którym czują się oni włączeni w proces twórczy. Przykładowo, Auster ustami Sidneya Orra opowiada o tajemnicach pisarstwa, bardzo obrazowo i przekonująco opisując stan zanurzenia się autora w piśmie. Ważna jest tu sama czynność pisania i ważna jest opowieść, która wciąga pisarza, jednocześnie budując samą siebie⁹. Czy mamy

⁸ Auster zapytany o swoją najbardziej osobistą książkę, odpowiada: „Najbardziej osobiste są moje prace *non-fiction*, dzieła autobiograficzne, ponieważ w nich mówię o sobie wprost. Pośród nich muszę wyróżnić *Wynaleźć samotność*, jako że jest to moja pierwsza książka napisana prozą. Kiedy pisałem tę książkę byłem dość młody, dopiero co ukończyłem 30 lat, ale mimo to czułem, iż mam podłoże w postaci wszystkiego, co zrobiłem wcześniej. Myślę, że trafnym pytaniem jest, jak opowiadać o innym? W gruncie rzeczy jest to prawie niemożliwe. Jak przeniknąć umysł i duszę drugiego człowieka? Jeszcze bardziej przytłaczające jest pytanie o to, jak przedrzeć się przez własny umysł i własną duszę? Uważam, że jesteśmy dla siebie nieprzejrzysti, i że samowiedza (*self-knowledge*) jest trudna do osiągnięcia. Z drugiej strony, wszystkie moje nowele bardzo mocno związane są z moim życiem wewnętrznym; pomimo tego, że wymyślam bohaterów, pomimo tego, że jest to fikcja, pomimo tego, że jest to iluzja, to jednak wyłania się ona z najgłębszych zakamarków mnie” (*Big Think interview...*; tłum. własne — M.K.).

⁹ Zdradzając kulisy powstawania *Nocy wyroczni* Auster przyznaje, iż powieść ta rozwijała się „w sposób niemalże organiczny”, dalej zaś tłumaczy: „Nie byłem pewien dokąd chcę iść, ani co ma się wydarzyć. Miałem w głowie jedynie początek

tutaj do czynienia z czystą imaginacją? A może ze specyficznym, transowym, jak sugeruje Auster (patrz przyp. 9.), przeżywaniem tekstu, który właśnie jest tworzony? To jest bardzo subtelne i niejednoznaczne doświadczenie. Czy bierzemy udział w jakiejś grze wewnątrztekstowej? Nie do końca, bo jest przecież ktoś, kto jest demiurgiem tego tekstu, a z drugiej strony tekst jest zwrotny, niejako staje w kontrze do autora. No i wreszcie następuje ten zupełnie magiczny moment, gdy tekst i autor stają się jednością. To jest przedziwny stan, który daje się przyrównać, tak myślę, do stanu „przepływu” (*flow*) w rozumieniu Mihály Csikszentmihályi’a (2005).

Michał RYDLEWSKI: Rozwijasz teraz wątek fikcji literackiej jako umożliwiającej wypowiedzenie swojego doświadczenia. Ten wątek pojawił się w twoim artykule, szczególnie w zakończeniu, kiedy przywołujesz Paula Ricoeura (por. Kafar w niniejszym tomie: 169-170). Tego rodzaju problem istnieje w refleksji literaturoznawczej. Inspirującą postacią wydaje mi się pod tym względem chociażby Umberto Eco. Jego zdaniem fikcja fascynuje nas, ponieważ stwarza, jak pisze Eco (1995: 148), „możliwość nieograniczonego wykorzystania naszych umiejętności postrzegania świata i rekonstruowania przeszłości. Fikcja pełni tę samą funkcję co gry. Bawiąc się, dzieci uczą się żyć, ponieważ symulują sytuacje, w których mogą znaleźć się w swoim dorosłym życiu. I poprzez fikcję my, dorośli, ćwiczymy naszą umiejętność organizowania naszego minionego doświadczenia i obecnego doświadczenia. Ale jeśli działalność narracyjna jest tak ściśle powiązana z naszym codziennym życiem, czy nie znaczy to, że interpretujemy życie jak fikcję i że interpretując rzeczywistość wprowadzamy do niej fikcyjne elementy?”. W najogólniejszym sensie, wszystko to, o czym tutaj mówimy, dotyczy „problemu rzeczywistości”. Termin ten zaczerpnąłem z interesującego artykułu Tomasza Markiewki pt. *Literatura, rzeczywistość, interpretacja* (2012). Markiewka w przejrzysty sposób wypowiada to, co miałem na myśli przy okazji namysłu nad „prawdziwym zmyśleniem” jako sytuującym się poza prawdą i fałszem, a co za tym idzie poza innymi opozycjami, takimi jak np. rzeczywistość *versus* iluzja/kłamstwo. Przy pewnym spojrzeniu literatura okazuje się

opowieści, ale potem, gdy zacząłem pisać coraz więcej pomysłów przyszło mi do głowy. Po raz pierwszy w strukturze tekstu umieściłem więcej niż jednego narratora, w istocie jest ich trzech. Co jednak chciałem osiągnąć? Nie wiem. Naprawdę nie wiem. Jesteś wciągany w opowieść, bohaterów, język, którym chcesz się posłużyć na danej stronie, a reszta dokonuje się w swoistym transie” (*Big Think interview...*; tłum. własne — M.K.).

być integralną częścią rzeczywistości, a nie czymś odrębnym od niej. Staralem się to pokazać w swoim artykule, gdyż ostatecznie fikcyjne postacie wpłynęły na moje życie bardziej, niż postacie realne. To może nawet okazać się niebezpieczne, albowiem czasami bywa i tak, że to nie autor rządzi tekstem, lecz tekst autorem, i to on go kontroluje.

Marcin KAFAR: Zatrzymałbym się przy słowie „kontrolować”. W *Nocy wyroczni* mamy przecież motyw tego, że tekst zaczyna władać kimś, kto go tworzy. To nawet nie jest kwestia zwrotności w połączeniu z symetrycznością. Tekst zaczyna być kreacją świata w tym sensie, że my zaczynamy nim myśleć i *de facto* na różne sposoby kształtujemy świat pozatekstowy niejako pod jego wpływem. Tekst przechodzi tym samym w wymiar realnej rzeczywistości i podsuwa nam tropy, które sprawiają, że to on staje się rzeczywistą rzeczywistością. Być może pod ten problem dałoby się jakoś podciągnąć ideę *inacted stories*, odgrywanych historii (por. m.in. Frank 1997), ale nie do końca... Myślę, że tych wariantów rzeczywistości wychodzącej od tekstu, a nie odwrotnie jest sporo. To ciekawe, jak słowo może stwarzać rzeczywistość, jak ono cały czas powraca i pracuje. O ile znam twoje, Michale, inklinacje teoretyczne, to ty byś pewnie tutaj pomyślał o odległych źródłowo, magicznych mechanizmach kultury...

Michał RYDLEWSKI: Współcześnie kreacyjna moc słowa powraca, ale już w nieco innej postaci niż kiedyś. Być może mamy tu do czynienia z echem magiczno-sakralnej waloryzacji wiązania słów ze światem i skutecznych technik oddziaływania słowem na czytelników, a kiedyś słuchaczy. Należałoby w ogóle przyjrzeć się literaturze pod tym kątem, bo choć literatura stoi oczywiście po stronie pisma, to nie jest znowu tak, aby zupełnie wykluczyła określone naleciałości kultury oralno-magicznej, czego odległym pobrzmieniem może być m.in. tak chętne zakładanie przez czytelników paktu autobiograficznego czy innego rodzaju tekstowych paktów¹⁰; nie

¹⁰ Eco z właściwą sobie dozą ironii opowiada istotną w tym kontekście historię: „Pewien przyjaciel z dzieciństwa, którego nie widziałem od lat, napisał do mnie po wydaniu mojej drugiej powieści, *Wahadło Foucaulta*: «Drogi Umberto, nie przypominam sobie, żebym kiedykolwiek opowiadał ci tę żalosalną historię mojego wujka i ciotki, sądę jednak, że popełniłeś wielką niedyskrecję, wykorzystując ją w swojej powieści». No cóż, w książce rzeczywiście przytaczam kilka epizodów dotyczących «wujka Karola» i pewnej «ciotki Katarzyny», wujostwa mojego bohatera, Jacopo Belpo, przyznaję, że te postaci naprawdę istniały: dokonawszy kilku zmian, opowiedziałem historię z mojego dzieciństwa dotyczącą wujka i ciotki, którzy jednak nazywali się inaczej. W odpowiedzi napisałem przyjacielowi, że Wuj

bez znaczenia jest również wiara niektórych pisarzy w to, że to, co napisane posiada moc sprawczą — ten wątek pojawia się przecież u Austera, ale nie tylko u niego¹¹...

Marcin KAFAR: To nie jest już święta opowieść, która jest światem, ale w dalszym ciągu jest opowieścią, która jednak tworzy świat...

Michał RYDLEWSKI: Zgadzam się.

Marcin KAFAR: Dołożyłbym jeszcze jedną cegielkę, do tego na razie skromnego domku, który w naszej rozmowie powoli budujemy. Mianowicie: pomyślmy o literaturze, wyrastającej wprost z kultury oralnej...

Michał RYDLEWSKI: Na przykład literaturze chłopskiej...

Marcin KAFAR: Otóż to! W niektórych odmianach to była literatura, pod którą podpisywał się jakiś chłop, a tak naprawdę było to wszystko przeredagowane, bo w surowej postaci nie dałoby się tych tekstów czytać. Jeżeli dzisiaj prowadzisz wywiad z kimś, kto na co dzień pisze, to ten ktoś musi robić korekty samego siebie np. po to, żeby powstający tekst mógł się pojawić w książce, a to jest zaledwie

Karol i Ciotka Katarzyna to moi, a nie jego krewni i że w tej sytuacji to ja jestem właścicielem praw autorskich; nawet nie wiedziałem, że miał wujków i ciotki. Przyjaciół przeprosił: opowieść go tak pochłonęła, że wydawało mu się, że rozpoznaje w niej kilka epizodów z życia swoich krewnych — co nie jest rzeczą niemożliwą, albowiem na wojnie (a do tego właśnie okresu odwoływałem się w swoich wspomnieniach) podobne rzeczy zdarzają się różnym wujkom i ciotkom” (Eco 1995: 14).

¹¹ W wywiadzie z brazylijskim pisarzem młodego pokolenia, Danielem Galerą, mówi on m.in. o problemach, jakich przysporzyli mu czytelnicy, którzy zaczęli utożsamiać jego fikcyjne historie z nim samym i z rzeczywistymi wydarzeniami. Podejście Galery do kwestii legitymizacji fikcji literackiej poprzez biografię autora zmieniło się chwili, gdy trafił na *Czarne plecy czasu* Javiera Mariasa, „powieść, w której autor w fascynujący sposób zgłębia kwestię przekształcania osobistych przeżyć w fikcję literacką i późniejszego wpływu fikcji na życie realnych postaci, zwłaszcza samego autora” (*Atak na granice...* 2011: 342). Galera twierdzi, że na własnej skórze doświadczył podobnych komplikacji przy okazji recepcji *Do dnia, w którym zdechł pies*, książki, jak mówi, „tylko w niewielkim stopniu autobiograficznej, która po ukazaniu się na rynku zaczęła jakby przenikać do rzeczywistości, odbijając się na moim życiu osobistym serią zbiegów okoliczności, które do dziś nie do końca rozumiem” (Tamże). Wtedy to, mając za inspirację pracę Mariasa, Galera postanowił napisać kolejną książkę, tym razem poświęconą zagadnieniu zacierania granicy między fikcją a „prawdziwym życiem”. Tak oto podsumowuje jej znaczenie: „W rezultacie powieść — według mnie — porusza i komentuje te zagadnienia, nie stawiając jednak definitywnych tez, poza jedną: nasza interpretacja własnego doświadczenia, które nazywamy «prawdziwym życiem», jest pewną konstrukcją narracyjną, niewiele różniącą się od fikcji literackiej” (Tamże).

wywiad! Nietrudno sobie wyobrazić sytuację, kiedy mielibyśmy do czynienia z kimś, kto tylko mówi i dodatkowo posługuje się dajmy na to językiem gwarowym, językiem — poza całą swą barwnością — niezmiernie chropowatym, tak to przynajmniej wygląda z dzisiejszej perspektywy. Przykład pierwszy z brzegu: poeta i prozaik Tadeusz Nowak, autor *Półbaśni* (1976) i *A jak królem, a jak katem będziesz* (1968). To był samorodek. Zanim zaczął studiować filologię polską pisał wiersze. To widać w późniejszej twórczości Nowaka. Jego najlepsze teksty, to właśnie te pozostające na granicy świata doświadczanego w horyzoncie chłopskiego żywiołu przy przełożeniu na język, który nie był jeszcze językiem wyszlifowanym, podrasowanym pod kątem obowiązujących w wielkim literackim świecie konwencji. Istnieje szerokie *spectrum* takich tekstów. To ciekawe, jak teksty mogą być różne, w zależności od tego, jak daleko ich autorzy zbliżają się do, bądź jak mocno dystansują się od sfery mówionego.

„Prawdziwe zmyślenie” a problem etyczności

Marcin KAFAR: Michale, w pierwszych partiach rozmowy obaj przyznaliśmy, że twórczość Hłaski kształtowała nas intelektualnie oraz emocjonalnie. Ja wspomniałem, że brałem teksty Marka Hłaski dosłownie i uczyłem się z nich dookreślania swojej wrażliwości na świat, ty z kolei napomknąłeś, iż bliskie były ci „Hłaskowskie postacie i ich dylematy”. Myśląc o procesie dialogowania z tą literaturą nie dostrzegaliśmy w niej żadnego negatywnego wydźwięku, relację ja – tekst potraktowaliśmy jako relację od początku do końca konstruktywną. Po przedyskutowaniu konceptu autokreacji uważam, że tutaj pojawia się jednak pewne niebezpieczeństwo, tzn. nasuwa się pytanie: w jakim zakresie i w jaki sposób ty (przyjmijmy, że tym „ty” jest np. Marek Hłasko), uprawiając autokreację albo po prostu — formując siebie poprzez pisanie lub opowiadanie jesteś, powinieneś być odpowiedzialny za innego? Chodzi o to, że twoja szeroko rozumiana twórczość nagle może się okazać czymś zdradliwym. Z Bogiem sprawa, gdy to, co robisz, robisz wyłącznie dla siebie, tyle że rzadko mamy do czynienia z sytuacją takiej twórczości (np. powodowane wielorakimi motywacjami pisanie do szuflady mieściłoby się w tym porządku). W momencie jednak, gdy na scenę wchodzi „trzeci element”, czyli czytelnik bądź słuchacz, to ten kontekst zdecydowanie się komplikuje. W filmie *Alpy*, do którego się odwołujesz w swoim tekście jest ukazana sytuacja, kiedy ktoś mówi: „Ja już

w tę grę nie gram”. Zacząłem się zastanawiać nad innym jeszcze aspektem sprawy, a mianowicie nad kosztami ponoszonymi przez współuczestników sytuacji czy zdarzeń o charakterze „prawdziwego zmyślenia”, nad ceną, jaką nieraz muszą płacić ci, którzy są właśnie tą „trzecią stroną”, a więc są słuchaczami lub czytelnikami opowieści (w zależności od tego, do jakiego medium komunikacyjnego się odwołujemy). Nawiazując do Marka Hłaski mówiłeś przed chwilą o „rządzeniu przez tekst autorem”. Ja bym się zastanowił, czy w przypadku niektórych biografii pisarzy nie mamy do czynienia z „pożeraniem” przez opowieści ich autorów (przecież nie tylko Hłasko dał się wciągnąć w wir fikcjonalizacji życia, podobnych przypadków jest wokół co niemiara, *vide* chociażby Jerzy Kosiński (por. Wróblewski 2012) czy Charles Bukowski, których losy pokazują, do czego prowadzi życie mitem siebie samego). Odnosząc się do własnego doświadczenia powiedziałeś też coś, co wprost naprowadziło mnie na refleksję dotyczącą owego „trzeciego elementu”, powiedziałeś, cytując, „ostatecznie fikcyjne postacie wpłynęły na moje życie bardziej, niż postacie realne”. Tym stwierdzeniem uzmysłowiłeś mi, że potencjalnie wszyscy mogą płacić wysoką cenę za uczestniczenie w „prawdziwym zmyśleniu”.

Michał RYDLEWSKI: No tak, jestem pewien, że wszyscy ponosimy jakieś koszty. Mnie w *Alpach* zainteresowała następująca rzecz: główna bohaterka, pielęgniarzka, ale też aktorka podejmująca się w wolnym czasie nietypowych zleceń ma skomplikowane relacje z ojcem; każdego dnia o tej samej godzinie zakrapia mu oczy, obserwuje jego taniec, tyle że oboje są właściwie *obok* siebie. Nie ma między nimi silnej więzi itd., właściwie wszystkie sceny, kiedy ona jest z ojcem nie różnią się niczym od scen, kiedy ta bohaterka gra rolę zmarłych osób, bo to są te „nietypowe zlecenia”. I teraz co się dzieje? To udawanie (idzie do „normalnej” pracy, później jest aktorką wcielającą się w nieżyjących ludzi), to udawanie nagle obraca się przeciwko niej, bo chce zrobić coś, co doprowadza do zaważenia się jej świata; to się dzieje wtedy, kiedy...

Marcin KAFAR: ...kiedy dotyka ojca w intymny sposób...

Michał RYDLEWSKI: Tak, i tutaj paradoksalnie, bo poprzez *udawanie*, czyli przez sztuczną konwencję chce dotrzeć do czegoś prawdziwego, ale reakcja ojca jest gwałtowna i zdecydowana: on ją uderza, czyli przekaz z jego strony jest taki: „Ja w to nie gram! Ja nie będę wchodził w tę grę!”. Po obejrzeniu *Alp* nie wiadomo, co to jest „autentyczność”, co to jest „prawdziwa relacja”. Nijak nie da się

odpowiedzieć na to pytanie. Główna bohaterka chce prawdziwych relacji poprzez udawanie. Dopiero wtedy dochodzi do jej upadku. Ona bardziej woli żyć życiem pożyczonym niż swoim własnym, bo swojego własnego życia *de facto* nie ma: przychodzi do domu z pracy, śpi, wstaje, i tak w kółko.

Marcin KAFAR: Tak, w tym sensie masz rację. Potwierdzeniem tego, co mówisz jest też scena włamania tej bohaterki do domu rodziców dziewczyny, którą aktualnie odgrywa. Rodzice tej dziewczyny siłą wyrzucają aktorkę na zewnątrz; jakby chcieli krzyknąć: „Nas ta gra więcej już nie interesuje! Nas nie interesuje przedstawienie, które nam urządzasz!”.

Michał RYDLEWSKI: Dokładnie tak. Ale zwróć uwagę — ta aktorka nie ma nic poza tym przedstawieniem... Czyli — na innym poziomie — można powiedzieć, że „prawdziwe zmyślenie” musi działać się wtedy, gdy wszyscy wiemy, że gramy w tę samą grę, znamy reguły tej gry itd.

Marcin KAFAR: Dobrze. Ale tutaj zakładasz, Michale, uaktywnienie świadomości wszystkich stron...

Michał RYDLEWSKI: Pozwól, że dokończę. Otóż zgadzam się z tobą, że ważne jest to, że wszystkie strony muszą...

Marcin KAFAR: Wszystkie strony *mogą* być świadome, albo raczej odwrotnie: nie wszystkie strony *mogą* być świadome tego, w czym biorą udział. To z kolei rodzi, przynajmniej potencjalnie, wielkie problemy etyczne.

Michał RYDLEWSKI: Zgadzam się, chodzi o wzięcie odpowiedzialności za to, co robię, wzięcie odpowiedzialności za kogoś, kogo wciągam w tę grę.

Marcin KAFAR: Tak. Uważam, że to jest niezwykle istotny problem w kontekście „prawdziwego zmyślenia”. Wydaje mi się, że wszystko jest w porządku do momentu, gdy każda ze stron biorących udział w tych aktach rozgrywania „prawdziwego zmyślenia” ma świadomość tego, że to jest „prawdziwe zmyślenie”...

Michał RYDLEWSKI: I się na to godzą...

Marcin KAFAR: I się na to godzą, i gra się toczy dalej; może to być gra autokreacyjna, może też...

Michał RYDLEWSKI: Ale poczekaj, bo tu są dwa poziomy w teoretycznym sensie; pierwszy poziom związany jest z pytaniem: co się

dzieje, gdy jeden z uczestników mówi: „Ja już nie gram?”, a drugi poziom związany jest z tym, o czym wspomniałeś, czyli: co się dzieje, gdy wiedza i świadomość tych graczy jest różna?

Marcin KAFAR: No właśnie. To są kwestie raczej nie do przewidzenia, jeśli idzie o konsekwencje...

Michał RYDLEWSKI: Co do kosztów społecznych, to – pozostając jeszcze przez chwilę przy *Alpach* – tam się pojawia ważne zdanie, wypowiedziane na początku filmu przez jednego z głównych bohaterów, Mont Blanca; on mówi: „Wybrałem nazwę Alpy, bo Alp nie da się zastąpić, ale Alpy mogą zastąpić każde inne góry”. To znaczy, że ci samozwańczy aktorzy, bo oni stanowią grupę samozwańczych aktorów, samych siebie podnoszą bardzo wysoko, do rangi nieomal nadludzi, którzy mogą wcielić się w innych, natomiast ich nikt nie zastąpi. To jest bałwochwalcze, ale dalsza część filmu w istocie pokazuje, że tak nie jest, że na wiele sposobów jesteśmy niedoskonalimi. Dla przykładu, główna bohaterka okazuje się być nieprofesjonalna, bo wychodzi poza zaplanowaną wcześniej rolę, czyli, ujmując rzecz za pomocą przenośni, nie należy do tych „Alp”.

Marcin KAFAR: Mhm. Dla mnie interesujące jest to, że ten wątek etyczności nie pojawił się w tekście ani u ciebie, ani u mnie, a teraz, przy włączeniu w naszą rozmowę kwestii tego „trzeciego elementu”, okazuje się być pod wieloma względami ważny. Skoro jesteśmy przy tym tropie, to koniecznie muszę przywołać historię, która według mnie jest niezwykle sugestywna i przez to też instruktywna. Chodzi właściwie o zjawisko, bo sprawa dotyczy czegoś więcej niż tylko opowieści czy literatury i jej związku ze światem pozaliterackim. Od razu zaznaczę, że tę historię odnoszę głównie do filmu dokumentalnego pt. *Serce jest zdradliwe*, ściślej rzecz ujmując, ten film był dla mnie punktem wyjścia do myślenia o etyczności w kontekście „prawdziwego zmyślenia” jako części praktyk kulturowych.

Historia zaczęła się w pierwszej połowie lat 90. XX wieku w Stanach Zjednoczonych, konkretnie w San Francisco. Początek jest bardzo niewinny – do San Francisco przyjeżdża dwójka artystów: Laura Albert i Geoffrey Knoop, którzy postanawiają założyć grupę rockową *Thistle* (*Thistle* koncertuje także jako *Daddy Don't Go*). Okazuje się, że zespół ma kłopoty z przebicciem się do głównego nurtu muzycznego i wtedy pojawia się dość szalony pomysł, który, dzięki pewnemu szczególnemu zbiegowi okoliczności, szybko uruchamia ciąg nieprawdopodobnych zdarzeń o wielkim społeczno-

-kulturowym zasięgu oddziaływania. Zrekonstruuje je w możliwie wielkim skrócie: Laura spotyka na ulicach San Francisco kilkunastoletniego chłopca; ten chłopiec nie ma rodziny i wygląda na mocno pogubionego. Jeremy (Jeremiah), bo tak ma na imię nowy znajomy Knoopa i Albert, trafia do ich domu. Późniejsza, oficjalna wersja wypadków mówi o tym, że na Jeremy'ego natknęła się niejaka Speedie *vel* Emily Frasier, pracownik socjalny pomagająca biedakom mieszkającym na ulicy i to ona, razem ze swoim partnerem, niejakim Astorem, postanowiła zaopiekować się Jeremym. Wieść niesła, że Speedie i Astor, martwiąc się o stan psychiki nastolatka wysyłali go na konsultacje terapeutyczne do zaprzyjaźnionego psychoanalityka, a ten poradził dzieciakowi, by opisał swoje przeżycia. Okazało się, że Jeremy ma nieprzeciętny talent pisarski. Poznają się na nim m.in. ceniony poeta i performer Dennis Cooper i Bruce Benderson, pisarz blisko związany z awangardą nowojorską. Cooper i Benderson są do tego stopnia pod wrażeniem twórczości „dzieciaka z ulicy”, że postanawiają skontaktować go z wydawcami, którzy błyskawicznie zawierają z Jeremym umowę na wydanie autobiograficznej powieści. Pierwsza książka Jeremy'ego pt. *Baby doll* pojawia się w 1997 roku, druga – *Sarah* wychodzi w roku 2000 i od razu powoduje sporą woltę w świecie amerykańskiej bohemy literackiej, staje się też głośna wśród szerszej publiczności. Czytelników zaskakuje dojrzałość warsztatu pisarskiego Jeremy'ego (on sam o sobie mówi „J.T. LeRoy” (skrót od „Jeremiah Terminator LeRoy”) albo, częściej, po prostu „Terminator” – taki przydomek nosił ponoć, gdy „przynależał” do ulicy); zaskakująca jest też, o ile tak można powiedzieć, niewspółmierność wieku LeRoya do sposobu pisania i tego, czego to pisanie dotyczyło (J.T. pisał m.in. o tym, co działo się z nim zanim trafił do San Francisco; dowiadujemy się, że tułał się z matką, która była prostytutką po południowych Stanach Ameryki i że był przez nią poniżany, nakłaniany do brania narkotyków i sprzedawania się kierowcom ciężarówek). Tak czy inaczej, J.T. robi błyskawiczną karierę. W 2001 roku wychodzi jego trzecia książka (zbiór nowel pt. *The heart is deceitful of above all things*), pojawiają się też propozycje zrobienia o nim filmu, sztuki teatralnej itd. Krótko mówiąc – machina medialna na dobre się rozkręca. Co ciekawe, J.T. jak ognia unika publicznych wystąpień, nawet fragmenty jego publikacji czytają za niego inni (m.in. w rolę zastępcy J.T. decydują się wejść jego pierwsi promotorzy, czyli Benderson i Cooper). W którymś momencie J.T. jednak wychodzi z cienia, chociaż cały czas jest wycofany. Nie udziela wywiadów twarzą w twarz, zachowuje się mocno socjopatycznie

(np. potrafi omdleć w trakcie normalnej rozmowy, bo jest ona dla niego zbyt „dużym wyzwaniem emocjonalnym”). Tego rodzaju zachowania w powiązaniu z nieprzeciętną erudycją J.T. wzbudzają wątpliwości u paru dociekliwych dziennikarzy; podejrzewają oni że J.T. nie jest tym, za kogo się podaje. W gronie tych nieufnych dziennikarzy na pierwszym planie jest Stephen Beachy, dziennikarz z Nowego Jorku, który po kilku latach zbierania materiałów ostatecznie dociera do drugiego dna zjawiska, jakim jest „J.T. Le Roy”. W demaskatorskim artykule pt. *Who is the real JT LeRoy? A serach for the true identity of a great literary hustler* Beachy stawia obrazoburczą dla wielu tezę, że J.T. nie istnieje, że tak naprawdę jest on wielką mistyfikacją. Zdaniem Beachy’ego, J.T. to konstrukt wymyślony przez Laurę Albert, konstrukt, który angażuje wiele osób poczynawszy od samej Albert, poprzez jej męża, Geoffreya Knoopa (to on był pierwowzorem postaci Astora), siostrę Knoopa, Savannę Knoop¹² (odgrywała ona rolę LeRoya, przebierając się za niego i występując publicznie jako rzekomy J.T.), innych członków rodziny i znajomych Geoffreya i Laury (służących np. za postacie-słupy pobierające tantiemy autorskie albo użyczających własnych numerów telefonów do prowadzenia przez fikcyjnego J.T. rozmów z dziennikarzami itd.), kończąc zaś na czytelnikach prozy LeRoya, nie mających pojęcia o tym, że biorą udział w grze, której reguł po prostu nie znają.

Pominę opis przeciekawych skądinąd perypetii, w jakich uczestniczą obie strony „przekreću” w kolejnych jego odsłonach. Chciałbym natomiast zwrócić uwagę na reakcje tych, którzy poczuili się najbardziej dotknięci przez Laurę Albert, kiedy kurtyna pierwszego aktu wymyślonego przez nią przedstawienia „J.T. Le Roy” opadła. Te reakcje są uderzające. Dla przykładu, Bruce Benderson zwierza się: „To było surrealne doświadczenie. [J.T. – przyp. M.K.] wydawał mi się tak realny, że MUSIAŁ istnieć. Nie dowierzałem, później byłem rozgoryczony, a jeszcze później zły” (*Serce...*); w jednym z rozpaczliwych maili do J.T. Benderson wręcz błaga go o zdementowanie krążących pogłosek o jego fikcyjności, bo jeśli te okażą się prawdą to, jak mówi, „spora część mojego świata się zawali” – „nie

¹² Savannah mocno uzależnia się od odgrywania postaci J.T., co widać m.in. w następującej wypowiedzi: „Nie umiałabym się z nim pożegnać, nie wiem, czym było by moje życie bez J.T.” (*Serce...*). O wchodzeniu w rolę „J.T.” i cenie, jaką przyszło za to zapłacić traktuje memuar pt. *Girl boy girl. How I became JT Leroy* (Knoop 2008).

otrzymałem odpowiedzi” — przyznaje (Tamże)¹³. W innej wypowiedzi Benderson zwraca się wprost do Albert i oskarża ją o niegodziwość ocierającą się o sadyzm: „Nie dbam o to, że wybiłaś się okłamując mnie, najgorsze jest to, że zmanipulowałaś mnie bez wyraźnego powodu, a skoro powodu nie było, postrzegam to jako sadyzm” (Tamże). Dennis Cooper stwierdza natomiast: „Wykorzystywała nas, zadrećzała i nagabywała (...). Jest utalentowaną pisarką, ale znacznie lepszym kłamcą” (Tamże). Z kolei Stephen Beachy rzucając: „Ekstrema mnie pociągają”, zastanawia się: „Gdzie są granice kłamstwa i gdzie jest jej prawdziwe ja?” (Tamże). Laura Albert odpowiada mu bardzo przewrotnie: „Może jestem Astorem i Speedie, a może amalgamatem uniwersalnej świadomości” (Beachy 2005; tłum. własne — M.K.).

Michał RYDLEWSKI: Wydaje mi się, że dopiero po wysłuchaniu tej historii do końca rozumiem, Marcinie, o co ci chodziło, kiedy mówiłeś o tym „trzecim elemencie”. Nie wiem, czy to nie jest tak, że każdy, kto zaczyna „bawić się” w „prawdziwe zmyślenie” i wciąga w tę zabawę innych — nieważne czy robi to z rozmysłem, czy nie — naraża tych ludzi na różnego typu straty moralne. Jeszcze raz powrócę do tego, co mówiła Maria Hłasko o swoim synu, wcześniej powoływałem się na jej wypowiedź, ale ta wypowiedź jest bardziej obszerna, ona mówiła, że Hłasko miał niewielu przyjaciół, co wynikało z, cytuję, „jego bardzo nieprzyjemnej cechy charakteru: z każdego poznanego człowieka, który Marka zainteresował, zafascynował, brał — i to w sposób bezwzględny — wszystko to, co go interesowało. Osobowość, przeżycia, najcenniejsze wartości. Później ten ktoś był mu już niepotrzebny. Ludzie ci wciąż przychodzili, szukali kontaktu, było mi wstyd za Marka, lecz nie mogłam nic zrobić” (*Śmierć samotnego...*).

Marcin KAFAR: „Prawdziwe zmyślenie” traktowane jako gra czerpiąca, że się tak wyrażę, z repertuaru możliwości, jakie podsuwa

¹³ Benderson usilnie wzbraniał się przez koniecznością uznania J.T. za figurę wyobraźni. W związku z tym, po ukazaniu się tekstu pt. *Who is the real JT LeRoy?*, dawał taką oto ripostę Stephenowi Beachy’emu: „Po opublikowaniu książki nikt nie jest w stanie udowodnić, że jej autorem jest LeRoy. Podobnie, któż skłonny byłby powiedzieć, że Stephen Beachy naprawdę napisał ten artykuł? Gdzie jest na to dowód?” (Benderson 2005; tłum. własne — M.K.). Warto nadmienić, że w początkowym okresie znajomości J.T. traktował Bendersona jako swego powiernika. Obaj prowadzili wielogodzinne rozmowy telefoniczne nie tylko o twórczości, ale też, przede wszystkim, o traumatycznych doświadczeniach LeRoya. To zapewne z tego powodu zrozpaczony Bruce Benderson wyzna potem: „(...) czuję się poraniony, straciłem bliskiego przyjaciela” (*Serce...*).

ci świat (w obrębie tych możliwości mieszczą się też relacje z drugim człowiekiem) jest mieczem obosiecznym. Nie sądzę, żeby Hłasko celowo porzucał swoich znajomych. Raczej do głosu dochodziła specyficzna hierarchia wartości, choć ona też może być poddana ocenie. Skoro na pierwszym miejscu była literatura, wszystko (i jak się okazuje wszyscy) co do niej prowadziło musiało w jakimś sensie mieć charakter instrumentalny. Ci ludzie, którzy byli zawiedzeni postawą Marka, prawdopodobnie oczekiwali po kontakcie z nim zupełnie czego innego niż on sam. Trochę na zasadzie: „Ja *jako pisarz gram z tobą w przyjaźń, ty jako człowiek chcesz się spełniać w Przyjaźni ze mną*”. To nie znaczy, że Hłasko nie miał *prawdziwych* przyjaciół (choć i ich mimowolnie wpłytywał w akcje „prawdziwego zmyślenia”). Pamiętasz przecież, dalej w tej samej wypowiedzi, którą zacytowałeś, Maria Hłasko mówi: „Jedną z niewielu osób, które naprawdę uwielbiał, był mąż mojej siostry. Bardzo go lubił – do tego stopnia, że będąc w USA i mając przy sobie jego powiększony portret Marek wmawiał ludziom, że jest to jego brat” (Tamże).

Pozwól, że wrócę jeszcze na chwilę do postaci J.T. Na pytanie kogoś z bliskiego otoczenia Laury Albert, dlaczego lekceważyła ona uczucia innych osób, odpowiedziała, mając na myśli siebie: „Pomagaliście komuś, żałujecie tego?”. Integralnym wymiarem „prawdziwego zmyślenia” w wydaniu Albert było radzenie sobie z demonami trudnej przeszłości. Przeczuję, że mamy tutaj do czynienia z jakimś ogromnym paradoksem i wynikającą z niego ambiwalencją postaw. Podjęcie próby „przepracowania” osobistego dramatu za pomocą sztuki (literatury i niejawnego performansu), w przypadku Laury Albert doprowadziło do ranienia – i bezpośrednio, i pośrednio – wielu osób. Albert oburza się, że po ujawnieniu kulisów jej zmyślonych działań w „New York Times” nazwano ją „fikcyjnym autorem fikcji” (*fake fiction writer*); na swoje usprawiedliwienie powtarza za Oscarem Wilde’em: „Daj człowiekowi maskę, a powie ci prawdę” (*Serce...*). Gdyby Albert zacytowała jeszcze zdanie poprzedzające to, którym się posłużyła, a brzmi ono: „Man is least himself when he talks in his own person” („Człowiek najmniej jest sobą wtedy, gdy mówi we własnej osobie” (Wilde 1997 [1913]); tłum. własne – M.K.), to Wilde spokojnie zasłużyłby na miano jej „duchowego patrona”.

Wiele problemów się tutaj nawarstwia i na pewno nie są one jednoznaczne pod względem etycznym. Pamiętasz przecież dylematy samego Wilde’a, bodaj najwyraźniej wypowiedziane w *Portrecie Doriana Graya*. Na poziom wolności uprawiania sztuki nakłada się tam poziom rozstępu życia ukrytego za obrazem tego, kto tę sztu-

kę podejmuje i czyni sensem swoich codziennych działań. Tyle że historia Graya kończy się tragicznie. Prawdziwe życie ostatecznie bierze górę nad sztuką, okazuje się, że los człowieka jest do cna przesiąknięty skończonością, i to skończonością wieszczącą jego upadek. Historia Laury Albert jest niezwykle przewrotna. Albert z jednej strony przypomina Graya (szczególnie, gdy przywdziewa maskę J.T. — na zewnątrz to blond młodzieniec, o niewinnej, androgenicznej twarzy, wewnątrz — skomplikowany, ambiwalentny charakter, bliski kulturowej figurze trickstera), z drugiej wydaje się umieć go przekraczać. Wyjście na jaw przekrętu pod hasłem J.T. LeRoy jest niczym, posługując się przenośnią, wbicie przez Graya noża we własny portret. Obnażone występkę pokazuje „prawdziwe” twarze tych, którzy się ich dopuszczają. Na tym jednak historia się nie kończy. Okazuje się, że kończy się tylko jej pierwsza odsłona. Kolejna wiąże się np. ze zdobyciem przez Albert nowych fanów, którzy uznali jej wyczyn za godny największego artystycznego uznania (nawiązując m.in. do praktyk Warholowskich). Albert nie waha się wykorzystać tej fali ponownego zainteresowania jej twórczością, przypisuje nawet swojej literaturze wartość terapeutyczną w odniesieniu do szerokiego grona czytelników: „Fani wrócili, ludzie opisywali, jakie wrażenie zrobiły na nich moje dzieła, jak ich odmieniły, jak ocaliły ich życie” — opowiada (*Serce...*).

Nic dodać, nic ująć.

Poza „prawdziwe zmyślenie”

Marcin KAFAR: Michale, w którymś momencie naszej dzisiejszej rozmowy wypowiedziałeś następujące zdanie: „Prawdziwe dla Hłaski jest to, co wymyślone, a fakt, że to literatura ma ową zdolność kreacyjną sprawia, iż to właśnie literatura, jako metafora, jako pewien sposób bycia w świecie, jest jedyną rzeczywistą rzeczywistością”. Ja mam tutaj sporo wątpliwości. Tzn. wydaje mi się, że takie postawienie sprawy mocno upraszcza, redukuje tożsamościowo nie tylko Marka Hłaskę, ale i nas wszystkich, mających w sobie wiarę, że prawda o życiu nie wyczerpuje się w horyzoncie „prawdziwego zmyślenia”. Twardoch, wypowiadając się w nieco Goffmanowskim stylu sugeruje, że człowiek ściąga maskę, by ukazać twarz... przykrytą kolejną maską. Historia o J.T. jest pod tym względem wstrząsająca. Rodzi ból, nie zostawiając nadziei na wyjście z matni gry. Pod płaszczykiem uprawiania sztuki dzieja

się rzeczy okrutne. Człowiek zamienia się w istotę pozbawioną fundamentalnych referencji aksjologicznych. Sądzę, niestety, że współczesny świat (nie znoszę tego rodzaju uogólnień, ale tym razem wyjątkowo są one chyba uzasadnione) sprzyja przyjmowaniu takich skrajnych jednowymiarowych postaw. Osobiście na to się nie godzę, i – wypowiadając się z pozycji zaangażowanego depozytariusza kultury – nie uważam, że godził się na to Marek Hłasko. Uzasadnię swoje przekonanie w prosty sposób. Otóż, jeśli byśmy patrzyli na Hłaskę wyłącznie jako na pisarza, to być może tego rodzaju argumentacja, jaką tutaj proponuję byłaby chybiouna. Faktycznie, Hłasko *jako pisarz* obiema nogami stoi po stronie „prawdziwego zmyślenia”, ale Hłasko nie jest wyłącznie pisarzem, jak sam powiedziałeś podnosząc kwestię oralności i piśmienności – jest także człowiekiem. Nie chciałbym, żeby zabrzmiało to zbyt patetycznie, nie taką mam intencję, ale to bycie człowiekiem rozumiane jako sięganie do wartości zasadniczych, nie podlegających kwestionowaniu jest rysem bardzo charakterystycznym u Marka Hłaski; mało tego, jest to rys wyraźnie udokumentowany m.in. na piśmie, choć to pismo paratekstualne, przyjmujące formę epistolarną. Jak widzisz, trochę inaczej niż ty rozumiem więc kwestię istnienia poza prawdą i poza fałszem. *Nota bene* bliski temu wątek odnalazłem również u Paula Austera, choć z paru względów nie chciałbym wchodzić w tym miejscu w kontekst Austerowski, zostawię ten temat do rozwinięcia przy innej okazji.

Michał RYDLEWSKI: Myślę, że to podejście wynika z twoich zainteresowań naukowych, tego, czego poszukujesz oraz tego, kim jesteś. Mnie bardziej zaintrygowało samo „prawdziwe zmyślenie” jako metafora, niż to, co jest poza nią. Ty, Marcinie, pewnie byś powiedział, że poza nią jest życie. Różnica pomiędzy nami polega na tym, iż mnie Hłasko interesował właśnie *jako pisarz*, jak to wcześniej określiłeś, choć oczywiście to bycie pisarzem pozostaje w związku z byciem człowiekiem. Ale zgadzam się z tobą, że – by jakoś to ująć, przy okazji nie gubiąc ważnych subtelności – nie z *całym* człowiekiem. W tym sensie jest uprawnione dopytywanie: co poza «prawdziwym zmyśleniem»? Wystarczy poczytać wspomniane przez ciebie listy Hłaski, żeby się o tym przekonać. Te listy, czy właściwie ich fragmenty, które ja znam, a które np. przywołuje w swojej książce pt. *Miłosne gry Marka Hłaski* Barbara Stanisławczyk (1998), pokazują innego Marka Hłaskę, inną stronę jego tożsamości, niż ta wspierająca się o „prawdziwe zmyślenie”. Podam dwa przykłady, które w różnych aspektach obrazują chyba twoje intuicje.

Pierwszy to opis, który wstrząsnął Sonią Ziemann (żoną pisarza). Opis ten przedstawia Marka Hłaskę na dwa miesiące przed jego śmiercią. Razem z Sonią „Byli w starej Jerozolimie (...). Na prośbę Marka szli via Dolorosa. Na każdej stacji żegnał się i szeptał modlitwę. Poszli do Bazyliki Grobu. Modlili się w Grocie Złożenia Ciała. Nie chciał stamtąd odejść. Klęczał, oparł głowę o marmurową płytę Grobu, płakał. Modlił się półgłosem, czasem był to jęk, chylił głowę, bił się w piersi, łzy ściekały mu na policzki i usta” (Stanisławczyk 1998: 71–73). Wątki religijne są obecne w twórczości Hłaski, co jednak zasługiwałoby na osobne omówienie. Przywołam tylko jeden, znaczący jak sądzę ustęp z *Drugiego zabicia psa*. W zakończeniu, kiedy to oszukana kobieta, Mary, dla której Robert i Jakub „odstawili” teatr, odjeżdża, czytamy: „Znałem tu wiele miejsc i wielu ludzi. Ale dlaczego nie potrafiłem o tym pisać? Dlaczego potrafiłem to czuć, a nie umiałem o tym mówić — nie wiem. Dlaczego nie powiedziałem i nie napisałem nigdy, iż nie ma większego nieszczęścia jak życie w nieświadomości Boga; jak życie wbrew jego przykazaniom — nie wiem. Dlaczego nie umiałem nigdy powiedzieć, że największym grzechem jest stracenie miłości drugiego człowieka — nie wiem. Może było za gorąco, a może po prostu zapomniałem” (Hłasko 1993b: 122).

Jeśli uznać, że mówi tutaj sam Hłasko, i jeśli zestawić obraz jego modlitwy w Jerozolimie z zakończeniem *Drugiego zabicia psa*, to można by nawet zaryzykować postawienie tezy, że tej części Hłaski, o którą tobie chodzi (*jako człowieka, a nie jako pisarza*) w jego literaturze nie ma. A zatem faktycznie trzeba przyjrzeć się temu, co mówił i o czym pisał poza literaturą *sensu stricto*.

Drugi fragment jest lżejszego kalibru, ale chyba dobrze pokazuje on szczerłość relacji, jakich pragnął i jakich poszukiwał Hłasko. Mieszkając w Ameryce Hłasko bardzo ciężko pracował fizycznie; to była praca w fabryce, gdzie zatrudnieni byli głównie Irlandczycy. Od noszenia blachy Hłasce zrobiły się na rękach bąble, a po ich popękaniu — rany. Po otrzymaniu zastrzyku przeciw tężcowi, wystraszył się, że jest uczulony na ten lek. Zadzwoił do Marka Nizińskiego, żeby tamten natychmiast przyjechał go ratować albo towarzyszyć mu w ostatnich chwilach życia. Niziński, razem ze swoją matką, Ewą Krzyżanowską i Zofią Komედową pojechali do mieszkania Hłaski. „Zanim jednak dojechali — opisuje Barbara Stanisławczyk — Marka już nie było w domu. Niziński na to: «Tu jest niedaleko taki irlandzki pub, na pewno tam go znajdziemy». Przebywanie wśród Irlandczyków było drugim, obok roboczego stroju, wyrazem jego manifestacji. Zwykł mawiać: «Jestem tu pariasem i z pariasami się przyjaźnię». Poszli więc do pubu. Przy okrągłym barku stał Marek, pił piwo i śpie-

wał polskie pieśni. Zapomniał o tężcu. Zofia Komédowa bardzo źle się wtedy czuła, jej mąż walczył o życie. Marek zawołał jednego z Irlandczyków. «Masz jej wymasować kark!» — powiedział, a do Zofii: «Zobaczysz, jak on świetnie to robi». Rzeczywiście masaż przyniósł ulgę, a jeszcze bardziej dwa piwa zmieszane z whisky, które kazał jej wypić. Potem zaczął śpiewać «Chryzantemy złociste», które były modne, kiedy wyjeżdżał z Polski. Irlandczycy odpowiedzieli mu swoją narodową piosenką, a zebrani w barze orzekli, że irlandzka jest ładniejsza. Zirytowany Hłasko zaśpiewał inną, tamci z kolei swoją — i znowu werdykt był po stronie Irlandczyków. W sukurs przyszła mu Zofia Komédowa. Zaśpiewali na dwa głosy ukraińską dumkę («Na zielonej Ukrainie...») i wygrali» (Stanisławczyk 1998: 39–40).

Myślę, że Marek Hłasko odnajdywał w tego typu sytuacjach to, co było mu potrzebne: szczere bycie z innymi, akurat w tym przypadku tak samo jak on obcymi. To oczywiście tylko moja intuicja, wypowiadana na podstawie własnych doświadczeń pobytu w Irlandii, w której pub to prawdziwa instytucja kultury. Podobnie jak Hłasko, świetnie się czułem w tych miejscach, i choć tam także toczą się pewne gry, to mam wrażenie, że ludzie są tam ze sobą naprawdę...

Marcin KAFAR: Co do pubów jako „instytucji kultury” to tylko sygnałnie: miałem takie same odczucia mieszkając przez kilka lat w Szkocji — Szkoci pod tym względem są podobni do Irlandczyków. Zresztą, puby generalnie sprzyjają uruchamianiu tkwiących w nas pokładów wspólnotowości.

A teraz już całkiem poważnie: ja szczególną uwagę zwróciłem na te listy, które Hłasko pisał do matki; matka jawi się tam jako swego rodzaju opoka, oś świata, który sam w sobie jest płynny, nie do opanowania; przypomina galaretę, w którą jak człowiek zbyt głęboko wpadnie, to trudno jest mu się z niej wydostać. Matka była dla Hłaski centralnym punktem odniesienia zarówno w sprawach codziennych, jak i niecodziennych. Z drugiej strony, z tych listów, które czytałem, wyłania się człowiek usilnie potrzebujący bliskości innych ludzi, są to jednak zawsze ludzie wybrani. Prócz matki, a właściwie „Matki” powraca w Hłaskowskich listach motyw „Kobiety”, która zawsze wydaje się być tą jedyną. Jest taki list z 1952 roku, gdzie Hłasko pisze: „Mamusiu. Ja nigdy w życiu nie przeżywałem tego, co teraz. Wiem, że byłem złym dzieckiem i tak dalej. Ale to by się wszystko dało naprawić. Mam teraz możliwość dostać jedną, drugą i nawet trzecią pracę, a naprawdę nic nie mogę robić. Ręce mi się trzęsą, w ogóle coś się ze mną dzieje. Nie mogę spać, nie wiem co mam robić. Ta dziewczyna też płacze i nie wiem jak to się w ogóle skończy. Tu ja, a tu znowu

matka i dziecko, a przecież to wszystko moja wina. Ja ją bardzo kocham, Mamo, i dlatego kiedy naprawdę chciałem żyć jak człowiek, to mi się tak strasznie wszystko skomplikowało? Nie mam takiej sekundy wolnej, w której bym nie myślał o niej. Nie mogę sobie zatrzeć tego wspomnienia i wiem, że to będzie mnie prześladować. A ja nie mogę sobie dać rady. I to, że jestem sam, Mamo, że nie mam do kogo iść. To jest straszne Mamo. Nie mogę naprawdę iść w tej chwili do pracy — nie mam siły. I wiem, że nikt mi nie może pomóc. To mnie zabija” (Stankiewicz-Podhorecka 1994: 54). To jest fragment, który mówi o konsekwencjach spotkania przez Hłaskę dawnej koleżanki, Wandy. Później napisał opowiadanie...

Michał RYDLEWSKI: ...*Pamiętasz, Wanda?*

Marcin KAFAR: Tak, i to jest właśnie ukazanie tej sytuacji. W tym fragmencie, bo sam list jest dużo dłuższy, widać jak na dłoni dwie kolaborujące ze sobą siły — Kobiętę-Matkę i Kobiętę-Kochankę, które łączą w jedno to, co ziemskie z tym, co metafizyczne. Jeśli dodamy do tego relację człowiek – Bóg..., no właśnie, w istocie dotykamy tutaj, według mnie, sfery doświadczeń mocno autentycznych, choć wiem, że ty, Michale, nie masz zbyt dużego zaufania do tego słowa...

Michał RYDLEWSKI: Faktycznie, to dla mnie bardzo problematyczna kwestia, uwypuklająca kontekst związku literatury i życia pisarza. Problem moim zdaniem polega na tym, czy zawsze da się wyznaczyć granicę pomiędzy „życiem” jako tą częścią człowieka nie uwikłaną w świat tekstowy a światem tekstowym jako miejscem autokreacji? Pewne przywołane wyżej fragmenty listów mogą sugerować, że jest na to szansa, ale z drugiej strony przypomina mi się wypowiedź jednego z niewielu przyjaciół Marka Hłaski z Ameryki, Marka Nizińskiego, który tak oto opisywał Hłaskę na rok przed jego śmiercią: „(...) doszedł do stanu, kiedy się panicznie bał kogoś lub coś polubić, pokochać, by nie przeżywać po raz nie wiadomo który goryczy rozstania i chwil bezsilnej samotności. Stał się wtedy przez siebie stworzonym bufonem, ranił ludzi pierwszy, zadawał niezasłużone ciosy i przeżywał cierpki smak tych sytuacji sam, wyłączając na tygodnie telefon. Pił. Wszyscy się od Marka powoli odsuwali, zostawiając go gdzieś na boku, nie próbując go choć trochę zrozumieć” (Stanisławczyk 1998: 120–121). Pytanie, co nim powodowało w tym okrucieństwie do innych i samego siebie? Myślę, że wiele listów Marka Hłaski, szczególnie tych pisanych do kobiet jego życia, w tym matki, żony i kobiet, z którymi był związany, pokazują człowieka tak wrażliwego, iż nieomal pozbawionego skóry, ponadto człowieka chyba rozczarowanego

życiem, mającego jakieś poczucie i przeczucie klęski... Może z tego właśnie względu musiał przywdziewać pewne kostiumy? Może to one go chroniły? Tak przynajmniej uważał. Wchodzę tutaj jednak już na grunt, na którym nie czuję się najlepiej...

Marcin KAFAR: Myśmy w zasadniczej części rozmowy skupili się na „prawdziwym zmyśleniu”, na tym, co dzieje się w literaturze dzięki „prawdziwemu zmyśleniu”, skoncentrowaliśmy się też na tym, jak „prawdziwe zmyślenie” ma się do tego, co pisane, mówione i przeżywane. Teraz okazuje się, że nie ma tu równomiernie rozłożonych proporcji. Punkt ciężkości położony jest na to, co przeżywane, na żywe doświadczenie życiowe. Wniosek? Może literatura jest ważna, ale nie jestem przekonany, że w kluczowych momentach życia zawsze bywa najważniejsza. Ostatnie akcenty naszej rozmowy prowadzą mnie gdzieś w tę stronę...

Michał RYDLEWSKI: To ciekawe, że rozmowę zaczęliśmy od pewnej fiksacji na temat „prawdziwego zmyślenia”, na temat tego, co jest wymyślone, a na końcu dochodzimy do tego, że najważniejszą rzeczą jest to, co wykracza poza „prawdziwe zmyślenie”...

Marcin KAFAR: Zgadza się.

Michał RYDLEWSKI: A zatem doszliśmy do rzeczy chyba nawet przez nas na początku niezamierzonych...

Marcin KAFAR: To prawda, Michale. Sądzę, że jednocześnie jest to dobry moment na zaplanowanie kolejnego spotkania, tym razem może pod hasłem: „Prawdziwe zmyślenie» zrekapitulowane”?

Dziękuję ci za rozmowę...

Michał RYDLEWSKI: Ja również ci dziękuję za inspirującą wymianę myśli i za spotkanie...

Bibliografia

Atak na granice...

2011 *Atak na granice autora. Z Danielem Galerą rozmawia Daniela Birman*, „Literatura na Świecie”, nr 1–2, s. 340–345.

Banks M.

2011 „*The connection exists*”. *Hermeneutics and authority in Paul Auster’s fictional worlds*, [w:] S. Ciocia, J.A. González (red.), *The inventions of illusions. International perspectives on Paul Auster*, s. 149–172.

Baranowska M.

- 2011 *To jest wasze życie. Być sobą w chorobie przewlekłej*, posł. J. Szczęsna, Wołowiec.

Bądź wierny sobie...

- Bądź wierny sobie...* Rozmowa z Markiem Hłasko w audycji „Muzyka i aktualności”, emisja 14.02.1958 Polskie Radio, zapis rozmowy znajduje się [w:] Hłasko nieznany, szkic wstępny i oprac. P. Wasilewski, Kraków, 1991, s. 189–190.

Beachy S.

- 2005 *Who is the real JT LeRoy? A search for the true identity of a great literary hustler*, „New York Magazine”, październik, (tekst dostępny pod adresem: <http://nymag.com/nymetro/news/people/features/14718/>; data dostępu: 11.12.2015).

Benderson B.

- 2005 wyimek z *Letters to the editor*, „New York Magazine”, 25 października, (tekst dostępny pod adresem: <http://nymag.com/nymag/letters/14794/>; data dostępu: 12.12.2015).

Big Think interview...

- 2009 *Big Think interview with Paul Auster*, wywiad z Paulem Austere przeprowadzony przez Allena Austina, (transkrypcja dostępna pod adresem: <http://bigthink.com/videos/big-think-interview-with-paul-auster>; data dostępu: 19.09.2015).

Campbell J.

- 1994 *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. B.S. Flowers, przeł. I. Kania, Kraków.
1997 *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, konsultacja merytoryczna W.J. Burszta, Poznań.
2004 *Mityczny obraz*, przeł. A. Przybysławski, T. Sieczkowski, Warszawa.

Chénétier M.

- 1995 *Paul Auster's pseudonymous world*, [w:] D. Barone (red.), *Beyond the red notebook. Essays on Paul Auster*, Philadelphia, s. 34–43.

Csikszentmihályi M.

- 2005 *Przepływ – jak poprawić jakość życia. Psychologia optymalnego doświadczenia*, przeł. M. Wajda-Kacmajor, Taszów.

Chmielewski A.

- 1993 *Spotkania z Markiem Hłasko (1)*, „Odra”, nr 7–8, s. 62–69.

Eco U.

- 1995 *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, przeł. J. Jarniewicz, Kraków.

Eliade M.

- 1966 *Traktat o historii religii*, przeł. J.W. Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posł. S. Tokarski, Warszawa.
1998 *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa.

Frank A.W.

- 1997 *Enacting illness stories. When, what, and why*, [w:] H.L. Nelson (red.), *Stories and their limits. Narrative approaches to bioethics*, London–New York, s. 31–49.

Guriewicz A.

1976 *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa.

Hłasko M.

1989 *Okno* [w:] M. Hłasko, *Opowiadania*, Warszawa, s. 122–124.

1993a *Sowa córka piekarza*, Warszawa.

1993b *Drugie zabicie psa*, Warszawa.

1994 *Piękni dwudziestoletni*, Warszawa.

Jackowski A.

2007 *Na skróty. Posłowie*, „Konteksty”, t. 61, nr 1, s. 148–160.

Knoop S.

2008 *Girl boy girl. How I became JT Leroy*, New York.

Markiewka T.

2012 *Literatura, rzeczywistość, interpretacja*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 280–293.

Nowak T.

1968 *A jak królem, a jak katem będziesz*, Warszawa.

1976 *Półbaśnie*, Warszawa.

Padół E.

2015 *Szczepan Twardoch: w cieniu przodków, na ich kościach*, (tekst dostępny pod adresem: <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/szczepan-twardoch-w-cieniu-przodkow-na-ich-kosciach-wywiad/93k8cv>; data dostępu: 11.12.2015).

Rydlewski M.

2015 *Opozycja jako kategoria kulturowa w perspektywie poznańskiej szkoły kulturoznawczej (opozycja jako wynalazek oraz element gramatyki kultury europejskiej)* [w:] M. Banach (red.), *Opozycje w kulturze*, Poznań (tekst w druku).

Sendyka R.

2014 *Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Kraków.

Stanisławczyk B.

1998 *Miłosne gry Marka Hłaski*, Warszawa.

Stankiewicz-Podhorecka T.

1994 *Listy Marka Hłaski*, Warszawa.

Simonsen R.R.

2009 *Even or(r) odd. The game of narration in Paul Auster's Oracle night*, „American Studies in Scandinavia”, t. 41, nr 1, s. 83–107.

Śmierć samotnego...

1991 *Śmierć samotnego „mitomana”. Rozmowa z Marią Hłasko*, pierwodruk: „Student”, nr 3, 1986; przedruk znajduje się [w:] *Hłasko nieznanany*, szkic wstępny i oprac. P. Wasilewski, Kraków, s. 209–215.

Wilde O.

1997 [1913] *The critic as artist. With some remarks upon the importance of doing nothing*, [w:] O. Wilde, *Intentions*, s. 26–59 (tekst do-

stępny pod adresem: http://s3.amazonaws.com/manybooks_pdf_new/wildeoscetext97ntntn10?AWSAccessKeyId=AKIAITZ-P2AAM27ZGISNQ&Expires=1452071034&Signature=ipiotvum-7BREavrZhWDxw03YFhk%3D; data dostępu: 13.12.2015).

Wróblewski M.

2012 „*Prawdziwe zmyślenie*” w dobie refleksyjnej nowoczesności. Przypadek Jerzego Kosińskiego (niepublikowany referat wygłoszony podczas konferencji pt. *Autobiografia – biografia – narracja. Perspektywy biograficzne w praktyce badawczej/Autobiography – biography – narration. Biographical perspectives in research practice*, Łódź 29–30 maja).

Pozostałe źródła

Alpy, film fabularny w reż. Giorgiosa Lanthimos, scenariusz Giorgos Lanthimos, Efthymis Filippou, 2011.

Serce jest zdradliwe, film dokumentalny z serii: „Oszuści” (org. „Impostors”), prod. CMJ Productions II inc.

Z nimi żyłem, z nimi płem, ich kochałem – Marek Hłasko, film dokumentalny w reż. J. Sosińskiego, scenariusz J. Ossowski, J. Sosiński, Warszawa 1999.

CZEŚĆ III

Martyna Pryszmont-Ciesielska

„JA” BADACZA W PODEJŚCIU AUTO/BIOGRAFICZNYM UJĘCIE METODOLOGICZNE

Czy nie tworzymy nieświadomie własnych indywidualnych mitów, według których porządkujemy doświadczenie? Nie mogą mieć one — jako takie — wiele wspólnego z tak zwaną obiektywną rzeczywistością, ponieważ nasza świadomość nie jest ze swej natury niczym samym w sobie, pozbawionym odniesień, lecz jest zapośredniczona przez system nerwowy, postrzeganie, emocje, doświadczenie i w końcu język.

Olga Tokarczuk (2012: 184)

Wprowadzenie

Biografia jest jednym z najbardziej inspirujących źródeł wiedzy na temat świata społecznego. W moim przekonaniu, stanowi ona również ważny, a zarazem złożony czynnik kształtujący naukę. Przez pryzmat biografii możemy się przyglądać własnej aktywności naukowej, budując w ten sposób fundament refleksyjnej praktyki badawczej. W tym rozumieniu, osobista biografia wyznacza ramy poznania naukowego, stając się przedmiotem prowadzonych poszukiwań badawczych. Prezentowany tekst stanowi próbę metodologicznego uzasadnienia dla tego typu praktyk. Moim celem jest wstępna rekonstrukcja dróg, jakimi może zmierzać badacz przekonany o sile oddziaływania własnej biografii na podejmowaną aktywność naukową. Przyjmując taką właśnie pozycję, chciałabym przede wszystkim poszukać odpowiedzi na następujące pytanie:

w jaki sposób zaznaczać i umieszczać biografię podmiotu poznającego w procesie badawczym?

Rozważania zacznę od wyjaśnienia różnicy między podejściem autobiograficznym a auto/biograficznym, następnie przybliżę perspektywę auto/biograficzną na tle wybranych paradygmatów i podejść badawczych, wreszcie — spróbuję wyróżnić i dookreślić formy relacjonowania autobiograficznego, z jakich jesteśmy w stanie korzystać, współtworząc dyskurs naukowy (ze względu na własne usytuowanie dyscyplinarne (pedagogika) ograniczam go do przestrzeni nauk społecznych i humanistycznych). Tekst zakończę wskazaniem paru wątpliwości odnośnie do ograniczeń wynikających ze stosowania perspektyw autobiograficznej i auto/biograficznej.

Rozumienie podejścia autobiograficznego i auto/biograficznego

Zauważane w ostatnim czasie szerokie zainteresowanie badaniami biograficznymi nie ominęło i mojej rodzimej dyscypliny, a mianowicie andragogiki (Bron 2009: 37). Z pewnością wiąże się to z docenieniem nieformalnych procesów oraz aspektów uczenia się dorosłych, które towarzyszą codziennemu życiu ludzi. Podejście to szczególnie chętnie wykorzystywane jest w badaniach nad całościowym uczeniem się dorosłych (Malewski 2010). Niemniej, jak pokazują przykłady antropologii czy socjologii, tego typu badania mają znacznie dłużą historię (Tamże: 37). Dlatego, przez wzgląd na fakt, iż przedmiot tego rodzaju badań — „biografia” — jest różnie ujmowany przez kolejne (sub)dyscypliny naukowe, osadzone, co zrozumiale, w odmiennych podglebiach teoretycznych, Danuta Urbaniak-Zajac proponuje określenie „biograficznej perspektywy badawczej, w ramach której możliwe są różne metody” (Urbaniak-Zajac 2011: 16–17).

Biograficzność jako przedmiot badań andragogicznych oznacza, najprościej rzecz ujmując, konstrukcję i rekonstrukcję życia człowieka dorosłego, zmagającego się z wielorakimi trudnościami i przeszkodami (Alheit 1995); objawia także zdolność do projektowania życia w zależności od sytuacji i kontekstu (Alheit 1995). Biografia wyrażana jest przez autobiograficzną relację, która przyjmuje formę narracji. Zdaniem Anny Gیزی-Poleszczuk, z autobiografią mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś intencjonalnie przekształca zbiór doświadczeń w sensowną całość; jest więc ona zależna od jednostkowej świadomości, powołującej ją do „życia” w akcie opowiadania

(Giza-Poleszczuk 1990: 96). W świetle powyższych ustaleń spotkanie z „autobiografią” to spotkanie z (od)tworzonymi przez naszych badanych historiami ich życia. Prawdopodobne jest też uruchomienie własnej autobiograficznej refleksji i narracji przez badacza. W tym przypadku występuje on w podwójnej roli: obserwatora życia „innych” oraz auto/obserwatora, budującego własną historię życia. Badanie społeczne dopuszcza tutaj rozciągnięcie granic poszukiwań, przy założeniu, iż przedmiotem badań są tak „(mikro)światy” badanych, jak i badacza; rozszerza ono również perspektywę analizy i interpretacji — przy wyborze podobnego rozwiązania doświadczamy bowiem swoistej „hermeneutycznej fuzji horyzontów”, oznaczającej akceptację różnorodności perspektyw poznawania świata przez uczestników badań (badacza i badanych). Ważnym aspektem jest także wzajemne (re)konstruowanie swojej „biograficzności” przez oba podmioty. Pisząc o sobie, nie sposób przecież nie czynić odniesienia do życia innych (Stanley 1992, cyt. za Miller 2003: 122). Liz Stanley zwraca uwagę na wzajemną relację między konstruowaniem naszego życia poprzez tworzenie autobiografii a konstruowaniem życia innych za pomocą biografii. Stąd, w przygotowywanym przez badacza obrazie historii życia osób badanych, zawiera się i odbija historia jego własnego życia (Tamże). Istotną rolę odgrywa w tym podejściu „ja” autobiograficzne — czynnik uwypuklający kontekstualny i sytuacyjny charakter wiedzy badacza (Tamże).

Każda biografia badacza posiada indywidualną trajektorię, wzdłuż której przebiegają różne wydarzenia życiowe, w tym także te dotyczące aktywności naukowej. Ta ostatnia jest „ścieżką wzdłuż której podróżują jednostki, aby zaspokoić swoje roszczenia do rozumienia oraz zrealizować ponadindywidualne cele poszukiwań badawczych” (Usher, Bryant, Johnston 2001: 14). „Ja” badacza, zdaniem Robina Ushera, Iana Bryanta i Rennie Johnstona, ukształtowane jest kulturowo, historycznie, społecznie i posiada dwa wymiary: techniczny i doświadczeniowy. W obu wariantach badacz występuje w roli podmiotu — autonomicznej jednostki. Autonomia badacza w technicznej trajektorii badań rozciąga się na „arenę” badań, tj. dotyczy projektowania i realizowania czynności badawczych. W tym sensie „uwalnia się” on od instrumentalizmu strategii i metody badawczej. Z kolei wymiar doświadczeniowy obejmuje dwie jakości: sytuacyjne i dyspozycyjne. Struktura „ja” badacza, podkreślają autorzy, kierunkowana jest zarówno przez właściwe jej dyspozycje (np.: cechy osobiste, entuzjazm, energia, poziom frustracji itd.), jak i zmieniające się w czasie czynniki sytuacyjne (Tamże: 15, 16). Na trajektorię „ja” badacza składają się także „wydarzenia (nie)codzienne”. Część z nich

przyjmuje postać epifanii, czyli momentów kryzysowych, życiowych „przełomów”, „zwrotnych kryzysów” (Kafar 2011: 44–45). Marcin Kafar, odwołując się m.in. do myśli Normana K. Denzina podkreśla, że transformujący charakter doświadczenia epifanicznego stanowi konsekwencję świadomego uczestnictwa podmiotów w świecie społecznym. Jednocześnie, różnorodne przeżywanie epifanii wynika z przypisanych temu doświadczeniu atrybutów, tj.: nagłości, dysproporcjonalności i „duchowości” (por. Tamże: 45–51).

Widać więc, iż uwarunkowania autobiograficzne badacza stanowią, obok epistemologicznych i aksjologicznych, istotne zaplecze (samo)wiedzy podmiotu poznającego (Pryszmont-Ciesielska 2008). Świadomość istnienia wymiaru biograficznego, na który składają się m.in.: historia życia, kultura, język, doświadczenie, umiejscowienie w świecie i w społeczeństwie, dyskurs, któremu badacz podlega/uprawia, jest (powinna być?) integralnym etapem każdego projektu badawczego. Właśnie w tym horyzoncie badacz dokonuje wyborów i podejmuje decyzje, mające niekiedy kluczowe znaczenie dla przebiegu całego procesu badawczego. Choćby z tego powodu, aspektem autobiograficznym warto nadać odpowiednią rangę ważności, sytuując je w obrębie prowadzonych poszukiwaniach badawczych.

Zdarza się, że badacz decyduje się uczynić własną biografię najważniejszym źródłem wiedzy o interesującej go problematyce. Wówczas jego życie osobiste determinuje podejmowaną aktywność badawczą, a czynności badawcze stają się drugoplanowe wobec procesu (re)konstruowania autobiografii — mówimy wtedy o stosowaniu **perspektywy autobiograficznej** (Pryszmont-Ciesielska 2009: 38). Innym rozwiązaniem jest przyjęcie przez badacza pozycji łączącej w równoważny sposób doświadczenia własne z doświadczeniami badanych — ten drugi przypadek wiąże się z uruchomieniem **perspektywy auto/biograficznej** (Tamże: 39).

W tym miejscu zasadnym staje się postawienie pytania, jakie tradycje i filozofie badawcze stwarzają szansę realizacji podejścia auto/biograficznego?

Perspektywa auto/biograficzna w kontekście wybranych paradygmatów i podejść badawczych

Spośród wielu filozofii wpisujących się w rozległą praktykę badań jakościowych, chciałabym pokrótce omówić dwa wybrane paradygmaty, w obrębie których refleksja auto/biograficzna ma do-

niosłe znaczenie dla prowadzonych badań. Pierwszym z nich jest tradycja paradygmatu krytycznego, gdzie badacz dzieli się wiedzą na temat przesłanek stojących za podjęciem określonego typu badań (Malewski 1998: 39). Sprzyja temu subiektywistyczna epistemologia wyrażająca się m.in. w uznaniu, iż wyniki badań zapośredniczone są przez bliskie badaczowi wartości (Kubinowski 2010: 38). Wobec tego zyskuje on możliwość opowiedzenia o tym, jakie czynniki pozanaukowe ukształtowały jego światopogląd badawczy. Szczególnie docenione zostaje uczenie się z codzienności oraz akceptacja dla włączania indywidualnych doświadczeń do procesu poznawczego. Zasadniczą cechą paradygmatu krytycznego jest refleksyjne nastawienie do rzeczywistości społecznej i obejmującego ją procesu poznania. W ramach praktyk refleksyjnych badacz zyskuje m.in. szansę „prześwietlania” swojej biografii — wiedzy, doświadczenia, światopoglądu itd. — pod kątem tych czynników, które oddziałują na tok prowadzonych badań. Wspólny udział podmiotów w przedsięwzięciach badawczych jest także okazją do wzajemnego dzielenia się i uczenia się z tego, co osobiste.

Drugą z tradycji myślenia dopuszczającą obecność perspektywy auto/biograficznej jest paradygmat postmodernistyczny¹, zakładający — w warstwie ontologicznej — iż świat zbudowany jest z niezliczonej liczby mikroświatów społecznych (Tamże: 42). Każdy z badaczy jest „zakorzeniony” lub związany z wybranymi „mikroświatami”. Postmodernizm dopuszcza relatywizm poznawczy i akceptuje wielorakie formy „bycia” i pisanie o świecie. W tego typu rozwiązaniach badawczych ważkie stają się sposoby, jakimi posługuje się autor konstruując teksty oraz to, jaką wyznaje on „politykę poznawczą” (Tamże: 54). W efekcie badacz występuje w roli przedmiotu badania, a jednym z celów procesu badawczego jest ustalenie relacji „między procesem i produktem poznania” (Tamże: 45).

„Ja” badacza może zostać wpisane w każde podejście o charakterze jakościowym, przy czym refleksja ta zyskuje różny status

¹ Nazwy tej używam za Mieczysławem Malewskim. Zdaję sobie sprawę z faktu, iż paradygmat ten znajduje się wciąż na etapie krystalizowania swojej filozofii i programu metodologicznego. Malewski (1998: 44) tłumaczy to następująco: „Postmodernistyczny projekt detronizuje naukę instytucjonalną w jej dotychczasowym kształcie. W zamian oferuje ludzkiemu poznaniu pewne wizje. Są one pozbawione podstaw metodologicznych w tradycyjnym rozumieniu, jakie wiążemy z terminem «metodologia». Nie tworzą one również paradygmatu w znaczeniu proponowanym przez Th. S. Kuhna”. Z tego powodu odwołuję się do wybranego wątku tego paradygmatu, tj. uznania uwarunkowań autobiograficznych badacza za jeden z najważniejszych aspektów prowadzonych poszukiwań badawczych.

w prowadzonych poszukiwaniach badawczych. W zależności od celu badań da się ją uczynić albo pierwszoplanową (perspektywa autobiograficzna), albo też drugoplanową wobec wiedzy pochodzącej z terenu badań. Jednocześnie, oba rodzaje wiedzy (osobista oraz pochodząca z terenu badań) mogą w takim samym stopniu stanowić istotne – z punktu widzenia badanych problemów – źródło poznania (perspektywa auto/biograficzna). Wybrzmieniu auto/biograficznemu wyjątkowo sprzyjają podejścia: biograficzne, etnograficzne oraz badanie w działaniu². Jaką wartość, z punktu widzenia osób badanych i przedmiotu badań, ma umieszczanie „ja” badacza w cyklu badawczym w/w podejść? Poniżej znajduje się Tabela 1., skrótowo obrazująca tę kwestię.

Tabela 1. Znaczenie wpisywania „ja” badacza w wybranych podejściach badawczych

Wybrane podejście badawcze	Znaczenie wpisywania „ja” badacza do podejścia badawczego
Biograficzne	Badacz i badany wzajemnie (re)konstruują swoje historie życia; poszukiwanie sensów i znaczeń o życiu w narracjach
Etnograficzne	Badacz i badany wspólnie uczestniczą i doświadczają terenu badań; poszukiwania autoetnograficzne
Badanie w działaniu	Badacz i badany są zaangażowani we wspólne uczestnictwo i działanie; krytyczna i refleksyjna postawa badacza wobec własnego „ja”

Źródło: opracowanie własne

Każde z wyróżnionych podejść „zezwała” na wspólne działania i oddziaływanie na siebie obu podmiotów badania (badacza i badanego). W wyniku tej „aktywności” obie strony zyskują sposobność

² W przypadku wybranych orientacji (biograficzna, etnograficzna, badanie w działaniu) zdecydowałam się zastosować termin „podejście”, ponieważ stanowią one całościowe propozycje badawcze. W zależności od przyjętego paradygmatu badań, precyzują one kwestie związane ze strategią postępowania badacza w całym cyklu badawczym. Mowa tu o następujących etapach: formułowaniu problematyki badawczej, sposobach gromadzenia wiedzy, analizie i interpretacji uzyskanych materiałów, a także postawie badacza wobec przedmiotu badania, osób badanych i własnej aktywności poznawczej.

do (re)konstruowania własnych historii życia oraz rozumienia swojego miejsca w świecie. Wpisanie „ja” badacza w cykl badawczy daje szansę na upodmiotowienie wzajemnych relacji, sprzyjając zarazem czerpaniu obopólnych korzyści z dokonującego się spotkania i wpisanego w nie dialogu.

Formy relacji „o sobie” — prezentacja refleksji autobiograficznej

Praktyka pisania to, zdaniem Jacka Piekarskiego (2006: 118), „rodzaj czynności społecznej, w której dokonuje się unikatowy proces konstruowania znaczeń, poprzez który przestrzeń indywidualnego doświadczenia (prywatny sposób rozumienia) uzyskuje w tekście upublicznią reprezentację”. Biografia podmiotu poznającego stanowi (wy)twór światów społecznych badacza. W związku z tym przyjąć należy, iż także praktyka pisania podlega społecznym odniesieniom. Myślę, że ważnym zadaniem badacza jest unaocznienie owej praktyki jako głęboko osadzonej w procesie badania. Służy temu adekwatna do przyjętego sposobu ujęcia danej problematyki forma pisania³, dzięki której badacz dokonuje aktu autobiograficznej prezentacji. Przy wykorzystaniu dostępnych gatunków literackich, dziennikarskich i artystycznych⁴, relacja autobiograficzna badacza przyjmuje postać pisemną.

W pierwszej kolejności badacz wybiera temat, na którym skoncentrowana jest pożądana forma relacji autobiograficznej. Przy wsparciu narzędzi literackich, badacz jest w stanie przygotować **poemat**, uchwytujący jego doświadczenia czy postawę wobec życia. Można się także pokusić o zbudowanie wypowiedzi narracyjnej, nadając jej fabułę, ukazującą własne losy badacza i kreującą na jego podobieństwo bohatera występującego w tymże **opowiadaniu**. Opowiadanie o życiu, w zależności od okoliczności, świetnie sprawdzi się również w **reportażu**. Relacja reportażowa powinna zawierać liczne opisy sytuacji, w które badacz — świadek tych sytuacji — angażuje swoich czytelników. Jeśli chcemy pokusić się o rytmiczne notowanie zdarzeń z codzienności, wówczas z pewnością warto skorzystać z formy **dziennikowej** (w grę wchodzi także dziennik

³ „Forma pisania” to wybrany przez badacza sposób pisania o sobie.

⁴ Opracowując poszczególne formy korzystałam ze słownika języka polskiego PWN (*Słownik...*).

internetowy). Chcąc natomiast skoncentrować się na selektywnie dobranych informacjach, polecane jest stworzenie życiorysu – zawarte tam zostaną lapidarnie oddane zdarzenia, rozciągnięte na długim łuku życia zawodowego, edukacyjnego, rodzinnego itd. Natomiast w sytuacji, kiedy badaczowi zależy na tym, aby mocno wyakcentować swój pogląd najlepiej będzie napisać **esej**. Ostatnią z form pisemnej wypowiedzi, jakie proponuję wyróżnić jest **list** – zawiera on wiadomość skierowaną do ściśle określonego adresata. I w tym wypadku tematem są wątki biografii badacza.

Formy tekstualne nie wyczerpują oczywiście bogatego repertuaru relacjonowania autobiograficznego. Znakomitym ich uzupełnieniem, a niekiedy przydatną alternatywą są relacje wykorzystujące obraz i dźwięk. W tej grupie, w pierwszym rzucie należy wspomnieć o **fotografii**. Relacja autobiograficzna wsparta o zdjęcia obejmuje tak fotografie wykonane przez samego badacza, jak i przez osoby trzecie; mogą to być źródła zastane oraz intencjonalnie tworzone. Podobnie jest w przypadku **filmu**. Badacz zyskuje, przy pomocy nawet krótkich utworów audiowizualnych, niepowtarzalną okazję oryginalnego świadczenia o własnym życiu. Sięgając po podobne rozwiązania, ważne jest, aby dokładnie opisać kontekst ich powstawania.

Nie zapominajmy wreszcie o jeszcze jednym interesującym kanale komunikacyjnym, jakim jest **performans**, np. przyjmujący formę **happeningu**. Tabela 2. przedstawia wyszczególnione wyżej formy prezentacji autobiograficznej.

Tabela 2. Formy prezentacji autobiograficznej badacza

PISEMNE	OBRAZOWO-DŹWIĘKOWE	PERFORMANS
Poemat	Fotografia	Happening
Opowiadanie	Film	
Reportaż	Fotoreportaż	
Dziennik		
Życiorys		
Esej		
List		

Źródło: opracowanie własne

Refleksje na zakończenie

Obie perspektywy — autobiograficzna oraz auto/biograficzna — prócz niewątpliwych wartości dodanych, jakie wnoszą do procesu badania, posiadają i pewne wady, budzące wątpliwości co do ich pełnej przydatności metodologicznej. Pokuszę się zatem o postawienie kilku pytań, wskazujących ewentualne dalsze kierunki poszukiwania ograniczeń skrywanych w tychże perspektywach: w jaki sposób perspektywy te wyrażają ukrytą/jawną dominację podmiotu poznającego, umożliwiając mu skolonizowanie terenu badań⁵? W jakim sensie są one kolejnym projektem mającym wyjaśnić i tym samym kontrolować po ludzku zdeterminowany świat? Wreszcie, w jakim sensie wyrażają one tęsknotę (badacza) za życiem wolnym od nauki instytucjonalnej, tęsknoty za byciem podmiotem — autonomiczną, twórczą jednostką — w świecie zdefiniowanych paradygmatów, uprawianych dyskursów i narzuconych ról?

Bibliografia

Alheit P.

- 1995 *Biographical learning. Theoretical outline, challenges and contradictions of a new approach in adult education*, [w:] P. Alheit (red.), *The Biographical approach in European adult education*, Wien, s. 57–74.

Bron A.

- 2009 *Biograficzność w badaniach andragogicznych*, „Dyskursy Młodych Andragogów”, nr 10, s. 37–54.

Foucault M.

- 1998 *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa.

Giza-Poleszczuk A.

- 1990 *Autobiografia. Między symbolem a rzeczywistością*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 34, nr 1, s. 95–112.

Kafar M.

- 2011 *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego* [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 37–66.

⁵ Wybór omawianych perspektyw można rozważać w kontekście Foucaultowskich kategorii władzy/wiedzy. W tym sensie podmiot poznający, podlegający określonym dyskursom społecznym, dąży do panowania nad terenem badań (Foucault 1998; por. też Pryszmont-Ciesielska 2006: 72).

Kubinowski D.

- 2010 *Przyrodnicze i humanistyczne podstawy badań pedagogicznych*, [w:] S. Palka (red.), *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, Gdańsk, s. 29–44.

Malewski M.

- 1998 *Teorie andragogiczne. Metodologia teoretyczności dyscypliny naukowej*, Wrocław.
- 2010 *Od nauczania do uczenia się. O paradygmatycznej zmianie w andragogice*, Wrocław.

Miller N.

- 2003 *Auto/biografia w badaniach nad edukacją i uczeniem się całozyciowym*, przeł. Z. Sidorkiewicz, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 21, nr 1, s. 121–140.

Piekarski J.

- 2006 *O drugoplanowych warunkach poprawności praktyki badawczej w pedagogice – perspektywa biografii*, [w:] D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Metodologia pedagogiki zorientowana humanistycznie*, Kraków, s. 97–126.

Pryszmont-Ciesielska M.

- 2006 *Two metaphors of a meeting with culture – autobiographical researcher's perspective*, „Kultura i Edukacja”, nr 4, s. 70–76.
- 2008 *Badacz wobec kultury – o „podróżowaniu”, czyli o badaniu świata społecznego*, [w:] W. Jakubowski (red.), *Kultura i edukacja (konteksty i kontrowersje)*, Kraków, s. 41–53.
- 2009 *Podejście auto/biograficzne w badaniach nad edukacją – propozycja metodologiczna*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 2, s. 37–49.

Słownik...

- Słownik Języka Polskiego* (wydanie internetowe dostępne pod adresem: www.sjp.pwn.pl).

Tokarczuk O.

- 2012 *Moment niedźwiedzia*, Warszawa.

Urbaniak-Zajac D.

- 2011 *Biograficzna perspektywa badawcza*, [w:] E. Dubas, W. Świtalski (red.), *Uczenie się z (własnej) biografii*, Łódź, s. 5–27.

Usher R., Bryant I., Johnston R.

- 2001 *Podmiot poznający w badaniach edukacyjnych (perspektywa postmodernistyczna)*, przeł. A. Wierzbicka, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 14, nr 2, s. 83–97.

Anna Kacperczyk

„NIE MUSZĘ SIĘ TAK BAĆ!”
ROLA AUTOETNOGRAFII W ANALIZIE EMOCJONALNYCH
ASPEKTÓW DZIAŁANIA WSPINACZKOWEGO¹

*Strach, jak grawitacja, jest zawsze obecny
więc nieustannie z nim walczymy.*

Don McGrath, Jeff Elison (2014: 70)

Tło analizy

Analiza niniejsza powstała w ramach szerszego projektu badawczego mającego na celu opis społecznego świata wspinaczki². Społeczny świat tworzą ludzie zaangażowani w pewną działalność, która dla obserwatora pozostaje „uderzająco ewidentna”, a dla samych działających oczywista. Owa podstawowa działalność (ang. *primary activity*), którą udaje się łatwo wskazać i wyróżnić na tle wielu innych aktywności podejmowanych przez uczestników, stanowi najistotniejszą cechę, a zarazem zasadnicze kryterium definicyjne społecznego świata (Strauss 1978: 22, 1987: 230). W tym

¹ Artykuł niniejszy opiera się na referacie wygłoszonym na X Konferencji European Sociological Association, która odbyła się w Genewie (Szwajcaria) w dniach 7–10 września 2011 roku i nosiła tytuł *Social Relations in Turbulent Times*.

² Projekt ten prowadziłam w latach 2007–2014 w ramach przygotowywania rozprawy habilitacyjnej pt. *Społeczne światy. Teoria – empiria – metody badań. Na przykładzie analizy społecznego świata wspinaczki* (Kacperczyk 2016). Por. też Kacperczyk (2010, 2012, 2013).

sensie możemy mówić o niezliczonych światach, które łączą ludzi i angażują ich wokół działań określonego rodzaju³.

Moim celem było rozpoznanie oraz opis podstawowych procesów i działań podejmowanych w społecznym świecie wspinaczki. Poza tym zamierzeniem eksploracyjnym związanym z konkretnym obszarem substantywnym, jakim jest podejmowanie przez ludzi aktywności wspinaczkowej, stawiałam sobie cel metodologiczny dotyczący tego, jak badać światy społeczne, jakich metod i podejść badawczych używać, by efektywnie przeprowadzić analizę tego rodzaju oraz cel teoretyczny, związany z ewentualnym pogłębieniem lub rozbudowaniem samej teorii światów społecznych⁴.

Zbieranie danych rozpoczęłam w marcu 2007 roku (por. m.in. Kacperczyk 2010, 2012, 2013) od słuchania wywiadów radiowych z polskimi alpinistami i himalaistami, które utrzymywałam w postaci plików audio, by następnie poddać je transkrypcji oraz analizie zgodnej z procedurami metodologii teorii ugruntowanej (kodowanie otwarte, selektywne, pisanie not teoretycznych). W celu wygenerowania bogatszych kategorii analitycznych na temat dyskursów powiązanych z działaniem podstawowym, zaczęłam czytać czasopiśma i magazyny o tematyce górskiej i wspinaczkowej oraz przeszukiwać strony internetowe poświęcone wspinaniu. Natknęłam się na liczne dyskusje dotyczące działania podstawowego prowadzone na wspinaczkowych portalach oraz forach internetowych, a także

³ Anselm L. Strauss (1964) i Howard S. Becker (1974, 1986) definiują światy społeczne jako grupy podzielające wspólne zobowiązanie do angażowania się w pewną działalność, dzielące ze sobą rozmaite zasoby pozwalające im osiągać ich cele oraz wytwarzające kolektywną ideologię odnoszącą się do tego, jak prowadzić dane działanie. Adele E. Clarke (1991: 131) opisuje świat społeczny w kategoriach tradycyjnego pojęcia środowiska społecznego – jako „świat czegoś”: teatru, wojska, baseballu, wyścigów konnych, polityki narodowej lub międzynarodowego bankingu (por. Strauss 1993: 212). Najważniejsze pojęcia związane z teorią światów społecznych to: działanie podstawowe (ang. *primary activity*), technologia (ang. *technology*), płynne granice (ang. *fluid boundaries*), areny (ang. *arenas*), procesy legitymizacji (ang. *legitimation processes*), segmentacji (ang. *segmentation*), przecinania się (ang. *intersection*), profesjonalizacji (ang. *professionalization*) – por. Kacperczyk (2005).

⁴ Teoretyczną podstawą badania był symboliczny interakcjonizm (Blumer 2007 [1969]), a szczególnie teoria światów społecznych (Cressey 2008 [1932]; Shibutani 1955; Strauss 2013 [1959], 1987, 1993; Strauss i in. 1964; Becker 1974, 1982; Clarke 1987, 1990, 1991, 2003, 2005; Star 1989; Fujiumura 1996, 1997; Wiener 1981; Kling, Gerson 1977, 1978), natomiast bazę metodologiczną stanowiła teoria ugruntowana wraz z jej pragmatyczną wizją działania oraz metodą ciągłego porównywania oraz teoretycznego pobierania próbek (Glaser, Strauss 2009 [1967]; Clarke 2005; Charmaz 2009).

na strony internetowe oraz blogi prowadzone przez wspinaczy i zawierające bogate materiały autonarracyjne dotyczące karier wspinaczkowych, rozwoju umiejętności oraz uwarunkowań działalności wspinaczkowej. Głównym problemem na tym etapie badania była bariera językowa związana z hermetycznym językiem, jakim posługiwali się wspinacze w swoich wypowiedziach. Czytając ich teksty z ogromnym trudem przedzierałam się przez techniczne słownictwo dotyczące sprzętu wspinaczkowego, operacji linowych, nazw poszczególnych czynności oraz ocen i charakterystyk samego działania. Na tym etapie pracowałam nieustannie z leksykonami alpinizmu, słownikami pojęć wspinaczkowych oraz Wikipedią. Po paru miesiącach rozpoznawałam już znaczenia większości pojęć związanych z technologią wspinaczkową. Miałam jednak poczucie, że nadal nie rozumiem istoty czynności i operacji opisywanych przez te pojęcia. Czułam też, że nadmierna koncentracja na technologicznych aspektach działania przesłania mi obraz całości. Uznałam, że tę barierę technologiczną mogę pokonać tylko w jeden sposób — ucząc się jej użycia. Potrzebowałam kogoś, kto pokazałby mi w praktyce, na czym polegają operacje sprzętowe podczas wspinania i jak je poprawnie wykonywać. Uważałam, że to pozwoli mi lepiej zrozumieć rolę i zakres skomplikowanej alpinistycznej technologii w działaniu wspinaczkowym oraz zredukuje moją skłonność do przeceniania tego aspektu wspinaczki i postrzegania go jako zagadnienia dominującego w analizie. To doprowadziło mnie do decyzji zaangażowania się w proces szkoleniowy w charakterze adepta. Wykorzystałam jedną ze standardowych dróg stawiania się uczestnikiem — zapisałam się na kurs wspinaczkowy⁵.

Szybko zorientowałam się, że wiele z poszukiwanych przeze mnie informacji jest możliwych do uchwycenia w konwersacjach, wywiadach i narracjach samych wspinaczy oraz w materiałach audiowizualnych, ale niektóre aspekty wspinania, doświadczane przeze mnie samą, nie pojawiają się w rozmowach, są trudne do wyrażenia za pomocą ekspresji werbalnej lub w ogóle nie są przepracowywane słownie przez uczestników studiowanego świata. Chociaż badanie świata wspinaczki bazuje głównie na danych

⁵ W latach 2007–2008 przeszłam trzy takie kursy. Najpierw 6-dniowy letni kurs skałkowy w Dolinie Kobylańskiej, zorganizowany przez prywatną szkołę wspinaczki. Następnie 7-miesięczny kurs wspinaczkowy w klubie górskim zrzeszonym w Polskim Związku Alpinizmu, na który składał się cykl 20 wykładów na temat wspinania, kurs wspinania ściankowego oraz dwa czterodniowe wyjazdy w skały. Oprócz tego przeszłam kurs autoratownictwa górskiego.

o charakterze dyskursywnym, zwerbalizowanych i tekstowych – sama istota działania wspinaczkowego leży poza słowami. Akt wspinania wiąże się z doświadczeniem ruchu ciała, operacjami manualnymi oraz technicznymi umiejętnościami o charakterze kinestetycznym, pozwalającymi dokonać bezpiecznego przejścia drogi wspinaczkowej. Nawet jeśli uznamy, że wspinanie to szczególnie rodzaj „konwersacji” czy też interakcji, jaką wspinacz prowadzi ze skałą przy pomocy własnego ciała, to i tak esencja tego działania leży poza dyskursem, sam akt wspinania odbywa się poprzez ciało i przy użyciu ciała (por. Kacperczyk 2012), w przestrzeni fizycznej – stawiającej podmiotowi twarde wymagania – a nie w przestrzeni werbalnej. Świadomość tego stanowiła dla mnie dodatkowy argument, by spróbować się wspiąć i zobaczyć „jak to jest” podejmować działanie wspinaczkowe.

W badaniu światów społecznych podstawowe pytanie dotyczy tego, co ludzie robią i jak się zachowują, jak wygląda ich działanie w praktyce, dlatego istotne jest, by obserwować uczestników w naturalnych sytuacjach działania. Stąd podejście etnograficzne wydawało się najbardziej adekwatne. Pozostawało też w zgodzie z moim przekonaniem, że podstawą dobrej teorii musi być dobra etnografia. Mój pomysł na badanie polegał na użyciu wielu różnorodnych metod i technik otrzymywania materiałów połączonych z analizą bogatych materiałów zastanych. Prowadziłam obserwacje sytuacji wspinania⁶ oraz wywiady ze wspinaczami⁷, dodatkowo gromadziłam materiały wizualne (fotografie, filmy dokumentalne, nagrania wideo), biograficzne i narracyjne (autobiografie wspinaczy, artykuły w prasie alpinistycznej i wspinaczkowej, blogi wspinaczy). W su-

⁶ Spędziłam wiele godzin na sztucznych ściankach wspinaczkowych oraz w rejonach skalnych w Polsce prowadząc obserwację, rozmawiając ze wspinaczami, realizując wywiady, robiąc zdjęcia i nagrania wideo i wspinając się. Obserwacja uczestnicząca obejmowała sytuacje: kursu wspinaczki skalnej, kursu autoasekuracji i autoratownictwa górskiego, wykładów na temat wspinania organizowanych przez kluby górskie, publicznych pokazów slajdów relacjonujących odbyte wyprawy górskie, treningi na ściankach klubowych (głównie Akademickiego Klubu Górskiego w Łodzi) oraz na ściankach komercyjnych, weekendowego wspinania w rejonach skałkowych w Polsce (Dolina Kobylańska, Jerzmanowice, Witkove Skały, Rzędkowice, Mirów, Góra Zborów, Góry Sokole).

⁷ Przeprowadziłam 30 wywiadów z osobami reprezentującymi różne dyscypliny wspinania: wspinanie skałkowe, taternictwo, alpinizm, himalaizm, himalaizm zimowy, wspinanie wielkościanowe, wspinanie w lodzie oraz *drytooling* (czyli wspinanie po skałę przy użyciu narzędzi stosowanych we wspinaczce lodowej – raków i czekanów). Najmłodszy uczestnik badania miał 15 lat, najstarszy 82 lata. Średnia wieku badanych to 40 lat.

mie w realizowanym projekcie zaangażowałam zarówno elementy etnografii (obserwacje, rozmowy i wywiady, analiza materiałów zastanych); netnografii⁸ (analiza zawartości stron internetowych, blogów, portali wspinaczkowych i forów dyskusyjnych poświęconych wspinaniu) oraz autoetnografii (autoobserwacja własnego uczestnictwa w sytuacjach wspinania, przechodzenia kursów wspinaczkowych oraz podejmowania treningu wspinaczkowego).

W swoim podejściu podążałam za wytycznymi autoetnografii analitycznej, zaproponowanymi przez Leona Andersona (2006, 2014), zgodnie z którymi badacz jest (1) pełnym uczestnikiem badanej grupy, (2) jest widoczny jako badacz w tworzonych przez siebie materiałach oraz publikowanych tekstach i (3) pozostaje zaangażowany w zadania analityczne prowadzące do generowania teorii pozwalających zrozumieć szersze fenomeny społeczne (Anderson 2006: 375).

Śledzenie emocjonalnych aspektów działalności wspinaczkowej

Początkowo temat emocji przeżywanych przez badanych podczas wspinania był marginalnym przedmiotem mojego zainteresowania badawczego. Interesowało mnie głównie działanie wspinaczkowe — jak przebiega, jak jest realizowane, jakie są jego uwarunkowania. Szybko jednak okazało się, że sytuacja wspinania wzbudza liczne emocje. Podczas wspinaczki ludzie odczuwają strach, lęk, złość, wściekłość, furję, frustrację, euforię, radość, szczęście, dumę, a emocje te są w istotny sposób powiązane z samym działaniem, wpływają na efektywność wspinacza i jego możliwości poradzenia sobie z wyzwaniem górskim. Moją szczególną uwagę przyciągały emocje przeżywanego strachu i lęku, nawiązywały bowiem do kodów przewijających się od samego początku badania, a związanych z niebezpieczeństwami terenu górskiego oraz zagrożeniami obecnymi w każdej akcji wspinaczkowej (por. Kacperczyk 2010).

Sama sytuacja wspinania zawiera w sobie specyficzne cechy wpływające na działanie. Przede wszystkim akt wspinania oznacza

⁸ Netnografia lub cybernetnografia to szczególna odmiana etnografii zaadaptowana do badania społeczności internetowych oraz wirtualnych aspektów życia społecznego. Pojęcie netnografii wprowadził Robert V. Kozinets (1998: 366), nazywając w ten sposób marketingowe badanie cyberkultury i podkreślając odrębność i odmiennność prowadzenia badań etnograficznych on-line.

nabieranie wysokości, a jednocześnie **kumulowanie energii kinetycznej do upadku**. To może budzić lęk i wywoływać strach. Bardzo często wspinanie przebiega na dużych wysokościach, w miejscach eksponowanych, czyli wystawionych na szeroką otwartą przestrzeń, rozciągających się ponad otchłanią, w których wspinacz widzi pod stopami tylko powietrze (w żargonie wspinaczkowym — *luft*) i nie ma wygodnej półki, na której mógłby pewnie stanąć. Takie warunki działania określane przez wspinaczy jako *przepaścistość* lub *powietrzność drogi wspinaczkowej* stanowią ogromne wyzwanie psychiczne, ale jednocześnie są źródłem niepowtarzalnych przeżyć i podnoszą ocenę i wartość pokonywanej drogi. To wymusza na wspinaczu konieczność zmierzenia się z widokiem przepaści i pokonania nieprzyjemnego uczucia spowodowanego brakiem oparcia dla stóp. Aby kontynuować wspinanie w tak ogromnej ekspozycji wspinacz musi zwalczyć swój **lęk przed ekspozycją** i skoncentrować się na działaniu. Generalnie wspinacze by osiągać swoje cele muszą nauczyć się pokonywać **lęk wysokości**.

Kolejną cechą działalności wspinaczkowej jest możliwe odpadnięcie od ściany i upadek z wysokości. Wspinanie zawsze zawiera w sobie ryzyko *lotu*, dlatego wspinacz musi zmierzyć się z **lękiem przed odpadnięciem** i nauczyć się, jak spadać, by bezpiecznie wylądować i się nie uszkodzić. Możliwe konsekwencje obejmują w najlepszym razie siniaki i urazy, w najgorszym ciężkie uszkodzenia ciała, a nawet śmierć⁹. Wspinacze uczą się jak rozpoznawać zagrożenia podczas wspinaczki, jak poprawie reagować, gdy sytuacja jest niebezpieczna. Uczą się, by w skałach i górach zachowywać czujność, a podczas działań górskich i wspinaczkowych wykonują nieustanną pracę nad bezpieczeństwem.

Tak więc temat przeżywanego lęku oraz strachu wydaje się być immanentną częścią aktywności wspinaczkowej. Lęk przed ekspozycją, przed odpadnięciem od ściany, przed upadkiem, przed *lotem*, przed wyrwaniem punktu asekuracyjnego — jest stale obecny w polu doświadczeń wspinaczy. Wszystkie te emocje odnoszą się do doświadczenia związanego z antycypowaniem jednego z najbardziej nieprzyjemnych odczuć — utraty kontaktu z gruntem i braku bez-

⁹ Współcześnie odpadnięcia we wspinaczce są relatywnie bezpieczne dzięki nowoczesnej technologii i zaawansowanym systemom asekuracyjnym takim jak: liny dynamiczne pochłaniające energię odpadnięcia, uprząże, przyrządy hamujące, stałe punkty asekuracyjne wmontowane w skałę. Elementy te pozwalają doświadczać *lotów* bez groźnych konsekwencji — oczywiście pod warunkiem, że sprzęt wspinaczkowy jest poprawnie używany.

piecznego oparcia dla stóp oraz ze stojącym za nimi lękiem przed uszkodzeniem ciała. Emocje te są silnie osadzone w odczuciach cielesnych i doświadczeniach kinestetycznych podmiotu. Zazwyczaj instynktownie unikamy sytuacji wywołujących tego rodzaju doświadczenia, ponieważ są one źródłem strachu, a jednocześnie sygnałem realnego zagrożenia.

Strach traktowany jest przez psychologów jako emocja kluczowa dla przetrwania organizmu, odgrywająca decydującą rolę w zachowaniu zdrowia i życia. Jest on aktywizowany automatycznie w sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia czy zbliżającego się uszkodzenia ciała. Wzbudzony strach aktywizuje nerwy ruchowe i uruchamia systemy wewnątrzwydzielnicze, przygotowując organizm do zmierzenia się z zagrażającą nam sytuacją.

Jednak poza tym wymiarem biologicznym, strach — jak każda inna emocja — stanowi zarazem wytwór kulturowy¹⁰, którego opracowania i subtelnych znaczeń trzeba się nauczyć (Lutz 1988: 9). Pojawianie się emocji oraz nadawane im znaczenia są „negocjowane, ignorowane, uprawomocniane przez ludzi pozostających w relacjach społecznych” (Tamże: 212)¹¹. Ostatecznie sama forma pracy nad strachem odsłania kulturową konstrukcję niebezpieczeństwa (Warren 1979: 359). Na plastyczność emocji oraz ich podatność na społeczne konstruowanie wskazują także Susan Shott¹² (1979: 1321) oraz Stanley S. Schachter¹³ (1971: 23–24).

¹⁰ W ujęciu Catherine A. Lutz (1998: 5) znaczenie emocji jest konstruowane przez konkretny system kulturowy i pozostaje częścią jego lokalnych praktyk ideologicznych. Praca nad emocjami zakłada negocjacje dotyczące znaczenia zdarzeń, obowiązujących praw, moralności, kontroli zasobów — co wymaga podejmowania szeregu wysiłków zarówno na poziomie kolektywnym, jak i indywidualnym. Nazywanie emocji, usprawiedliwianie ich czy perswadowanie zawsze jest procesem społecznym, w którym ludzie odnoszą się do siebie nawzajem. Tak więc, choć doświadczamy emocji jako czegoś, co pojawia się w granicach naszego ciała — pozostają one produktem życia zbiorowego, mają pochodzenie społeczne.

¹¹ Jednym z przykładów świadczących o społecznym konstruowaniu emocji może być oczekiwanie przez wspinacza niecodziennych odczuć w chwili zdobycia szczytu oraz jego konstatacja, że w istocie stojąc w tym upragnionym przez siebie miejscu nie czuje nic (por. Kacperczyk 2013: 78).

¹² Autorka ta pisze o dwóch ontogenetycznych procesach społecznych biorących udział w powstawaniu emocji: (i) socjalizacji emocji, pozwalającej jednostkom nauczyć się odpowiedniego odczuwania i nazywania własnych emocji typowych dla doświadczeń afektywnych własnej kultury oraz (ii) konstruowaniu emocji przez aktora, które pojawia się w konkretnej sytuacji działania i zależy od przyjmowanych przez jednostkę definicji sytuacji oraz norm społecznych (Shott 1979: 1318).

¹³ Schachter twierdzi, że z emocją mamy do czynienia dopiero wówczas, gdy stan fizjologicznego pobudzenia (ang. *physiological arousal*) zostanie przez

Wszystkie te aspekty oddziaływania emocji na sytuację wspinania, przykuwały moją uwagę i skłaniały do wyodrębnienia w ramach kodowania selektywnego¹⁴ całej puli kategorii analitycznych powiązanych ze strachem oraz lękiem przeżywanym i przepracowywanym przez wspinaczy. Interesowało mnie, jak doświadczane są przez nich te emocje, jak radzą sobie z nimi, oraz ogólnie – jak te szczególne emocje „pracują” w sytuacji wspinania. Momentem inicjującym oraz strukturyzującym cały proces analizy stała się przypadkowa obserwacja dokonana przeze mnie w trakcie działalności skałkowej.

Obserwacja uczestnicząca

Podczas jednego z pobytów w rejonie skałkowym w Polsce, ponad dwa lata po tym, jak rozpoczęłam gromadzenie i analizę danych, byłam świadkiem sytuacji rodzinnej wspinaczki w uderzający sposób odnoszącej się do moich osobistych doświadczeń z początków wspinania, których dotąd nie potrafiłam ustrukturalizować ani włączyć do pogłębionej analizy.

Przypadek 1. Kontekst: Rejon skałkowy w Polsce. Pod skałą ja i mój partner wspinaczkowy spotykamy rodzinę z dziećmi. Na drodze piątkowej¹⁵ – zawieszona wędka¹⁶. Chłopiec lat ok. 8–9 szykuje się do

aktora społecznego zdefiniowany jako wywołany emocjonalnie. Podmiot musi więc swoje pobudzenie fizjologiczne poznawczo oznaczyć jako afekt, czyli nadać mu kognitywną etykietę emocji (*cognitive labeling as affect*) (Schachter 1971: 23–24).

¹⁴ W metodologii teorii ugruntowanej faza kodowania selektywnego wiąże się z decyzją badacza o skoncentrowaniu swojej uwagi na pewnym wątku lub temacie, który badacz wybiera do dalszej pogłębionej analizy. Polega to na wskazaniu kategorii centralnej, wokół której ogniskować się będzie praca analityczna i którą badacz będzie próbował uchwycić konceptualnie (Glaser 1978: 61; Konecki 2000: 52).

¹⁵ Droga „piątkowa”, to określenie wyceny trudności danej drogi na jednej z funkcjonujących w polskim środowisku wspinaczkowym skal trudności (tzw. skali krakowskiej lub skali Kurtyki – od nazwiska jej twórcy). Skala ta określa trudności techniczne wspinaczki skalnej i wygląda następująco: I, II, III, IV, IV+, V-, V, V+, VI-, VI, VI+, VI.1, VI.1+, VI.2, VI.2+, i tak dalej aż do VI.8.

¹⁶ Wspinanie „na wędkę” jest jednym z najbezpieczniejszych i najprostszych sposobów asekurowania wspinacza, czyli chronienia go przed konsekwencjami odpadnięcia. Polega on na przeciągnięciu liny wspinaczkowej przez wysoko

pokonania drogi. Jest ubrany w pełną uprzęź dla dzieci. Asekuruje go ciocia, wujek dogląda i podpowiada. Na kocu obok, w odległości około 4 metrów od skały siedzi mama z tatą i z około półtorarocznym dzieckiem. Ja i mój partner wspinaczkowy stoimy w pobliżu czekając aż zwolni się droga, którą wybraliśmy dla siebie do wspinania. Z czasem orientujemy się, że to może potrwać dłużej niż sądziliśmy, bo cała rodzina chce się po kolei wspiąć.

Opis sytuacji: Chłopiec przechodzi kawałek drogi, po czym **mówi, że się boi**. To jego pierwsza wspinaczka w życiu. Tata, ciocia i wujek uspokajają go. Zachęcają do dalszego wspinania. Wujek sugeruje cioci, żeby pokazała małemu jak wygląda zjazd – jak będzie zjeżdżał potem z drogi. Chłopiec znowu **mówi, że się boi**. Tata mówi mu żeby się nie bał, że spokojnie zjedzie. Kilka osób mówi do chłopca na raz: ciocia, tata i wujek. Doradzają, co ma zrobić i uspokajają. Ciocia wreszcie przerywa to i prosi chłopca, aby się skoncentrował na tym, co ona do niego mówi, prosi żeby odchylił się do tyłu i usiadł w uprzęży. Wreszcie po kilku próbach chłopcu udaje się zjechać. Staje na ziemi. Ciocia mu wyjaśnia, że właśnie tak będzie zjeżdżał, kiedy zakończy drogę, że to była taka próba i że teraz może wejść na drogę. „Acha, to **jeszcze raz trzeba?**” – chłopiec wzdycha, ale podejmuje próbę. Wchodzi drugi raz, dochodzi do trudniejszego miejsca, spogląda w dół i mówi: „**O jejku, a jak ja stąd zejść?**” Jest **wyrażnie zaniepokojony**. Ciocia mówi żeby się nie martwił, że zjedzie tak jak mu pokazywali. Tata zachęca, żeby wchodził wyżej. Wreszcie chłopiec mówi, że jeśli ma zjeżdżać to już woli pójść wyżej. Posuwa się do góry parę kroków. Dochodzi do trudniejszego miejsca, próbuje kilka razy złapać się czegoś, ale nie ma pomysłu i mówi, że **chce już zejść**. Rodzice i wujostwo kilkakrotnie zachęcają go do wejścia, uspokajają i podpowiadają co ma zrobić, jak ma iść. Chłopiec **kilkakrotnie powtarza, że chce zejść**. Wreszcie ciocia zgadza się i prosi o to żeby usiadł w uprzęży i odchylił się do tyłu. Tata mówi do niego: „Zjedź, a jak odpoczniesz, to wejdiesz drugi raz.” Chłopiec jest **zaniepokojony**, „**Ale jak ja spadnę?**” – „Nie bój się, nie spadniesz, jesteś zawieszony na linie. Po prostu usiądź w uprzęży.” Chłopiec pyta, czy może się złapać za linę. Ciocia mówi, że tak, nad węzłem. Chłopiec chwytą za węzeł. Ciocia go poprawia, mówi, żeby schwycił się liny nad węzłem. Chłopiec tak robi i kawałek zjeżdża, po czym obkręca się wokół osi liny i wykręca plecami do ściany. Interwencję podejmuje wujek, podchodzi do niego bez asekuracji po ścianie, staje za nim

umieszczony punkt asekuracyjny – zazwyczaj na szczycie drogi wspinaczkowej. W ten sposób wspinacz zabezpieczany jest liną biegnącą od góry, a w razie odpadnięcia zostaje zatrzymany na danej wysokości jak na wędcie. Asekurujący hamuje ruch liny przy użyciu specjalnego urządzenia zaciskowego, a wspinacz bezpiecznie zawisa na linie w swojej uprzęży (por. Goddard, Neuman 1994).

*i pomaga mu przy zjeździe. Chłopiec szczęśliwy staje na ziemi. (notatka terenowa z obserwacji uczestniczącej niejawnej*¹⁷, 6 sierpnia 2009)¹⁸

Ośmio- czy dziewięcioletni chłopiec, przygotowujący się do swojej pierwszej w życiu wspinaczki wielokrotnie deklarował, że się boi i że chce zjechać na dół. Na przeżywane przez niego niepokój, podenerwowanie i lęk wskazywała wyraźnie jego ekspresja werbalna. Po pokonaniu kilku metrów wyraził swój lęk okrzykiem: „O jejku, a jak ja stąd zejdem?” oraz bardziej konkretną wizją negatywnych konsekwencji wspinaczki zawartym w pytaniu: „Ale jak ja spadnę?”. Kontynuował wspinanie pod łagodnym naciskiem rodziców i wujostwa. Ojciec i ciocia uspokajali go zapewnieniami: „Nie bój się, nie spadniesz, jesteś zawieszony na linie. Po prostu usiądź w uprząży.”

¹⁷ W rejonie skalnym jest zazwyczaj wiele ludzi. Przemieszczając się pomiędzy turniami co chwilę spotyka się wspinających i asekurujących oraz siedzących pod skałami w mniejszych lub większych grupkach. Przechodząc obok nich mówi się im „Cześć” i idzie dalej w stronę własnego celu wspinaczkowego. Ta naturalna sceneria sytuacji wspinania obejmuje kilkanaście lub nawet kilkadziesiąt rozmieszczonych w całym rejonie oraz przemieszczających się pomiędzy turniami zespołów. W takiej sytuacji trudno jest anonsować się jako badacz wszystkim napotkanym po drodze osobom, zwłaszcza, że większość z nich po prostu się mija nie obejmując bezpośrednią obserwacją. Dlatego w sytuacji przemieszczania się w rejonie skalnym nie ogłaszałam każdej napotkanej osobie, że prowadzę badanie na temat działalności wspinaczkowej. Byłoby to nie tylko dziwne i zaburzające naturalny przebieg wydarzeń, ale także po prostu niewykonalne. W całym prowadzonym przez siebie badaniu dokładałam wszelkich starań, by swoim informatorom, rozmówcom, obserwowanym oraz nagrywanym otwarcie prezentować siebie jako badacza. Za każdym razem, gdy podejmowałam rozmowę z ludźmi przekazywałam informację, że prowadzę badanie na temat społecznego świata wspinaczki, ale w pewnych kontekstach sytuacyjnych było to po prostu niemożliwe. Po pierwsze, działało się tak wówczas, gdy uczestników obserwowanej sytuacji było zbyt wielu i niewykonalne było dotarcie do nich wszystkich z tą informacją (zawody wspinaczkowe, spotkania dużych grup, sytuacje dynamiczne, w których członkowie nieustannie się zmieniali), po drugie, gdy w momencie zdarzenia, którego byłam uczestnikiem, ja sama nie zdawałam sobie sprawy z jego wagi dla dalszej pracy analitycznej. Tak było w opisanym *Przypadku 1*. W tamtej chwili nie pomyślałam nawet, że to, co widzę może być czymś istotnym dla mojego badania. Po prostu czekałam na „swoją kolejkę” pod drogą. Dopiero wieczorem, przygotowując notatki terenowe z obserwacji dokonanych tego dnia, zdałam sobie sprawę, że scena, której byłam uczestnikiem może być ważna dla zrozumienia tego, jak wspinacze radzą sobie ze strachem — niestety zbyt późno, aby wyjaśnić obserwowanym, że prowadzę badanie dotyczące działalności wspinaczkowej.

¹⁸ Prezentowane fragmenty notatek terenowych oraz wywiadów podawane są zgodnie z ich oryginalnym brzmieniem. Cytaty z wywiadów zawierają zapis uwzględniający w transkrypcji: niedokończone słowa /, dłuższe chwile milczenia (), monosylaby oraz onomatopeje.

Scena ta przykuła moją uwagę, ponieważ przywołała z pamięci moje własne początki wspinania i związany z nimi lęk wysokości. Patrząc na tego chłopca myślałam sobie: *Wiem, co czujesz, mały*. Pamiętam, że w trakcie pierwszych wspinaczek pewną trudność stanowiło dla mnie to, by uwierzyć, że lina i uprząż są w stanie utrzymać ciężar mojego ciała i naprawdę ochronić mnie przed upadkiem. *A jak się urwie?* – myślałam – *To koniec!* – widząc, że powierzam całe swoje bezpieczeństwo linie i uprząży. Początkowo było dla mnie również trudne do wyobrażenia, że niepozorna pętla z taśmy¹⁹ przywiązana do uprząży w połączeniu z karabinkiem lub ekspresem²⁰ wpiętym w punkt asekuracyjny może stanowić wystarczający punkt podparcia, dzięki któremu mogę się skutecznie autoasekurować i bezpiecznie zawisnąć nad przepaścią.

Już po kilku próbach nauczyłam się wypierać niepokojące obrazy rozerwanej uprząży czy pękniętej liny i traktować te elementy jako pewne i dające oparcie. To pomogło mi ostatecznie pokonać lęk przed ekspozycją, ponieważ nauczyłam się ufnie opierać na elementach wyposażenia wspinaczkowego. Na samym początku jednak – tak jak bohater opisanego przypadku – musiałam się nauczyć siadać w uprząży. Aby obciążyć uprząż swoim ciężarem trzeba nieco wychylić się do tyłu i dosłownie usiąść w pasach udowych uprząży, a to oznacza pokonanie lęku przed utratą stabilnej pozycji, wystawienie własnego ciała poza bezpieczną oś równowagi i zrezygnowanie z dotychczasowych punktów oparcia, które zazwyczaj instynktownie staramy się utrzymać. Wspinacz musi się nauczyć, jak operować własnym ciałem w uprząży nie tylko podczas zajmowania miejsca na stanowisku asekuracyjnym, ale także podczas zjazdów – bez względu na to, jaka wysokość dzieli go od ziemi i jaka otchłań roztacza się pod stopami.

Za sprawą tej krótkiej scenki, przywołując obraz chłopca, który miał problemy początkującego wspinacza podobne do moich

¹⁹ Takie profesjonalne taśmy wykonane z dynemy lub poliamidu są w stanie utrzymać obciążenia statyczne do dwóch ton i wytrzymują próby rozerwania o sile 22kN (źródło: <http://eu.blackdiamondequipment.com>).

²⁰ Ekspres jest rodzajem sprzętu wspinaczkowego używanego do ochrony wspinacza podczas wspinaczki z dolną asekuracją. Jest to narzędzie składające się z dwóch karabinków połączonych mocną zszytą taśmą. Wspinacz wpina jeden karabinek ekspresu do punktu asekuracyjnego umieszczonego w skale, a drugi do liny, którą za sobą ciągnie, w ten sposób w miarę posuwania się w górę zapewnia sobie ochronę w najbliższym polu swojego działania. Jeśli odpadnie – zatrzymuje się na ostatnim wpiętym do systemu asekuracyjnego ekspresie. Ekspres wytrzymuje obciążenia 20 kN! (4496 lbf).

własnych, zrozumiałam, czego wspinacz musi się nauczyć, jaki rodzaj doświadczenia cielesnego musi osiągnąć, by móc w ogóle zacząć się wspinać i wykonywać zjazdy oraz jakie emocje są zasadniczą częścią tej fazy uczenia się wspinania²¹. Analiza tej sytuacji sprawiła, że zdałam sobie sprawę, że był czas, kiedy ja sama także doświadczałam przerażenia na widok wysokości, na której się znalazłam, a siadanie w uprząży było dla mnie krótką, ale nieprzyjemną chwilą zaryzykowania własnego poczucia bezpieczeństwa. To sprowokowało mnie by powrócić do moich notatek terenowych z początków badania — z czasów kursu wspinaczkowego. I rzeczywiście odnalazłam w nich pierwsze tropy dotyczące tych odczuć i emocji, które jednak dotąd nie zostały powiązane z żadnymi innymi kategoriami i jako takie nie były włączone do analizy wyodrębnionych procesów społecznych. W moim dzienniku obserwacji pisałam m.in.:

Jest bardzo dużo rzeczy, których nigdy nie wyczytałabym z książek. Ucieleśnione doświadczenie trudności drogi. Niepewności asekuracji. Niedowierzanie, że krótki kawałek liny może mnie pewnie utrzymać w powietrzu... (dziennik obserwacji, 19 sierpnia 2007)

Chociaż w chwili prowadzenia obserwacji — zarówno w roku 2007 jak i później w 2009 — nie szukałam danych na temat lęku i strachu przeżywanego przez wspinaczy — tematyka ta wyłoniła się spontanicznie i rozwinęła jako znacząca część analizy sytuacji **pierwszych doświadczeń wspinaczkowych** oraz **uczenia się wspinania**.

To krótkie zaobserwowane przypadkiem zdarzenie naświetliło mi proces, który sama przesłam, a który (dopiero teraz) nazwałam **zdobywaniem zaufania do sprzętu wspinaczkowego**. Na początku strach jest większy niż zaufanie do systemu asekuracyjnego (liny, uprząży, przyrządów asekuracyjnych). W kolejnych próbach uczestnik decyduje się „zaufać” sprzętowi i zaczyna traktować elementy posiadanego wyposażenia jako zapewniające pełne bezpieczeństwo. Wówczas jako pewnik traktuje się własne przeświadczenie, że lina się nie zerwie, że poprawnie związany węzeł nie rozwiąże się i będzie trzymał, że siedzenie w uprząży jest bezpiecz-

²¹ Oczywiście istnieją w tym względzie duże różnice indywidualne — ludzie reagują różnie na wysokość lub widok przepaści. Jedni nigdy nie są w stanie pokonać własnego lęku i paraliżuje on ich dalsze ruchy, inni nawet nie pamiętają tej fazy własnego „wchodzenia do wspinania”.

ne²². Nałożenie takiej definicji umożliwia zanurzenie się w działaniu wspinaczkowym i podjęcie właściwej nauki wspinania — rozwijania wspinaczkowych umiejętności i pokonanie lęku wysokości czy lęku przed ekspozycją.

W kolejnych latach prowadzonych badań wielokrotnie obserwowałam zbliżone sytuacje na komercyjnych ściankach wspinaczkowych, na które rodzice przyprowadzali swoje pociechy, aby spróbowwały wspinania. Motyw lęku wysokości i lęku przed odpadnięciem był obecny w większości pierwszych prób wspinaczkowych²³. W bardzo podobny sposób dzieci wspinające się po raz pierwszy reagowały na wysokość — po kilku metrach wspinania zatrzymywały się i nie były w stanie pójść wyżej, paraliżował je strach, lękały się, jak powrócą na ziemię, wielokrotnie powtarzały, że chcą już zejść i zakończyć wspinanie. W bardzo podobny sposób rodzice i asekurujący pracownicy ścianek reagowali werbalnie na taką sytuację

²² Inną kwestią jest to, że sprzęt wspinaczkowy musi być poprawnie używany i przechowywany, a po pewnym czasie wycofywany z użytku. Nabieranie pewności co do możliwości wyposażenia wspinaczkowego i pokładanie w nim pełnego zaufania spowodowane wieloletnim doświadczeniem i rutyną w operacjach linowych i sprzętowych wystawia wspinacza na realne ryzyko i może być także przyczyną wypadków. Popętnienie małego błędu w operacjach sprzętowych przy zachowaniu pełnego zaufania do sprzętu — może kosztować życie. Historia wspinaczkowego świata opisuje bardzo wiele takich przypadków, w których wysokiej klasy wspinacz z wieloletnim doświadczeniem ulega tragicznemu w skutkach wypadkowi z powodu zbyt dużego zaufania pokładanego w sprzęcie. Można tu wymienić przypadek śmierci amerykańskiego wspinacza Todda Skinnera (1958–2006), który podczas wspinaczki spadł z dużej wysokości i zginął na miejscu, ponieważ z powodu zużycia zerwał się wytarty kluczowy element jego uprząży wspinaczkowej — łącznik uprząży. Wspinacz od lat nosił tę samą starą uprząż, nie wycofał jej na czas z użycia, nadal definiował ją jako bezpieczną i zapewniającą oparcie. Taka pewność i pełne zaufanie do sprzętu nie eliminuje także niebezpieczeństwa popełnienia błędu w operacjach linowo-sprzętowych. Niezwykle uzdolniony 12-letni wspinacz włoski Tito Claudio Traversa (2001–2013), w trakcie wspinaczki „powierzył swoje życie” ekspresom, których użył w niepoprawny sposób, co spowodowało ich zerwanie i upadek z dużej wysokości i śmierć (źródło: <http://www.rockandice.com/lates-news/12-year-old-tito-traversa-dies-in-climbing-fall>; data dostępu: 06.07.2013).

²³ Nieco inaczej wygląda proces socjalizacji do wspinania w rodzinach wspinaczkowych, w których dzieci od najmłodszych lat towarzyszą swoim „znaczącym innym” w aktywności skałkowej lub w treningu na ścianie wspinaczkowej, obserwując wspinanie jako działanie zwyczajne i w sposób naturalny naśladując rodziców. Dotyczy to również dzieci uczestniczących w sekcjach wspinaczkowych dla juniorów, w których poprzez obserwację innych dzieci i wspólne działanie uczą się pokonywania ograniczeń własnego lęku wysokości i traktują nabieranie wysokości jako czynność naturalną.

— negocjowali z dzieckiem, by wykonało jeszcze jeden krok, usiłowali zapewnić je, że nadal jest bezpieczne, zachęcali by usiadło w uprząży i sprawdziło, że wciąż jest przypięte do liny i nie spadnie, pokazywali, jak będzie wyglądał zjazd i zachęcali do pokonania strachu.

Śledzenie emocjonalnych aspektów aktywności wspinaczkowej rozpoczęło się w moim badaniu od dokonania przypadkowej obserwacji terenowej, którą natychmiast odniosłam do swoich własnych ucieleśnionych doświadczeń. Trudno przesądzić, czy gdybym ich nie posiadała równie interesujący wydałby mi się akt zmagania chłopca z lękiem przed wysokością. Ciekawe jest jednak także i to, że dopiero zderzenie moich własnych zapamiętanych odczuć z unaoznaczeniem podobnych emocji zaobserwowanych u kogoś innego — uchwyconych w jego werbalnych i niewerbalnych formach ekspresji — dało mi szansę na podjęcie tego tropu i dalsze pogłębione poszukiwania.

Autoetnografia

Zaczęłam zastanawiać się nad tym, jak ja sama radziłam sobie ze strachem oraz lękiem wysokości i przywoływałam z pamięci oraz z notatek terenowych sytuacje i zdarzenia, w których tematy te były obecne i odgrywały ważną rolę podczas wspinania. Moje pierwsze głębokie doświadczenie z tymi odczuciami miało miejsce już czwartego dnia kursu wspinaczkowego.

Przypadek 2. Moja instruktorka wysłała mnie do poprowadzenia drogi²⁴ biegnącej przez parometrowy komin, co wymuszało posuwanie się w górę poprzez zapieranie się nogami i plecami o ściany komina, a następnie przejście ponad jego światłem, wyjście z jego prawej strony na lewą do punktu asekuracyjnego, by następnie ponownie przekroczyć

²⁴ Prowadzenie drogi (ang. *lead climbing*) polega na pokonywaniu drogi wspinaczkowej z dolną asekuracją (nie jak w przypadku „wędki”, w której lina asekuracyjna biegnie do wspinacza z góry). Oznacza to, że cały system asekuracji umiejscowiony jest poniżej wspinacza. Na dole stoi jego partner i wydaje mu linę, a wspinacz wpina ją ekspresami do napotykanych po drodze punktów asekuracyjnych. Bezpieczeństwo uzyskiwane podczas tego typu wspinania zależy zarówno od umiejętności prowadzącego (wykonywania przez niego poprawnych wpinek), jak i asekurującego, który wydaje linę i umiejętnie wyhamowuje ją w razie odpadnięcia partnera.

ziejący otwór i dostać się do stanowiska zjazdowego znajdującego się powyżej po prawej stronie.

Początkowe kroki wykonałam niejako z rozpędu, ale na wysokości wejścia do komina zaczęłam odczuwać paniczny strach. W istocie nie wierzyłam, że uda mi się poprowadzić tę drogę, a w głowie dzwoniła wciąż myśl niedowierzania, że moja instruktorka mogła posłać mnie na tak trudną drogę. Ona sama stała poniżej i spokojnym, nieco znużonym głosem podpowiadała mi jak iść. Posuwałam się właściwie, wyłącznie dlatego, że w jej postawie i głosie wyczuwałam taką pewność i oczywistość tego, że przejdę drogę, że nie miałam innego wyjścia niż próbować. Prowadząca kurs nie zdradzała najmniejszych objawów niepokoju o mnie – co najwyżej odrobinę niecierpliwości z powodu mojego ślimaczego tempa.

Dodatkowym czynnikiem potęgującym mój strach był fakt, że było to moje pierwsze prowadzenie drogi, a w dodatku zabrałam ze sobą za mało ekspresów – zabrakło mi dwóch do ostatnich upinek. Było bardzo gorąco. Popelniałam jeden błąd za drugim z poczuciem, że nie mam wystarczającej asekuracji. Utknęłam. Byłam tak przerażona, że całe moje ciało się trzęsło jak galareta. Moje ręce drżały, ciało w całkowitym napięciu. Bałam się wykonać kolejnego ruchu, a doznania te graniczyły z walką o życie. Nie wiedziałam co robić. Byłam zdezorientowana. W głowie miałam pustkę. Nie mogłam zebrać myśli ani podjąć żadnego konstruktywnego działania. W tym trudnym położeniu z pomocą przyszedł mi kolega kursowy – Daniel.

Daniel doszedł łatwiejszą ścieżką do punktu, w którym utknęłam i podał mi brakujący sprzęt. Niewiele to dało, bo byłam całkowicie „rozbita” i niezdolna do sensownego działania. Widząc to pomógł mi się przewiązać na stanowisku i przygotował mnie do zjazdu. Byłam na skraju łez. Jedyną myślą, jaka kołatała mi się w głowie było to, że nie wierzę, że to się dzieje naprawdę. Miałam poczucie nierzeczywistości całej tej sytuacji, jakby mnie tam nie było. Odczuwałam wyłącznie paraliżujący strach, że spadnę w dół i to będzie koniec. (zapis autoetnograficzny ex-post, 2 marca 2011)

Przez cztery lata nie umiałam odnieść się analitycznie do tego doświadczenia, ani umiejscowić go w sieci generowanych kategorii. Powróciłam do niego dopiero w 2011 roku analizując emocje strachu i lęku przeżywanego przez wspinaczy. Przyglądając się tej sytuacji „na chłodno” i z dystansu, widząc w niej przypadek doznań początkującego wspinacza, dostrzegłam, jak bardzo pouczające były dla mnie przeżycia związane z doświadczaniem strachu i paniki oraz z sytuacyjnym kontekstem ich wyrażania. Uzmysłowiłam sobie, że ten wstrząsający incydent, dzięki zderzeniu z zachowaniami innych osób, wyposażył mnie wtedy w nową perspektywę

poznawczą dotyczącą wspinania, która zaważyła na mojej dalszej działalności wspinaczkowej.

Przede wszystkim, po tym jak stanęłam na ziemi, odkryłam, że możliwe są odmienne niż mój własny sposoby reagowania na sytuację subiektywnej trudności drogi. W samokontroli i opanowaniu Daniela, w spokoju mojej instruktorki ujrzałam inne od swoich własnych formy reakcji. Z ich zachowań mogłam dowiedzieć się także, że właśnie te inne formy spotykają się z aprobatą. Zobaczyłam, że instruktorka nie „zaraziła się” moim strachem, co było dla mnie bardzo czytelnym komunikatem, mieszczącym się w kategoriach informacyjnego wpływu społecznego, że sytuacja jest pod kontrolą i że nie ma potrzeby doświadczać aż tak skrajnych emocji („nie ma powodu żeby się aż tak bać”). Było to z pewnością związane z pozycją instruktora, którego opinia w trakcie kursu wspinaczkowego ma charakter wiążący. To jego/jej definicja sytuacji jest w tym kontekście „prawidłowa” i „poprawna”, a nie definicja adepta.

Kiedy więc zjechałam na dół, byłam zawstydzona moim „występem” i miałam poczucie kompletnej porażki. Moja instruktorka z kolei wyraziła zaskoczenie — z niedowierzaniem zapytała mnie: „Ania, ty się naprawdę bałaś?”. Całą resztę dnia po tym wydarzeniu gniotło mnie poczucie niepowodzenia i własnej nieudolności.

Dodatkowo moja ulga, gdy stanęłam na ziemi raptownie rozplynęła się po komentarzach dwóch innych wspinaczy, którzy przyszli się wspinać na drodze z kominem. Jeden z nich wyjaśniał drugiemu, że jest to bardzo prosta droga, wyceniona na III+, która zazwyczaj pokonywana jest jedynie dla jej wartości estetycznej. Tymczasem w moim odczuciu była to najtrudniejsza rzecz, jaką kiedykolwiek usiłowałam zrobić. Było to dla mnie druzgoczące. Czułam się fatalnie. (ciąg dalszy zapisu autoetnograficznego ex-post; 2 marca 2011)

Te nieprzyjemne emocje z pewnością później demotywowwały mnie do powtórzenia podobnej sceny i poddawania się panice w chwili wspinania. Nie umiałam wówczas nazwać tych wewnętrznych procesów, ale musiałam chyba już wtedy zdać sobie sprawę, że wpadanie w panikę nie jest aprobowaną reakcją na strach doświadczany w sytuacji wspinania. I w jakiś sposób wyparłam ten rodzaj reagowania jako niestosowny. Nie oznacza to, że już nigdy więcej nie doświadczyłam takich emocji. Jednakże już nigdy w taki sposób nie poddałam się przerażeniu. Nauczyłam się reagować na nie inaczej: złością, przeklinaniem, krzykami, ale nie paniką i dezorientacją. Podczas następnych dni kursu atakowałam bez zawahania drogi wskazane przez moją instruktorkę. Dla mnie samej było

to zaskakujące, że jednego dnia tak strasznie się bałam i byłam przerażona, a następnego kompletnie odrzuciłam tę formę reakcji. Było w tym coś z dokonywania wyboru „poprawnego” i oczekiwanego przez innych sposobu zachowania.

Na tę zmianę nałożył się także toczący się w naszych (adeptów) umysłach — proces **redefiniowania zagrożeń wspinaczkowych**, który przebiegał stopniowo i niemal niezauważalnie, ale wyraźnie kształtował nasze wyobrażenie o tym, co jest bezpieczne i niebezpieczne podczas wspinania i pozwalał przedefiniować sytuacje rodzące lęk wysokości. Na proces ten składało się wiele drobnych epizodów oraz obserwacji dokonywanych przez nas na bieżąco. Na przykład, widok instruktorów wspinających się na najwyższe fragmenty dróg kursowych w zwykłych trampkach i bez żadnego zabezpieczenia. Tam, gdzie adept „walczył o życie” — instruktor pokonywał drogę bez najmniejszego wysiłku, poruszając się płynnie, estetycznie, lekko i często bez asekuracji. Było wiele takich sytuacji. Początkowo było to szokujące i stało w wyraźnym kontraście z pełnym wyposażeniem kursantów — noszących uprząże, buty wspinaczkowe oraz kaski — z czasem jednak stało się zwyczajnym obrazem, traktowanym przez nas jako coś oczywistego. Kręciliśmy ze zdumienia głowami, widząc instruktora w sandałach i z dużym plecakiem na plecach pokonującego bez asekuracji drogę piątkową, ale w tym samym momencie przyzwyczajaliśmy się do takiego widoku i tego rodzaju sceny zaczynaliśmy traktować jako „normalny” element wspinaczkowych sytuacji. W rezultacie — poza wyrażanym wciąż przez nas podziwem dla takich wyczynów, poza świadomością własnej słabości i „niedorastania” do maestrii instruktorów — niezauważalnie zmienialiśmy naszą percepcję tych sytuacji, normalizując je i przywykając do nich.

Miało to dalsze konsekwencje dla naszych przekonań o tym, co jest możliwe w skałach i gdzie leży niewidzialna granica pomiędzy bezpieczeństwem a zagrożeniem. To z kolei obniżało naszą skłonność do reagowania strachem w sytuacjach działania na dużej wysokości oraz w ekspozycji. Obserwowanie innych kursantów posłusznie wspinających się na wskazane przez instruktorów drogi i przechodzących trudne miejsca oraz obserwowanie zachowań doświadczonych wspinaczy — wszystko to wytwarzało atmosferę akceptacji dla ryzyka związanego z nabieraniem wysokości i kształtowało nasz ogląd „normalnych” i „prawidłowych” zachowań wspinaczkowych. W tym szczególnym kontekście stawalo się dla nas jasne, że **„poprawnym” sposobem reagowania jest mierzenie się z własnym strachem i nie uleganie panice.**

To, co dzieje się podczas kursu wspinaczkowego jest zderzeniem dwóch koncepcji: nowicjusza — dla którego aktywność wspinaczkowa jest niezwykle trudna i wymagająca, a drogi niemal „niemożliwe do przejścia” — oraz instruktora, według którego kursant pokonuje banalnie prostą drogę²⁵. Jest to również zderzenie oceny własnych możliwości i kompetencji adepta — z opiniami instruktora na temat umiejętności nowicjusza. I wreszcie, jest to także zderzenie sposobu percepcji przestrzeni, w której prowadzi się działanie w dwóch momentach czasowych — sprzed i po przejściu drogi. Droga, która tuż przed rozpoczęciem wspinania wydaje się niedostępną pionową ścianą — zmienia się po pomyślnym jej pokonaniu w tę, którą „udało mi się przejść” — zmianie ulega więc także autodefinicja samego adepta.

Zderzenie perspektywy kursanta — dla którego wejście było „walką o życie” i który właśnie „wykonał najtrudniejszą i najbardziej niebezpieczną rzecz w swoim życiu” (jak pokonanie paniki, działanie pomimo strachu) — z perspektywą doświadczonych wspinaczy, dla których droga wyceniona była na III+, miała charakter rekreacyjny lub była po prostu ciekawym punktem widokowym — jest druzgoczące dla definicji sytuacji tworzonych przez nowicjusza. Musi on poddać swoją definicję sytuacji rewizji i uznać ją za nieadekwatną. Jako obowiązującą przyjmuje obraz zdarzenia podsuwany przez doświadczonych wspinaczy i zaczyna oceniać swoje własne osiągnięcie w inny sposób niż odpowiada mu jego własna percepcja. Słyszac, że to, co zrobił ma niską wycenę, nabiera też ochoty na podniesienie własnego poziomu i spróbowanie trudniejszych — bardziej docenianych przez innych wspinaczy dróg.

Patrzac z dystansu na mój własny proces wchodzenia do świata wspinania widzę, że swój poziom umiejętności wspinaczkowych

²⁵ Te znaczące różnice możliwe są do zaobserwowania podczas większości kursów wspinaczkowych. Odzwierciedla je m.in. następujący fragment moich notatek terenowych: „Ja i mój partner wspinaczkowy obserwujemy jak wspina się grupa kursowa z Wrocławia. Prowadząc drogę kursanci dochodzą do pewnego punktu, którego dalej nie mogą już przejść. Po kilku takich próbach instruktor sam zakłada buty i asekurowany przez jedną z kursantek bez trudu pokonuje drogę. Widzę ogromną różnicę we wspinaniu instruktora i kursantów. Jego ruchy są powolne, bardzo płynne, ręce bezbłędnie trafiają w chwyt, jakby znały je na pamięć, niczego nie szukają, ruchy są pewne, ciało balansuje, przegina się, prawie tańczy na skalnej ścianie. Wygląda jakby płynął. Posuwa się w górę kompletnie bezwysiłkowo. Pięknie. Z gracją. Kursanci wchodzą z wyraźnym trudem, czerwienieją od wysiłku, sapią, popełniają błędy w ocenie swoich możliwości balansu. Są spięci, trzęsą się. Chwytają się ściany kurczowo. Widać, że boją się odpaść. Przed każdym chwytem kilkakrotnie dotykają ściany w kilku różnych miejscach, próbując ocenić, czego da się złapać” (źródło: notatka terenowa, Góry Sokole, 6 sierpnia 2009).

uczyłam się oszacowywać opierając się właśnie na wypowiedziach innych, bardziej doświadczonych wspinaczy, którzy posługiwali się funkcjonującymi w środowisku systemami wycen dróg skalnych oraz powiązanych z tym sposobami wartościowania dokonań wspinaczkowych. Dostrzegam też (dopiero teraz!), jak bezkrytycznie przyjmowałam te zewnętrzne źródła oszacowań. Świadczy o tym komentarz zawarty w moim dzienniku obserwacji z pierwszego kursu wspinaczkowego, w którym pod koniec dnia wspinaczkowego relacjonuję: „Ostatecznie zrobiłam tylko dwie marne trójki”²⁶ — co oznaczało, że tego dnia udało mi się przejść jedynie dwie drogi o wycenie III. To krótkie zdanie dokumentuje to, jak łatwo przyjąłam perspektywę bardziej doświadczonych wspinaczy do oszacowywania swojej własnej aktywności i jak ta perspektywa niemal od samego początku napędzała moją ambicję robienia trudniejszych dróg. Jedynym kosztem, jaki musiałam ponieść było **odrzućcie mojej własnej perspektywy** i mojej własnej prawdy opisującej osobiste autentyczne doznania: „Walczyłam o życie”, „Tak bardzo się bałam”, „Paraliżował mnie strach przed odpadnięciem”, „Było bardzo trudno”, „Bałam się, że zrobię sobie krzywdę”.

Tak więc, równolegle do procesu uczenia się, jak się wspiąć i jak czynić wspinanie bezpiecznym przy użyciu wspinaczkowej technologii mój kontakt ze wspinaczką skalną w niezauważalny dla mnie samej sposób stał się **pracą nad redefinicją strachu**. Owa redefinicja oznaczała z jednej strony odczytanie na nowo zagrożeń sytuacji wspinania — zgodnie z perspektywą znaczących innych. Z drugiej ujawniała się jako aktywne zmaganie się z własnym strachem jako emocją, która może czynić wspinanie jeszcze trudniejszym. Zorientowałam się, że mogę reagować na strach w inny sposób, a te nowe sposoby reakcji „podsuwali” mi znaczący inni — bardziej doświadczeni koledzy oraz wspinaczkowi instruktorzy.

Chociaż tematy: zagrożeń we wspinaniu oraz definicji niebezpieczeństwa, podejmowania ryzyka, radzenia sobie z lękiem wysokości oraz ze strachem w trakcie wspinania, związane z ucieleśnionymi doświadczeniami (moimi własnymi oraz innych wspinaczy) przewijały się w moim badaniu od samego początku — ich właściwa interpretacja możliwa była dopiero po paru latach od ich doświadczenia i dokonania zapisu tych zdarzeń. Opracowanie i analiza emocjonalnych aspektów wspinania stały się możliwe z dystansu, gdy ujrzałam je w szerszym kontekście i umiejscowiłam osobiste niepowtarzalne doświadczenia w polu zdarzeń należących do konkretnych

²⁶ Źródło: notatka z dziennika obserwacji z dnia 21 sierpnia 2007.

typów sytuacji: kursu wspinaczkowego, bycia początkującym wspinaczem, osobą aspirującą do podjęcia działań wspinaczkowych i starającą się przyjąć perspektywę grupy, do której pragnie należeć²⁷. Główny problem nie polegał tu więc wyłącznie na tym, by ucieleśnione doświadczenie umieć nazwać i zamienić w tekst, ale aby zrozumieć je na tle innych zjawisk i umieścić w szerszej perspektywie (Clifford 1986: 2) — by przekroczyć konkretny opis i odnaleźć obecne w nim ogólne procesy społeczne (ang. *generic social processes*) (Prus 1996: 142).

Ważną rolę w „odkodowaniu” znaczeń moich własnych autonarracji odegrało uświadomienie sobie powszechności doznań strachu oraz lęku wśród adeptów wspinania. Nie byłabym skłonna potraktować moich osobistych doświadczeń jako czegoś wyjątkowego, unikalnego czy nawet wartego publicznej „wiwisekcji”, gdybym nie podejrzewała, że inni wspinacze mogą odczuwać w podobny do mnie sposób i przechodzić te same procesy redefiniowania strachu. Kiedy napotkałam przypadki świadczące o tym, że inni doświadczają zbliżonych emocji, zaczęłam gromadzić ewidencję podobnych przypadków, sytuacji, działań oraz odczuć, by przyjrzeć się im bliżej.

Wywiady oraz narracje wspinaczy

Rozpoczęłam od poszukiwania wątków strachu oraz lęku w przeprowadzonych przeze mnie wywiadach ze wspinaczami. Okazało się, że niemal każdy wywiad ujawnia chwile przeżywanego stra-

²⁷ Podobny proces odroczonego w czasie zapisu zdarzeń oraz ich analizy relacjonuje Susan Brownell w swoim tekście pt. *Sport ethnography. A personal account* (2006). Autorka opisując swoją trzyletnią etnografię w Chinach, realizowaną z pozycji mistrzyni świata w biegach wspomina, że będąc zaangażowana w proces treningowy jako „pełny uczestnik”, a następnie w sam udział w mistrzostwach, nie była w stanie robić szczegółowych notatek terenowych, ani potem nie była w stanie zmusić się do zapisania czegokolwiek jeszcze przez kilka miesięcy po powrocie do Stanów Zjednoczonych (Brownell 2006: 251). Uczestnictwo w działalności sportowej, zwłaszcza na wysokim poziomie, wymaga całkowitego zaangażowania i pełnego oddania działalności sportowej, która odbywa się „tu i teraz”, w danej chwili, toteż zamiana tych doświadczeń w naukową analizę „pociąga za sobą niemal bolesny proces odseparowania się (*detachment*) od nich” (Tamże: 252). Autorka pisze, że dopiero kilka miesięcy po powrocie z mistrzostw była w stanie zdystansować się do własnych doświadczeń i zacząć je opisywać. W moim przypadku — pierwsze zapisy pojawiają się w dziennikach obserwacji oraz luźnych notatkach terenowych, ale ich właściwa interpretacja nie jest możliwa od razu — a dopiero po czasie i z dystansu.

chu lub przerażenia podczas działalności wspinaczkowej. Wspinacze w swoich opowieściach relacjonowali liczne sytuacje tego typu, wskazywali postrzegane przyczyny doświadczanego strachu oraz konteksty sytuacyjne uzasadniające strach, dostarczali opisu emocji oraz odczuć własnego ciała podczas ich przeżywania, a także opisywali ich wpływ na przebieg wspinaczki. Jedna z badanych nakreśliła następujący obraz odczuwanego przez siebie strachu:

[P]o pierwsze, to, co jest ważne — to psychika. Mocne, mocne nerwy i to, żeby nie dostawać trzęsawki, bo ja na przykład jak zaczynam się bać, zaczyna mi się trząść całe ciało. To nie jest zwykły telegraf w łydce, tylko y, serce mi strasznie zaczyna bić, zaczynam panikować. A jak zaczynam panikować, to trzęsą mi się ręce, gorzej się chwytam. No to jeszcze bardziej się przyczepiam tymi łapami do tej skały i jeszcze bardziej się przez to mecze. Stoję w tym miejscu, nie mogę się ruszyć. Boję się, boję się, boję się, boję, boję się, boję, boję się. Albo jest blok, albo idę dalej i odpadnę i jestem zła, czy coś w tym stylu. Ale to jest, to jest myślę, że najważniejsze, żeby jednak się nie dać zjeść tym nerwom. I... to jest to, czego mi brakuje... W moim wspinaniu. Że jednaak noo, moja głowa we wspinaniu nie pracuje tak, jak powinna, no, że ja po prostu się często boję. (kobieta 25 lat, wspina się od 1,5 roku)

Inna badana, zapytana przeze mnie podczas wywiadu, co było najtrudniejszego w jej procesie uczenia się wspinania stwierdziła:

Cały czas jest trudne. Strach przed lataniem. Ja nie..., ja się boję w ogóle odpaść od od ściany. Zdarzyło mi się to ostatnio jak byliśmy miesiąc temu właśnie pod Olsztynem to odpadłam z chwytem. Skała mi się oderwała [śmieje się]. (kobieta 32 lata, wspina się od 2,5 roku)

Nieco bardziej otwarcie i spontanicznie o własnym strachu i pracy nad nim opowiadały osoby z mniejszym stażem wspinaczkowym. Ale również bardziej doświadczeni wspinacze, zapytani o emocje towarzyszące im podczas wspinania, wskazywali na doświadczany przez siebie lęk i strach:

AK: Jakie emocje ci towarzyszą podczas wspinania?

Badany: Żadne. Czasami się boję.

AK: Powiedz mi o tym trochę — o tym czego się boisz.

Badany: Że dupę stłukę. Tu nie ma nic poza tym. No, to o to chodzi. O integralność cielesną. Chyba o to chodzi. Skutki są... Czasami wiem, że ten ruch jest bardziej ryzykowny i jak się nie uda to może się skończyć rozlewem krwi, no i wtedy jest przykro, głupio, no. Wyjęte kilka miesięcy z funkcjonowania, coś tam... cała masa różnych — nie wia-

*domo jakie skutki końcowe. To są... Wchodzimy w świat nieprzewidywalnego – kompletnie. Tak, że tutaj to chyba o to chodzi tylko, że się... że mam taki lęk przed yyy... Kiedyś miałem wypadek, złamałem nogę i to nie było nic przyjemnego i chyba przypomina mi się... A, już wiem jaki jest ten moment! Dobrze pytanie. Dobrze, że powiedziałem o tym wypadku. Zanim fiknąłem wtedy i złamałem nogę to był taki moment jakiejś takiej, kurde, () Twoja wola chce. I cały ty sam chcesz i chcesz, ale już dalej nie możesz. I to jest dosyć obrzydliwy moment, w którym praktycznie rzecz biorąc – chcąc – nie jesteś w stanie kontrolować nawet tego metra kwadratowego, który jest przestrzenią dla twoich (...) stóp i rąk. I to jest dosyć przykre odczucie. Tym bardziej jeśli jest połączone z momentem, kiedy ci odmawia sprawność posłuszeństwa. Że już dalej nie masz siły trzymać równowagi czy chwytów, czy ustać na stopniu i po prostu zaczynasz być po prostu takim workiem trochę, który przypadkowo i z nienacka odpada. To bardzo nieprzyjemne wrażenie. **Z czasem się nauczyłem tego, że się nie dochodzi do tego momentu tylko się odpowiednio wcześniej odpada** [śmieje się] (...) albo wycofuje. (mężczyzna 55 lat, alpinista, taternik, wspina się od 37 lat)*

Panikę opisywano jako emocję, która jest przeciwieństwem skutecznego działania:

*[W] jednej chwili z osoby, która kontroluje otoczenie i samego siebie, zamieniasz się w ofiarę, kurczę, niemożności dalszej... niemożności kontrolowania otoczenia. A nawet ty sam nie jesteś w stanie wydać polecenia swoim mięśniom, żeby dalej pracowały jak mają pracować – po prostu one już nie mogą pracować. (...) I jeśli miałbym powiedzieć, że coś w górach jest nieprzyjemnego – to taki właśnie moment – jak już się doprowadzasz do momentu, w którym nic już nie działa tak jak jesteś do tego przyzwyczajony: ani ręce, ani nogi, ani twoje poczucie równowagi. **Czujesz jak wpadasz w panikę**, wiesz, że to się za chwilę skończy tak, a nie inaczej – musi po prostu – a... (...) Szczególnie zimną to jest przykre, bo wiadomo, że to jest dosyć... że to się nie może bezkarnie skończyć. W większości wypadków... zimną w takiej sytuacji są związane z jakimiś obrażeniami. (...) Panika jest wewnątrz. To nie jest panika, która się objawia nadpobudliwością. To raczej jest stan niepokoju w głowie. Tu jest panika. (...) chodzi o zinterioryzowaną taką panikę, w której... (...) myśli 150 na sekundę i żadna nie jest poprawna, żadnej nie potrafimy skonsumować. O taki stan chodzi. To nie jest stan jakby jakiegoś szarpania się tylko raczej niepokoju w głowie. (mężczyzna 55 lat, alpinista, taternik, wspina się od 37 lat)*

Starsi stażem wspinacze podkreślali, że strach jest elementem paraliżującym i wykluczającym działanie. Często też przedstawiali

wspinanie jako aktywność, która w swej istocie nie ma lub nie powinna mieć nic wspólnego z emocjami:

No, każdy odczuwa strach na jakimś tam poziomie. To ważne żeby ten strach no nie był silniejszy od chęci wejścia na górę. Bo wtedy – no kończymy. (mężczyzna 41 lat, wspinacz sportowy, instruktor PZA, wspina się od 26 lat)

[Wspinanie – przyp. AK] to dla mnie to jest moment kiedy jestem zamk/ skoncentrowany na, na tym, na przechwycie, na ruchu, to tutaj nie ma miejsca na emocje. (...) Tutaj jest jakiś program. E, e, który nie ma emocji. Nie powinien w każdym razie mieć emocji, a jak się zaczynają emocje, to mówimy o tym stanie [paniki – przyp. AK], który (...) jest na pograniczu odporności i fizycznej i psychicznej. To wtedy się owszem emocje uruchamiają. Natomiast dopóki wszystko idzie jak należy, to tam nie ma żadnych emocji. Jest koncentracja, jest uwaga, jest nasłuchiwanie, obserwowanie, rozpo/, czytanie ściany y, y, y, no cała masa różnych operacji, które mają raczej charakter intelektualny y, y, y, percepcyjny. Przełożyć to trzeba na jakieś ruchy mięśniowo-kostne... To jest taki stan. Oczywiście te pozytywne emocje to są momenty kiedy się zapala papierosa na stanowisku, to są momenty, kiedy się kończy drogę, kiedy się z wątpliwej pogody robi lepsza pogoda i nagle coś, co było niewidoczne – zaczyna być widoczne, a my mamy za sobą już fajny kawałek wspinania. To – to są fajne momenty. Bez wątpienia. I to są pozytywne emocje. Tylko one nie są... [częścią – przyp. AK] działania – o to chodzi. Działanie tutaj... Nie, nie, nie. Samo wspinanie, sam akt wspinania nie ma nic wspólnego z emocjami. Tak bym to ujął. (mężczyzna 55 lat, alpinista, taternik, wspina się od 37 lat)

Poza trzydziestoma przeprowadzonymi wywiadami ze wspinaczami, analizowałam także wypowiedzi wspinaczy zawarte w wywiadach medialnych (magazynach wspinaczkowych, prasie ogólnopolskiej, telewizji, Internecie), a także na blogach wspinaczy, poszukując w nich wątków związanych z tematem przeżywanego strachu. Profesjonalna wspinaczka amerykańska Steph Davis podczas jednego z wywiadów na pytanie: „Jak ty sama radzisz sobie ze swoim strachem?”, odpowiedziała:

Strach jest trudny, ponieważ, kiedy naprawdę się boisz, to rzeczywiście nie możesz nic zrobić. I dlatego wkładam mnóstwo mojej energii w studiowanie [własnego strachu – przyp. AK] i powiedzenie sobie: „Okay, to nie może mnie kontrolować”. Ponieważ strach po prostu niszczy wydajność (performance destroyer). I bycie przerażonym sprawia, że jesteś mniej bezpieczny, ponieważ nie możesz wykonać zadania.

Więc staram się naprawdę mocno, by strach mnie nie zatrzymywał (not be stopped by my fear), ale także próbuję – teraz próbuję robić rzeczy nie dlatego, że się ich boję. Myślę, że gdy byłam młodsza, jeśli coś mnie przerażało, myślałam: „O, muszę to zrobić!”. Wiesz, chwycić byka za rogi i zrealizować. Teraz, czasami, jeśli naprawdę się boję, wsłuchuję się w to i mówię: „Mmm, może nie dzisiaj”. (wywiad ze Steph Davis, uprawiającą wspinaczkę, skoki BASE oraz wingsuit – „Outside Today”, 8 maja 2012, tekst dostępny pod adresem: <http://www.youtube.com/watch?v=FKYXPYqmvfg>; data dostępu: 15.01.2014; tłum. własne – A.K.)

W innym wywiadzie Davis opisała, jak pracuje z własnym strachem:

(...) istnieje dobry strach i zły strach. Zły strach jest (...) czymś, co sprawia, że działasz źle, nawet jeśli nie powinienesz. (...) I jest dobry strach doświadczany w górach na przykład podczas zejścia lawiny. (...) To jest dobry strach. Powinienesz go słuchać. Chodzi o przetrwanie (for survival). Miałam kiedyś takie doświadczenie podczas jednej wspinaczki na żywca²⁸ naprawdę się przestraszyłam, w głowie miałam tylko myśl: „Spadnę”. Było naprawdę źle. Po tym doświadczeniu **zdecydowałam**, że... **trzeba to kontrolować**. Nie możesz nawet wyjść na wspinanie bez liny, jeśli coś takiego miałoby się zdarzyć. Ponieważ to może spowodować, że spadniesz. Bo możesz być perfekcyjnie przygotowany, ale jeśli zostaniesz zdominowany przez strach – on może być tym, co cię zabije. Myślę, że czasami to, co wkładasz do głowy jest tym, co pozostaje w głowie. To wszystko dotyczy kontrolowania umysłu oraz wkładania do niego tego, co chcesz w nim mieć, a nie dopuszczania rzeczy, których nie chcesz. Na tym polega rysa (cracks) życia. (wywiad ze Steph Davis: *High Infatuation with Steph Davis* – „Health Beauty Life The Show”, 24 maja 2012; tekst dostępny pod adresem: <http://www.youtube.com/watch?v=7jNsMDoYK2g>; data dostępu: 15.01.2014; tłum. własne – A.K.)

Również inne dane zastane, takie jak blogi czy narracje wspinaczy, wydają się potwierdzać wagę strachu w działalności wspinaczkowej. Steph Davis, opisując własne zmagania ze strachem przywołuje sytuację, w której, gdy raz bała się podczas jednej ze swoich wspinaczek – zdecydowała się powtórzyć to wejście po to,

²⁸ Wspinaczka „na żywca”, inaczej *free solo* oznacza, że wspinacz przemieszcza się po skale w stylu klasycznym, a więc wyłącznie przy użyciu siły własnych mięśni – bez wspomagania się sztucznymi ułatwieniami w rodzaju ławeczek czy pętli, ale także bez jakichkolwiek zabezpieczeń czy systemów asekuracyjnych (bez liny, uprząży oraz partnera).

aby zrealizować je w stanie wolnym od strachu (*do it „unafraid”*). Relacjonuje ona, że musi nieustannie pracować, by pokonywać własny strach:

Ja zawsze mierzę się ze strachem. Więc czasami jestem w stanie osiągnąć punkt, w którym przeszkadza mi on tak mało, że wcale go nie zauważam. Innym razem, naprawdę czuję go i pracuję, żeby nie dać mu się kontrolować i to jest chyba najbardziej użyteczna umiejętność w praktykowaniu [wspinaczki – przyp. A.K.], ponieważ zawsze będą momenty, kiedy będziesz się bał, a mimo to będziesz musiał kontynuować. (...) Myślę, że wolność nie wynika z tego, że nigdy nie czuje się strachu, ale z uczenia się, jak robić rzeczy, które chcesz robić, nawet w jego obecności, i jak robić je dobrze – a nie być powstrzymywanym przez niego. To jest prawdziwa wolność. (tekst dostępny pod adresem: <http://www.highinfatuation.com/blog/survival-signals/>; data dostępu: 15.01.2014; tłum. własne – A.K.)

Zatem nawet wysokiej klasy wspinacze relacjonują, że przeżywają strach oraz lęk podczas wspinania. Innym przykładem osoby zmagającej się z własnym strachem jest Alain Robert – wspinacz nazywany „francuskim spider-manem”, który jest znany ze wspinania się bez zabezpieczeń na najwyższe budynki świata. Robert na swojej stronie internetowej stwierdza, że nieustannie walczy z lękiem wysokości:

Wspinanie to moja pasja, moja filozofia życia. Chociaż cierpię na lęk wysokości i chociaż moje wypadki pozostawiły mnie sprawnym w 66%, stałem się najlepszym wspinaczem solowym. (tekst dostępny pod adresem: www.alainrobert.com; data dostępu: 20.08.2011)

Analiza narracji wspinaczy ujawniła, że strach jest elementem stale obecnym w kontekście działania wspinaczkowego i (poza sytuacjami nagłych wypadków, w których mobilizuje organizm do walki o przetrwanie) stanowi emocję przeszkadzającą w działaniu, a sami wspinacze podejmują aktywną pracę pozwalającą im zmierzyć się z własnym strachem i usunąć go z pola własnego działania.

W analizie tej pewną rolę odgrywały moje własne przeżycia związane ze wspinaniem, ponieważ dzięki nim mogłam lepiej zrozumieć, co czuli badani, choć niekiedy to ich werbalizacje pozwalały mi lepiej uchwycić to, co ja sama czułam. Jednakże uzyskane informacje porównywałam głównie z innymi danymi o charakterze narracyjnym, traktując moje osobiste doświadczenia jedynie jako „tropy” dla dalszych poszukiwań oraz jako pytania do sprawdzenia podczas dalszych badań.

Filmy dokumentalne oraz materiały wideo

Przypuszczałam, że pewne informacje na temat radzenia sobie ze strachem będą możliwe do uzyskania poprzez rozmowy i wywiady ze wspinaczami, ale spodziewałam się też, iż część z nich nie jest możliwa do wyrażenia w słowach oraz że ważny jest sytuacyjny kontekst generujący dane emocje. Dlatego zaczęłam analizować istniejące materiały wideo oraz filmy dokumentalne ukazujące sytuacje wspinania. Szczególnie koncentrowałam się na tych obrazach, które zawierały w sobie sceny podejmowania ryzykownych przejść oraz manifestacje przeżywanego przez wspinaczy uczucia strachu. Poniżej odwołuję się do materiału przedstawiającego polskiego wspinacza, Adama Pustelnika (ur. 1982), w filmie Mirosława Dembińskiego pt. *Pustelnicy w górach*.

Bohaterem obrazu filmowego jest tutaj młody, ale bardzo doświadczony wspinacz należący do elity wspinaczkowego świata²⁹. Transkrypcja oraz opis scen (tab. 1) ujawnia wysoce emocjonalny charakter wspinaczki związany z pojawiającą się trudnością drogi, przeżywanym strachem oraz postrzeganiem przez wspinacza zagrożeniem. Sfilmowana scena pokazuje wyraźnie, że wspinacz w trudnym miejscu drogi nie czuje się bezpiecznie. Brakuje mu sprzętu, który mógłby osadzić w skale i dzięki temu zapewnić sobie lepszą ochronę. Jest zły na siebie, że nie zabrał ze sobą takiego sprzętu³⁰, a bez niego boi się kontynuować wspinaczkę. Widać, że nie chce się niepotrzebnie narażać.

Tab. 1. Analizowany fragment filmu

minuta	opis sceny
22:17	<i>Wspinacz pokonuje drogę w Yosemitech. Po kilku ruchach zatrzymuje się.</i>
22:31	<i>Patrzy w górę, lustruje wzrokiem ścianę usiłując wypatrzeć możliwości poruszania się na tej drodze.</i>
22:37	<i>Jego wyraz twarzy wyraża z troskanie i ostrożność.</i>
22:40	<i>Wychyla się do tyłu, aby lepiej zobaczyć chwyt i stopnie na tej drodze. Zmienia swoją pozycję żeby mieć lepszy widok.</i>

²⁹ Adam Pustelnik ma na swoim koncie jedno z najtrudniejszych dróg skalnych na świecie, np. legendarną drogę *Action Directe*, wycenioną na 9a na Frankenjurze.

³⁰ Np. *friendów* lub *camalotów*, które można umieszczać w rysach i łączyć z nimi linę przy pomocy ekspresów uzyskując zabezpieczenie na wypadek odpadnięcia i lotu.

22:41	<i>Ostatecznie spędza około 10 sekund na studiowanie drogi, stojąc wciąż w jednym miejscu.</i>
22:42	<i>Usiłuje utrzymać stabilną pozycję i sięga do wnętrza rysy.</i>
22:43	<i>Wzdycha.</i>
22:44	<i>Wciska rękę do rysy.</i>
22:45	<i>Pracuje ciężko.</i>
22:46	<i>Jednak w kolejnych sekundach nadal nie jest w stanie wykonać następnego ruchu.</i>
22:49	<i>„Kurwaaa!” – krzyczy.</i>
22:50	<i>Wciąż próbuje ustabilizować rękę w rysie.</i>
22:59	<i>Wreszcie obsuwa się w dół.</i>
23:00	<i>Ryczy: „Aaaaaaa”.</i>
23:01	<i>Wspinacz znika z kadru.</i>
23:03	<i>„Kurwaaa!”. Brzmi to jak irytacja lub wściekłość.</i>
23:04	<i>Słychać metaliczne pobrząkiwanie sprzętu.</i>
23:05	<i>Rozbrzmiewa krzyk orła.</i>
23:06	<i>Po kilku ruchach wspinacz przemieszcza się w dół.</i>
23:11	<i>Krzyczy: „Ja pierdolę, dlaczego nie zabrałem NIIC!!!” – co oznacza: dlaczego nie zabrałem więcej sprzętu do asekuracji, żeby się poczuć bezpieczniej.</i>
23:12	<i>Mówiąc to energicznie potrząsa dłonią.</i>
23:13	<i>W tej samej chwili jego postawa wyraża wściekłość, frustrację z powodu niemożności kontynuowania wspinaczki oraz lęk przed wykonaniem kolejnego ruchu.</i>
23:14	<i>„Kurde!!!” – woła.</i>
23:17	<i>Ale już po niedługiej chwili mówi głośno: „Nie muszę się przecież tu tak bać!”</i>
23:18	<i>Po czym energicznie chwytą ręką najbliższy chwyt.</i>
23:19	<i>„Kurwaaaaa” – krzyczy jakby dodając sobie odwagi, ale już w następnej chwili powraca do stanu strachu i frustracji. Całe jego ciało jest spięte. Nerwowo potrząsa dłonią.</i>
23:25	<i>Po kilku kolejnych sekundach ponownie energicznie zaczyna się znowu wspinać.</i>
23:33	<i>Zręcznie przechodzi trudne miejsce.</i>
23:38	<i>„Ja pierdolę!” – mówi ciszej wspinając się. Już w pełni kontroluje sytuację.</i>
23:45	<i>„Kurwaa” – mówi energicznie posuwając się do góry – „Nigdy w życiu się jeszcze tak nie nasrałem bardziej... Ale z głupoty to chyba wynika”. Ostatnie zdanie wypowiedane jest już z ulgą, gdy wspinacz jest już powyżej trudnego miejsca i wchodzi w łatwiejszy teren.</i>

Źródło: *Pustelnicy w górach*, film w reżyserii Mirosława Dembińskiego, zdjęcia: Maciej Szafnicki, fragment 22:17–23:45

W warstwie wizualnej widać wyraźnie, że emocja strachu nie występuje tutaj samodzielnie, ale miesza się z gniewem, złością i wściekłością, które niejako „doenergetyzowują” wspinacza, pozwalają mu zebrać siły i napędzają do walki. Widać także, że wspinacz dokonuje pracy emocjonalnej równolegle z zadaniami poznawczymi (oceną skały pod kątem możliwych chwytów i stopni, podejmowaniem prób uzyskania chwytu w szczelinie rysy, lepszego balansu, pracą całego ciała związaną z przemieszczaniem się w górę).

Kluczowym momentem sceny jest ten, w którym wspinacz pokonuje własny strach instruując sam siebie: „Nie muszę się przecieć tu tak bać!”. Jest to chwila, w której ustanawia on nową definicję sytuacji, reinterpretuje pierwotną ocenę niebezpieczeństwa drogi i podejmuje próbę. Wspinacz pokonuje swój strach redefiniując zagrożenie, określając sytuację jako taką, która nie powinna wywoływać aż tak silnego lęku przed odpadnięciem. Stwierdzenie „nie muszę się tu tak bać” odnosi się także do autodefinicji wspinacza i do jego własnej oceny swych możliwości i umiejętności wspinaczkowych. Wspinacz uzmysławia sobie, że tego typu sytuacje nie powinny stanowić dla niego problemu. Wypowiadając te słowa sam siebie instruuje co do oceny niebezpieczeństwa drogi oraz swoich możliwości jej pokonania. Używając słów Blumera: w procesie interakcji z samym sobą podmiot „wskazuje sobie obiekty, na które skierowane jest jego działanie” (Blumer 2007 [1969]: 8).

Możemy zobaczyć, że bohater tej sceny działa wobec doświadczanego strachu, wywoływanego brakiem wystarczających zabezpieczeń, a obiektem pracy fizycznej jest droga, którą chce pokonać. Emocje te były wyraźnie „niechciane” przez wspinacza oraz przeszkadzające i hamujące działanie. Pojawiły się jako konsekwencja postrzeganych trudności drogi oraz związanej z tym oceny zagrożenia. Wspinacz podczas działania musiał skonfrontować własne umiejętności z wymaganiami, jakie stawia droga. Aby przekroczyć swój strach musiał wzbudzić wiarę we własne umiejętności i zredefiniować ocenę zagrożenia. Ale jednocześnie to przeżywany przez wspinacza strach połączony z chęcią pokonania drogi, napędzał emocje „wspomagające” działanie — złość, wściekłość, frustrację — które ostatecznie zadecydowały o przełomie i popchnęły go do kontynuowania wspinaczki. Obserwujemy zatem „mieszane emocje”, które wpływają na działanie i strukturalizują je.

Wielu alpinistów i wspinaczy potwierdza, że wspinanie wiąże się z pracą emocjonalną, a szczególną emocją, nad którą się pracuje jest strach. Walka z własnym strachem bywa przedstawiana jako esencja doświadczenia wspinaczkowego.

Ten odruch sprzeciwu wobec, y wobec własnego strachu, to jest kwintesencja doznania alpinistycznego. Człowiek, który się wspina boi się oczywiście, ale przełamuje ten strach, przewycięża siebie i pnie się do góry. (wypowiedź alpinisty Wojtka Kurtyki w filmie dokumentalnym Marka Kłosowicza pt. *Ścieżka góry*, 2007)

Można więc stwierdzić, że niezależnie od poziomu umiejętności wspinacza — emocje pozostają immanentną częścią tej działalności, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę wysokie ryzyko spostrzegane przez wspinacza. Chociaż emocje stanowią zjawiska nietrwałe i ulotne — pojawiają się zaledwie na parę sekund lub minut, a następnie znikają i podlegają szybkim transformacjom — mogą w znaczący sposób wpływać na przebieg oraz konsekwencje działania.

Konkluzje — praca nad emocjami w działalności wspinaczkowej

Wspinacze doświadczają lęku wysokości i lęku przed odpadnięciem, ale uczą się, jak pokonywać te emocje i poprawnie reagować na nie. Nowicjusz doświadczają lęku przed nieznanym, za którym kryje się, nie zawsze wypowiedany wprost, lęk przed uszkodzeniem ciała — oraz niepewność, co stanie się podczas wspinaczki, ale w tym samym momencie nadal nie zdaje sobie sprawy ze wszystkich ryzyk i zagrożeń obecnych w sytuacji wspinania.

Paradoksalnie, cały proces szkoleniowy, którego istotą jest pomóc adeptowi w rozwoju wspinaczkowych umiejętności, jest z jednej strony związany z radzeniem sobie z lękiem, z drugiej zaś zawiera w sobie budzenie świadomości zagrożeń poprzez: uczenie się, jak rozpoznawać zagrożenia w sytuacji wspinania, uczenie się czujnych zachowań w skałach i w górach oraz uczenie się poprawnego reagowania na sytuację niebezpieczeństwa (odpadnięcia i lotu). Podczas kursu wspinaczkowego kluczową rolę w redefiniowaniu zagrożeń odgrywają znaczący inni, zwłaszcza instruktor lub bardziej doświadczony partner. Robią to na wiele sposobów — poprzez:

– **wskazywanie konkretnych ruchów**, jakie nowicjusz może (powinien) wykonać — fakt, że istnieje „instrukcja”, jak przejść drogę normalizuje sytuację i dodaje wspinaczowi wiary, że drogę w ogóle da się przejść;

– **wyrażanie pomocnej postawy** – nowicjusz wie, że jest ktoś gotowy do udzielenia mu pomocnych wskazówek; daje mu to poczucie bezpieczeństwa: ktoś wie, jak wykonać zadanie;

– **wyrażanie przez znaczących innych** (instruktora, bardziej doświadczonego partnera) **emocji** takich jak: znudzenie lub niecierpliwość – informuje nowicjusza, że sytuacja jest pod kontrolą (do znudzenia); spokój i opanowanie – informują, że instruktor nie jest ogarnięty emocjami, które przeżywa kursant lub, że sytuacja jest bezpieczna i nie wymaga emocji („nie ma się czego bać”). To podsuwa nowicjuszowi nową definicję sytuacji. Podczas kursu wspinaczkowego definicja instruktora jest „wiążąca” i „poprawna”, zatem w sposób naturalny zostaje narzucona;

– **wyrażanie przez instruktora wiary w efektywność nowicjusza** – instruktor wydaje się być całkowicie pewny, że adept wykona zadanie;

– **wyrażanie przez instruktora oczekiwań**, że nowicjusz przejdzie drogę;

– **zachęcanie nowicjusza do działania** – od przyjacielskiego „Dalej! Idziesz!”, po bezceremonialne „Rusz dupę!”, „Jak długo będziesz się tam guzdrał?”

– **nagradzanie postępów adepta** – poprzez różnego rodzaju eksklamacje: „Świetnie!”, „Wspaniale!”, „Super”, „Brawo!” itd.

Aby podtrzymywać działanie wspinaczkowe, poza rozwijaniem własnych fizycznych umiejętności oraz techniki poruszania się w skale, wspinacz na wczesnym etapie musi rozwinąć **zaufanie do sprzętu wspinaczkowego** (uprząży, liny, węzłów, pętli, przyrządów asekuracyjnych) oraz **zaufanie do partnera** jako asekurującego. Musi też pokonać ucieleśnione doznanie lęku związanego z wychylaniem się poza pionową oś ciała, utratą kontaktu z podłożem, braku pewnego podparcia dla stóp lub widoku przepaści poniżej. Podstawowym elementem uczenia się wspinania jest **redefinicja własnego strachu**.

Kontrolowanie własnego strachu i nie pozwalanie by przeszkadzał czy zatrzymywał działanie staje się elementem rozwoju wspinacza. Podczas wspinaczki uczestnicy nieustannie wykonują pracę nad definiowaniem zagrożeń i próbują ocenić, jak niebezpieczna jest sytuacja. Jednak zasadniczą rolę w tym procesie odgrywa **na-bieranie zaufania do własnych umiejętności wspinaczkowych**. Im bardziej wytrenowane ciało, tym większe zaufanie do własnych możliwości i poleganie na swoich umiejętnościach.

Wspinacze szybko uczą się, że można łatwiej pokonać strach, koncentrując się całkowicie na konkretnym zadaniu ruchowym.

Każdy kolejny ruch przesuwają to ognisko uwagi. Pokonane trudności drogi natychmiast znikają z pola uwagi, a następne jeszcze nie zaprzatają umysłu. Wypełnia go jedynie pokonywany aktualnie fragment drogi, znajdujący się w zasięgu rąk i stóp wspinacza — konkretny ruch, sięganie do kolejnego chwytu, szukanie dobrego oparcia dla stopy, zadania, które wspinacz musi rozwiązywać „tu i teraz”, a które w sumie składają się na ciąg przechwytów, którego rezultatem jest pokonana droga wspinaczkowa.

Uczenie się wspinania odbywa się stopniowo. Nowicjusz przezwycięża własne przekonania na temat limitów własnej aktywności. Zmianę techniki asekuracji — ze wspinania *na wędkę* na *prowadzenie drogi* — adept rozpoczyna zazwyczaj z niedowierzaniem, że będzie w stanie zrealizować wejście w ten sposób, ale po kilku udanych próbach jego ogląd własnych możliwości zmienia się. Efektem takiego przeskoku od „niemożliwego” do „możliwego” jest poszerzenie perspektywy, w której widzi się własne wspinanie oraz postrzeganie rozwoju jako pokonywanie coraz trudniejszych dróg.

W tym sensie, doświadczenie panicznego strachu, po którym nastąpił sukces przejścia drogi, dostarcza jednostce nowej perspektywy działania, w której pośród wielu różnych reakcji na sytuację zagrożenia istnieje jedna — „bycie wolnym od paniki” i wspinacz powinien się nauczyć, jak ją osiągać. Stoicki sposób reagowania na zagrożenia spotyka się z aprobatą we wspinaczkowym świecie. Również reakcje takie jak: złość, gniew, frustracja wyrażane krzykiem, impulsywnymi ruchami ciała lub przeklinaniem — są akceptowane i dopuszczalne. Nowicjusz szybko orientuje się, że wpadanie w panikę nie jest aprobowanym sposobem reakcji na strach przeżywany podczas wspinania. W rezultacie adept odrzuca panikę jako reakcję niestosowną i niewłaściwą podczas wspinania. Nie oznacza to, że nigdy mu się ona nie zdarzy. Jednakże będzie ją rozładowywał w inny sposób — reagując właśnie gniewem lub krzykiem, a nie paraliżującą ruchy paniką.

Jeśli wspinacz, któremu nie udało się pokonać drogi z powodu własnego strachu, odczuwa wstyd z powodu własnej nieporadności i odbiera swoją porażkę jako emocję nieprzyjemną — istnieje możliwość, że w przyszłości rozwinie postawę przełamywania strachu, by zyskać aprobatę otoczenia. Nowicjusz może być też rozzaczarowany, że droga, która kosztowała go wiele wysiłku jest nisko wyceniona, toteż biorąc pod uwagę sposoby wartościowania osiągnięć we wspinaczkowym świecie będzie chciał przechodzić coraz trudniejsze drogi. Chociaż wspinacz nie spotyka się prawie nigdy z żadną negatywną oceną werbalną swoich działań — zazwyczaj odczuwa brak satysfakcji, jeśli nie pokona drogi.

Doświadczenie panicznego strachu graniczącego z walką o życie może także powodować zablokowanie działania oraz czasowe (lub trwale) zawieszenie działalności wspinaczkowej. Jednakże ukończenie drogi pomimo faktu doświadczania strachu sprawia, że wspinacz oswaja się z trudnymi sytuacjami. Doświadczenie przechodzenia nad przepaścią, pokonywania lęku wysokości może formatować przyszłą gotowość do mierzenia się z takimi problemami. Strach staje się wówczas jednym z elementów sytuacji wspinania. Nie powstrzymuje działania, ale towarzyszy mu. Wspinacz zaznajamia się ze strachem i bez wahania wchodzi w trudne drogi.

Strach wzrasta, gdy działanie wykonywane jest po raz pierwszy (np. pierwsze prowadzenie drogi) lub gdy wspinacz popełnia błędy zmniejszające bezpieczeństwo wspinaczki (np. wejście w trudne miejsce bez wystarczającego zabezpieczenia). Dodatkowymi utrudniającymi działanie okolicznościami są: złe warunki pogodowe, bardzo niska lub bardzo wysoka temperatura, silny wiatr, opady atmosferyczne. Strach powraca również, gdy spada kondycja wspinacza (np. na skutek zmęczenia, długotrwałości akcji górskiej lub długiej przerwy we wspinaniu) i gdy czuje on, że nie może w pełni polegać na własnym ciele.

Poprawnym sposobem reagowania na doświadczany strach jest pokonywanie go. Prawidłowe sposoby radzenia sobie z własnym strachem podsuwane są przez znaczących innych: instruktorów, kolegów. Dodatkowym źródłem motywacji do redefiniowania strachu jest doświadczanie silnych pozytywnych emocji związanych z wielkim wysiłkiem, ekscytacją, euforią, radością i dumą, które odczuwało się podczas pierwszych łatwych wspinaczek, a które definiują oczekiwania co do przyszłych doświadczeń wspinaczkowych. W rezultacie wspinacze wykształcają chęć rozwoju, progresu, podnoszenia wspinaczkowych umiejętności i radzenia sobie ze strachem w trudnych sytuacjach.

Autoetnografia w badaniach nad emocjami

— wnioski metodologiczne

W zaprezentowanej analizie autoetnografia stanowiła ścieżkę prowadzącą do odkrycia znaczących danych na temat studiowanej działalności. Moja własna połączona aktywność badacza oraz wspinacza umożliwiła wygenerowanie doświadczeń pozwalających poczuć i zrozumieć podstawowe uwarunkowania wspinaczki dostęp-

ne jedynie uczestnikom. Nie traktowałam tych moich osobistych wrażeń i impresji jako „modelowych” ilustracji procesów będących przedmiotem badania. Były one raczej wskazówką, tropem możliwym do dalszego prześledzenia i zbadania.

Moje podejście wyraźnie skłania się ku autoetnografii analitycznej zaproponowanej przez Leona Andersona – zawiera w sobie kluczowe cechy tego podejścia: (i) badacz przyjmuje status pełnego uczestnika badanych sytuacji, (ii) wykazuje się refleksyjnością analityczną, (iii) badacz jest narracyjnie „widoczny” w tekście, (iv) podejmuje dialog z informatorami poza samym sobą, (v) angażuje się w rozważania teoretyczne (Anderson 2006: 378).

W mojej analizie porównywałam i zestawiałam ze sobą różne rodzaje danych autoetnograficznych, a także dane z różnych źródeł (zob. ryc. 1). Po pierwsze, tworzyłam teksty autoetnograficzne *ex-post*, co polegało na kilkakrotnym konstruowaniu opisu tej samej sytuacji oraz porównywanie ze sobą tych różnych wersji opisu w poszukiwaniu istoty opowiadanej historii, spójnej wizji opisywanej sytuacji w celu wyizolowania rdzenia – zasadniczej treści powtarzanej w każdej wersji. Śledziłam przyczyny pojawiających się rozbieżności pomiędzy historyjkami. Po drugie, porównywałam autoetnograficzne teksty pisane *ex-post* z moimi notatkami terenowymi sprawdzając, czy czegoś nie pominęłam, nie przeoczyłam lub zapomniałam. Czy pewne fragmenty opowieści nie zostały przemilczane, pominięte, zapomniane lub zmienione pod względem chronologicznym. Powtarzałam taki zabieg w odniesieniu do każdego źródła. Po trzecie, porównywałam różne materiały i źródła informacji: notatki terenowe, zdjęcia prezentujące dane sytuacje, teksty autoetnograficzne pisane *ex-post* – z tym, co pozostało w pamięci. Po czwarte, porównywałam moją własną opowieść z historiami innych wspinaczy w kontekście doświadczanego lęku oraz strachu podczas wspinania – w wywiadach – będąc świadoma, jakie przypadki (ang. *instances*) ze sobą zestawiam. Na przykład, rozpatrując sytuacje wspinania w wykonaniu początkujących wspinaczy zestawiałam je z własnymi doświadczeniami, ale dla doświadczeń wybitnych wspinaczy poszukiwałam innego kontekstu porównań. Po piąte, porównywałam moją własną opowieść z innymi danymi zastanymi – na przykład z narracjami autobiograficznymi opisującymi podobne sytuacje. Po szóste, zestawiałam dane na temat początkowych doświadczeń wspinaczkowych z danymi prezentującymi przejścia doświadczo-nych wspinaczy, mając na uwadze przeżywane w obydwu przypadkach emocje strachu.

Te dane odnoszące się do stanów emocjonalnych (zarówno moich własnych, jak i moich badanych oraz innych obserwowanych lub opisywanych ludzi) były poddawane procedurom analitycznym typowym dla metodologii teorii ugruntowanej. Szukałam własności wygenerowanych kategorii analitycznych – w tym przypadku dotyczących ekspresji, opisu lub sposobu doświadczania emocji podczas działalności wspinaczkowej oraz ich sytuacyjnych uwarunko-

wań. Porównywałam stany emocjonalne wspinaczy znajdujących się w różnych kontekstach sytuacyjnych oraz na różnym poziomie wspinaczkowej kariery — budując hipotezy dotyczące pracy nad emocjami w działalności wspinaczkowej.

Autoetnografia, autoobserwacja, zapamiętane fakty i wydarzenia, wrażenia zapisane w pamięci — spisane w notatkach terenowych służyły za punkt odniesienia dla danych pozyskanych z innych źródeł. Wydaje mi się, że bez odwołania do autoetnografii próba opisu emocji doświadczanych przez wspinaczy byłaby spojrzeniem zbyt zewnętrznym. Z analitycznego punktu widzenia zarówno doświadczane emocje, jak i ucieleśnione odczucia stanowią istotne źródło danych. Każda informacja może stać się nowym źródłem hipotez i podstawą nowego wzorca rozumienia oraz kodowania pozostałych danych.

Autoetnografia może posłużyć jako źródło danych, o ile badacz jest w stanie wyrazić w słowach własne doświadczenia jako działającego uczestnika badanych sytuacji, zanurzonego w studiowanym fenomenie. Jest to jeden z ważniejszych, szeroko dyskutowanych i powracających problemów — do jakiego stopnia możliwa jest werbalizacja i zamknięcie w pisanej, narracyjnej formie tego, co się czuje i czego się doświadcza (van Maanen 2011; Kacperczyk 2014). W moim badaniu próba obiektywizacji tego rodzaju źródeł polegała na włączaniu pisemnych autoetnograficznych materiałów oraz poddawaniu ich procedurze kodowania oraz porównywania. Te źródła danych traktowane były w taki sam sposób jak pozostałe zdobyte w procesie badawczym informacje, czyli z uwzględnieniem umiejscowienia oraz cech kontekstu, w którym zostały wygenerowane i do którego się odnoszą.

Autoetnografia pozwala śledzić proces „doskonalenia” badacza jako instrumentu poznawczego i daje mu unikalną szansę sięgania do doświadczeń pozwalających głębiej poznać i zrozumieć badaną działalność. Daje również wgląd w postępy procesu poznawczego oraz pewnego rodzaju kontrolę nad nim poprzez uświadomienie sobie tego, co ja sama jako badacz wprowadzam do procesu badania.

Uczestnictwo w działaniach wspinaczkowych zmieniło mnie samą jako badacza i jako wspinacza (por. Kacperczyk 2012), transformując moją gotowość do zmagania się z własnymi uczuciami oraz przeszkodami emocjonalnymi. Doświadczane emocje poszerzyły moją perspektywę oraz pogląd na temat tego, co jest możliwe w moim własnym rozwoju wspinaczkowym, a jednocześnie otworzyły możliwość uzyskania wglądu w badaną działalność wspinaczkową.

Proces śledzenia emocjonalnych aspektów aktywności wspinaczkowej uwrażliwił mnie na pewne niepozorne aspekty doświadczenia stawania się wspinaczem. Wspinanie wymaga rozwijania sprawności fizycznej w poruszaniu się po wertykalnych ścieżkach oraz operowania sprzętem wspinaczkowym, ale także kontrolowania własnych stanów emocjonalnych pojawiających się w związku z ucieleśnionym doświadczeniem wspinania. Nabywanie „poprawnej” postawy wobec podejmowanej oraz studiowanej działalności — w moim przypadku — odbywało się poprzez niezauważalne podporządkowywanie się perspektywie znaczących innych oraz przejmowanie ich punktu widzenia. W samym procesie analitycznym ja sama byłam zaskoczona, jak łatwo poddałam się im i jak późno to odkryłam. Transformacje, jakim podlegał mój własny ogląd działania wspinaczkowego zostały zrekonstruowane dopiero kilka lat po zdarzeniach, które do nich prowadziły, a ich znaczenie możliwe było do uchwycenia dopiero retrospektywnie. W momencie zdarzenia stanowiły jedynie strumień intensywnie przeżywanych emocji.

Bibliografia

Anderson L.

2006 *Analytic autoethnography*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, nr 4, s. 373–395.

2014 *Autoetnografia analityczna*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 144–167, (tekst dostępny pod adresem: http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume27/PSJ_10_3_Anderson.pdf; data dostępu: 01.09.2014).

Becker H.S.

1974 *Art as collective action*, „American Sociological Review”, t. 39, nr 6, s. 767–776.

1982 *Art worlds*, Berkeley.

1986 *Doing things together*, Evanston.

Blumer H.

2007 [1969] *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, przeł. G. Woroniecka, Kraków.

Brownell S.

2006 *Sport ethnography. A personal account*, [w:] R. Wright (red.), *The Sage handbook of fieldwork*, London–Thousand Oaks–New Delhi, s. 243–254.

Charmaz K.

- 2009 *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, przeł. B. Komorowska, red. nauk. K. Konecki, Warszawa.

Clarke A.E.

- 1987 *Research materials and reproductive science in the United States 1910–1940*, [w:] G.L. Geison (red.), *Physiology in the American context 1850–1940*, Bethesda, s. 323–350.
- 1990 *A social worlds research adventure. The case of reproductive science*, [w:] S. Cozzens, T. Gieryn (red.), *Theories of science in society*, Bloomington, s. 15–42.
- 1991 *Social worlds/arenas theory as organizational theory*, [w:] D.R. Maines (red.), *Social organization and social process. Essays in honor of Anselm Strauss*, New York, s. 119–158.
- 2003 *Situational analyses. Grounded theory mapping after the post-modern turn*, „Symbolic Interaction”, t. 26, nr 4, s. 553–576.
- 2005 *Situational analysis. Grounded theory after the postmodern turn*, Thousand Oaks.

Clifford J.

- 1986 *Introduction. Partial truths*, [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, s. 1–26.

Cressey P.G.

- 2008 [1932] *The taxi-dance hall. A sociological study in commercialized recreation and city life*. Chicago.

Fujimura J.H.

- 1996 *Crafting science. A sociohistory of the quest for the genetics of cancer*, Cambridge.
- 1997 *The molecular biological bandwagon in cancer research. Where social worlds meet*, [w:] A.L. Strauss, J. Corbin (red.), *Grounded theory in practice*, Thousand Oaks, s. 95–130.

Goddard D., Neuman U.

- 1994 *Performance rock climbing*, Mechanicsburg.

Glaser B.G.

- 1978 *Theoretical sensitivity. Advances in the methodology of grounded theory*, Mill Valley.

Glaser B.G., Strauss A.L.

- 2009 [1967] *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*, przeł. M. Gorzko, Kraków.

Kacperczyk A.

- 2005 *Zastosowanie koncepcji społecznych światów w badaniach empirycznych*, [w:] E. Hałas, K. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, Warszawa, s. 169–191.
- 2010 *„Ludzie gór”. Procesy tożsamościowe uczestników społecznego świata w konfrontacji z przyrodą nieożywioną*, [w:] K.T. Konecki,

- A. Kacperczyk (red.), *Procesy tożsamościowe. Symboliczno-interakcyjny wymiar konstruowania ładu i nieładu społecznego*, Łódź, s. 165–178.
- 2012 *Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 32–63, (tekst dostępny pod adresem: www.przegladsocjologiijakosciowej.org).
- 2013 *Praca nad emocjami jako element aktywności górskiej i wspinaczkowej*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 2, s. 70–103, (tekst dostępny pod adresem: www.przegladsocjologiijakosciowej.org).
- 2014 *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 32–74, (tekst dostępny pod adresem: www.przegladsocjologiijakosciowej.org).
- 2016 *Społeczne światy. Teoria – empiria – metody badań. Na przykładzie społecznego świata wspinaczki*, Łódź.
- Kling R., Gerson E.M.
- 1977 *The social dynamics of technical innovation in the computing world*, „Symbolic Interaction”, t. 1, nr 1, s. 132–146.
- 1978 *Patterns of segmentation and intersection in the computing world*, „Symbolic Interaction”, t. 1, s. 24–43.
- Konecki K.T.
- 2000 *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa.
- Kozinets R.V.
- 1998 *On netnography. Initial reflections on consumer research investigations of cyberculture*, „Advances in Consumer Research”, t. 25, s. 366–371.
- Lutz C.A.
- 1988 *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory*, Chicago.
- McGrath D., Elison J.
- 2014 *Vertical mind. Psychological approaches for optimal rock climbing*, Boulder.
- Prus R.
- 1996 *Symbolic Interaction and ethnographic research. Intersubjectivity and the study of human lived experience*, New York.
- Shibutani T.
- 1955 *Reference groups as perspectives*, „American Journal of Sociology”, t. 60, nr 6, s. 562–569.
- Schachter S.S.
- 1971 *Emotion, obesity, and crime*, New York.
- Shott S.
- 1979 *Emotion and social life. A symbolic interactionist analysis*, „The American Journal of Sociology”, t. 84, nr 6, s. 1317–1334.

Star S.L.

- 1989 *Regions of the mind. Brain research and the quest for scientific certainty*, Stanford.

Strauss A.L.

- 1978 *A social worlds perspective*, [w:] N.K. Denzin (red.), *Studies in symbolic interaction*, Greenwich, s. 119–128.

- 1987 *Qualitative analysis for social scientists*, Cambridge.

- 1993 *Continual permutations of action*, New York.

- 2013 [1959] *Zwierciadła i maski. W poszukiwaniu tożsamości*, przeł. E. Hałas, Kraków.

Strauss A.L., Schatzman L., Bucher R., Ehrlich D., Sabshin M.

- 1964 *Psychiatric ideologies and institutions*, Glencoe.

Van Maanen J.E.

- 2011 *Tales of the field. On writing ethnography*, Chicago.

Warren C.A.B.

- 1979 *The social construction of dangerousness*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 8, nr 3, s. 359–384.

Wiener C.

- 1981 *The politics of alcoholism. Building an arena around a social problem*, New Brunswick.

Izabela Kamińska

O (NIE)UDANEJ PRÓBIE ODNALEZIENIA SIĘ W ROLI PRAKTYKUJĄCEGO BADACZA REFLEKSJE Z POŁA PRAKTYKI

*Wizje to raptowne projekcje
długiego procesu kiełkowania*

Emile Cioran (2003: 147)

Niniejszy tekst stanowi autorefleksję na temat wpływu podwójnego usytuowania — w świecie praktyki i świecie akademickim¹ — na prowadzenie badania-działania (ang. *action research*) w środowisku pracy socjalnej z rodziną. Okres, który poddam analizie to czas przenikania tychże światów we mnie samej².

Przebywając z rodzinami, niekiedy odczuwałam pragnienie analitycznej dociekliwości, czemu dawałam wyraz *na zespołach*³;

¹ Chodzi o umiejscowienie w środowisku asystentów rodzinnych, realizujących pracę socjalną z rodzinami wieloproblemowymi (znalazłam się tam z racji podjęcia pracy w Miejskim Ośrodku Pomocy Społecznej (MOPS)) oraz umiejscowienie w środowisku pedagogów społecznych, skupionych wokół Katedry Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Łódzkiego, do której dołączyłam jako asystent akademicki w październiku 2009 roku.

² Niniejszy tekst ma dla mnie charakter konfesyjno-analityczny, to takie „przyglądanie się sobie połączone z przeglądaniem się w sobie” (Kafar 2011a: 7). Jest to ważne z punktu widzenia określenia dynamiki procesu powstawania artykułu, w którym następowały momenty, gdy rodziła się w mojej głowie myśl przybliżająca mnie do pogłębionego zrozumienia siebie.

³ Określenie „zespół” pochodzi z żargonu pracowników MOPSu i skrótowo oznacza: Zespół do Spraw Okresowej Oceny Sytuacji Rodziny. Asystenci

tam właśnie m.in. czyniłam uwagi wywołujące — by oddać rzecz alegorycznie — zdziwienie na twarzach moich kolegów, świadczące o różnicach w rozumieniu przez nas bieżących spraw. Z kolei przekraczając próg budynku uniwersyteckiego (często robiłam to w pośpiechu, wracając z *terenu*⁴), nie potrafiłam zapomnieć o tym ostatnim. Myślami wciąż byłam z rodzinami. W trakcie prowadzenia zajęć ze studentami, gdy punktem zapalnym stawało się omawiane zagadnienie, budziło ono żywe wspomnienie konkretnych wydarzeń, jakie przeżyłam występując w roli asystenta rodziny. Bywało, że opowiadałam o nich studentom, obrazując w ten sposób przekazywaną wiedzę przykładem z praktyki. Z drugiej strony, kiedy przyjeżdżałam na zebrania czy seminaria odbywające się w Katedrze, doświadczałam momentów oddalenia od świata akademickiego. Byłam nasycona wrażeniami z *terenu* i w *terenie*, wtedy, tak naprawdę, pozostawałam.

Koncepcja badań w działaniu i jej ewolucja w stronę badań przez działanie — pomysł na spożytkowanie umiejscowienia w dwóch światach

Umiejscowienie w dwóch światach chciałam początkowo spożytkować poprzez podjęcie badań **w** działaniu⁵. Precyzyjniej to ujmując, zależało mi na przeprowadzeniu samobadania mnie-asystenta **w** przestrzeni działania, co pozwoliłoby mi odpowiedzieć m.in. na pytanie: dlaczego działałam w sposób sobie właściwy? oraz:

uczestniczą w nim co trzy miesiące, w celu omówienia realizacji planu pracy z rodziną, jego ewaluacji i wprowadzenia zmian. W zespołach, w których brałam udział, uczestniczyli również: psycholog, pedagog, kierownik sekcji, gdzie byłam zatrudniona i inni specjaliści współpracujący z daną rodziną, np. kurator rodzinny, społeczny, opiekunka specjalistyczna, pedagog szkolny etc.

⁴ *Teren* jest to określenie pochodzące z żargonu zawodowego pracowników MO-PSu, oznaczające środowisko otwarte — przestrzeń pracy tzw. pracowników terenowych. Chodzi tu o miejsca zamieszkania *klientów* (pojęcia tego używam ze względu na jego stosowanie przez praktyków pracy socjalnej; na boku zostawiam towarzyszące mu podłoże polityczno-ideologiczne i aksjologiczne (por. Krzyszkowski 2005: 264)), urzędy, instytucje, w których pracownik podejmuje czynności zawodowe „z” bądź „na rzecz” *klienta*. W niniejszym tekście *teren* należy rozumieć też jako część świata praktyki („subświat”), stanowiącą jądro moich refleksji badawczych.

⁵ W języku polskim spotykane są pojęcia: „badanie w działaniu”, „badanie poprzez działanie”, „badanie i działanie”, „badanie-działanie” (Żukiewicz 2011: 36).

co orientuje moje działanie? Wychodziłam z założenia, że jestem w stanie poddać się samokontroli badawczej, czyli działać „na rzecz” innych i – równocześnie – badać „siebie” (por. Wyka 1993: 80). Pomysł na metodyczne uskutezczenie samobadania zrodził się pod wpływem lektury dzieła Anny Wyki pt. *Badacz społeczny wobec doświadczenia*⁶. Szczególną inspiracją okazała się propozycja Wyki dotycząca uzyskania dostępu do samowiedzy poprzez posługiwanie się „nietradycyjnymi narzędziami samokontroli”⁷, takimi jak np. nasza organiczność (cielesność) (Tamże: 88). Zagłębiając się w lekturę *Badacza społecznego* zrozumiałam, że moje bycie w świecie praktyki winno mieć charakter „obecności aktywnej” (Tamże: 119), pozwalającej na rejestrowanie „drobiazgów” rzeczywistości (Tamże: 104), których doświadczam na różnych poziomach intelektu i zmysłowości.

Postanowiłam osadzić swój pomysł samobadania w nurcie badanie-działanie, a raczej w części tego nurtu, związanej z badaniem własnej działalności zawodowej (Kwiecińska-Zdrenka 2000: 74). Tego rodzaju podejście stosowane jest chociażby w badaniach edukacyjnych, gdzie nauczyciele stają się „badaczami wewnętrznymi”, dokumentującymi swą praktykę oraz prowadzą autoanalizę w celu zmiany/poprawy sposobu nauczania lub uczenia się (Zeni 1998; Kwiecińska-Zdrenka 2000: 75).

Koncepcja (czy też metoda⁸) badanie-działanie jest różnie interpretowana w literaturze (por. Smolińska-Theiss 1990), mimo to da się wskazać pewne jej ogólne przesłanki. Jedna z nich odnosi się do celu badania polegającego na ulepszaniu rzeczywistości (Marilynowicz-Hetka 2006: 187; Smolińska-Theiss 1990: 216; Theiss 1994/95: 21; Żukiewicz 2011: 47). W moim przypadku, *action research* miały prowadzić do samodoskonalenia mnie-asystenta po-

⁶ Moje zainteresowanie poglądami Anny Wyki wyniknęło także z tego, iż założenia tej autorki dotyczące koncepcji „badań poprzez wspólne doświadczenie”, są bardzo zbliżone do poglądów Heleny Radlińskiej, dotyczących humanistycznej postawy badacza, traktowania siebie jako narzędzia własnej pracy, „wżywiania się” w środowisko czy „obserwacji przeżywanej” (por. Theiss 1994/95), zatem mnie-pedagogowi społecznemu, wydały się bliskie.

⁷ „Nietradycyjne narzędzia” pozwalające na samokontrolę badacza to: nietradycyjne posługiwanie się intelektem, użytkowanie innych niż intelekt możliwości poznawczych, które zawierają się w umyśle, korzystanie z mocy poznawczych, dających pozaumysłową organiczność (cielesność) (Wyka 1993: 88).

⁸ W pracach polskojęzycznych spotykane jest ujmowanie badania-działania jako metody (Smolińska-Theiss 1990; Kwiecińska-Zdrenka 2000) oraz jako podejścia badawczego (Theiss 1994/95; Żukiewicz 2011).

przez samopoznanie. Przyjęcie punktu widzenia pedagogiki społecznej odnośnie do miejsca jednostki w środowisku jest zbieżne z akceptacją poglądu, iż jednostka oddziałuje na środowisko oraz środowisko oddziałuje na jednostkę. Dlatego też zakładałam, iż proces poznawania siebie zaowocuje zmianami w rzeczywistości, w której działam i wpłynie tym samym na jakość pomocy świadczonej innym.

Rozpoczęte badania **w**⁹ działaniu nie łączyły się z wkraczaniem w nowe środowisko eksploracji. Posługując się językiem Heleny Radlińskiej można powiedzieć, iż proces „wżywania (wczuwania)” w środowisko (Theiss 1994/95: 25), gdzie byłam umiejscowiona jako asystent rodziny, miałam już za sobą. „Wżyć się” w środowisko oznacza „poznać nie tylko warunki zewnętrzne jego bytu, lecz również pojęcia i pragnienia w niem żyjące, istotę jego mocy duchowej i więzy, które je łączą z szerszym światem” (Radlińska 1935: 75). W chwili gdy napisałam pierwsze słowa z terenu¹⁰, miałam już za sobą dwuletni okres uczestnictwa w świecie praktyki, zatem zdażyłam poznać formalne procedury, instytucjonalną organizację pracy oraz podopiecznych (informacje biograficzne, dane o stanie zdrowia, jak i te dotyczące kariery instytucjonalnej, sytuacji zawodowo-ekonomicznej, społecznej, szkolnej etc.) (Granosik 2006: 46). Taką wiedzę da się uznać za wżycie się na płaszczyźnie „zewnętrznej” (por. Theiss 1994/95: 25). Proces wżycia z perspektywy „wewnętrznej” dotyczył trzech kwestii:

- znajomości przełożonych, a konkretnie ich wizji dotyczącej pracy asystenta, związanej z preferowanym sposobem dokumentowania i omawiania praktyki w terenie;

- znajomości pracowników, czyli wiedzy, którzy pracownicy w MOPSie bardziej wpisują się w „biurokratyczny schemat działania” (posiadają szczegółową dokumentację dotyczącą rodziny oraz ściśle przestrzegają przepisów (Granosik 2006: 179–181)), którzy zaś są w stanie nagiąć przepisy w imię poprawy sytuacji życiowej *klienta*;

⁹ Od tego momentu celowo zaczynam używać spolszczonej nazwy *action research* – badania **w** działaniu, następnie badania **przez** działanie po to, aby ukazać zniuansowanie semantyczne tych pojęć, wskazujące na odmienny sposób symbolicznej obecności badacza w procesie samopoznania. Rozwinięcie tego trybu myślenia nastąpi w dalszych partiach tekstu. Por. także Marynowicz-Hetka (2006: 183–194).

¹⁰ Mam tu na myśli założenie dziennika terenowego, który stał się, oprócz obserwacji, głównym narzędziem mojej pracy badawczej. Pierwszy wpis do dziennika poczyniłam 1 lutego 2011, natomiast w MOPSie pracowałam od stycznia 2009 roku.

– zbudowania sieci kontaktów składającej się z osób pracujących z daną rodziną: pracownik socjalny, kurator rodzinny (zawodowy), kurator rodzinny (społeczny), dzielnicowy, pedagog szkolny, nauczyciel, psycholog, psychiatra, pielęgniarka środowiskowa, osoby realizujące usługi opiekuńcze bądź specjalistyczne etc.¹¹.

Dłuższa aktywność w świecie praktyki ujawniała się w najgłębszych pokładach mojej „sobości”¹², dowodząc jak mocno ów świat „wżył” się we mnie. Oto przykład ilustrujący aspekt fenomenu, którego istnienie uświadomiłam sobie niedługo po rozpoczęciu zbierania materiału do badań:

*(...) spotkanie z klientką – [p. S.] po dłuższej przerwie. P.S. opowiadała mi o traumie w rodzinie, którą wywołała śmierć dziecka. Było to dziecko brata pani S., przedwczesny poród. Potem rozmowa zesłała na inne tory. Klientka zaczęła tłumaczyć, że nie złożyła wniosku o orzeczenie o niepełnosprawności dla córki, bo towarzyszyła bratu i jego partnerce w przeżywaniu traumy. Potem p. S. pochwaliła się, że posiada potwierdzenie zameldowania na pobyt stały dla siebie i swoich dzieci. Temat rodzinnej tragedii znów powrócił. Klientka miała dużą potrzebę wygadania się. Mówiła, mówiła, a ja wciąż myślałam czego jeszcze nie załatwiła i jakie inne sprawy formalne w rodzinie należy uregulować. Kiedy zdałam sobie sprawę z kuriozalności swoich myśli wobec dramatu doświadczeń o których opowiadała klientka, poczułam zaskoczenie i przerażenie zarazem. (fragment dziennika terenowego, wpis z 4 marca 2011)*¹³

Powyższy fragment uchwytuje moment, kiedy dostrzegłam w sobie oddziaływanie świata praktyki, a raczej tego jego obszaru, któremu się sprzeciwiałam – obszaru splecionego z „biurokratycznym schematem działania”. To swoiste „ciało obce” utwierdziło mnie w przekonaniu, że prawdopodobnie wiem mniej niż sądzę na temat umiejscowienia w świecie praktyki i elementów orientujących

¹¹ Zbudowana przeze mnie sieć kontaktów koncentrująca się wokół pracy z daną rodziną zawierała również osoby pełniące jedynie funkcję informatorów, którzy nie pracowali z rodziną, ale dostarczali mi informacji na jej temat. Często byli to sąsiedzi, znajomi, niekiedy listonosze, dozorczy, sprzedawcy w pobliskim sklepie, barze, współbywalcy tych samych miejsc co moi podopieczni (por. Grano-sik 2006: 48–49).

¹² „Sobość” jest zawarta jako to, ku czemu zwraca się refleksja w operacjach, których analiza poprzedza powrót do samego siebie” (Ricoeur 2003: 33–34).

¹³ W przypadku ustępów pochodzących z dziennika terenowego starałam się zachować ich oryginalne brzmienie, stąd możliwe skróty, niekonsekwencje zapisu powtarzających się fraz i inne „niedociągnięcia” stylistyczne bądź gramatyczne.

moje działanie. Poczułam jednocześnie, że podjęty projekt badawczy jest szansą dotarcia do nieodkrytych pokładów wiedzy o sobie jako praktyku.

Z rozpoczęciem badań nie wiązało się – a tak to zwykle bywa (por. Kostrzyńska 2011: 167–169) – symboliczne „otwarcie” nowego wymiaru uczestnictwa. Nie jestem w stanie wskazać konkretnego punktu (poza datą zapisania pierwszej notatki z terenu) oznaczającego podjęcie faktycznej pracy badawczej. Zanim bowiem napisałam inicjalną notatkę, moje dojrzewanie do badań trwało, a razem z nim uporczywie dawała o sobie znać ta część ja-praktykującego badacza, która ostatecznie się zmateriałizowała (jednak nie urzeczywistniła!) pod postacią zapisanej pierwszej refleksji.

Notatki terenowe postanowiłam sporządzać w taki sposób, by tworzyły gęsty, wręcz detaliczny opis doświadczanej rzeczywistości, pozwalający *ex post* „wylapywać” impulsy, sygnały, przyczynki tkwiące w sprzężeniu ja – teren. Jak pisze Ewa Marynowicz-Hetka (2008: 364), „Analiza sytuacji, zdefiniowanie jej, wyrażające się w sformułowaniu jej wyobrażenia przez podmiot podejmujący decyzję o kierunku działania, jest jednym z podstawowych aspektów orientowania działania społecznego w danym polu, specyficznym dla przygotowania profesjonalnego”. Moim sposobem zdobycia wiedzy dającej odpowiedź na pytanie: co działanie orientuje?, było poznanie tych elementów ze świata praktyki, które w wyniku wspomnianego sprzężenia zwrotnego, stawały się dla mnie sygnałem do określonego działania. Interesowało mnie nie to, jaki świat praktyki **jest**, ale jaki **jest dla mnie**, i co w nim przesądza o kierunku mojego działania.

Przestrzeń badania w działaniu wymagała ode mnie schizofrenicznej w niej obecności: mnie-asystenta rodziny i mnie-badacza. Według Paula Ricoeura „ten-który-jest-sobą» jest sobie dany nie tylko wprost, lecz poprzez sposoby, w jakie przejawia się w świecie, w jakie istnieje «poza sobą» – w mówieniu, w praktycznym działaniu, w relacjach z innymi” (Kowalska 2003: 117). Część mojej „sobości” przejawiała się w czasie, kiedy brałam udział w życiu klientów – można powiedzieć, iż urzeczywistniała się intensywnie. Spotkania z Innym toczyły się w złożonej przestrzeni działania, nie-rzadko nieprzewidywalnej, wymagającej szybkiej, zdecydowanej reakcji w warunkach silnego napięcia psychicznego; tamten stan dobrze oddaje poniższy wyimek z dziennika terenowego:

Wizyty w rodzinie przypominają trochę kolejne odsłony aktów sztuki; każdy różni się od siebie, wprowadzając inną dramaturgię. (fragment dziennika, wpis z 6 kwietnia 2011)

Dramaturgia poszczególnych wizyt w domach, do których udawałam się jako asystent rodziny, toczyła się w przestrzeni dwoistej (Witkowski 2010: 139), naznaczonej spotkaniem z człowiekiem zepchniętym na margines, niezaradnym, potrzebującym otwarcia ze strony drugiego (Granosik 2006: 16).

Badanie **w** działaniu okazało się niemożliwe do zrealizowania przez wzgląd na fenomen wtedy nienazwany, lecz odczuwany; teraz określam go jako zanurzenie w świecie praktyki. Zanurzenie oznaczało intensywną obecność mnie-asystenta w subświecie¹⁴, narzucającym się z całą swą złożonością. Zyskanie tej wiedzy sprawiło, iż rozpocząłam nowy etap w procesie badawczym – badanie **przez** działanie – polegający na docieraniu do siebie-praktyka *ex post*. Tak oto akceptacja fenomenu zanurzenia doprowadziła do objawienia się mnie jako asystenta, nie jako badacza. Samobadanie **przez** analizę siebie w działaniu następowało zatem po zakończeniu bytności w subświecie praktyki zwanym *terenem*.

Umiejscowienie w świecie praktyki

Swoją socjalizację zawodową rozpoczęłam od etapu podejmowania działań wpisujących się we „wspierający schemat działania”¹⁵. W początkowej fazie zbierania doświadczenia badawczego pozostawałam krytyczna wobec tego, co robię. Nie był to jednak jeszcze etap, w którym „dojrzałam do profesjonalnego dystansu”; zaledwie kielkowała we mnie umiejętność kontrolowania spojrzenia na problem, pozwalająca łączyć zaangażowanie emocjonalne z przytomną oceną i zarządzaniem sprawą (Granosik 2002: 27). „Profesjonalny dystans”¹⁶ umożliwia świadomą eksploatację własnej energii, dozowanie zaangażowania emocjonalnego, to zaś pozwala uniknąć nadmiernej eksploatacji siebie (por. Granosik 2002). Często po wyjściu od rodziny miałam wrażenie, że oddałam zbyt wiele swojej energii, zanadto się wyeksploatowałam, co wyraża następujący fragment dziennika:

¹⁴ Świat praktyki zawiera wiele subświatów, pośród których najwyraźniej rysuje się granica pomiędzy tymi bardziej przystającymi do pojmowania istoty działania ukierunkowanym na „pracę nad dokumentacją” (por. Granosik 2006: 179), a tymi zorientowanymi na „pracę nad odczuciami i nad kontaktem” (Tamże: 181).

¹⁵ „W ramach tego schematu praca nad kontaktem ma również funkcje niemal terapeutyczne, może bowiem wiązać się z pracą nad odczuciami, przybrać format pocieszenia, współczucia, zrozumienia, biograficznego wsparcia (stosunków niemal osobistych)” (Granosik 2006: 183).

¹⁶ Nawiązując do koncepcji dwoistości (Witkowski 2010) powinnam raczej zadać pytanie: czy możliwe jest zarazem silne zaangażowanie emocjonalne i bycie odpornym na emocje innych?

(...) Problem w jednej z rodzin tkwi w relacjach, które są niezwykle skonfliktowane. Moja praca koncentruje się w tym środowisku przede wszystkim na ułatwieniu skonfliktowanym stronom: babci i wnuczce, osiągnięcia obopólnego kompromisu. Obciąża mnie to niezwykle psychicznie i często gdy wychodzę z tego środowiska czuję się jak gąbka, która wchłonęła negatywne emocje zwaśnionych stron. Wiem, że oni natomiast czują wtedy ulgę. (fragment dziennika, wpis z 12 czerwca 2011)

Notatki z terenu starałam się prowadzić systematycznie – pisałam je w środkach komunikacji miejskiej (w drodze z *terenu*), bądź zaraz po powrocie do domu. Odczuwałam jednak silne przeciążenie związane z przyjęciem wcześniej sporej dawki emocji, w związku z czym niełatwo przychodziło mi sporządzanie detalicznych opisów i analiza przeżytych doświadczeń.

Pamiętam, że duże znaczenie miały zapachy taniego tytoniu i stęchlizny – często przesiąkały nimi moje ubrania. Zdejmowałam je z siebie i natychmiast wkładałam do pralki, resetowałam też swój umysł. Potrzebowałam oczyszczenia, któremu sprzyjała atmosfera spokoju i nie-myślenie o problemach *klientów*. Kłopot wynikający z umiejscowienia w dwóch światach polegał na tym, że złota zasada „nie przenoś pracy do domu” stała w sprzeczności z celowością mojego działania jako praktykującego badacza. Sporządzałam więc notatki, ale na poziomie nie pozwalającym na wnikliwy wgląd w siebie. W podobnych sytuacjach towarzyszyło mi odczucie tego, co nazywane jest „kontrydycyjnością tożsamościową” (Kafar 2011b: 62); z jednej strony chciałam zapisywać swoje przeżycia z terenu po to, by „utrwalić” jak najwięcej przeżytych doświadczeń, z drugiej zaś potrzebowałam psychicznego oczyszczenia.

Z pewnością był to czas, w którym moje życie toczyło się „pod wysokim napięciem” (Ellis 2011: 69). Byłam albo w terenie, albo w MOPSie, albo na Uczelni, do domu wracałam zmęczona. Brakowało mi przestrzeni na zadumę, pozwalającą refleksyjnie odnieść się do samej siebie.

Umiejscowienie w świecie akademickim

Socjalizacja w świecie akademickim przebiega zdecydowanie wolniej niż w świecie praktyki, myślę, iż jest to rytm zbliżony do tworzenia naukowego *curriculum vitae*. Patrząc z tej perspektywy, moja obecność w świecie akademickim była bardzo krótka i w żaden sposób niezabezpieczona formalnie. Posiadałam jedynie zezwo-

lenie na „pobyt tymczasowy”¹⁷, co sytuowało mnie na uniwersyteckich peryferiach. Specyfika takiegoż umiejscowienia stanowiła czynnik istotny dla przebiegu socjalizacji zawodowej. Uczestnictwo w świecie akademickim wiązało się z odczuwanym przeze mnie statusem przybysza zadomowionego, który poprzez owo zadomowienie nie był obcy w tym sensie, że znał reguły organizacyjne i interakcyjne obowiązujące w danej przestrzeni, ale zarazem wyraźnie odczuwał swoją odmienność. Poczucie odmienności towarzyszące mi (w różnym stopniu) w tamtym czasie dotyczyło procesu identyfikowania siebie w świecie akademickim (Marciniak 2008: 69). Identyfikacja jakiej dokonywałam, w dużej mierze miała charakter demonstracyjny, czyli zachodziła głównie przed kimś i wobec kogoś (Tamże: 74), nie zawierała natomiast pierwiastka autentyczności, ujawniającego się w splocie podejmowanych działań z poczuciem własnego „ja” (Tamże: 75).

W rozpoczęciu *action research* upatrywałam szanse realizacji wewnętrznej potrzeby zaistnienia, rozumianej jako zbudowanie autentycznej identyfikacji siebie ze światem akademickim. Poczucie niepewności ujawniało się w wielu płaszczyznach interakcyjnych; wyjątkowo silnie dawało o sobie znać w sytuacjach naukowej polemiki, podczas zebrań, seminariów badawczych, gdy padało ponawiane po wielokroć pytanie: co więcej, niż wyraz osobistej ulgi i prywatnego odkrycia może wniesć propozycja autoanalizy jako asystenta rodziny? (por. Holman Jones 2009: 175). Dylemat zawarty w powyższym pytaniu okazywał się być kluczowym w różnych kontekstach dyskusji nad legitymizacją samobadania **przez** działanie w środowisku pedagogów¹⁸. Nie byłam wtedy gotowa na podjęcie rzuconego mi wyzwania i obrony swego pomysłu. Ostatecznie skupiłam się więc na badaniu procesu tożsamości profesjonalnej na przykładzie środowiska asystentów, pomysł autoanalizy zarzucając.

Teraz powracam do tamtych wspomnień, autorefleksyjnie odtworzając szereg biograficznych uwarunkowań oddających złożoność mojego podwójnego umiejscowienia, które ostatecznie okazało się znaczące dla (nie)udanej próby odnalezienia się w roli praktykującego badacza.

¹⁷ Byłam zatrudniona na zastępstwo na czas nieświadczenia pracy przez innego pracownika.

¹⁸ Pytanie w zasadzie rozpoczynało dyskusję nad fundamentalnym problemem: co stanie się z „naukowością” projektu badawczego jeśli przyjmie się siebie samego za swojego informatora? (por. Hastrup 1998: 21).

Synteza osobistego doświadczenia – refleksja nad refleksją

Odwołując się do myśli filozoficznej Paula Ricoeura da się stwierdzić, że warunkiem bycia sobą jest możliwość działania, sobą jest ten kto może działać (Kowalska 2003: 118). „Sobość» nie jest więc rzeczowym czymś, lecz aktem, a raczej samą możliwością aktu, którą jednak ujawnia dopiero akt, czyli faktyczne działanie w świecie” (Tamże: 119). Moje rozważania dotyczące (nie)udanej próby odnalezienia się w roli praktykującego badacza winny zatem zmierzać w stronę ukazania przyczyn, dla których ja-praktykujący badacz nie urzeczywistniło się, nie zyskało dynamiki potrzebnej do „bycia zdolnym do działania” (franc. *homme capable*) (Ricoeur 2004, za Marynowicz-Hetka 2008: 371). Żeby opisać dynamikę ja, należy odnieść się do rodzajów i modalności działania, takich jak: mówienie na rozmaite sposoby, postrzeganie świata z pewnej perspektywy, wytwarzanie czegoś w materialnym otoczeniu, działanie w środowisku społecznym, dokonywanie wyborów moralnych (Kowalska 2003: 119; por. też Marynowicz-Hetka 2008: 372). Syntetyzując zawartą w prezentowanym tekście refleksję z pola praktyki, dokonam dalej krótkiej autoanalizy siebie-praktykującego badacza jako podmiotu postrzegającego, podmiotu mówiącego, podmiotu wytwarzającego i podmiotu moralnego (Kowalska 2003: 119).

Uwierzyłam, że mogę być praktykującym badaczem i podejmowałam wyzwanie bycia nim **przez** działanie, zdobywając się na wysiłek rekonstrukcji mnie-asystenta umiejscowionego w świecie praktyki. Równolegle przeżywałam rozterki, pytając siebie samą: kim jestem? – praktykującym badaczem czy praktykiem.

Człowiek zdolny do działania, oprócz postrzegania siebie jako kogoś, kto jest w stanie podjąć aktywność, może również opowiadać o sobie, co pozwala mu budować tożsamość indywidualną (por. Marynowicz-Hetka 2008: 372). W moim przypadku tak się nie stało. Jako podmiot moralny przyjmowałam na siebie obowiązek wynikający z poczucia odpowiedzialności. Szczególnie mocno ujawniał się on wobec tych, z którymi pracowałam jako asystent rodziny. Tak więc umiejscowienie w świecie praktyki stanowiło „rdzeń” (ang. *core*) (Kacperczyk 2005: 170) i jednocześnie punkt odniesienia względem dokonywanych przeze mnie wyborów moralnych – były to próby urzeczywistnienia siebie na nowo.

Aby lepiej zaprezentować „zmagania tożsamościowe”, jakich doświadczałam w trakcie badań terenowych, posłużę się wymownym

przykładem Kirsten Hastrup¹⁹, która w trakcie przygotowywania spektaklu teatralnego (realizowanego w oparciu o jej przeżycia osobiste), doznała niebywałego fenomenu „oglądania siebie poza sobą”, na scenie. Rozważając *ex post* własne uczestnictwo w procesie badawczym, Hastrup pisze: „Oto obecność innych widzów spowodowała zadziwiającą zmianę mojego spojrzenia na sceniczną Kirsten: to nie była już «nie-ja», lecz «nie-nie-ja». W spojrzeniu z widowni cały dystans zanikł — Kirsten niebezpiecznie się do mnie zbliżyła” (Hastrup 1998: 24). W tym fragmencie zawiera się kwintesencja pracy nad tożsamością. Badaczka w trakcie poddawania siebie samobadaniu doświadczyła poczucia „bycia pożeraną” (Tamże: 22) przez aktorów spektaklu i reżysera Eugenio Barbę, tracąc w ten sposób pewność tego, kim jest. Wątpliwość Kirsten wzrastała wprost proporcjonalnie do „opowiadania siebie”, aż do utraty rozpoznania własnej tożsamości gdy, podczas prób przedstawienia, oglądała „siebie-nie-siebie”. Badanie opisywane przez duńską antropolog to swoisty proces odkrywania siebie na tle innych, proces dający się przedstawić za pomocą koła hermeneutycznego (por. Sikora 1995: 28). Elementem rozbudzającym samoświadomość jest tutaj podwójne zaprzeczenie siebie, co odczytuję jako przetransformowanie tożsamości indywidualnej pod wpływem aktu uzewnętrznienia i prowadzenia obserwacji „nie-siebie”. Obserwacja z zewnątrz i refleksja nad obserwowaną rzeczywistością zwrotnie przekształciły poczucie tożsamości Hastrup i pozwoliły jej uwewnętrznić siebie na nowo.

Dlaczego nawiązuję do arcyciekawych badań Hastrup? Trawestując przybliżony skrótowo cykl badawczy, pokuszę się o dokonanie analogii pomiędzy przeżyciami duńskiej antropolog i tym, co stało się moim udziałem.

W trakcie rozpoczęcia badania-działania zaczęłam poszukiwania nowej siebie-praktykującego badacza, gdyż, przyjmując za Ricoeurem koncepcję *homme capable*, nie stałam się nim tylko przez sam fakt prowadzenia zapisków z terenu. Przez cały okres trwania badań znajdowałam się w tożsamościowym położeniu „nie-ja”, ponieważ nie byłam w stanie odnaleźć przestrzeni uwspólniającej dwa światy mojego umiejscowienia. Wynikało to ze sprzeczności, wzajemnie wykluczających się powinności i zasad uczestnictwa, stanowiących pochodną „podstawowej działalności” (ang. *primary activity*), czyli badania w jednym świecie i budowania relacji pomocowej w drugim.

¹⁹ Kirsten Hastrup jest Dunką, profesorem w Instytucie Antropologii Uniwersytetu Kopenhaskiego, pełni też prestiżowe funkcje w różnych stowarzyszeniach antropologicznych (Wyka 1993: 144).

Myślę, że do podwójnego zaprzeczenia – „nie-nie-ja”, paradoksalnie dochodzi właśnie teraz, gdy dzielę się swoimi przeżyciami, gdyż dopiero przelewając je na komputer widzę siebie wyraźniej niż kiedyś; ja „nie-nie-ja” rodzi się w zapisanych notatkach z terenu czy w niewynotowanych wcześniej wspomnieniach, umożliwiając mi bycie przedmiotem i podmiotem badania jednocześnie. Wszelako, nie jest to urzeczywistnienie praktykującego badacza, którym musiałam przestać być, by stać się badaczem w rozumieniu Ricoeurowskim.

W trakcie prowadzenia badań terenowych doświadczyłam bycia praktykiem badającym. Jako osoba uczestnicząca w dwóch światach finalnie dokonałam wyboru (muszę podkreślić, iż nie do końca był to wybór świadomy!) umiejscowienia orientującego moje działania w świecie praktyki, tym samym ja-praktykujący badacz nie mogło się w pełni ukonstytuować. Paradoksalnie zatem, (nie)udana próba odnalezienia się w roli praktykującego badacza okazała się udana w tym sensie, że pozwoliła mi stać się refleksyjnym praktykiem w czasie kontynuowania mojego zadania badawczego; ono to – badanie-działanie stworzyło zaś mnie badacza, jakim jestem dziś.

Niewątpliwie, praca nad tożsamością jest nieodłączna od procesu badania-działania. Tego rodzaju przedsięwzięcie wymaga odwagi pozwalającej na dokonywanie niekiedy radykalnych wyborów i swego rodzaju „wystawiania się” na doświadczenie (por. Simons, Masschelein, Quaghebeur 2005: 828). Pamiętajmy też, iż niemal zawsze jest to wybór drogi kamienistej...

A droga długa jest
Nie wiadomo czy ma kres
A droga kręta jest
Co dalej za zakrętem jest
Kamieni mnóstwo
Pod kamieniami leży szkło (...)

Zespół „Akurat”, album *Pomarańcza* (2001)

Bibliografia

Akurat

2001 *Droga długa jest*, album *Pomarańcza*, Scena FM, Universal Music, Polska.

Cioran E.

2003 *Święci i łzy*, przeł. I. Kania, Warszawa.

- Ellis C.
2011 *Mknący pociąg, czyli zmienne koleje kariery. Życie akademickie pod wysokim napięciem*, przeł. M. Kafar, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 67–84.
- Hastrup K.
1998 *Poza antropologią. Antropolog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego*, przeł. G. Godlewski, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 2, s. 20–28.
- Holman Jones S.
2009 *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste*, przeł. Maja Brzozowska-Brywczyńska, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. nauk. wyd. pol. K. Podemski, Warszawa, s. 175–218.
- Granosik M.
2002 *Kształcenie – Tożsamość – Działanie. O biograficznym wymiarze pracy socjalnej*, [w:] E. Marynowicz-Hetka (red.), *Badanie – Działanie – Kształcenie. Czyli o przydatności dyscyplin społecznych dla doskonalenia praktyki profesji społecznych w dziedzinie oświaty, kultury i pracy socjalnej*, Łódź, s. 21–33.
2006 *Profesjonalny wymiar pracy socjalnej*, Katowice.
- Kacperczyk A.
2005 *Zastosowanie koncepcji społecznych światów w badaniach empirycznych*, [w:] E. Hałas, K. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, Warszawa, s. 167–189.
- Kafar M.
2011a *Wprowadzenie*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 7–11.
2011b *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 37–66.
- Kostrzyńska M.
2011 *Historia każdego rozbitka jest zawsze moją historią. O współlistnieniu biografii badanego i badacza* [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 165–186.
- Kowalska M.
2003 *Dialektyka bycia sobą (Ricoeura filozofia podmiotu)*, [w:] A. Grzegorzczak, M. Loby, R. Koschany (red.), *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, Poznań, s. 113–145.
- Krzyszczkowski J.
2005 *Między Państwem Opiekuńczym a Opiekuńczym Społeczeństwem. Determinanty funkcjonowania środowiskowej pomocy społecznej na poziomie lokalnym*, Łódź.

Kwiecińska-Zdrenka M.

- 2000 *Badacz w działaniu – opisywać czy zrozumieć, czy też zmieniać zastaną rzeczywistość?*, Acta Universitatis Nicolai Copernici, „Socjologia Wychowania”, z. 339, s. 63–78.

Marciniak Ł.T.

- 2008 *Stawanie się nauczycielem akademickim. Analiza symboliczno-interakcjonistyczna*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, nr 2, (tekst dostępny pod adresem: http://www.qualitativesociology-review.org/PL/Volume7/PSJ_monografie_3.pdf; data dostępu: 09.05.2012).

Marynowicz-Hetka E.

- 2006 *Pedagogika społeczna. Podręcznik akademicki. Wykład*, t. 1, Warszawa.
- 2008 *W nawiązaniu do kategorii dwoistości – analiza z punktu widzenia społeczno-pedagogicznego*, [w:] Z. Kwieciński, M. Jaworska-Witkowska (red.), *Ku integralności edukacji i humanistyki. Księga Jubileuszowa dla Lecha Witkowskiego*, Toruń, s. 361–380.

Radlińska H.

- 1935 *Stosunek wychowawcy do środowiska społecznego*, Warszawa.

Ricoeur P.

- 2003 *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa.
- 2004 *Parcours de la reconnaissance – trois études. Les essais*, Paris.

Sikora S.

- 1995 *Rosencrantz i Guildenstern nie żyją, czyli jak być. Shakespeare, antropologia i Toma Stopparda gra w teatr*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 2, s. 24–29.

Simons M., Masschelein J., Quaghebeur K.

- 2005 *The ethos of critical research and the idea of coming research community*, „Educational Philosophy and Theory”, t. 37, nr 6, s. 817–832.

Smolińska-Theiss B.

- 1990 *Badanie przez działanie w pedagogice społecznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 213–222.

Theiss W.

- 1994/95 *Heleny Radlińskiej koncepcja badania i działania*, [w:] I. Lepalczyk, B. Wasilewska (red.), *Helena Radlińska. Człowiek i wychowawca*, Warszawa, s. 17–32.

Witkowski L.

- 2010 *Praca socjalna i profesjonalizm pedagogiczny*, Łódź.

Wyka A.

- 1993 *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa.

Żukiewicz A.

- 2011 *Koncepcja Action Research i jej zastosowanie w procesach poznawania i przetwarzania rzeczywistości życia ludzkiego. Roz-*

ważania z perspektywy pedagogiki społecznej, „Pedagogika Społeczna”, nr 2, s. 35–59.

Zeni J.

1998 *A guide to ethical issues and action research*, „Education Action Research”, t. 6, nr 1, s. 9–19.

Edyta Januszewska
Izabela Lewandowska

BADACZ WOBEC BADANEGO

RÓŻNE DYSCYPLINY – JEDNA PERSPEKTYWA

*Każda podróż do „wnętrza”, ku „wyżynom” lub w „głąb”,
jak też zmierzanie ku „zewnątrzu” (...) niesie ze sobą niespodzianki, pod warunkiem jednakowoż,
że potrafimy poruszać się w czasie i w przestrzeni
z ostrożnością właściwą temu, kto wkracza na obce terytorium i z cierpliwością, jaką interwały, pauzy i nawiasy
poddają stale próbie, niepewni chwili,
w której zaskoczyć nas może cudowność.*

Duccio Demetrio (2009:121)

Wprowadzenie

W naszym tekście przedstawiamy różnorodne podejścia do rozmówcy w trakcie prowadzenia badań jakościowych (wywiadów narracyjnych i mało skategoryzowanych oraz obserwacji uczestniczącej), jak i ich późniejszej analizy na przykładzie badań pedagogicznych i historycznych. W naukach historycznych coraz częściej odwołujemy się do przeżyć indywidualnych jednostki, szczególnie jeżeli chodzi o dzieje najnowsze. Wpisuje się to w nurt mikrohistorii, psychohistorii i *oral history*. Archiwa ludzkiej pamięci są bogatym zasobem informacji o przeszłości, które odpowiednio wydobyte i opracowane stanowić mogą nieocenione źródło wiedzy. Przy zastosowaniu wywiadu historyk może uzupełnić materiał badawczy o: (i) ustalenie

faktów, na ogół trzecio- lub czwartorzędnych, (ii) wzbogacenie znanych faktów o nowe szczegóły, (iii) wyjaśnienie stosunków między aktorami wydarzeń, (iv) charakterystykę osób aktywnych w przeszłości, (v) ujawnienie motywów świadomego działania i systemu wartości badanych (Kersten 1971: 325). Ten ostatni element doskonale wpisuje się w metodę biograficzną. Biografia, jako przedmiot analizy pewnego wycinka społecznej rzeczywistości, jest uchwytana w dwóch wymiarach. Pierwszy to całokształt biografii indywidualnej, przebieg całego życia danej jednostki, i drugi — jedynie kluczowe momenty biografii, związane z ważnymi wydarzeniami historycznymi, zmianą ról i pozycji społecznej. W naukach pedagogicznych również odwołujemy się do indywidualnych doświadczeń i przeżyć jednostki oraz do sposobu konstruowania i nadawania przez nią znaczeń otaczającej rzeczywistości, analizując je w nurcie interakcjonizmu interpretatywnego, fenomenologii czy teorii ugruntowanej.

Nasza wypowiedź to dwugłos pedagoga i historyka, dla których głównym obszarem zainteresowania jest relacja badacz – badany, relacja uwikłana w kontekst sytuacyjny i głęboko zakorzeniona w perspektywie społecznej i humanistycznej. Postaramy się *viribus unitis* pokazać nasze doświadczenia — mimo iż osadzone w różnych dyscyplinach — to jednak połączone spoiwem, jakim jest biografia i jej wieloaspektowe odczytanie. Ukażemy obszar doświadczenia badawczego łączącego dwie dyscypliny, ponieważ zarówno pedagodzy, jak i historycy stają przed podobnymi problemami w trakcie przeprowadzania badań jakościowych: jak nawiązać kontakt z rozmówcą i jak go utrzymać? Co zrobić, żeby zostać zaakceptowanym przez badaną grupę/jednostkę? Jak sobie poradzić z różnymi dylematami etycznymi i moralnymi pojawiającymi się w trakcie badania oraz jak interpretować uzyskany materiał, by stał się wiarygodnym (mimo że subiektywnym) źródłem informacji? Biografią i jej odczytaniem zajmują się przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych: socjolodzy, antropolodzy kultury, etnografowie, psychologdy. Mamy nadzieję, że nasze spostrzeżenia i doświadczenia badawcze, pozwolą na sformułowanie postawionej w tytule konkluzji: różne dyscypliny (pedagogika i historia) — jedna perspektywa (człowiek).

Swoją refleksję opieramy na doświadczeniu wieloletnich badań prowadzonych zarówno wśród osób odmiennych kulturowo (przede wszystkim uchodźców z Czeczenii), jak również wśród działaczy kultury i ludności rodzimej Warmii¹. Swoją przygodę (E.J.)

¹ Dla uporządkowania tekstu wprowadziłyśmy kody ułatwiające identyfikację doświadczeń badawczych autorek (kod E.J. dotyczy Edyty Januszewskiej, a kod I.L. — Izabeli Lewandowskiej).

z badaniami jakościowymi rozpoczęłam w 2004 roku. O podobnej metodologii badań wiedziałam niewiele, bowiem w czasie studiów ten sposób prowadzenia badań nie był nam – studentom w ogóle przybliżany. Przystępując do zbierania materiałów do pracy doktorskiej, po raz pierwszy spotkałam się z techniką wywiadu i obserwacji uczestniczącej. Była to jednak wiedza książkowa, a nie empiryczna. Wywiady narracyjne i mało skategoryzowane oraz obserwację uczestniczącą prowadziłam w latach 2004–2005 wśród osób z Federacji Rosyjskiej (narodowości czeczeńskiej), oczekujących w ośrodkach dla uchodźców² na nadanie statusu uchodźcy, i właśnie do tych doświadczeń badawczych przede wszystkim się odwołuję. Moje przemyślenia oparte są także na wywiadach przeprowadzonych z imigrantami, dyrektorami placówek dla cudzoziemców, pracownikami socjalnymi w Skive i burmistrzem miasta Viborg w Danii³ oraz na wywiadach przeprowadzonych w Paryżu w 2011 roku z pracownikami organizacji pozarządowej *France Terre D’Asile*, pracującej na rzecz uchodźców⁴. Ponadto, swoje refleksje opieram na wywiadach dotyczących sytuacji dzieci uchodźców, przeprowadzonych z dyrektorem domu dziecka dla małoletnich cudzoziemców w Szwecji⁵ i z pracownikiem socjalnym pracującym w ośrodku dla małoletnich cudzoziemców w Wielkiej Brytanii⁶. Korzystam również z wywiadów z Sybirakami i uchodźcami, z którymi rozmawiałam w Winnipegu (Manitoba, Kanada)⁷ (Januszevska 2014) i Londynie⁸; opieram się także na wywiadach z rodzicami

² Efektem jest książka Januszevska (2010).

³ Badania miały miejsce we wrześniu 2010 roku, podczas mojego pobytu w Via University College w Viborgu; ich pokłosiem są trzy artykuły Januszevska (2013a, 2013b, 2015).

⁴ Badania realizowałam w BUC Ressources Centre de Formation & Education Specialisee we wrześniu 2011 roku.

⁵ Wywiady odbyły się podczas Contact Making Seminar w ramach „Youth in Action Programme”, Hässelby, Sztokholm, grudzień 2012 roku.

⁶ Wywiady przeprowadzone w trakcie Wizyty Studyjnej CEDEFOP – „Integration of Ethnic Minorities into Gateshead Schools”, zorganizowanej przez Gateshead Council, EMTAS (Ethnic Minority and Traveller Achievement Service), Newcastle-Gateshead, czerwiec 2013 roku.

⁷ Projekt badawczy „Biograficzny proces uczenia się polskich imigrantów w Kanadzie”, finansowany przez Akademię Pedagogiki Specjalnej w Warszawie, sierpień 2013 roku.

⁸ Wywiady przeprowadzone w Centrum Badań nad Uchodźcami (Refugee Studies Centre, Oxford Department of International Development, University of Oxford, Wielka Brytania), w ramach projektu badawczego „Polscy uchodźcy w Wielkiej Brytanii. Doświadczenia biograficzne na podstawie wywiadów narracyjnych”, styczeń-marzec 2014 roku.

dzieci czeczeńskich i arabskich, z nauczycielami uczącymi dzieci inne kulturowo w polskich szkołach oraz z pracownikami socjalnymi pomagającymi cudzoziemcom⁹ (Januszewska 2015; Januszewska, Markowska-Manista 2015a b.d.).

Od dwunastu lat zbieram (I.L.) wywiady z mieszkańcami Warmii i Mazur, które koncentrują się na edukacji regionalnej, historii powojennej i dziedzictwie kulturowym. Publikuję też teksty z zakresu metodologii historii najnowszej, ze szczególnym uwzględnieniem relacji ustnych oraz badań *oral history* (Lewandowska 2004, 2006a, 2007, 2008, 2009a, 2009b, 2011, 2013b, 2013c). Jestem członkiem Polskiego Towarzystwa Historii Mówionej (Lewandowska 2010). Osobiście przeprowadziłam kilkadziesiąt wywiadów, z których powstało kilka artykułów naukowych (Lewandowska 2006b, 2006c, 2006d, 2008, 2013a). W latach 2011–2014 systematycznie prowadziłam wywiady z byłym wojewódzkim konserwatorem zabytków w Olsztynie, Lucjanem Czubielem, czego pokłosiem jest drukowana biografia tego działacza w formie wywiadu-rzeki (Lewandowska 2015).

Wokół problemu roli badacza

W literaturze przedmiotu opisane są postawy badacza, jakie przyjmuje on wobec całego procesu badawczego, jak i wobec badanej osoby czy grupy. Są one różnie nazywane: „stopnie zakorzenienia badacza w badanej rzeczywistości”, „role badacza zbierającego dane za pomocą obserwacji”, „stopnie aktywności badacza w obserwacji uczestniczącej” albo też „postawy badacza wobec badanego środowiska”. Niektórzy badacze wyróżniają takie role badacza, jak: wyłączny/całkowity uczestnik, uczestnik jako obserwator, obserwator jako uczestnik oraz wyłączny/całkowity obserwator. Pedagodzy uwzględniają wiele ról badacza, w tym m.in. (Sztumski 2005: 136–137; Lalak 2010: 299–300):

1. Badacz nie przyznaje się do swojej roli przed badaną grupą, co może rodzić wiele etycznych wątpliwości. (W historii nazywamy to wywiadem ukrytym, stosowanym często w okresach reżimu przez tajne służby.)

⁹ Badania prowadzone w latach 2011–2014 w ramach projektu „Dziecko inne kulturowo w Polsce. Pedagogiczne studium zakorzeniania”, realizowany we współautorstwie z dr Urszulą Markowską-Manistą; grant BST 3/10-I, finansowany przez Akademię Pedagogiki Specjalnej w Warszawie.

2. Badacz przyznaje się do tego, kim jest i co robi, uzyskuje zgodę badanej grupy na bycie obserwowanym i uczestniczy w życiu badanej zbiorowości. Jest on niedyrektywnym kierownikiem procesu badawczego, który pamięta o swojej roli, ale przysłuchuje się swoim narratorom oddając im głos. Badacz przyjmuje postawę etnograficzną, ma świadomość, że jest obcy w badanej grupie, ale nie ukrywa celu swojej obserwacji. Pełni on główną rolę w procesie badawczym i postępuje zgodnie z wytyczonymi wcześniej standardami. Rola ta, jakkolwiek nie budzi etycznych wątpliwości, może być niebezpieczna dla badacza, jak i samego przebiegu procesu badawczego. Niebezpieczeństwem jest zbyt mocne zaangażowanie się badacza w swoją rolę i trudność w analitycznym i obiektywnym spojrzeniu na uzyskane wyniki badań.

3. Badacz ma efemeryczny kontakt z osobami badanymi, nie wchodzi z nimi w głębokie relacje, a swoją postawę i zachowanie traktuje wyłącznie zadaniowo.

4. Badacz nie ma kontaktu z badanymi i zajmuje się tylko analizą ich wytworów. Ta forma jest czasami stosowana przez naukowców oraz organizatorów i pracowników Archiwów Historii Mówionej, którzy zatrudniają wolontariuszy do zbierania relacji, a sami je tylko klasyfikują i niekiedy wykorzystują do organizacji wystaw bądź opracowania tekstów naukowych lub popularnonaukowych (Lewandowska 2011).

5. Badacz jest osobą, która w czasie procesu badawczego „wyłącza” swoją wiedzę naukową i staje się współpracownikiem osoby badanej. Tak się dzieje często z uczniami wybitnych uczonych, twórców, artystów, którzy towarzyszą swoim mistrzom przez wiele lat, rozmawiają z nimi, a następnie, często już po ich śmierci, spisują ich biografie.

Jak pisze Wanda Dróżka, wywiad jest „zwykłą relacją międzyludzką”, przejawiającą się w dialogu, rozmowie i dyskusji. Jest wymianą opartą na zaufaniu, szacunku i poszanowaniu praw i godności drugiego człowieka (Dróżka 1997: 29). Tadeusz Pilch i Teresa Bauman, wymieniają pięć cech metody dialogowej (bo tak często nazywany jest wywiad). Zaliczają do niej „równość” badacza względem badanego i odwrotnie. W relacji badawczej nie ma osoby mądrzejszej, lepiej wiedzącej i wykształconej. Używając metafory, można powiedzieć, że to badany jest przewodnikiem dla badacza, oprowadza go po swoim świecie i uchyla tylko te drzwi, które uważa za ważne i warte otworzenia w danym momencie. Nie występuje tu pojęcie przewagi badacza nad badanym (Pilch, Bauman 2001: 334). Uczestnicy spotkania współtworzą informacje,

są ekspertami we własnych sprawach i „nauczycielami życia” (Theiss 1992: 17). Kolejną cechą metody dialogowej jest „współzależność”, czyli wzajemna zależność badacza i badanego, która może powodować wewnętrzną przemianę uczestników spotkania. W trakcie dialogu odbywa się proces „redagowania swojej biografii” i uczenia się z niej. Danuta Lalak tak pisze o relacji badacza i badanego: „Oddają się sobie wzajemnie, na okoliczność tego spotkania, następuje relacja wzajemnego zawierzenia i porozumienia na płaszczyźnie poznawczej. Jest to ten wymiar empatii, który pozwala uczynić to doświadczenie doświadczeniem rozwojowym obydwu uczestników tego procesu” (Lalak 2010: 86). Inną cechą metody dialogowej jest „wspólnota”, czyli swoista atmosfera spotkania, którego przejawem jest poczucie bezpieczeństwa, zaufania i więzi między stronami wywiadu. Owe więzi decydują o przebiegu badania i dalszej współpracy. Następną cechą jest „uczestnictwo”, czyli zaangażowanie, współpraca i aktywność podmiotów spotkania. Ostatnią cechą metody dialogowej jest „integralność”, czyli zaangażowanie całego siebie w proces budowania platformy porozumienia oraz wymiany myśli i doświadczeń (Pilch, Bauman 2001: 335).

Zasadą obowiązującą w prowadzeniu wywiadów narracyjnych i obserwacji uczestniczącej jest przyjęcie przez badacza postawy „naiwnej poznawczo”, wyzbycie się tzw. znawstwa, przedzałożeń i wiedzy naukowej, aby nie wpływały one niekorzystnie na przebieg procesu badawczego. Badacz (jako fenomenolog) przestaje być ekspertem, a staje się świadkiem i uczestnikiem badanego zjawiska. Niezbędne jest więc uznanie przez badacza kompetencji rozmówców (szczególnie reprezentantów innych kultur, grup etnicznych czy narodowych) oraz unikanie narzucania im własnej siatki pojęciowej (Wyka 1990: 163–166). Jest to postulat o tyle trudny do zrealizowania, że nierzadko posługują się oni innym językiem, mają inne wartości i doświadczenia socjalizacyjne niż badacz. Ten ostatni musi zatem wykazać się znajomością tradycji i historii badanej społeczności, aby nie popełnić *faux pas* i nie stracić zaufania badanych osób. W kontakcie z uchodźcami z Czeczenii, ja (E.J.) również popełniałam wiele błędów, ale byli oni na tyle wyrozumiali, że w sposób delikatny i dyskretny zwracali mi uwagę na „nieprawidłowości” w moim zachowaniu i nie obrażali się za moje błędy i pomyłki. Wymagało to szybkiego przyswojenia sobie zwyczajów, tradycji i kultury moich respondentów.

Terapeutyczny aspekt sytuacji badawczej

Podczas wywiadu narracyjnego i tworzenia własnej biografii w opowiadającym zachodzi wiele procesów, pełniących funkcję terapeutyczną. Dzięki opowiedzeniu swojego życia lub jego fragmentu, jednostka ma wgląd w siebie i lepiej siebie rozumie. Duccio Demetrio wyróżnia pięć czynników, podwyższających komfort psychiczny narratora w konfrontacji z własną historią. Pierwszym z nich jest (i) „rozbudzenie”, czyli psychiczna i fizyczna gotowość do opowiedzenia swojej historii. Kolejnym czynnikiem jest (ii) „współdziałanie”, czyli uświadomienie sobie przez narratora, że potrzebuje osoby, która go wysłucha. Trzecim czynnikiem jest (iii) „ponowne odtwarzanie treści”, które jeśli wiąże się z pozytywnymi doświadczeniami, daje siłę i sprawia przyjemność. Na tym etapie jednostka łączy w całość swoje doświadczenia z różnych okresów życia, tworząc w ten sposób zintegrowaną część osobowości. Czwartym czynnikiem jest (iv) „fantazjowanie”, inaczej mówiąc – „koloryzowanie”, uatrakcyjnianie i dodawanie zdarzeń, faktów w celu przedstawienia siebie w pozytywnym świetle. Ostatnim czynnikiem jest (v) „depersonalizacja”, czyli wplatanie w opowiadaną historię wątków rodzinnych, osób bliskich i dalszych narratorowi (Lalak 2010: 93–98). Prowadząc wywiady z Lucjanem Czubielem doświadczyłam (I.L.) oddziaływania wszystkich tych czynników. Pierwsze spotkanie było dość „sztywne”. Mój rozmówca odpowiadał na pytania krótko i konkretnie, ale w miarę upływu czasu rozbudzał swoją wyobraźnię i odkrywał w pamięci zapomniane dawno zdarzenia (ad. i). Opowieść miała formę rozrachunku z przeszłością, przypomnienia sobie podejmowanych niegdyś działań i decyzji, poskładania niczym puzzli urywanych wątków narracyjnych. Narrator ponownie odtwarzał swoje życie i prawie 40-letnią pracę na tym samym stanowisku (ad. iii). Powtarzał kilkakrotnie, że jestem pierwszą osobą, której to wszystko opowiada i widziałam, że się tym wyraźnie fascynuje (ad. ii). Z biegiem czasu i kolejnych spotkań (przez trzy kolejne lata) ubarwiał swoje opowieści, dodając pikantnych opisów i stylizując wypowiedzi (ad. iv), przy czym nie udało mi się stwierdzić, że przywoływane zdarzenia były nieprawdziwe, były raczej przerysowane. Po kilku wywiadach i nawiązaniu serdecznych relacji rozmówca zaczął opowiadać o swojej rodzinie, przywołując nawet fakty nieprzyjemne, stanowiące rodzinne tajemnice (ad. v). Dla mnie była to sytuacja dość krępująca, ale niezbędna do zrozumienia biografii badanej osoby.

„Własna historia opowiadana innym jest formą głębokiego wyzwolenia” (Demetrio 2009: 66). Z takim rodzajem biografii spotkałam się (E.J.) podczas przeprowadzania badań z cudzoziemcami, z tą różnicą, że opowiadanie historii swojego życia (a szczególnie fragmentów dotyczących wojny), nie wprawiało moich rozmówców w stan dobrego samopoczucia. Wprost przeciwnie, mieli oni niezgłębioną potrzebę wyrzucenia z siebie swoich doświadczeń traumatycznych i przerzucenia ich ciężaru na mnie. Dopiero po swoistym *katharsis* następował właściwy wywiad, dopiero wówczas rozmówcy „otwierali się” na moje pytania i byli gotowi na opowieść. Taką samą „strategię” stosowali moi narratorzy z Czeczenii, którzy mieszkają w Polsce przez kilka lub kilkanaście lat. W pierwszej części wywiadu, nie bacząc na pytanie, jakie zadałam, wyrzucali z siebie bólaczki, problemy, niezadowolenie, obawy i lęk, które były udziałem ich codziennego życia. Dla niektórych rozmówców te problemy były tak ważne, że przy każdej okazji podkreślali i wplatali je w swoją opowieść.

Konstruowanie biografii, jej ponowne odczytanie oraz autorefleksję narratora doskonale oddają słowa Eriki M. Hoerning: „Wypadamy z głęboko wyżłobionych kolein naszego życia. Rozkładać musimy stare elementy i składać je na nowo, w rezultacie czego tworzy się zupełnie inne pojęcie życia, sterując nowymi czynnościami i tworząc nowe doświadczenia. Bieg naszego życia przechodzi w ten sposób na inny tor” (Hoerning 1990: 127).

Aspekty utrudniające interakcję badacz – badany

„Zakłócenia” występujące na linii badacz – badany mają dwójaki charakter: wewnętrzny i zewnętrzny. Do pierwszego z nich możemy zaliczyć zarówno cechy osobowościowe rozmówcy, jak i badacza. Jeśli chodzi o osobę badacza, to ważny jest jego stosunek do siebie samego, jak i do otaczającej rzeczywistości, ponieważ ma to wpływ na rozmówcę, a tym samym na proces badawczy. Jaki powinien być zatem badacz i jakie powinien mieć pożądane cechy charakteru? Przede wszystkim ma odznaczać się wrażliwością, uczciwością wobec rozmówcy i wobec siebie samego, ma także posiadać kompetencje społeczne i towarzyskie (Kurkowska-Budzan 2011: 30). Ma być opanowany, elastyczny, odpowiedzialny, szczery, autentyczny, dążyć do prawdy i „widzieć oczami badanego opisywany przez niego świat”, aprobować jego postawę poznawczą oraz podążać za jego

doświadczeniem i sposobem myślenia. Powinien także posiadać zdolność rozpoznawania przemilczeń, niespójności i przeskoków w narracji, czyli tzw. „pęknięć biograficznych”. Powinien posiadać zdolność współodczuwania, rozumienia i antycypowania. Ma być „świadomym obserwatorem”, a jednocześnie jego uczestnikiem, podmiotem i wykładnią „świata przeżywanego” badanego (Lalak 2010: 104–105, 119, 256, 348). To, co niezwykle ważne, to również jego intuicja badawcza. Brak wyżej wymienionych cech może stanowić poważne utrudnienia w kontakcie z osobą badaną.

„Zakłócenie” w relacji badacz-badany wprowadzać może także nieodpowiedni do sytuacji strój oraz nieodpowiedni ton głosu czy gestykulacja. „Zakłócenia” związane są też z osobą samego badanego, a mianowicie z jego trudnymi i traumatycznymi doświadczeniami, o których opowiada. W literaturze przedmiotu funkcjonuje termin „trajektoria”, nawiązujący do lotu pocisku. Termin ten został wprowadzony w latach 60. XX wieku przez Barneya Glasera i Anselma Straussa i dotyczy doświadczanych przez jednostkę momentów kryzysowych i przełomowych. Marta Kurkowska-Budzan pojęcie to charakteryzuje jako: „Procesy biograficzne oparte na doświadczeniu nie dającego się kontrolować przymusu zewnętrznych okoliczności, ograniczającego lub niweczącego możliwość planowania i realizacji własnych celów lub realizacji wzorców instytucjonalnych oraz powodującego silne poczucie dezorganizacji i cierpienia” (Kurkowska-Budzan 2011: 23–24). „Trajektoria” rozumiana jako cierpienie nie odnosi się tylko do psychicznych i fizjologicznych aspektów funkcjonowania człowieka, ale „dotyka” go w sposób holistyczny i odciska „piętno” na jego sposobie myślenia, postrzegania i doświadczania otaczającej go rzeczywistości. Owe momenty trudne, kryzysowe, w których znajduje się jednostka mogą mieć wpływ na przebieg procesu badawczego, bo wiążą się z silnymi emocjami i z procesem przypominania sobie wypartych wcześniej sytuacji traumatycznych. Agnieszka Bron podaje jeszcze jeden aspekt trudności tego rodzaju, aspekt wynikający z braku poczucia bezpieczeństwa życiowego, w którym jednostka czuje się jakby zawieszona w próżni i nazywa go „unoszeniem się/dryfowaniem” w beznadziejności swojego położenia, z którego nie widzi żadnego wyjścia¹⁰. Elżbieta Dubas nazywa to „trajektoriami przejścia” (Dubas 2011: 201), a Norman K. Denzin używa zbliżonego pojęcia

¹⁰ Wykład A. Bron pt. *Biograficzne uczenie się dorosłych*, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej, Warszawa, 9 marca 2011 roku. Zob. też Bron (2006).

— epifania. Danuta Lalak tak konkluduje: „Cierpienie ma swój niepowtarzalny biograficzny wymiar, w którym bieżące zdarzenia mają swoje zakorzenienie. (...) Doświadczenia ludzkie mają charakter niepowtarzalnych fenomenów” (Lalak 2010: 262, 285). Czynnikiem „zakłócającymi” interakcję mogą być także cechy osobowościowe i temperament osoby badanej.

Natomiast do czynników zewnętrznych powodujących „szумы” w relacjach można zaliczyć brak intymności w czasie prowadzenia wywiadu, czyli obecność osób trzecich czy nieodpowiednie pomieszczenie, w którym przeprowadzany jest wywiad. W przypadku badań nad Czechenami zakłóceniami zewnętrznymi był brak odpowiedniego miejsca do prowadzenia dialogu (w ośrodku dla uchodźców wywiady odbywały się w pokojach mieszkalnych Czechenów, gdzie najczęściej przebywały dzieci lub inne osoby dorosłe). W przypadku prowadzenia wywiadów z nauczycielami (E.J.) problemem był także brak spokojnego, cichego miejsca do rozmowy. Odbywały się one w takich miejscach w przestrzeni szkolnej jak np.: gabinet dyrektora, sekretariat szkoły, pokój nauczycielski, biblioteka szkolna, klasa lekcyjna, korytarz czy szatnia szkolna. Wywiady z Lucjanem Czubielem odbywały się natomiast we wnęce na holu zamku kapituły warmińskiej w Olsztynie. Niestety nie udało mi się (I.L.) znaleźć wolnej sali, a miejsce, w którym się spotykaliśmy okazało się przechodnim korytarzem. Co jakiś czas osoby postronne przerywały nam spotkanie witaniem się i pozdrawianiem. Inni moi rozmówcy zapraszali mnie do własnych mieszkań, gdzie przy kawie i ciastku można było spokojnie przeprowadzić wywiad, który czasami tylko zakłócało szczekanie psa.

Do czynników zewnętrznych zaliczyć można odmienne języki, jakimi posługują się badacze i badani (język narodowy, żargon, slang, gwara) i wynikające z tego kłopoty ze zrozumieniem wypowiedzianych treści. W moich badaniach wśród uchodźców (E.J.) bardzo pomocna okazała się znajomość j. rosyjskiego, bez niej badania musiałyby przyjąć zupełnie inną postać (np. koniecznością byłoby skorzystanie ze wsparcia tłumacza). Bariera językowa i mentalnościowa powoduje odsuwanie przeze mnie (I.L.) badań wśród rdzennych Warmiaków, którzy do gwary warmińskiej wplatają czasami język niemiecki. Współpracuję natomiast z Edwardem Cyfusem, który pochodzi z rodziny warmińskiej i potrafi doskonale odnaleźć się w tej grupie etnicznej. Wspólnie ustalamy zakres badań i wybieramy grupę rozmówców, natomiast wywiady prowadzi już sam Cyfus (por. Cyfus 2012).

Dużą rolę w układaniu relacji badacz – badany odgrywa także płeć i wiek. Mnie jako kobiecie (E.J.), łatwiej było nawiązać kontakt

z kobietami czeczeńskimi. W kulturze czeczeńskiej posiadanie dzieci, a szczególnie synów, jest bardzo ważne i mam wrażenie, że fakt posiadania przeze mnie syna był sprzyjającą okolicznością do nawiązania rozmowy i podzielenia się troskami i zmartwieniami wynikającymi z wychowania dzieci. Ponadto, jak pokazują niektóre badania, kobiety potrafią głębiej sięgać do przeszłości i przywoływać więcej szczegółów i faktów związanych z miejscem czy ludźmi, niż mężczyźni (Ratkowska-Widlarz 2011: 48). Również wiek był bardzo ważny, ponieważ większość moich rozmówczyń była w podobnym wieku co ja i nawiązanie relacji ze względu na ten aspekt nie stanowiło problemu. W badaniach z zakresu *oral history* wiek i płeć nie odgrywa raczej większej roli. Bardziej liczy się sama umiejętność nawiązywania kontaktów z ludźmi, chociaż wiem (I.L.), iż zbyt młody wiek i „niedojrzały” wygląd budzą wśród rozmówców opór, by takiej osobie opowiadać o swoim życiu. Badani oczekują kogoś odpowiedzialnego, poważnego, osoby, której można zaufać i powierzyć czasami najskrytsze tajemnice.

Zbieranie relacji może zostać „zakłócone” także poprzez tzw. zamykanie się źródeł. Polega ono na wstępnej zgodzie rozmówcy na wzięcie udziału w badaniu, po czym wycofanie się z kontaktu (Tamże: 46); często przybiera formę nieprzychodzenia na umówione spotkanie i nieodbieranie telefonów od badacza. W swoim doświadczeniu badawczym (E.J.) nie miałam jednak takich przypadków, być może wynikało to z kultury Czechenów, dla których bardzo ważne jest dotrzymanie danego wcześniej słowa i wywiązanie się z obietnicy. Być może wynikało to również z faktu, iż najczęściej byłam polecona przez osobę poważaną wśród Czechenów, a jej odmówić nie wolno. Poza tym, przeprowadzając badania w ośrodku dla uchodźców byłam jedyną osobą z zewnątrz, która chciała ich wysłuchać. Owszem, kilkakrotnie zdarzyło mi się usłyszeć odmowę udzielenia wywiadu, ale najczęściej wynikało to z niespodziewanych sytuacji, pojawiających się w życiu codziennym uchodźcy: choroba dziecka, załatwienie czegoś w urzędzie ds. cudzoziemców czy konieczność zajęcia się innymi sprawami poza ośrodkiem. Jednak, po kolejnym umówieniu się, najczęściej dochodziło do udzielenia wywiadu. Z odmową udzielenia wywiadu przez Warmiaków spotkał się także Edward Cyfus, mimo że pochodził z tej samej grupy etnicznej i był im dobrze znany. Warmiacy to ludzie nieufni, wolno nawiązujący znajomości, po wielokroć doświadczający traumatycznych przeżyć w czasie wojny lub zaraz po niej. Opowiadać o tym jest im trudno i nie wszyscy się na to godzą. „Zamykanie się źródeł” to też wyczerpywanie się kręgu rozmówców, np. gdy badamy małą społeczność,

choćby jednej wsi, to po przeprowadzeniu kilku czy kilkunastu wywiadów może się okazać, że nie ma więcej rozmówców, mieszczących się w wyznaczonych przez nas kryteriach badawczych.

Innym problemem „zakłócającym” relacje badacz – badany jest problem z pamięcią (nie-pamięcią) i „postpamięcią”. Według Sławomira Kaprańskiego (2010: 15) ramy pamięci obejmują pamięć osobistą (biograficzną) jednostek, a także pamięć zewnętrzną, która dotyczy wyobrażeń przeszłości i jest wspólna członkom danej grupy. Jacek Nowak dodaje, że pamięć to mechanizm, który porządkuje ludzkie doświadczenie i pozwala na interpretację rzeczywistości (Nowak 2010: 201). Maurice Halbwachs uważa, że każde zdarzenie ma odniesienie do kontekstu czasowo-przestrzennego, ponieważ każde wspomnienie jest zawsze „czyjeś” i kiedyś miało miejsce. Jednak retrospekcja, odniesienie się do przeszłości, uwarunkowane jest zawsze teraźniejszością (Król 1969: XVII). Danuta Lalak pisze natomiast, że opowiedziana historia nie jest odwzorowaniem przeszłości, ale refleksją w stosunku do niej, bo odbywa się *hic et nunc*. Dzięki niej, badany na nowo definiuje swoją przeszłość, teraźniejszość, ale i przyszłość (Lalak 2010: 124). Podobnie uważa Kirsten Hastrup (1997: 22–28), która mówi, że: „Pamięć nie zachowuje przeszłości, lecz dostosowuje ją do obecnie panujących warunków, (...) zawsze zaczyna się od odbicia teraźniejszości i biegnie w tył czasu”. Marian Golka (2010: 56) stwierdza zaś, że: „Najbardziej dramatycznym powodem zapominania, a przede wszystkim zamazywania pamięci społecznych, są wojny”. Moi (E.J.) rozmówcy z Czeczenii, zarówno ci, którzy mieszkali w ośrodkach dla uchodźców, jak i ci, którzy od wielu lat mieszkają w Polsce poza ośrodkiem, nie zapomnieli doświadczeń wojennych. Wątek wojny i doświadczeń traumatycznych zawsze pojawiał się w ich wypowiedziach, niezależnie od tematu rozmowy. Wielokrotnie jednak słyszałam od nich, że chcą zapomnieć o tych doświadczeniach, chcą wymazać je z pamięci, chcą się od niej uwolnić, aby rozpocząć nowe życie. Dla wielu z nich było to bardzo trudne, a wręcz niemożliwe, ponieważ nie mieli szansy przepracowania swojej traumy. Wiele uchodźców wspominało też o wpływie traumy nie tylko na nich samych, ale na ich życie rodzinne, a w szczególności na dzieci, które urodziły się w Polsce i które nie doświadczyły wojny. Zagadnienie to nosi nazwę „postpamięci” (termin użyty przez Marianne Hirsch) i jest szeroko opisane w literaturze przedmiotu¹¹. Joanna Tokarska-Bakir

¹¹ W literaturze spotkać można wiele opracowań i badań dotyczących „postpamięci” urodzonych po II wojnie światowej dzieci, osób ocalałych z Holokaustu

charakteryzuje „postpamięć” pisząc o dzieciach: „Ich własne wspomnienia musiały ustąpić miejsca historiom poprzednich pokoleń, ukształtowanych w traumatycznych okolicznościach, które nigdy nie zostały do końca zrozumiane ani odtworzone. Postpamięć rozumiała jest w rodzinach obciążonych traumatyczną przeszłością. (...) W grę wchodzi tu osobliwy, mitotwórczy żywioł. (...) Zjawisko to wpisuje się doskonale w horyzont «kultury posttraumatycznej» rozwijającej się (...) w reakcji na wcześniejszą kulturę milczenia” (Tokarska-Bakir 2004: 97–98).

Przełamywanie barier relacyjnych

W czasie przeprowadzania badań z uchodźcami przebywającymi w ośrodkach dla cudzoziemców (E.J.), pojawiło się sporo trudności natury formalnej i organizacyjnej. Mimo iż otrzymałam zgodę Dyrektora Urzędu do Spraw Repatriacji i Cudzoziemców (dzisiaj jest to Urząd do Spraw Cudzoziemców) na przeprowadzenie wywiadów z uchodźcami, musiałam także uzyskać zgodę samych Czechenów. Bardzo ważne jest „wejście” w badaną grupę, zdobycie zaufania jej członków, poznanie ich zwyczajów i języka. Dostęp do badanej grupy był możliwy tylko dzięki wprowadzeniu mnie przez dwie osoby (tzw. ekspertów) szanowane w środowisku uchodźców z Czeczenii. To, co uważam za najtrudniejsze w swoich badaniach, to pozyskanie wsparcia ekspertów i zdobycie zaufania uchodźców z Czeczenii. Gdy po raz pierwszy przystępowałam do wywiadów (i nie korzystałam jeszcze z pomocy „ekspertów”), sytuacja była dla mnie trudna:

(zob. m.in. Siwy, Kozak 2004: 344; Lis-Turlejska 1992: 68, 1998: 27). Dla zobrazowania sytuacji w rodzinie, w której rodzice przeżyli wojnę, a dzieci jej nie doświadczyły warto w tym miejscu przytoczyć fragment świadectwa Krzysztofa Sz wajcy, który tak opisuje swoje relacje z rodzicami: „Jedno z naszych rodziców nie mówiło o swojej przeszłości, wojnie, rodzinie. W domach więcej było lęku, troski i milczenia niż radości i śmiechu. Zdarzały się kłótnie. Bywało, że rodzice pozostawali w konflikcie (...). Silniej wiązaliśmy się z tym bardziej nerwowym i smutnym (...). Rodzice (...) byli nerwowi, nadpobudliwi albo smutni, łatwo się denerwowali. My też byliśmy nerwowi. Już w okresie przedszkolnym przeżywaliśmy nasilone lęki, obawialiśmy się rozstania z mamą albo tatą. Żyliśmy trochę w próżni, nie mieliśmy wielu kolegów i koleżanek, świat poza domem był zły i groźny (...). Rodzice (...) byli na nas skoncentrowani, staliśmy się dla nich wszystkim, centralnym punktem odniesienia, żyliśmy pod ciśnieniem ich wielkich oczekiwań... Przeżywamy poczucie nie- możliwości porozumienia się z tymi, którzy nie przeżyli tego, co my” (Sz wajca b.d.).

przyszłam do ośrodka dla uchodźców, mieszczącego się w dawnym hotelu robotniczym. Na każdym piętrze budynku znajdował się korytarz, a po jego dwóch stronach były pokoje mieszkalne; po korytarzu biegały krzyczące dzieci, kobiety krzętały się z praniem i przygotowywały posiłki w kuchni znajdującej się na końcu korytarza. Nikt mnie nie znał, byłam osobą z zewnątrz, byłam dla nich obca, tak samo, jak oni dla mnie¹².

Podobnie trudno jest zyskać sympatię Warmiaków. Bardzo ciężko jest namówić starsze osoby do udzielenia wywiadu. Dlatego też, jak nadmieniałam wcześniej (I.L.), poprosiłam o współpracę znanego w tej społeczności Warmiaka, ale też człowieka obeznanego z mediami – Edwarda Cyfusa. On znając gwara i posługując się j. niemieckim, zgodnie z moimi instrukcjami zbierał wywiady lub też „wprowadzał” mnie w konkretną społeczność.

Drugim problemem początkowego etapu badań są pojawiające się ciągle pytania i wątpliwości: jak rozpocząć rozmowę? Jak poprosić osoby, aby opowiedziały o swoich najtrudniejszych momentach życia, o gwałtach, przemocy i torturach? Kto ma być moim respondentem? Czy mam prawo odświeżać traumę w ludziach, którzy próbują o niej zapomnieć? Byłam sama (E.J.) i nie miałam żadnego wsparcia ze strony pracownika socjalnego. Po raz pierwszy odczułam wówczas samotność, niechęć i złość. W takich sytuacjach, jak pisze Krzysztof Konecki, „Badacz jest zwykle sam, skazany wyłącznie na siebie. Wszystkie decyzje dotyczące tego, co obserwować, jak się zachowywać, co robić jako uczestnik, są podejmowane zazwyczaj bez żadnej konsultacji z innymi badaczami” (Konecki 2000: 152).

Wejście w grupę i nawiązanie kontaktu z rozmówcami wymaga czasu. Po powolnych, rozciągniętych w czasie „etapach oswojania sytuacji i zadomawiania się w niej” (Pilch, Bauman 2001: 321), między mną (E.J.) a Czeczenami zrodziła się bliższa więź. Zaczął wzrastać poziom wzajemnego zaufania, przyzwyczajania się do obustronnej obecności, a nawet pojawił stan oczekiwania na spotkanie. Nie wzbudzałam już podejrzeń, sensacji i ciekawskich, nieufnych spojrzeń. Nadal byłam obca, ale dystans między mną a badanymi został zmniejszony. Gdy uzyskałam od uchodźców ich „wewnętrzną i zewnętrzną zgodę” zaangażowałam się w życie społeczności w ośrodku: pracowałam jako wolontariusz pomagając dzieciom w nauce, tłumaczyłam pisma urzędowe na język polski, byłam także tłumaczem w szpitalach. Zaoferowałam swój czas

¹² Krystyna Ablewicz używa metafory „wędkarza” dla określenia badacza, który nie pochodzi „z tego samego świata”, co osoby badane (Lalak 2010: 337–338).

i autentyczność. Badania jednak wymagały ode mnie dużej dyspozycyjności i mobilności. Taka postawa wywoływała we mnie dylemat natury moralnej, a mianowicie uświadomiłam sobie, że niektórzy uchodźcy mają wobec mnie postawę roszczeniową i oczekują, a czasami wręcz wymagają pomocy i załatwienia ich spraw, od tego uzależniając udzielenie wywiadu. Bywały sytuacje, że powodowało to we mnie uczucie rozczarowania kontaktem z osobą badaną i niezadowolenia z udzielonego wywiadu. Mogę powiedzieć, że w czasie procesu badawczego doszło do konfrontacji dwóch tożsamości: „tradycyjnej” (z jej innym rozumieniem i postrzeganiem świata także w wymiarze temporalnym) z tożsamością „ponowoczesną”, charakteryzującą się myśleniem skierowanym na osiągnięcie sukcesu. Ryszard Kapuściński wielokrotnie powtarzał, że Wschód i Zachód nigdy się ze sobą „nie zejdą” i człowiek Wschodu nigdy nie zrozumie człowieka Zachodu, jednak mi, takie odnoszę wrażenie, udało się usłyszeć głos tych, którzy mimo dzielących nas różnic społecznych i kulturowych, podobnie jak ja odczuwają potrzebę kontaktu i relacji z drugim człowiekiem.

Nieufność, podejrzliwość i brak akceptacji, jaka pojawiła się na początku kontaktu jest zrozumiała ze względu na fakt, że Czeczeni to osoby, które uciekły ze swojego kraju z powodu wojny i prześladowań. Kontakt z nimi utrudniała blokada i lęk przed obcymi, z ich strony szczególnie żywy po wydarzeniach z 1 września 2004 roku w Biesłanie w Północnej Osetii, gdzie terroryści czeczeńscy dokonali zamachu na szkołę, podczas którego zginęło około 300 dzieci. Ponadto, uchodźcy mieli inny kod kulturowy i inną siatkę pojęć, w której funkcjonowali. Jednakże z nieufnością i podejrzliwością spotkałam się również ze strony tych Czeczenów, którzy mieszkają w Polsce od kilku czy nawet kilkunastu lat. Mimo iż zostałam im polecona przez „ekspertów”, to w kilku przypadkach byłam „sprawdzana” przez uchodźców: wypytywali mnie o miejsce pracy i o to, z kim prowadzę badania i do jakiego celu zostaną one wykorzystane, choć na początku wizyty przedstawiłam im to wszystko. Mam poczucie, że pomimo moich wyjaśnień i zapewnień o zachowaniu anonimowości i uczciwości moich intencji, nie do końca zostałam zaakceptowana jako badacz. Zarzucono mi, że Polacy robią za dużo badań, za którymi nie idzie konkretna pomoc uchodźcom. I tu pojawił się kolejny dylemat moralny: czy mam prawo przeprowadzać badania, które dotyczą najgłębszych, najtrudniejszych i często najdramatyczniejszych momentów życia moich rozmówców, aby potem napisać kilka artykułów i „zaliczyć” je sobie do dorobku naukowego? (Kubinowski 2011: 354–355). Z sytuacją nieufności, podejrzliwości i lęku spotkałam

się też ze strony niektórych nauczycieli uczących dzieci czeczeńskie w polskich szkołach. W tym wypadku natura obaw miała zupełnie inne podłoże, a mianowicie lęk wynikał z użycia przez mnie dyktafonu i z faktu nagrywania wywiadu. Po kilkunastu minutach rozmowy, napięcie ze strony rozmówcy mijało i badani nie zwracali więcej uwagi na włączony dyktafon.

W badaniach jakościowych nie ma z góry ustalonego schematu. Trzeba mieć własny pomysł na ich przeprowadzenie. I to jest też jedna z wielu trudności, które towarzyszą badaczowi w trakcie jego wędrówki po nieodkrytych obszarach rzeczywistości społecznej. Po kilku latach doświadczenia w pracy badawczej odkrywamy, że mając solidne zaplecze metodologiczne i empiryczne o wiele łatwiej jest prowadzić wywiady, niż będąc na początku tej drogi. Wiemy zarazem, że nie powinniśmy i nie możemy wpadać w rutynę, bo każdy wywiad jest inny, przynosi wiele niespodzianek i odkrywa nowe obszary interpretowania świata przez interlokutora.

Dylematy etyczno-moralne w pracy badawczej – rozszerzenie spektrum problemowego

Nieodłącznym elementem warsztatu badawczego są, sygnalizowane w poprzednim podrozdziale, aporie etyczne i moralne, przed którymi stoi każdy badacz. Józef Lipiec pisze, że zadaniem nauki jest, owszem, odkrywanie prawdy, lecz nie za wszelką cenę, ponieważ najważniejszą zasadą etyczną i moralną badań jest *primum non nocere* ani sobie, jako badaczowi, ani tym bardziej badanemu. W literaturze przedmiotu spotkać można stwierdzenie dotyczące konfliktu sumienia nazywanego czasami „dylematem Nobla” lub „lekcją ucznia czarnoksiężnika”. Konflikt ten polega nie tylko na odkrywaniu prawdy, ale przede wszystkim na jej rozpowszechnianiu i na odpowiedzialności naukowca lub odkrywcy za użycie przeciwko drugiemu człowiekowi jego wynalazku (Lipiec 2010: 361). Doskonałym przykładem pojawienia się podobnych rozterek jest wynalezienie dynamitu przez Alfreda Nobla, czy skonstruowanie karabinu AK-47 przez Michaiła Timofiejewicza Kałasznikowa (Hodges 2007: 20–23)¹³. Michael Q. Patton wymienia aspekty etyczne,

¹³ M.T. Kałasznikow tłumaczy: „W przypadku karabinów konstruktorzy nie są najważniejsi. My tylko je tworzymy. To politycy decydują, do kogo trafi ta broń, ale oni nie chcą o tym mówić. (...) Skąd mogłem wiedzieć, jak długo przetrwa ten

które powinny być przestrzegane w każdym badaniu naukowym; są nimi m.in.: uzyskanie zgody respondentów na przeprowadzenie badania, zapewnienie ich o ochronie danych osobowych i treści uzyskanego materiału badawczego, przewidywanie kosztów (emocjonalnych) swoich, jak i respondenta wynikających z przeprowadzonych badań (Patton 1990: 356–357). Jakie są inne dylematy etyczne i moralne, które stanowią *sui generis* wyzwanie dla badacza jakościowego? Poniżej wyodrębniłyśmy niektóre z nich, ściśle związane z przestrzenią naszych własnych badań.

Jaką rolę powinien przyjąć badacz wobec badanego: „spowiednika”, przyjaciela, terapeuty, badacza czy wszystkie te role naraz? Jest to pytanie, które nieustannie nurtuje badaczy i które, zarazem, szczególnie mocno uzewnętrznia się w czasie rozmów na tematy trudne, kiedy to relacje nacechowane są silnymi emocjami. Jeśli chodzi o badacza, to mimo iż ma on świadomość tego, że jego relacja z narratorem jest *stricte* naukowa, to jednak nie jest w stanie uniknąć ciężaru doświadczeń, traumy czy winy swojego rozmówcy. Ja również (E.J.) stanęłam przed takim dylematem. W czasie przeprowadzania wywiadów z uchodźcami z Czeczenii usłyszałam wiele wypowiedzi na temat doświadczeń wojennych, opowieści o gwałtach, torturach, obcinaniu uszu, wrywaniu paznokci i wysadzaniu ludzi w powietrze. Były to relacje „z pierwszej ręki” od osób, które dopiero co przyjechały z Czeczenii. Spotkałam się także z rozmówcami, którzy mimo że przeżyli pacyfikację, czyli „zrównanie z ziemią” swoich miejscowości kilka lat wcześniej, opowiadali mi o swoich doświadczeniach tak, jakby były one ich udziałem zaledwie przed paroma dniami. Aby móc badać takie tematy, badacz musi sam poradzić sobie z ciężarem doświadczeń swojego narratora. Po przeprowadzeniu wywiadów (E.J.), odłożyłam je na półkę na kilka miesięcy, aby móc ponownie do nich wrócić i rozpocząć ich analizę z perspektywy czasu – „na chłodno”. Głębokie zaangażowanie się badacza w relację z osobą badaną trafnie określił Norman K. Denzin, mówiąc: „Badacz, który dąży do uchwycenia i zrozumienia centralnych struktur znaczeniowych w życiu podmiotu, musi wżyć się w biografię drugiej osoby tak, by móc spojrzeć na jej doświadczenia z podwójnej perspektywy znajdowania się tam, gdzie ona, postrze-

karabin i do czego zostanie wykorzystany? Dopiero teraz się o tym przekonuję. Był moim dzieckiem, ale w pewnym momencie wyrwał się spod kontroli. Nie zdołałem go wychować, sam osiągnął dorosłość. Nie mogę patrzeć, jak strzelają z niego dzieci w Afryce, ale przecież ktoś musiał im go dać”. Według szacunków ONZ na świecie jest w użyciu około 70 milionów karabinów kałasznikow.

gając i artykułując jej przeżycia jej oczyma i ustami. Dokonując tego, badacz przemawia przez osobę badaną, a ona przez niego” (Denzin 1990: 58).

Osobnym dylematem etycznym jest ocena zachowania i wypowiedzi narratora przez badacza, a także zachowanie w tajemnicy treści wywiadu, gdy są po temu wyraźne przesłanki. Czy badacz ma prawo potępić badanego za jego czyny? Czy ma prawo go skrytykować za niesłuszne postępowanie? Jeśli ma takie prawo, to kiedy powinien to zrobić? Czy na pierwszym spotkaniu, czy na kolejnym? (A jeśli następnego razu już nie będzie?). Czy może w ogóle nie powinien tego nie robić? Tu pojawia się kolejne aksjologiczne pytanie dotyczące wartościowania tego, co jest dobre, a co złe? Czy badacz ma moralne prawo to rozstrzygać? Czy „metaprzekonania” badacza należące do jego świadomości etycznej mają prawo być uwypuklane w czasie prowadzenia, a później także dokonywania analizy badań? Czy badacz ma być jedynie bezstronnym świadkiem i niejako „nośnikiem” przekazywanych informacji? Czy może odmówić dalszej współpracy z badanym, gdy treści jego wypowiedzi są pełne nienawiści wobec jakiejś grupy etnicznej czy narodowej? Eugeniusz Piotrowski używa pojęcia dylematów aksjologicznych w badaniach pedagogicznych. Mówi o konflikcie wartości typu prawda – dobro (osób badanych), mówi też o konflikcie wartości typu prawda – dobro (badacza) oraz o konflikcie typu dobro (osób badanych) – dobro (badaczy i odbiorców) (Piotrowski 2010: 411–413).

Następną wątpliwość budzi fakt dotyczący wiedzy badacza na temat np. łamania prawa przez badanego. Co ma on zrobić z wiedzą o czynach niezgodnych z prawem danego kraju? Czy zachować ją dla siebie, czy zgłosić odpowiednim służbom? Czy w tym wypadku ma być lojalny wobec osoby, która mu zaufała i zgodziła się na wywiad? Czy ma być lojalny wobec własnych przekonań i wartości? Czy ma być lojalny wobec państwa, w którym mieszka i wobec obowiązującego w nim prawa? Przed niektórymi z tych dylematów stanęłam i ja (E.J.). Z jednej strony wiedziałam o rzeczach, o których nie powinnam wiedzieć, a z drugiej te informacje dawały mi pewność, że osoby udzielające mi wywiadu ufają mi na tyle, że wtajemniczyły mnie w swoje plany, o których wiedzieli tylko nieliczni.

Inne pytanie dotyczy tego, co ma zrobić badacz w sytuacji, gdy przeprowadził wywiad i uzyskał ciekawy materiał, po czym rozmówca rozmyślił się i nie udzielił zgody na wykorzystanie go w badaniu? Jest to dylemat moralny, ponieważ badacz ma wiedzę, a chcąc być odpowiedzialnym i lojalnym wobec badanego, trzyma ją dla siebie, a nieopowiedziane historie chowane są do szuflady i mogą nigdy

nie ujrzeć światła dziennego. Taką sytuację przeżyłam (I.L.) w rozmowach z Lucjanem Czubielem, który opowiedział mi kilka faktów ze swojego rodzinnego życia, ale zabronił pisać o nich w wywiadzie. Tym samym mamy informacje o jego córce, ale żadnej wzmianki o jej matce – przez kilka lat żonie mojego rozmówcy.

Wywiady narracyjne bywają trudne nie tylko dla badacza, ale również, a może szczególnie dla osoby badanej. Steinar Kvale stawia jedno z najważniejszych pytań, na które każdy badacz, jako kreator procesu badawczego, musi znaleźć odpowiedź: czy potencjalne korzyści płynące z badania przewyższają potencjalne straty respondentów? (Kvale 2010: 63). Marta Kurkowska-Budzan (2011: 24) dodaje: Czy, jak lub do jakiego momentu naciskać na rozmówcę i czy rzeczywiście warto to robić dla dobra badań? Badania mogą mieć negatywny wpływ na osobę badaną, ponieważ przywołane zostają traumatyczne wspomnienia, które jednostka spycha do podświadomości i stosuje mechanizm wyparcia w celu lepszego samopoczucia. Rozmówca – szczególnie na początku wywiadu – może czuć się zagrożony, nieufny i może obawiać się oceny swoich postaw ze strony badacza, co w konsekwencji powoduje obniżenie jego samooceny (Kurkowska-Budzan 2011: 28). Jeszcze inne pytanie dotyczy tego, jak ustrzec się manipulacji, wykorzystania oraz bycia wykorzystanym w relacji z badaną osobą? W wywiadzie można zawieść czyjeś zaufanie, oszukać respondenta, ale można też samemu zostać oszukanym i celowo lub nie, z premedytacją lub nie, być „użytym” do załatwienia jakiejś sprawy czy rozwiązania jakiegoś problemu (Kurkowska-Budzan 2011: 30–31; por. też Bloch w niniejszym tomie). Dla przykładu, zostałam (I.L.) ostrzeżona przez kolegów-naukowców pracujących ze mną na Uniwersytecie, a znających Lucjana Czubiela, że mogę być przez niego wykorzystywana do oczyszczenia się z własnych przewinień z epoki PRL.

Ważkim dylematem jest też moment i czas zakończenia wywiadów. Badaczowi podczas całego procesu badawczego musi przyświecać cel badań. Po jego osiągnięciu powinien zakończyć swoje badania. I tu pojawia się trudność, ponieważ nie jest łatwo rozerwać nić nawiązanego zaufania, zaangażowania i współpracy. Trudno jest powiedzieć komuś, kto był wobec nas szczery, czasami po raz pierwszy opowiedział właśnie nam o swoich doświadczeniach, że to już koniec spotkań, że więcej się nie zobaczymy. Bywa, że spotkania takie odciskają „piętno” zarówno na osobie badanej, jak i na badaczu. Zdarza się, że jeszcze długi czas po zakończeniu badań relacje są kontynuowane (por. m.in. Hammersley, Atkinson 2000: 127). Kiedy po dłuższej przerwie zadzwoniłam (I.L.) do mojego

rozmówcy, Lucjana Czubiela, zdarzało się, że usłyszałam w słuchawce: *O! Wreszcie pani sobie o mnie przypomniała!*. Powodowało to u mnie poczucie winy, że nie utrzymuję częstszych kontaktów, ale pan Lucjan musiał się do tego przyzwyczaić.

Na postawione wyżej pytania nie można dać jasnej i prostej odpowiedzi, gdyż należy zaznaczyć *expressis verbis*, że gotowej recepty na rozwiązanie dylematów etycznych i moralnych nie ma. Wiele zależy od badacza, od jego osobowości, wyznawanych wartości, doświadczenia badawczego i życiowego. Każdy z nas musi te problemy rozwiązać sam. Warto jednak wcześniej je sobie uświadomić i spróbować na nie odpowiedzieć, by nie były dla nas (badaczy) zaskoczeniem.

Ocena wiarygodności źródeł wiedzy

W literaturze przedmiotu pojawia się wiele wątpliwości odnośnie do tego czy subiektywne narracje są źródłem wiedzy i czy są one wiarygodne. Historycy uważają, że póki żyją świadkowie, stanowią oni bezpośrednie źródło wiedzy. Dopiero konfrontacja ze źródłami archiwalnymi lub relacjami innych świadków, czyni z indywidualnego wywiadu źródło historyczne. W naukach pedagogicznych używamy natomiast często pojęcia „triangulacji”, które na grunt metodologii badań jakościowych wprowadził Norman K. Denzin. Termin ten odnosi się do łączenia w jednym badaniu wywiadów z respondentami, obserwacji uczestniczącej i analizy dokumentów w celu uwierzytelnienia, poprawności, ścisłości i trafności wyników badań, jak i samego procesu badawczego. Denzin wyróżnił cztery typy triangulacji: (i) triangulację źródeł, polegającą na porównywaniu danych pochodzących od różnych badaczy, przeprowadzających badania w różnym czasie i w różnych miejscach, (ii) triangulację badaczy, czyli porównywanie wniosków i wyników badań od różnych badaczy, którzy pracują nad tym samym zagadnieniem, (iii) triangulację metod – porównanie wyników uzyskanych dzięki wykorzystaniu różnych metod i technik badawczych w jednym badaniu, wreszcie (iv) triangulację teorii, uskutecznianą poprzez porównanie wyników badań przy użyciu różnych teorii (Dróżka 2010: 124–126; Łobocki 2001: 96).

Ocenę wiarygodności da się przeprowadzić posługując się powszechnie znanymi metodami krytyki źródła (czy autor mógł wiedzieć? Czy wiedział? Czy chciał powiedzieć prawdę?). Prowadząc

wywiad, a następnie badając jego wiarygodność, a właściwie wiarygodność autora, historyk nie może zapominać o regułach rządzących ludzką pamięcią, zasadach trwałości pamiętania i deformacjach następujących wraz z upływem czasu, a także o prawach rządzących przypominaniem¹⁴. Zagadnienie wiarygodności materiału dostarczonego przez rozmowę, dialog, wywiad to pytanie o obiektywność i rzeczowość informacji zawartych w treści wypowiedzi, jak również wiarygodność i zaufanie do osoby badanej¹⁵. Prowadząc wywiad mamy do czynienia z wieloma sytuacjami, które obniżają wiarygodność wypowiedzi, a tym samym naszych badań naukowych. Jedną z nich jest sytuacja, w której osoba badana przedstawia jakieś fakty niezgodne z rzeczywistością, subiektywnie, ale szczerze, przekonana, że mówi prawdę. Zadaniem badacza jest dotarcie do „prawdy obiektywnej” w celu ustalenia, dlaczego respondent w inny sposób zinterpretował dany fakt, wydarzenie lub zjawisko. Uwaga badacza powinna być szczególnie wyczulona na niezgodność treści informacji zawartych w rozmaitych wypowiedziach tej samej osoby. Ważnym kryterium wiarygodności jest fakt zaistnienia wypowiedzi, które się wzajemnie potwierdzają lub sensownie, logicznie uzupełniają, tworząc zwartą, konsekwentną całość treściową. W niektórych wypowiedziach występują treści odzwierciedlające pewne, dość powszechne w określonych grupach stereotypy. Zgodność wielu wypowiedzi, które uzyskujemy od rozmaitych osób przynależnych do tej samej grupy, nie stanowi sygnału wiarygodności, przeciwnie – wskazuje na istnienie stereotypowych poglądów, opinii, interpretacji faktów, ich znaczenia itp. Istotne jest ustalenie, czy rozmówca brał bezpośredni udział w zdarzeniach, o których mówi. Czy miał długotrwały kontakt z określoną sytuacją, uczestniczył w niej bezpośrednio, miał sposobność obserwowania wydarzeń, przemyślenia ich i refleksji nad nimi.

Do przyczyn braku wiarygodności danych zaliczamy obawę osób badanych przed sankcjami społecznymi, które mogą im grozić w wypadku, gdy poruszą pewne tematy. Może to dotyczyć faktu czy zdarzenia, które nie są zgodne z przyjętymi zwyczajami, prawem moralnym czy obyczajowym, np. bicie zatrzymanego w areszcie czy „pałowanie” strajkujących robotników. Może także dotyczyć innej osoby, którą trzeba by przedstawić w złym świetle, np. komendanta

¹⁴ Rolę psychologii w metodologii badań historii najnowszej opisuje Krystyna Kersten (1971: 320–324).

¹⁵ W poniższych wnioskach opieramy się na własnych doświadczeniach oraz pracy Stanisława Gerstmanna (1985: 244–276).

Milicji Obywatelskiej w okresie PRL, dopuszczającego się wykroczeń wobec zatrzymanych i nakazującego swoim podwładnym podobne zachowanie. Respondent nie zawsze chce powiedzieć prawdę, ponieważ krępuje się, że usłyszy go ktoś, na opinii kogo mu zależy, np. jego przełożony, współmałżonek czy znajomi.

Innym powodem udzielenia nieprawdziwej informacji może być przekonanie rozmówcy, że milczenie lub przyznanie się do braku wiedzy na dany temat postawi go w niekorzystnym świetle. Aby tego uniknąć omawia on wydarzenia, o których nic nie wie. Przyczyną takiego zachowania bywa pragnienie wyświadczenia przysługi prowadzącemu wywiad, zwłaszcza, jeżeli jest on życzliwy i przyjazny rozmówcy.

Wiarygodność danych otrzymanych z wywiadu zmniejszają wypowiedzi częściowe. Co prawda zawarta w nich treść odpowiada rzeczywistości, jest jednak niekompletna, nie zawiera całości odzwierciedleń. Pewna partia materiału została w nich opuszczona z rozmaitych powodów, niekiedy celowo. Powstałe w ten sposób wypowiedzi cechują się zniekształceniami o różnym zasięgu i znaczeniu. Drugi rodzaj wypowiedzi „niewłaściwej” to wypowiedzi nieścisłe, w których obraz nie jest zupełnie zgodny z rzeczywistością i nie odpowiada faktom. Dzieje się tak wtedy, gdy rozmówca nie zetknął się bezpośrednio z faktami, których dotyczy pytanie albo brał udział w zdarzeniach krótko, przypadkowo, nie poświęcając im większej uwagi. Taki materiał łatwo ulega zniekształceniom, bowiem na pamięć oddziałują również nastawienia emocjonalne, uprzedzenia, cudze sugestie itp. Trzeci rodzaj wypowiedzi „niewłaściwej” to relacja niezwiązana z tematem zawartym w treści postawionego pytania. Osoba badana mówi dużo, wypowiada się bardzo swobodnie, posługuje się szczegółami opisywanych faktów, jest ożywiona i zainteresowana swoją narracją, aczkolwiek celowo lub też bezwiednie omija tematykę najbardziej istotną. Kolejną formą wypowiedzi o obniżonym stopniu wiarygodności jest uciekanie od tematu wysuniętego w rozmowie. Otrzymuje się wówczas odpowiedzi typu: „nie wiem”, „nie widziałem”, „nie spotkałem się z tym”. Dochodzi wówczas do blokady porozumienia, a więc chwilowego lub dłuższego trwającego zawieszenia kontaktu, głównie emocjonalnego. W takiej sytuacji najważniejsze jest ponowne nawiązanie kontaktu i wzbudzenie zaufania. Trzeba zmienić rozpoczęty wątek, zadać inne pytanie, rozładować napiętą atmosferę. Niewątpliwym utrudnieniem dla prowadzenia wywiadu jest brak pozytywnej motywacji. Osoba badana nie robi żadnego wysiłku, by odtworzyć posiadane doświadczenia, nie stara się wyrazić własnego zdania; przy dłuższej

trwającym badaniu jest to poważny znak, że rozmówca jest zmęczony i wywiad należy zakończyć.

Dużej ostrożności wymaga konieczność interpretowania na bieżąco wypowiedzi rozmówców. Występuje tu niebezpieczeństwo rozumienia wypowiedzi w myśl własnych oczekiwań. Dlatego też nie można dopuścić do wyrobienia sobie powierzchownej, opartej na intuicji lub pierwszym wrażeniu, stereotypowej opinii o badanych. Nie powinno się próbować ich sklasyfikować jako interesujących lub nieciekawych, wiarygodnych lub niewiarygodnych, sympatycznych lub niesympatycznych. Często bowiem dopiero przy dłuższej lub wielokrotnej rozmowie, przy lepszym poznaniu, nasz rozmówca „otwiera się”, jest bardziej gotowy do współpracy, wydobywa ze swojej pamięci coraz ciekawsze informacje.

Bardzo ważnym elementem jest także umiejętność odcodowania informacji zawartych w treści wywiadu. Zarówno historyk, pedagog, jak i inny badacz, muszą wykazać się umiejętnością odczytania np. (i) kodu języka etnicznego informatora (kod lingwistyczny), (ii) języka epoki (kod terminologiczny), (iii) kodu psychologicznego, (iv) kodu pisma i ewentualnie innych symboli notowanych (o ile takie w wywiadzie występują) (Topolski 1968: 272).

Innym aspektem mogącym pojawić się w czasie wywiadu są problemy z prawdomównością, wynikające z poprawności politycznej. W czasie rozmów, szczególnie z mężczyznami, często słyszałam (E.J.) deklaracje co do ich przekonań politycznych, epatowana byłam dumą z bycia bojownikiem oraz gloryfikowaniem odniesionych na wojnie ran.

Historycy traktujący relacje ustne jako źródła mówione bardzo dbają o autoryzację wywiadu oraz uzyskanie zgody na publikowanie tekstu. Badacz musi mieć świadomość, że autoryzacja zmienia fakty, nazwiska, daty, stylistykę wypowiedzi, wygładza tekst. Wobec tego druga wersja materiałów z badań (ta poddana autoryzacji) nie jest zapisem rzeczywistej pamięci, a jej udoskonaloną formą. Kiedy rozmówca dostaje tekst do autoryzacji (wydrukowany wariant swojej relacji), sięga do notatek, wycinków prasowych, często nawet pamiętnika, pyta rodzinę, znajomych, usilnie przypomina sobie zapomniane osoby i sytuacje. Poza tym poprawia stylistykę, łagodzi ostrość własnych sądów, oceny innych, skreśla niektóre stwierdzenia, bądź dopisuje nowe fakty.

Miałam (I.L.) taką sytuację kilkakrotnie, np. z Władysławem Ogrodzińskim oraz ks. Edwardem Burczykiem. Obaj – czytając transkrypcję swoich wywiadów daną do autoryzacji – nie mogli uwierzyć, że tak mówili i w efekcie napisali mi ponownie odpowiedzi na

pytania. Tym samym powstała całkiem nowa relacja. Problemem badacza jest, jak ją potraktuje — czy jako wersję pierwotną (zapisujemy wtedy, że wywiad jest po autoryzacji), czy też jako wersję wtórną (mamy wówczas możliwość porównania obu wersji i wyciągnięcia wniosków). Jeżeli zależy nam głównie na faktach, wskazane jest, aby rozmówca przygotował się do wywiadu. W tym wypadku ma czas, aby temat przemyśleć, przygotować materiały i źródła, które posiada w swoich zbiorach, przypomnieć sobie nazwiska i daty, skojarzyć fakty. Jeżeli zaś zależy nam bardziej na autentyczności wypowiedzi, uchwyceniu swoistego stylu czy używanych zwrotów, możemy tematu nie zapowiadać i zaskoczyć go pytaniami, których się w ogóle nie spodziewał. Wywiad udostępniony w formie drukowanej może przybrać postać wywiadu-rzeki, gdzie rozmówcy (chociażby Władysław Bartoszewski, Bronisław Geremek, Lech Wałęsa, Wojciech Jaruzelski i in.) sami wszystko sprawdzali i uzupełniali. Przeprowadzający wywiad często jedynie prowokuje, skłania do wspomnień zapisywanych przez ich autora. Inaczej dzieje się w pracach naukowych. Historycy z reguły wplatają pojedyncze zdania z wywiadów do głównego wątku rozważań, opisując rozmówcę z imienia i nazwiska, podają także inne dane z metryczki, by jak najbardziej uwiarygodnić jego wypowiedź. Traktują ją jako źródło historyczne.

Podsumowanie

Mój (E.J.) pierwszy w życiu wywiad narracyjny przeprowadziłam w lipcu 2004 roku z uchodźczynią z Czechenii. Zmienił on moje myślenie o świecie i o ludziach. Zrozumiałam, że wybrana przeze mnie ścieżka metodologiczna jest drogą, po której chcę iść jako badacz, bo pewnych tematów, np. doświadczeń i przeżyć wojennych, nie da się opisać za pomocą badań ilościowych. Przez ostatnie lata prowadzenia badań jakościowych nauczyłam się bardzo wiele. Pozwoliły mi one zobaczyć siebie w różnych sytuacjach i z różnych perspektyw, nauczyły mnie twórczego myślenia, cierpliwości i wytrwałości podczas transkrypcji dziesiątek godzin wywiadów i analizy setek stron materiału, który miałam przed oczami. Wiem, że aby prowadzić wywiady na trudne tematy, aby zdobyć zaufanie respondentów trzeba mieć w sobie „coś”. Owo „coś” określiłabym jako: empatię, syntonie, zaangażowanie, takt, poświęcenie czasu, odwagę, determinację, ale też odpowiedzialność, otwartość na poznanie Innego i świadomość etyczną. Ja natomiast (I.L.) utwierdziłam się

w przekonaniu, że historia to nie suche fakty i wydarzenia, przyczyny i skutki, ale przede wszystkim ludzie, ich czyny i sposoby podejmowania decyzji. Mikrohistoria pozwala wejść w głąb przestrzeni, *oral history* w głąb człowieka, a psychohistoria w głąb jego umysłu i duszy. Taka historia jest fascynująca, pozwala nam lepiej poznać przeszłość, a także przewidzieć wydarzenia w przyszłości.

Kończąc naszą refleksję chciałobyśmy odwołać się do słów Ducio Demetrio, który pouczająco mówił: „Trud pisania o sobie posiadający niezaprzeczalną moc kojącą uwidaczniającą się w chwilach retrospektywnego przemierzania czasu oraz przestrzeni i zamykania ich w formę opowiadania, bez iluzorycznego złudzenia trwałości, zdolny jest zrodzić owoce, przynosząc korzyść tym, którzy przejmą utrwalone w słowach dziedzictwo” (Demetrio 2009: 43).

Bibliografia

Bron A.

- 2006 *Rozumienie uczenia się w teoriach andragogicznych*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 36, nr 4, s. 7–21.

Cyfus E.

- 2012 *Butryny we wspomnieniach mieszkańców*, [w:] I. Lewandowska (red.), *Trwanie Warmii. 600 lat Butryn*, Olsztyn–Purda, s. 91–114.

Demetrio D.

- 2009 *Pedagogika pamięci. W trosce o nas samych, z myślą o innych*, przeł. A. Skolimowska, Łódź.

Denzin N.K.

- 1990 *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii. Znaczenie a metoda w analizie biograficznej*, przeł. N. Nowakowska, [w:] J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa–Poznań, s. 55–71.

Dróżka W.

- 1997 *Metoda biograficzna z perspektywy rozwoju orientacji humanistyczno-jakościowej w pedagogice*, „Edukacja. Studia. Badania. Innowacje”, t. 60, nr 4, s. 23–32.
- 2010 *Triangulacja badań. Badania empiryczne ilościowo-jakościowe*, [w:] S. Palka (red.), *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, Gdańsk, s. 124–135.

Dubas E.

- 2011 *„Ja mam parę żyć” – uczenie się z własnej biografii (w świetle analizy jednego wywiadu)*, [w:] E. Dubas, W. Świtalski (red.), *Uczenie się z (własnej) biografii*, t. 1, Łódź, s. 197–213.

- Gerstmann S.
1985 *Rozmowa i wywiad w psychologii*, Warszawa.
- Golka M.
2010 *Spółeczna niepamięć. Pomiędzy zapominaniem a zamazywaniem*, [w:] S. Kaprałski (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Warszawa, s. 49–71.
- Hammersley M., Atkinson P.
2000 *Metody badań terenowych*, przeł. S. Dymczyk, Poznań.
- Hastrup K.
1997 *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, przeł. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2, s. 22–28.
- Hodges M.
2007 *AK-47*, przeł. J. Złotnicki, Warszawa.
- Hoerning E.M.
1990 *Rola wydarzeń życiowych. Doświadczenia i rewitalizacja w perspektywie biograficznej*, przeł. M. Ziółkowska, [w:] J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa-Poznań, s. 127–135.
- Januszevska E.
2010 *Dziecko czeceńskie w Polsce. Między traumą wojenną a doświadczeniem uchodźstwa*, Toruń.
2013a *Imigranci i uchodźcy w Danii – perspektywa badacza*, „Pedagogika Społeczna”, t. 48, nr 2, s. 137–154.
2013b *Child refugees and immigrants in Denmark: A researcher’s reflections*, [w:] E. Januszevska, S. Rullac (red.), *Social problems in Europe: dilemmas and possible solutions*, Paris, s. 49–70.
2014 *Losy polskich imigrantów w Winnipeg – przyczynek (do) uczenia się z własnej biografii*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 67 (3), s. 111–126.
2015 *Uchodźcy w Danii – między integracją a marginalizacją*, „Praca Socjalna”, nr 1/styczeń-luty, s. 53–70.
- Januszevska E., Markowska-Manista U.
2015a „Culturally different” children in a school environment. Research reports, „Pedagogika Społeczna”, nr 3, 233–251.
b.d. *A student with a multicultural background in the Polish system of education*, „Migration Studies” (tekst w druku).
- Kaprałski S.
2010 *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, [w:] S. Kaprałski (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Warszawa, s. 9–46.
- Kersten K.
1971 *Historyk twórcą źródeł*, „Kwartalnik Historyczny”, nr 2, s. 313–329.
- Konecki K.
2000 *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa.

- Król M.
1969 *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamieci*, Warszawa, s. VII-XXVI.
- Kubinowski D.
2011 *Jakosciowe badania pedagogiczne. Filozofia – Metodyka – Ewaluacja*, Lublin.
- Kurkowska-Budzan M.
2011 *Informator, swiadek historii, narrator – kilka watkow epistemicznych i etycznych oral history*, „Wroclawski Rocznik Historii Mowionej”, t. 1, s. 9–34.
- Kvale S.
2010 *Prowadzenie wywiadów*, przeł. A. Dziuban, Warszawa.
- Lalak D.
2010 *Zycie jako biografia. Podejscie biograficzne w perspektywie pedagogicznej*, Warszawa.
- Lewandowska I.
2004 *Wywiad jako technika zdobywania informacji zrodlowych w badaniu historii najnowszej*, „Echa Przeszlosci”, t. 5, s. 279–299.
2006a *Zrodla oralne w warsztacie badawczym historyka dziejow najnowszych i w edukacji historycznej*, [w:] S. Roszak, M. Strzelecka, A. Wieczorek (red.), *Zrodla w edukacji historycznej. III Torunskie Spotkania Dydaktyczne*, Torun, s. 155–161.
2006b *Instytut Mazurski w relacji jego wspoltwórcy – Hieronima Skurpskiego*, „Echa Przeszlosci”, t. 7, s. 137–158.
2006c *Lata 1946–1956 na Warmii i Mazurach z perspektywy Wladyslaw Ogrodzińskiego, historyka i bibliotekarza w Polskiej Akademii Umiejtnosci w Krakowie*, „Studia Historyczne”, nr 3–4, s. 319–337.
2006d *Problemy warsztatowe historii mówionej, czyli o tym, jak powstawaly ksiazki Edwarda Cyfusa*, [w:] E. Cyfus, *A zycie toczy się dalej...*, cz. 2, Olsztyn, s. 205–216.
2007 *Problematyka oral history w Internecie*, [w:] R.T. Prinke (red.), *Megabajty dziejów. Informatyka w badaniach, popularyzacji i dydaktyce historii*, Poznan, s. 167–179.
2008a *Glos w dyskusji o zrodlach mówionych (oral history) na kanwie pracy „Przeszlosc zapamietana. Narracje z pogranicza”*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, nr 4, s. 509–513.
2009a *Zasady opisu bibliograficznego zrodel mówionych (relacji ustnych). Próba systematyzacji*, „Echa Przeszlosci”, t. 10, s. 487–498.
2009b *Historycy wobec metody oral history. Przegląd polskiej literatury naukowej*, [w:] M. Świgoń (red.), *Historia – Archiwistyka – Informacja naukowa. Prace dedykowane Profesorowi Bohdanowi Ryszewskiemu*, Olsztyn, s. 127–138.
2010 *Polskie Towarzystwo Historii Mówionej (PTHM/POHA)*, „Wiadomości Historyczne”, nr 2, s. 36–37.

- 2011 *Oral history we współczesnej Polsce — badania, projekty, stowarzyszenia*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, t. 1, s. 81–103.
- 2013a *Władysław Ogrodziński — mój rozmówca, przewodnik naukowy i autorytet społecznikowski*, [w:] J. Chłosta (red.), *Nigdy nie wypuszczał pióra z ręki... Wspomnienia o Władysławie Ogrodzińskim*, Olsztyn 2013, s. 86–93.
- 2013b *Historie i problemy kobiet na łamach czasopisma „Oral History. The Journal of the Oral History Society” — przegląd artykułów*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, t. 3, s. 282–290.
- 2013c *Olsztyńskie badania i działania w kręgu oral history*, [w:] A. Chlewicka, T. Kawecki (red.), *Kultura pamięci. Studia i szkice*, Bydgoszcz, s. 249–263.
- 2015 *Konserwatorskie zwierzenia. Rozmowy z Lucjanem Czubielem konserwatorem zabytków w Olsztynie 1956–1993. Wywiad-rzeka. Materiały źródłowe*, Olsztyn.
- Lipiec J.
2010 *Etyka badań naukowych*, [w:] S. Palka (red.), *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, Gdańsk, s. 357–369.
- Lis-Turlejska M.
1992 *Psychologiczne następstwa skrajnie stresowych przeżyć*, „Nowiny Psychologiczne”, nr 2, s. 65–76.
1998 *Traumatyczny stres. Koncepcje i badania*, Warszawa.
- Łobocki M.
2001 *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Kraków.
- Nowak J.
2010 *Przestrzeń i pamięć społeczna wśród ukraińskich Huculów*, [w:] S. Kaprański (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Warszawa, s. 200–218.
- Patton M.Q.
1990 *Qualitative evaluation and research methods*, Newbury Park–London–New Delhi.
- Pilch T., Bauman T.
2001 *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa.
- Piotrowski E.
2010 *Psychologiczne uwarunkowania badań pedagogicznych*, [w:] S. Palka (red.), *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, Gdańsk, s. 401–413.
- Ratkowska-Widlarz L.
2011 *Narracje (relacje świadków) w warsztacie antropologa kultury. Pamięć i antropologia*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, t. 1, s. 35–56.

Siwy A., Kozak B.

- 2004 *Zespół stresu pourazowego i style radzenia sobie ze stresem – uwarunkowania genetyczne i środowiskowe szacowane metodą studiów rodzinnych*, [w:] J. Strelau (red.), *Osobowość a ekstremalny stres*, Gdańsk, s. 343–355.

Sztumski J.

- 2005 *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Katowice.

Theiss W.

- 1992 *Dzieci syberyjskie. Dzieje polskich dzieci repatriowanych z Syberii i Mandżurii w latach 1919–1923*, Warszawa.

Tokarska-Bakir J.

- 2011 *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny.

Wyka A.

- 1990 *Ku nowym wzorom badań społecznych w Polsce. Cechy badań jakościowych w ostatnich latach*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 161–173.

Szwajca K.

- b.d. *Problemy tożsamości u dzieci ofiar Holocaustu*, (tekst dostępny pod adresem: http://dzieciholocaustu.org.pl/szab3.php?s=ostatni_szwajca.php; data dostępu: 25.06.2015).

SUMMARIES

Part I

Andrzej Paweł Wejland

TO LOOK AT THE WORLD LIKE AN ANTHROPOLOGIST. AUTOBIOGRAPHICAL CHALLENGE

In this essay, I first investigate the meaning of the phrase “to look at the world like an anthropologist”, revealing that it may take on various connotations depending on the assumed epistemological position. These positions, namely that of a novice, an expert or a revelator, are determined by the hierarchy of statuses in the community of scientific discourse. Further on, I attempt to demonstrate how the various epistemological positions are associated with differing autobiographical postures, describing primarily the connection between the position of a revelator with the posture of autobiographical challenge (which, following Małgorzata Czermińska, is distinguished from the posture of testimony and the posture of confession). I propose to discover the autobiographical posture of challenge, and the revelatory tone which accompanies it, in the “pre-texts” and “post-texts”, i.e. introductions, prologues and authorial prefaces, as well as commentarial conclusions, epilogues and authorial afterwords in books and other large works. In the approach I propose, all these texts, being relatively short and having the character of a summary or an preamble to a larger autobiographical text, are perceived as “small autobiographies”. After all, “small autobiographies” are happy to present vast challenges. To illustrate and thus support my thesis, I use examples from three books by recognized authors: Michael Herzfeld’s *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society* (2001, Polish edition 2004), Kirsten Hastrup’s *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory* (1995, Polish edition 2008), and Paul Willis’ *The Ethnographic Imagination* (2000, Polish edition 2005).

Danuta Urbaniak-Zajac

METHODOLOGICAL-BIOGRAPHICAL REFLECTION

Based on her own biographical experience, the author presents the process of thoughtless accepting by a young scientist a certain “thought collective” (theoretical category introduced by Ludwik Fleck) that dominates in the practised discipline, namely pedagogy. A chosen object of that style of thinking is the way of conducting empirical research. The young researcher did not behold its limitations although they have been pointed out by a representative of another discipline (a psychologist). Beholding these limitations and the convention of all kind of research models has become possible only as a result of group studies on methodology of social research.

Natalia Bloch

ON THE BENEFITS OF SERENDIPITY, HANGING OUT, AND NOMADOLOGY. A SELF-REFLEXIVE ANTHROPOLOGICAL REPORTAGE

This self-reflexive anthropological reportage reveals how serendipity intersects both the anthropological research and the anthropologist’s life. Being open to what is unexpected is crucial for constructing knowledge in cultural anthropology—fieldwork is not to confirm our assumptions, but to follow the people, the events and the meanings we come across. Ethnography is not about taking interviews—it is about “deep hanging-out”, especially if we work in mobile fields with mobile people, i.e. refugees, migrants, tourists. This entails the necessity to reconceptualise our methodology, to go beyond the sedentarist perspective towards “nomadology”. My own long passage to anthropology—from small town in postsocialist Poland, *via* journalism and fascination with undercover social reportage, and then working as a tour leader—is a pretext to tell the story of engaged anthropology of the mobile world.

Iwona Kabzińska

TORUŃ FROM AFAR (SNAPSHOT MEMORIES)

The Authoress uses snapshots of memories to create an emotional story about her meetings with Toruń; places, people and events important for her; and life going on between Toruń and Warsaw. She also shares her experiences related to working as a member of the academic staff at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at the University of Toruń (between 2000 and 2011). The text contains such thematic threads as: “familiarity” and “strangeness”, stability and variability (passing away), sense of community and solitude.

Part II

Filip Wróblewski

FIELD: MODEL FOR FOLDING. ETHNO-POETIC ATTEMPT

The article is an attempt to answer the question about the status of field and empirical data in the context of the research carried out on the basis of cultural anthropology. The text consists of two parts. The first is filled by quotations from diaries and field notes written by the Author during his research on the history of Polish anthropology after 1945. These fragments, similar to aphorisms, have been arranged in the form of an ethno-poem. Out of such mosaic of meanings and different points of view emerges a picture of internal diversity of the category fundamental for the practice of anthropology. The second part is an approximation of the concept of an ethno-poem as a tool for analysis and interpretation. The author shows here how the aphoristic excerpts presented earlier can serve breaking the “notes taboo”, which is a kind of self-censorship in anthropological literature.

Michał Rydlewski

WE ARE ALL TRUE FABRICATIONS

The term “true fabrications” refers to an idiom “true false” created by a Polish writer Marek Hłasko and used in his late novel *Beautiful Twentysomethings*. However, it is just an attempt to translate this idiom into English without losing its meaning. “True false” is a literary strategy applied to show the experience of living in Poland ruled for fifty years by communists. From Hłasko’s perspective the communism past was both contrived and fantastic. Nonetheless, it is also a way to create an auto-identity by means of putting on masks taken from books and films to breath life into that fantastic social system which is formed out of true and false. Life has become a story to tell. In another dimension, the article contains autobiographical reflections on Hłasko’s “true fabrication” metaphor as a tool of interpretation with which I contemplate my anthropological career path. The problem here is my perception of culture as a source of fabrications and social world as a reservoir of social masks, stemming from the anthropological *rite de passage*, to which I was subjected during the disciplinary forming process.

Marcin Kafar

“TRUE FABRICATION” IN RESEARCH PRACTICE. BETWEEN EXPERIENCING “BEING IN THE FIELD” AND EXPERIENCING LITERATURE—A JOURNEY WITH PAUL AUSTER

My goal is to display multi-level relationships existing between the real world and the fictional world. The keystone of these considerations I made an idiom “true fabrication” that appears in the works of a Polish postwar writer, Marek Hłasko.

The text begins with the disclosure of a paradox lying in a field of the semantic phrase “true fabrication”. Using this phrase I highlight the ambivalence which I encountered during my own field investigations, stretched between real presence and the presence mediated by thought and writing. In the subsequent parts of the essay, I combine—in accordance with the rule of the preliminary diagnosis—the level of experiencing “being in the field” with the level of experiencing literature. Throughout this process I am accompanied by Paul Auster—cognate to Marek Hłasko in his “true false” intuitions. Reporting to the Reader my reading of *Oracle Night* (built on the “true false” concept—this is an equivalent of Hłasko’s “true fabrication” in Austerian nomenclature), I take up the challenge of the “game of narration” (a term coined by Jacques Lacan), which enables extending the interpretation horizon with what does not entirely fit within the “truth” or within the “fiction”, occupying a roomy space “between” them.

Apart from Auster, Hłasko and Lacan, for such intellectual-experiencing journey I am also taking Virginia Woolf, Paul Ricoeur, Rasmus R. Simonsen and Javier Marías.

Marcin Kafar, Michał Rydlewski

“TRUE FABRICATION”—THE NON-OBVIOUS FIELDS OF MEANINGS OF A LITERARY METAPHOR

The article is a testimony—stylized as a conversation—of a living dialogue between the authors. Marcin Kafar and Michał Rydlewski open up to the exchange of ideas about non-obvious fields of meanings, entangling the metaphor of “true fabrication” proposed by a Polish postwar writer Marek Hłasko. The text begins with personal reminiscences of both authors, showing their youthful fascination with Hłasko’s writings. The issues taken up later on show that the conceptual tool, primordially tied to his literary achievements (i.e. “true fabrication”), exceeds a purely textual dimension launching multiple actions in the cultural and social sphere. The issues emerging here include *inter alia*: a complex problem of the relationship between orality and literacy, cultural memory and ethical aspects of practicing “true fabrication” in the context of work on specific forms of contem-

porary identity. The final touches of the conversation of Marcin Kafar and Michał Rydlewski make an attempt to reflect on “true fabrication” as the idea potentially restrictive for the attitude of authentic being-in-the-world.

Part III

Martyna Pryszmont-Ciesielska

THE RESEARCHER’S “SELF” IN THE AUTO/BIOGRAPHICAL APPROACH. A METHODOLOGICAL PERSPECTIVE

The text concerns the possibilities to employ the auto/biographical approach in research on education. The researcher’s personal biography may not only define the perspective for scholarly cognition but also become the research object itself. The author ponders about how to mark and place the biography of the cognitive subject in the research process. The presented text is an attempt to answer this question and find a methodological justification for such research practices. In order to achieve that the author describes selected approaches: the biographical and ethnographic approach as well as action research, which allow incorporating the researcher’s “self” in their research. The author then proposes some methods for researchers to write about themselves which give them the ability to present their own autobiographical account.

Anna Kacperczyk

“I DO NOT HAVE TO BE SO AFRAID!”. THE ROLE OF AUTOETHNOGRAPHY IN THE ANALYSIS OF THE EMOTIONAL ASPECTS OF CLIMBING ACTIVITY

The paper reports my research efforts to reveal emotional aspects of climbing activity. The base of my considerations is ethnographic research on the social world of climbing. I consider possible ways of tracking emotional aspects of climbing activity using observations of climbing situations, video materials, autobiographical existed data, interviews with climbers, but also autoethnography.

The subjects of my interest are emotions experienced by climbers at the moment of ascending. Especially I am interested in fear being immanent and inseparable part of climbing activity. Inspired by observed scene of initial climbing of young boy, I have started to recall my own experiences with fear and re-collect them using autoethnography *ex-post* and fieldnotes from the beginning of my climbing practices. This new path of analysis was supported with intensive searching for similar instances in interviews, documentary

movies and other data sources. The investigation process confirmed the importance of fear theme in climbing activities and helped me to re-construct the climbers' ways of overcoming the fear and conditions of this process on the path I had been attending—situation of climbing course. I rich a conclusion that using own body experience and autoethnographic approach is very helpful in reporting on emotional aspects of studied activity.

Izabela Kamińska

ON AN (UN)SUCCESSFUL ATTEMPT TO FIND ONESELF AS A RESEARCHER-PRACTITIONER—REFLECTIONS FROM THE FIELD OF PRACTICE

This is a self-reflexive text that relates to the considerations on the difficulties/paradoxes that I faced when I started the process of self-analysis in the action research stream. The aim of the action research was studying *myself as family assistant* in the daily practice environment. It was a biographical period in my research life in which I found myself in the dual role of the practitioner, and also a practicing researcher.

The article presents the difficulties in the research process, which made it impossible for me to realize *myself as researcher practitioner*. I built my considerations on the basis of a conception of a man capable of action (*homme capable*) coined by Paul Ricoeur. It relates to the work area on the identity, which proved to be crucial in the process of self-analysis.

The text discusses the epistemological position of a participating researcher. In my view, the epistemological position of the researcher is dependent on the adopted research-action concept. The concept of research “in” the action or investigation “by” action designs different epistemological planes of researcher's participation in the studied reality.

Edyta Januszewska, Izabela Lewandowska

THE RESEARCHER vis-à-vis THE RESEARCHED. DIFFERENT DISCIPLINES—ONE PERSPECTIVE

The paper presents a variety of approaches towards the researched during qualitative research and their subsequent analysis on the example of educational and historical research. It has been elaborated by a duet—an educator and a historian—whose main area of interest is the relationship between the researcher and the researched embroiled in a situational context and deeply rooted in a social and humanistic perspective. We discuss our experience, which although set in various disciplines, has a common denominator, i.e. a biography and reading it. Our paper shows the area of scientific exploration experience which combines the two disciplines, since both educators and historians face similar problems in carrying out qualitative research.

NOTY O AUTORACH

Natalia Bloch

Adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, posiadaczka złożonej tożsamości zawodowej: doktoratu w zakresie etnologii, magisterium z nauk politycznych i licencjatu z dziennikarstwa. Zajmuje się antropologią mobilności – uchodźstwa, migracji i turystyki – zwłaszcza w kontekście postkolonialnym. Prowadziła badania w obozach uchodźców tybetańskich i wśród pracowników przemysłu turystycznego w Indiach oraz w środowiskach imigrantów w Poznaniu. Laureatka Pióra Nadziei – Dziennikarskiej Nagrody Amnesty International za najlepszy tekst prasowy roku 2004 poświęcony problematyce praw człowieka (za reportaż *Nie jesteście Buddami*). Autorka książki *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*, wydanej w serii Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (2011). Wyróżniona Stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego dla młodych wybitnych naukowców (2012). Działa w Centrum Badań Migracyjnych UAM oraz na portalu post-turysta.pl, gdzie stara się uprawiać antropologię zaangażowaną.

Adres do korespondencji: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Collegium Historicum, ul. Umultowska 89 D, 61-614 Poznań

e-mail: nbloch@amu.edu.pl

Edyta Januszewska

Jest adiunktem w Katedrze Pedagogiki Społecznej Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie. Specjalizuje się w tematyce związanej z pedagogiką społeczną i pracą socjalną, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień dotyczących dzieci-wojny, dzieci-żołnierzy i dzieci-uchodźców. Jej obszar zainteresowań naukowych obejmuje również kwestie związane z procesem akulturacji imigrantów w Polsce i z pra-

wami dziecka w pedagogice Janusza Korczaka. Autorka dwóch monografii: *Dojrzewanie do wolności w wychowaniu. Rzecz o A.S. Neillu* (2002) i *Dziecko czeczeńskie w Polsce. Między traumą wojenną a doświadczeniem uchodźstwa* (2010) oraz współredaktorka książki: *Social problems in Europe. Dilemmas and possible solutions* (2013).

Adres do korespondencji: Akademia Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej, Katedra Pedagogiki Społecznej, ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa

e-mail: edyta.januszewska@gmail.com

Anna Kacperczyk

Dr, socjolog, adiunkt w Katedrze Metod i Technik Badań Społecznych w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Członek zespołu redakcyjnego „Qualitative Sociology Review” oraz „Przeglądu Socjologii Jakościowej”. Członek Zarządu Oddziału Łódzkiego PTS. Za książkę *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej i hospicyjnej* (2006) otrzymała w 2008 roku Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego. Zainteresowania naukowe: metodologia badań społecznych, teoria ugruntowana, badania jakościowe, symboliczny interakcjonizm, teoria światów społecznych. W latach 2007–2014 prowadziła badania nad społecznością wspinaczy, którego efektem jest rozprawa habilitacyjna pt. *Społeczne światy. Teoria – empiria – metody badań. Na przykładzie świata wspinaczki* (2016).

Adres do korespondencji: Katedra Metod i Technik Badań Społecznych, Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego, ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź

e-mail: anna.kacperczyk@gmail.com

Iwona Kabzińska

Prof. dr hab. w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie. Autorka książek: *Games of Mongolian shepherds* (1990), *Wśród „kościelnych Polaków”*. *Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi* (1999), *Między pragnieniem ideału a rzeczywistością. Polacy na Litwie, Białorusi i Ukrainie w okresie transformacji systemowej przełomu XX i XXI stulecia* (2009) oraz ponad 200 innych publikacji. Główne tematy badawcze w ostatnich latach: Polacy na terenach poradzieckich, związki między „wielką” i „małą historią”, zmiany systemowe i sposoby ich doświadczenia, fenomen „pomieszanego świata”, dialog międzykulturowy, współczesne odsłony mitu słowiańskiej wspólnoty i misji Słowian, „kultura upokarzania”, społeczno-kulturowy wymiar ciszy i hałasu, nadwrażliwi

jako mniejszość kulturowa i kulturowi „odmieńcy”. Bliska jest jej antropologia doświadczenia, w tym – autorefleksja antropologiczna (autoetnografia), nurt ironicznie określony przez jednego z badaczy mianem „babskiej etnologii”. Uwielbia spacerować brzegiem morza oraz lekturę bajek, baśni i legend z różnych stron świata.

Adres do korespondencji: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

e-mail: red_etno@iaepan.edu.pl

Izabela Kamińska

Pedagog społeczny, asystent w Katedrze Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Łódzkiego. Jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół problematyki stawania się profesjonalistą w przestrzeni pracy społecznej, tożsamości profesjonalnej, pracy z rodziną problemową, szczególnie asystentury rodzinnej, społecznego wymiaru choroby psychicznej. Jest zwolenniczką prowadzenia badań w duchu interpretatywnym, ze szczególnym uwzględnieniem metody wywiadu narracyjnego wg Fritza Schützego, teorii ugruntowanej wg Kathy Charmaz oraz badań autoetnograficznych.

Adres do korespondencji: Katedra Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Łódzkiego, ul. Pomorska 46/48, 91-408 Łódź

e-mail: iza.kaminska8@gmail.com

Izabela Lewandowska

Ur. 1968; dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii regionu, dydaktyki historii i historii mówionej (*oral history*). Pracuje w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Interesuje się historią i tradycją Warmii i Mazur, historią mówioną, edukacją i świadomością regionalną, folklorem i kulturą, a także popularyzacją dziejów regionu w czasach powojennych. Aktywnie działa w Polskim Towarzystwie Historycznym oddział Olsztyn, Towarzystwie Naukowym im. Wojciecha Kętrzyńskiego oraz Polskim Towarzystwie Historii Mówionej.

Adres do korespondencji: Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM; ul. K. Obitza 1, 10-725 Olsztyn

e-mail: iza.lewandowska@uwm.edu.pl

website: www.izabela-lewandowska.pl

Martyna Pryszmont-Ciesielska

Dr, andragog, adiunkt w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, członkini ATA. Zainteresowania naukowe: nieformalna edukacja dorosłych oraz metodologia badań społecznych, w tym jakościowe podejścia badawcze: auto/biograficzne, inspirowane sztuką oraz metody wizualne.

Adres do korespondencji: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, Zakład Edukacji Dorosłych i Studiów Kulturowych, ul. Dawida 1, 50-527 Wrocław

e-mail: mpc@pedagogika.uni.wroc.pl

Michał Rydlewski

Etnolog (absolwent toruńskiej oraz warszawskiej etnologii) i filozof kultury związany z toruńskim środowiskiem konstruktywistycznym, doktorant w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego. Jest członkiem Interdyscyplinarnego Zespołu Badawczego przy Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kierowanego przez prof. Annę Pałubicką; członek Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (sekcja Antropologii Historii), współredaktor (wraz z R. Wiśniewskim) monografii pt. *Filozoficzna refleksja nad kulturą. Polska humanistyka pierwszej połowy XX wieku* oraz autor ponad 30 artykułów naukowych. Interesuje się teorią i filozofią kultury, historią kultury oraz kulturą współczesną. Miłośnik mocnego piwa i kulturowo uwarunkowanych wschodnich kanonów piękna.

e-mail: rydles@autograf.pl

Andrzej Paweł Wejland

Dr hab., emerytowany profesor Uniwersytetu Łódzkiego, socjolog i antropolog kultury, metodolog. Główne tematy badawcze w ostatnich latach: transdyscyplinarne strategie w naukach społecznych, metaforyczne scenariusze nauki, antropologiczny narratywizm i narratywistyczna antropologia, gatunki narracji antropologicznej, antropologia i wyzwania autobiograficzne, wspólnota i narracja, antropologia świadectwa, opowieści z miejskiej codzienności, antropologia codzienności i jej opowieści.

e-mail: apw@autograf.pl

Filip Wróblewski

Etnolog, doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania: historia antro-

logii, archiwistyka etnograficzna, metodologia i metodyka badań terenowych.

Adres do korespondencji: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków

e-mail: wroblewski Filip@gmail.com

Danuta Urbaniak-Zajac

Dr hab., prof. Uniwersytetu Łódzkiego. Pracownik Katedry Badań Edukacyjnych Wydziału Nauk o Wychowaniu. Kieruje Zakładem Metod Badań Jakościowych. Główne zainteresowania badawcze: metodologia badań empirycznych, teoria pedagogiki społecznej, profesjonalizacja działań zawodowych pedagogów. Wybrane publikacje: *Pedagogika społeczna w Niemczech. Stanowiska teoretyczne i problemy praktyki* (Łódź 2003, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego); *Badania jakościowe w pedagogice. Wywiad narracyjny i obiektywna hermeneutyka*, Warszawa 2013, PWN (wspólnie z E. Kos); red. wspólnie z J. Piekarskim, *Akademickie kształcenie pedagogów w procesie zmiany. Perspektywy teoretyczne i doświadczenia absolwentów*, Impuls 2015.

Adres do korespondencji: Katedra Badań Edukacyjnych Uniwersytetu Łódzkiego, ul. Pomorska 46/48, 91-408 Łódź

e-mail: urbaniak@uni.lodz.pl