http://dx.doi.org/10.18778/7969-075-6

MARCIN KAFAR

W ŚWIECIE WYGNAŃCÓW, WDÓW I SIEROT
O PEWNYM WARIANCIE ANTROPOLOGII ZAANGAŻOWANEJ

Tom 2

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-Zając, **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

MARCIN KAFAR

W ŚWIECIE WYGNAŃCÓW, WDÓW I SIEROT
O PEWNYM WARIANCIE ANTROPOLOGII ZAANGAŻOWANEJ

WYDZIAŁ NAUK O WYCHOWANIU
UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

Łódź 2013

Redaktor naczelny serii „Perspektywy Biograficzne" – *Marcin Kafar*

Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu, Katedra Badań Edukacyjnych
91-408 Łódź, ul. Pomorska 46/48

RECENZENT TOMU
Dr hab. prof. UAM Waldemar Kuligowski

SKŁAD I ŁAMANIE
Krzysztof Ciemcioch i Agnieszka Oklińska

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA
Agnieszka Oklińska

Projekt logo serii „Perspektywy Biograficzne" – *Agnieszka Oklińska*

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06494.14.0.M

ISBN (wersja drukowana) 978-83-7969-075-6
ISBN (ebook) 97883-7969-184-5

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, faks (42) 665 58 62

Tym Innym

Spis treści

Zaangażowanie i autobiografia (Andrzej P. Wejland) 9

Część I

Rozdział 1. Historia pewnej przemiany 23

Rozdział 2. Antropologia zaangażowana — szkic programowy 37

Część II

Rozdział 3. Wobec Tych Innych 69

Rozdział 4. Być za zasłoną 95

Rozdział 5. Zbyszkowe stawanie na nogi 117

Bibliografia i źródła dodatkowe 141

Summary 151

Andrzej Paweł Wejland[1]

ZAANGAŻOWANIE I AUTOBIOGRAFIA

Marcin Kafar i jego antropologia zaangażowana

Antropologia zaangażowana przekracza, i to przekracza świadomie, z całym przekonaniem, kanoniczny sens praktyki antropologicznej: i tej zatopionej w gabinetowej teorii, i tej (zwłaszcza tej) poddanej terenowej empirii. Zaangażowana antropologia chce bowiem objawiać inne pojmowanie naukowości własnych przedsięwzięć — inne niż to, do którego w dyscyplinarnym dyskursie prawie przywykliśmy i które chętnie uważamy wciąż za właściwe i obowiązujące. Inaczej się tu w terenie bada innych, o ile w ogóle innych się „bada" i o ile „innych" właśnie, a nie — wcale nie przy okazji i nie na drugim planie — siebie samego jako „innego". Inaczej się tu o badaniach i badawczym terenie pisze, o ile w ogóle samo „pisanie" nie staje się już „badaniem" i nie wplata w czynności wykonywane w „terenie". Inaczej również, co jest być może najważniejsze, traktuje się relację badawczą. Antropologia zaangażowana unika chłodnego dystansu, by wtopić się w świat „innych" jak najdelikatniej (nigdy zaś bez ich niewymuszonej zgody i akceptacji, nigdy bez skrupułów i nigdy raptownie, pod presją „naukowych" osiągnięć), uczestniczyć w nim, a nie tylko go z boku obserwować czy podglądać, być w nim obecnym — obecnym całym sobą, po ludzku, nie być więc jedynie przybraną na tę chwilę, dostojną profesjonalną maską. Być także, a może przede wszystkim, dla tego świata, w troszczącej się o niego, a nie wyłącznie o własne „naukowe" wyniki, antropologicznej posłudze.

Wariant antropologii zaangażowanej przedstawiany w książce Marcina Kafara jest jednym z wielu, tym jednak, co go wyróżnia — choć

---

[1] Autor tekstu jest profesorem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego.

zapewne czyni jednocześnie podobnym do ujęć niektórych innych zaangażowanych antropologów — jest ostentacyjne, bo mające charakter programowego manifestu, zanurzenie zaangażowania w żywiole autobiograficznym. Nie trzeba szczególnej przenikliwości, by to zauważyć: antropologia Marcina Kafara angażuje się co prawda w świat innych, lecz jest zarazem naznaczona nieskrywanym autobiografizmem. Nie znaczy to, że książka, jaką czytamy, jest jako pisarska całość autobiografią, podporządkowaną regułom literackiego gatunku. Oznacza to jedynie, i aż, że przenika ją wyraźny, bardzo mocny, domagający się uwagi rys autobiograficzny. Jeśli nawet pewne ustępy książki są w istocie „małymi autobiografiami", jak je nazwał Paul Ricoeur (1991, s. 227), nie zamierza być ona, czuwając nad własną „naukowością", po prostu autobiografią[2].

Potrójne zaangażowanie autobiograficznego „ja"

Autobiograficzne „ja" odzywa się w książce Marcina Kafara w trzech powiązanych płaszczyznach, działa w niej zatem potrójnie „zaangażowane". Podążę za podpowiedziami Małgorzaty Czermińskiej (2000, s. 19-33), by stwierdzić, że autobiograficzne „ja" jednocześnie tu świadczy, wyznaje i wyzywa. Mówiąc ściślej, zaangażowane „ja" antropologa obiera, i w podjętym trudzie łączy, trzy postawy autobiograficzne.

Postawa świadectwa każe mu opisywać, zdawać sprawę z tego, co jest lub zdarza się w świecie innych, przedstawiać ten świat w tworzonym na gorąco, ale i po zejściu w cień, badawczym raporcie — w sprawozdaniu, które umieszcza „ja" w badanym świecie i wobec badanego świata w pozycji obserwatora i uczestnika, tego, kto ma udział i pozostaje z nim we wspólnocie, kto — gdy on, bo to świat „wygnańców, wdów i sierot", sam za siebie nie mówi lub mówi ledwie słyszalnym głosem — przemawia w jego imieniu, przemienia się, jak w sądzie, w świadka obierającego jego stronę, okazuje się też niekiedy bezkompromisowym „świadkiem świadków"[3].

Postawę wyznania autobiograficzne „ja" obiera z potrzeby zwierzenia się, nie jest to jednak zwierzanie się zupełnie prywatne, przeciwnie

---

[2] Do Ricoeurowskiego pojęcia małych autobiografii interesująco nawiązuje Albert W. Musschenga (2004, s. 62-65); por. również niezawierające wprost tego nawiązania użycie terminu „małe autobiografie" („small autobiographies") przez Maxa Saundersa (2010, s. 256). Bywa, że termin ten jest u nas przekładany jako „krótkie autobiografie".

[3] Wskazanie na związek świadectwa z sytuacją składania zeznań w sądzie nie jest przypadkowe. Dostrzega ów związek, a nawet uwydatnia go, Paul Ricoeur w swojej *Hermeneutyce świadectwa* (2011), a także w innych pracach, choćby w dziele *Pamięć, historia, zapomnienie* (2006, s. 212-235); por. Wejland (2013).

— ponieważ opowiada tutaj antropologicznej wspólnocie o swoich badawczych doświadczeniach i przeżyciach, jego wyznanie staje się protokołem autoetnograficznym. Jako taki ma on, przynajmniej w intencji, tak te doświadczenia i przeżycia ukazać, by uczynić je cząstką dorobku całej wspólnoty. Protokół wyznającego autobiograficznego „ja" wyłania się z metodologicznej refleksji, kreśli przeto opartą na własnych doświadczeniach i przeżyciach, lecz wnoszoną do publicznego dyskursu wspólnoty, jawną propozycję metodologiczną.

Trzecia z postaw, postawa wyzwania, rodzi się z uwrażliwienia etycznego, ściśle splecionego z retoryczną siłą raportu i intelektualnym powabem refleksji metodologicznej. Autobiograficzne „ja", opowiadając o świecie „wygnańców, wdów i sierot", próbuje przekonać naukową wspólnotę do poważnego nim zainteresowania, owszem — również innymi podobnymi światami. Wymagają one antropologicznego „badania", ale i antropologicznej „troski", opowiadania o nich, choć także opowiadania się po ich stronie i stawania przy nich, a nawet razem z nimi. Wyzwanie rzucane wspólnocie jest ze strony zaangażowanego „ja" apelem o zaangażowanie, nawet klarownie wobec niej sformułowanym imperatywem. Wyzwanie nie ma tu więc nic z czekającego na oklaski retorycznego popisu, jest raczej pełnym nadziei, lecz realistycznie trzymającym się gruntu, wypatrywaniem wspólnotowego poruszenia. Wyzwania nie rzuca się jak rękawicy tym, którzy już się „zaangażowali". W przeświadczeniu, że zaangażowanych wciąż brakuje i że zaangażowaniu część wspólnoty się opiera, czy wręcz przeciw niemu (choćby w imię „naukowości") występuje, kieruje się je ku antropologom „niezaangażowanym". Wyzywające (i wzywające) „ja" nie kryje perswazyjnego przesłania swojej badawczej autobiografii.

Marcin Kafar: świadectwo, wyznanie, wyzwanie

W książce Marcina Kafara pierwsza z tych postaw, postawa świadectwa, dzięki licznym tłumaczącym ją koncepcjom i ich szczególnemu językowi, wybija się na plan pierwszy. Dotyczące jej rozważania obfitują więc w różnorodne sposoby użycia słów „świadectwo", „świadczyć", „świadek". Badawczy raport staje się tu świadectwem i przez to, że jest sprawozdaniem z „drogi świadczenia" w świecie „wygnańców, wdów i sierot" (autor i narrator przedstawia się wszak jako bohater opowiadanej przez siebie historii), i przez to, że sobą — z chwilą jego pisarskiego domknięcia — otwiera czy może kontynuuje „drogę świadczenia", tym razem w świecie antropologów (autor włącza się nim przecież w dyskurs własnej naukowej wspólnoty). Koncepcje antropologiczne —

antropologiczne w szerokim sensie — nasączają „język świadectwa" niezwykle pomocnymi konotacjami. Ich głębia i autentyczność bierze się stąd, że czerpią z narratywizowanego doświadczenia i autobiograficznych relacji sporego grona innych badaczy. W książce Marcina Kafara nietrudno przez to doszukać się silnie działającej narracyjnej projekcji: świadczyć jak Oliver Sacks, Arthur W. Frank, Arthur P. Bochner… to znaleźć się w rwącym nurcie przedsięwzięć badawczych, w których postawa świadectwa wypowiada zaangażowanie „ja" w światy odtrąconych, odrzuconych, osamotnionych, na przykład z powodu choroby, niewygodnej i kłopotliwej przy próbach społecznego oswojenia lub naukowej klasyfikacji. Nietrudno też odnaleźć w niej zdecydowanie wzmacniające odwołania do filozofii dialogu: Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner… pozwalają autobiograficznemu „ja" objaśnić i zrozumieć swoje miejsce w świecie innych i wobec niego. Sposób myślenia i mówienia filozofów dialogu (i spotkania) w znacznej mierze przesądza o kształcie tworzonego o tym świecie raportu. Ważne jest, byśmy dostrzegli, że to raport refleksyjny i pełen dialogicznego ruchu: trwającej bez ustanku rozmowy różnych „głosów" i „pozycji", także starego autobiograficznego „ja" z narodzonym w bólach naukowej konwersji nowym autobiograficznym „ja", albo dyskursu z udziałem Wielkich Mistrzów Antropologii i Małego Mistrza Andrzeja. Raport — słusznie chyba uprzedzam — z tego powodu niełatwy w lekturze, wymaga wszak czujnego rozpoznawania kunsztownie splątanych myślowych ścieżek czy też pełnych erudycji intertekstualnych zagnieżdżeń — cytatów i parafraz. Uprzedzam też jednak, iż w podążaniu za autorem i jego autobiograficznym „ja" można się dzięki tej forsownej lekturze prawdziwie rozsmakować.

Druga z autobiograficznych postaw przebija się w książce Marcina Kafara jako poszukiwanie formy. Wyznanie pragnie pozostać osobistą konfesją, ale chce się zarazem zmieścić — z uwagi na antropologiczną wspólnotę — w akceptowanych przez nią ramach pisarstwa „naukowego". Wyznanie znajduje tu więc dla siebie a to postać trochę ociężałego traktatu metodologicznego w starym stylu, a to postać zwiewnego, nawet poetyckiego eseju, a to postać reportażu z etnograficznego terenu. Niektóre partie książki są — to zabieg czysto literacki — myślowo niedomknięte: pobłyskują ideą otwartą na interpretacje jako antropologiczne fragmenty[4].

[4] Idea fragmentu antropologicznego domaga się tu zapewne zwięzłego objaśnienia. Fragment antropologiczny to antropologiczny tekst — tekst *sensu proprio*, w znaczeniu dosłownym, a nie metaforycznym, a więc coś, co należy do pisarstwa antropologicznego. Fragment antropologiczny jest przy tym traktowany jako odpowiednik fragmentu literackiego. Tego ostatniego nie należy tu wszakże rozumieć jako urywka, wycinka, czyli czegoś wyjętego lub wyrwanego z literackiej całości. Nie mamy więc do czynie-

Relacje z terenu to często narracje oparte na „wyczuwaniu obecności «drugiego»", jak to określa Eugeniusz Czaplejewicz (1978, s. 29), wśród nich zaś również takie, które zawierają teksty dialogów: albo o kształcie dialogów bezpośrednich, włączonych w opowieść jako „żywe cytaty" (zwykle jednak literacko wyszlifowane), albo o kształcie dialogów pośrednich, czyli opowiedzianych[5].

Interesujące, że postawie wyznania raport-świadectwo zawdzięcza użycie jeszcze jednej, gatunkowo określonej formy pisarstwa antropologicznego czy też etnograficznego: dziennika z terenu. To on zwykle kojarzy tutaj konfesyjną opowieść „ja" z opisami zdarzeń z badanego świata, także zdarzeń-spotkań i zdarzeń-dialogów budujących doświadczenie bycia w terenie i przetwarzających to doświadczenie — dla antropologii zaangażowanej Marcina Kafara to ton niezbywalny — w epifanijne doświadczenie „momentów obecności" i „nawrócenia się na Człowieka". Dziennik z terenu tłumaczy na życiowych, zaczerpniętych z terenu konkretach, często przy użyciu narracyjnie uobecniającej i aktualizującej formy *praesens historicum*, genezę i przebieg drogi, jaką przebył Marcin Kafar, i podłoże przełomu, który go na niej spotkał: odkrycie sprzężenia albo wręcz bytowej jedności „oficjalnej" ścieżki badawczej i „prywatnej" ścieżki życia. Dziennik z terenu — jak każdy dziennik — zostawia w czytelniku przekonanie, iż ma on do czynienia z relacją autobiograficzną opartą na prawdzie, choćby to była tylko „prawda doświadczenia". W tym sensie

nia z czymś, co się od tej całości w jakiś sposób odłupało lub odprysło, albo zostało od niej odłamane czy odkruszone, i co — nie dysponując całością — bierzemy za jej pozostałość, za resztkę po niej lub ślad. Nie o ten sens terminu „fragment literacki", a zatem i „fragment antropologiczny", w rozważaniach Marcina Kafara chodzi. Fragment w znaczeniu dla jego rozważań właściwym to nic innego, jak z góry założona, a więc stosownie do intencji autora-narratora konstruowana formalna całość — całość jednak o szczególnych cechach (co sugeruje, że wyrażenie „fragment, który jest całością" nie jest oksymoronem). Najogólniej biorąc, tak pojęty fragment to w pewnym formalnym sensie — mimo wszystko — tekstowa całość, mająca jednak pod innymi formalnymi względami charakter dzieła niedomkniętego, w szczególności dzieła pokawałkowanego lub złożonego z kawałków, mająca więc formę otwartą, nade wszystko zaś otwarta co do przedstawianych (w niej czy też nią) idei, czyli otwarta treściowo. W tym znaczeniu o fragmencie jako formie literackiej mówiono w romantyzmie, mówiono po nim, a i mówi się dzisiaj, także w antropologii. Por. Głowiński (2000), Elias (2005), Konarzewska (2006), Świtek (2009), Czaja (2004).

5 Nawiązuję tutaj do rozróżnienia znanego od starożytności (w związku z Platonem): dialog bezpośredni to dialog dramatyczny, mimetyczny — rejestrujący, bez komentarzy i słowa wiążącego, rozmowę tak jak ona przebiegała, dialog zaś opowiedziany to dialog diegematyczny, narracyjny — opowieść odtwarzająca rozmowę, zwykle więc również zawierająca komentarze, przyspieszające i dramatyzujące tok opowieści, czynione na przykład dzięki użyciu tzw. *verba dicendi*, czyli czasowników mówienia. Por. Komornicka (2006), Podsiad (2001, kol. 181-182), Schmid (2010, s. 118-121).

wyimki z niego pełnią rolę antyfikcji, by użyć wyrażenia Philippe'a Lejeune'a, przeciwstawiają się natomiast stanowczo posądzeniu o korzystanie z autofikcji (Lejeune 2010, s. 125-144)[6].

Antropologiczne „ja", znajdujące w dzienniku z terenu ujście dla (naglącego, koniecznego do uczynienia) wyznania — rozliczenia się z własnymi doświadczeniami i przeżyciami jako badacza i człowieka — potwierdza w ten sposób zamiar włączenia się w debaty metodologiczne najbardziej fundamentalne dla współczesnej, nie zawsze „zaangażowanej" antropologii.

Prostych ekspresji trzeciej z autobiograficznych postaw szukać można w tej książce wszędzie tam, gdzie „ja" podnosi kwestię antropologicznej wrażliwości lub — lepiej chyba oddaje to jego intencje — wrażliwości antropologa. W takim kontekście „ja" odnosi się bowiem zawsze do swojej badawczej wspólnoty: mówi wprawdzie — bez najmniejszej chęci epatowania i bez krzty duchowego ekshibicjonizmu — o sobie, lecz mówi też do siebie jako jej członka i do innych, z którymi dzieli poczucie „bycia antropologiem". To, co refleksyjne, staje się w ten sposób refleksywne, skoro „ja" zwraca się ku sobie, a zarazem dyskursywne, ponieważ „ja" wychodzi, a nawet — to ruch u Marcina Kafara niepowstrzymany — biegnie ku innym[7].

---

6 Słowo „fikcja", pojawiające się w uwikłaniu, jest tutaj rozumiane jako — mające szczególny status narracyjny — zmyślenie, rozpoznawane zwykle w związku z *mimesis*, por. Schmid (2010, s. 21-33). Od Paula Ricoeura, również od Clifforda Geertza i Jamesa Clifforda, przyszło do nas jednak uświadomienie sobie bogatszego znaczenia tego terminu. „Fiction, c'est *fingere* et *fingere* c'est faire" — napisał ten pierwszy, odwołując się do łacińskiego znaczenia słowa „fikcja" (Ricoeur 1986, s. 20). Geertz w tym samym duchu przekonywał, że antropologiczne pisma są fikcjami, ale „fikcjami w tym sensie, że są «czymś skonstruowanym», «czymś ukształtowanym» — takie jest bowiem pierwotne znaczenie słowa *fictiō* — nie chodzi tutaj o to, że są to rzeczy fałszywe, nie oparte na faktach, czy będące jedynie wydumanymi eksperymentami myślowymi" (Geertz 2005, s. 30). Clifford zaś nieco mitygował: „Prace etnograficzne mogą zasadnie być nazwane fikcjami w znaczeniu czegoś «stworzonego lub ukształtowanego», niosąc brzemię źródła jakim jest łacińskie słowo *fingere*. Lecz ważne jest, aby zachować nie tylko znaczenie tworzenia, lecz także zmyślania (*making up*), wymyślania (*inventing*) rzeczy nie całkiem rzeczywistych. (*Fingere*, w niektórych swoich użyciach zakłada pewien stopień błędu). Uczeni interpretatywnych nauk społecznych doszli ostatnio do przeświadczenia, że dobre prace etnograficzne są «prawdziwymi fikcjami», lecz zazwyczaj kosztem osłabienia tego oksymoronu, redukując go do banalnego twierdzenia, że wszystkie prawdy są skonstruowane" (Clifford 1986, s. 6; tekst w tłumaczeniu Sławomira Sikory (2004, s. 192).

7 Czym — co do znaczenia — „refleksyjny" różni się od „refleksywnego"? Antropologia, jak cała szeroko pojęta humanistyka, zawsze chciała być refleksyjna, to znaczy sama siebie zachęcała do refleksji, namysłu, rozważania i analizowania. Niektórzy badacze wolą wszak mówić, iż obecnie nauki humanistyczne czy społeczne pragną być również refleksywne. Tak tłumaczy to Sławomir Krzychała (2004, s. 10-11, przypis 2, wyróżnienie w oryginale), wyjaśniając przy okazji, czym jest w związku z tym socjologia refleksywna: „Przymiotnik refleksywny […] określa zwrotne odniesienie względem «samego siebie», autoreferencję, skierowanie na poznający podmiot. Socjologia refleksywna

Od siebie i od innych, jako antropologów, oczekuje wrażliwości: nie tej tylko i nie przede wszystkim tej, która objawia się wyczuleniem na precyzję słowa i gęstość tekstowych znaczeń, subtelnym słuchem metodologicznym czy świadomością teoretycznych mód. Oczekuje wszak wrażliwości etycznej. Wrażliwy antropolog w swoim terenowym badaniu nie tyle „dokumentuje", ile — zbierając opowieści innych i tworząc na ich podstawie własną metaopowieść — bierze za nie odpowiedzialność. Samą narracją (ta książka pokazuje, że to możliwe) przemawia w ich imieniu. Najpierw jednak — skoro opowieść, jak chce Paul Ricoeur (1993), jest zawsze nieco „spóźniona" względem opowiadanej historii (bo „życie szuka narracji", jest historią do opowiedzenia) — wrażliwość antropologa-badacza ćwiczy się i sprawdza w relacjach z „innymi"[8].

Z tymi „innymi" trzeba być, a nie tylko być wśród nich, być z nimi zaś to, przekonuje Marcin Kafar, być w głęboko ludzkim, egzystencjalnym wymiarze, w uczestnictwie etycznie aktywnym, wobec „innych" wiarygodnym, współdoświadczającym i współprzeżywającym. Chociaż autor przedstawia się w tym wyzwaniu — przez nawiązanie do Arthura W. Franka — jako „zraniony narrator", „etyka rozszerzonej odpowiedzialności" w oczywisty sposób czyni go również „zranionym" albo moralnie raniącym się i obolałym — jak ci, których „bada" — antropologiem w terenie. Pytanie, czy wyzwanie rzuca się własnej badawczej wspólnocie wtedy, gdy nie spełnia ona wzorca etycznie wrażliwego zaangażowania, czy też i wówczas, gdy go wprawdzie spełnia, ale dobrze ją w tym podtrzymać i umocnić, to być może najtrudniejsze pytanie, jakie zada sobie czytelnik tej książki, odnosząc je — niechby się tak złożyło — do siebie.

Antropologiczny *lógos*, antropologiczny *éthos*, antropologiczny *páthos*

W książce Marcina Kafara trzy postawy jego autobiograficznego „ja" wybrzmiewają wspólnie. Antropologiczny *lógos* odnajduje w postawie świa-

— w tej perspektywie — oznacza socjologię badającą zwrotnie najpierw własną praktykę społeczną «socjologii», stosującej socjologiczne metody i kategorie do krytycznej analizy własnej «metody» oraz funkcji społecznych «wiedzy socjologicznej», a dopiero w dalszej kolejności badającej i opisującej «właściwy» przedmiot badań socjologicznych." Do czego zaś nawiązuję, tak właśnie charakteryzując to, co „dyskursywne"? Nawiązuję do etymologicznie pierwotnego sensu tego słowa: chcę uwzględnić to, iż wypowiedzi biegną z jednego miejsca w drugie — między tymi, którzy je wymieniają, bądź też między „głosami" albo „pozycjami", zajmowanymi w dialogu lub narracji, po łacinie bowiem *discursus* to właśnie ruch wielokierunkowy, bieg z jednego miejsca w inne, bieganie tu i tam.

8 W związku z tą ideą Paula Ricoeura por. Wolicka (2003).

dectwa argumentacyjną siłę opisu zdarzeń i stawia na „wymowę faktów". Antropologiczny *éthos* lokuje się w postawie wyznania, by odpowiednio ukształtowany w swej słownej formie badawczy raport mógł stać się — ujawniającą doświadczenia i przeżycia — przekonującą antyfikcją. Antropologiczny *páthos* przybiera postawę wyzwania, a czyni to, etycznie umocowany, dla poruszenia innych antropologów jako badaczy — i ludzi[9].

Wszystkie trzy postawy zgodnie wyrażają jego zaangażowanie i jego obecność: w badanym świecie, w tekście, który o tym świecie stworzył i w antropologicznej wspólnocie, do której tekst ten — z nadzieją na przyjęcie — kieruje. Poprzez nie właśnie rys autobiograficzny kształtuje uprawianą przez Marcina Kafara antropologię.

BIBLIOGRAFIA

Clifford J.
1986 *Introduction. Partial truths*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley – Los Angeles – London, s. 1-26.

Czaja D.
2004 *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków.

Elias C.
2005 *Clowns of potentiality. Repetition and resolution in Gertrude Stein and Emil Cioran*, „Cercles", nr 14, s. 41-56.

Geertz C.
2005 *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków.

Głowiński M.
2000 *Fragment*, [w:] J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, s. 165-166.

Komornicka A.M.
2006 *Dialog*, [w:] G. Gazda, S. Tynecka-Makowska (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków, s. 162-169.

Konarzewska M.
2006 *Fragment*, [w:] G. Gazda, S. Tynecka-Makowska (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków, s. 261-263.

Krzychała S.
2004 *Wprowadzenie*, [w:] S. Krzychała (red.), *Społeczne przestrzenie doświadczenia. Metoda interpretacji dokumentarnej*, Wrocław, s. 9-16.

[9] Podążam tu śladami Małgorzaty Czermińskiej (2000, s. 25-30), która dla trzech postaw autobiograficznych odnajduje ich źródła retoryczne.

Lejeune P.
2010 *Dziennik jako antyfikcja*, przeł. M. i P. Rodakowie, [w:] tegoż, *„Drogi zeszycie…", „drogi ekranie…". O dziennikach osobistych*, Warszawa, s. 125-144.

Musschenga A.W.
2004 *Identity-constitutive reasons and narrative justification*, [w:] M. Sie, M. Slors, B. van den Brink (red.), *Reasons of one's own*, Aldershot, s. 57-68.

Podsiad A.
2001 *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa.

Ricoeur P.
2011 *Hermeneutyka świadectwa*, [w:] tegoż, *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, przeł. R. Grzywacz SJ, Kraków, s. 15-46.

2006 *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków.

1993 *Życie w poszukiwaniu opowieści*, przeł. E. Wolicka, „Logos i Ethos", nr 2, s. 225-236.

1991 *The conflict of interpretations. Debate with Hans-Georg Gadamer*, [w:] M.J. Valdés (red.), *A Ricoeur reader. Reflection and imagination*, Toronto, s. 216-241.

1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris.

Saunders M.
2010 *Self impression. Life-writing, autobiografiction, and the forms of modern literature*, Oxford – New York.

Sikora S.
2004 *Moje spojrzenie na etnografię*, „Lud", t. 88, s. 187-202.

Świtek G.
2009 *Writing on fragments. Philosophy, architecture, and the horizons of modernity*, Warsaw.

Wejland A.P.
2013 *Antropolog i pojęcie świadectwa. O niektórych pułapkach w badaniu terenowym*, [w:] I.B. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*, Łódź, s. 111-142.

Wolicka E.
2003 *Opowieść — między opisem a przepisem. Aksjologiczne wyznaczniki narratologii Paula Ricoeura*, [w:] A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski (red.), *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*, Lublin, s. 269-289.

Myślę o fragmentach tekstu, od początku, akapit po akapicie, paragraf po paragrafie, rozdział po rozdziale, odtwarzam teraz szkicowany mą ręką Jego portret – portret Człowieka. Istoty z krwi i kości. Człowieka. Zamazanej twarzy istoty z kryjówki, ciekawej świata, a niezdolnej wyruszyć ku niemu, osłabłej i nieruchomej. Człowiek. Przygnieciony ciężarem choroby i uniesiony ku niebu wiarą w celowość własnego losu. Człowiek. Obdarzony miłością i Pragnieniem spotkania z Drugim. Człowiek. Zaproszony do wezwania. Podejmujący wezwanie. Człowiek na granicy życia i śmierci. Człowiek. Odchodzący i przychodzący, szukający pociechy i wsparcia, nieliczący na nic, a dający siebie. Człowiek. Cierpiący bezgłośnie, zasmucony, osamotniony i bezbronny. Człowiek. Okrutny i nieczuły na krzywdę Człowieka. Człowiek. Zobojętniały i zmęczony. Człowiek zapomniany. Upadły i wzniosły. Człowiek. Niezgłębiona tajemnica, półodkryta Prawda. Człowiek i wiara. Człowiek i pycha. Człowiek i zbawienie. Człowiek. Początek i koniec. Człowiek. Twarz i Imię. Andrzej-Mistrz, Pani Irenka, Pani Anastazja, Pani Janeczka, Pani Teresa, Pan Zbyszek. Człowiek głoszący pochwałę Człowieka. Józef Tischner, Emmanuel Lévinas, Martin Buber, Ryszard Kapuściński, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, Andrzej Szczeklik, Steven R. Sabat, Ruth Behar, Oliver Sacks, Arthur W. Frank. Człowiek. Oto On – Główny bohater tej książki...

CZĘŚĆ I

Rozdział 1

HISTORIA PEWNEJ PRZEMIANY

Od tekstu o człowieku do otwarcia na niego samego

Wczesną wiosną 2004 r., podczas jednego z seminariów doktorskich odbywających się w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, miałem okazję zaprezentować szkic, jak wtedy przypuszczałem, swej przyszłej rozprawy doktorskiej. W tamtym okresie oddawałem się lekturze pisanych świadectw choroby, które widziane z perspektywy adepta etnologii wydawały się być cennym źródłem „danych empirycznych" z zakresu granicznych doświadczeń człowieka — ciężkiej choroby, cierpienia, bólu, radzenia sobie z nadchodzącą śmiercią czy stratą bliskiej osoby. Tematy te w szczególny sposób pociągały mnie, wciąż jednak bez odpowiedzi pozostawało istotne pytanie o źródła owych zainteresowań. To wszakże nie brak jasności odnośnie do motywów kryjących się za poświęceniem uwagi wspomnianym wyżej kwestiom stanowił największy kłopot; była nim, wyrażona *explicite* przez większość uczestników przywołanego spotkania seminaryjnego, wątpliwość co do rzeczywistej etnograficznej/antropologicznej wartości prowadzonych przeze mnie prac[1]. Sugestie płynące ze strony moich koleżanek i kolegów sprowadzały się do następującej konkluzji: jeśli myślę o owocnym, także pod względem instytucjonalnym, kontynuowaniu rozpoczętego projektu, to powinienem jak najszybciej przeprowadzić *poważne* badania terenowe. Zgodnie z tradycją kultywowaną w łódzkim ośrodku etnologicznym, miały one polegać na, mówiąc w uproszczeniu, dotarciu do ludzi skłonnych dzielić się z przychodzącym do nich etnografem ich osobistym doświadczeniem. „Może porozmawia

[1] Prolegomena do nich zawarte są m.in. w artykule pt. *O istocie Słowa w obliczu choroby. Uwagi na marginesie lektury* Stanąć na nogi *Olivera Sacksa* i *To jest wasze życie* Małgorzaty Baranowskiej (Kafar 2003).

pan, panie Marcinie z kimś, kto jest chory?" — zastanawiał się na głos mój opiekun naukowy, dodając: „Dobrze byłoby również, żeby odwiedził pan kogoś takiego w jego domu". Choć starałem się nie dawać tego po sobie poznać, podobne aluzje odbierałem jako mało przychylne; po pierwsze bowiem, burzyły one pewien porządek myśli, z którym zdążyłem się już względnie oswoić, po drugie zaś, żywiłem uzasadnioną obawę, iż przekucie ich w konkretne działania badawcze, wymagałoby zaangażowania sił pod różnymi względami znacznie przekraczających moje możliwości. Stąd też, zarówno dostępny czas, jak i intelektualne preferencje wolałem ukierunkowywać na *człowieka odnajdywanego w tekście*, albo inaczej, na *człowieka opowiadającego siebie poprzez tekst*, konsekwentnie wzbraniając się od (terenowych) spotkań twarzą w twarz.

Stan ten trwał przez kilka następnych miesięcy, aż do momentu, gdy w trakcie przeprowadzania rekonesansu badawczego w Stowarzyszeniu Rodziców i Opiekunów Chorych z Zespołem Downa zdarzyło się coś, co radykalnie wpłynęło na zmianę mojego nastawienia, dokonując przeobrażenia we **mnie jako osobie** i **jako antropologu-badaczu**, ostatecznie stając się kamieniem probierczym **mojej nowej wizji nauki o człowieku**.

O spotkaniu pierwszym i objawieniu Pragnienia

Do Stowarzyszenia Rodziców i Opiekunów Chorych z Zespołem Downa trafiam po licznych perturbacjach związanych z kilkakrotnie przekładanymi wizytami. Pod wskazanym adresem znajduję świeżo wyremontowany budynek, z głównym wejściem posadowionym na przeciwległym krańcu obszernego parkingu. U jego wlotu (jak gdyby na granicy pomiędzy „tu" i „tam") poproszono mnie o okazanie dowodu osobistego. Po chwili jestem — tam. Na klatce schodowej opatrzonej „wysokimi" kondygnacjami i ciągiem szerokich schodów wiodących na II piętro, prosto w labirynt korytarzy. Wędruję nim od drzwi do drzwi, nasłuchując dźwięków dobywających się ze środka mijanych pokoi. „Pan kogoś szuka?", pyta wyrastający jak spod ziemi mężczyzna, „Mogę jakoś pomóc?", „Szukam Stowarzyszenia Rodziców i Opiekunów Chorych z Zespołem Downa, jestem z uniwersytetu…", „Ach, to pan. Rzeczywiście, czekamy na pana, niech pan wejdzie…". Przy owalnym stole zgromadziło się około dziesięciu osób — siadam na krześle, w nieznacznym od nich oddaleniu. „Co pan chciałby robić?", „Tutaj wielu przed panem było i nic z tego nie wyszło, ostatnio ta dziewczyna, skąd ona była, Jadzia, pamiętasz?", „Z uniwersytetu, z psychologii, do dzisiaj nie oddała mi materiałów, które jej pożyczyłam…", „No, sam pan widzi, różni ludzie się koło nas kręcą…". „Mnie interesują narracje…, ehm, chciałbym żeby państwo podzielili się

ze mną historiami swojego życia, żebyście opowiedzieli mi, jak to jest być rodzicami dziecka, które choru…", „Zespół Downa to nie jest choroba!" — ktoś gwałtownie mi przerywa, „To zespół miłości…". Oto dowody: wspaniałe wakacje spędzone z Krzysiem w górach i rosnące w nas szczęście, kiedy po stromym zboczu dzielnie wspinał się na wierzchołek wzniesienia; wprawiające w zachwyt niezapomniane kąpiele Ani w mazurskich jeziorach; radość i duma z pierwszej samodzielnej przejażdżki Piotra na rowerze… — „Czytał pan *Celę*?", „Książkę Anny Sobolewskiej? Tak. Czytałem", „To niech pan ponownie zajrzy do tego fragmentu, gdzie ojciec po raz pierwszy widzi córkę, wtedy zrozumie pan, o czym mówimy…".

Wieczorem, w domu, wracam do lektury *Celi*, by odmienioną napotkać Ją-Celę na kartach książki. Czytam uważnie, kawałek po kawałku, ustęp o „pierwszym widzeniu" — kilkakrotnie:

> Dziecko zobaczyłem po raz pierwszy w oknie szpitala na Karowej. Żona trzymała je na rękach. Z daleka rozpoznałem muminkowe rysy, twarz małego Buddy. Cała ta scena — żona z niemowlęciem w oknie szpitala — przypominała inną scenę sprzed siedemnastu lat, kiedy narodziła się Justyna. Tyle że wtedy życie było przed nami, a teraz widziałem przed sobą zamkniętą perspektywę. Łączyło się to z poczuciem nieokreślonej winy — jakby dziecko było jakąś karą. Ta myśl ciążyła szczególnie, choć już wtedy, w pierwszych dniach, wiedziałem, że trzeba ją przezwyciężyć. Szok wywołuje ostre widzenie własnej sytuacji na tle całego, przeszłego i przyszłego życia. Przypomina to lęk wysokości, kiedy z góry patrzymy na dno doliny i wyobrażamy sobie upadek.
> Kiedy szok mija, lęk przechodzi, a zamiast przepaści zaczyna się dostrzegać piękno gór. W miejsce poczucia, że się zostało ukaranym, przychodzi świadomość zupełnie inna: że jest się w y r ó ż n i o n y m, przeznaczonym do trudnych zadań, wystawionym na odpowiedzialną placówkę.
> Oczywiście nie jest tak, że rozpacz mija bez śladu i następuje happy end. Ale w pewnym momencie okazało się, że prawda zawiera się nie w rozpaczy, lecz w słowach pocieszenia i nadziei, które kierowaliśmy wzajemnie do siebie od samego początku. Może największa prawda kryła się w uśmiechu żony, pokazującej Cecylkę ze szpitalnego okna? Wszystko, czego dowiedzieliśmy się później o cechach zespołu Downa, o różnych zagrożeniach, o nierównych szansach życiowych tych dzieci — równoważy miłość macierzyńska, która jest czymś bezwarunkowym i nie podlega żadnemu stopniowaniu. Ania kochała Cecylkę od razu i miłość ta zaczęła promieniować na mnie i na Justynę (Sobolewska 2002, s. 20-21; rozstrzelenie w oryginale[2]).

[2] W przypadku cytatów w dalszych partiach tekstu, o ile nie zaznaczę tego inaczej, stosuję zapis zgodny z oryginałem.

Cały los i podstawowa treść przytomności ludzkiej jest związana z doświadczeniem Drugiego. Od Drugiego uczymy się mowy, a mowa jest darowaniem nam świata. W dialogu z Drugim kształtuje się nasza wędrówka przez pustynię. Więź, która łączy mnie z Drugim, nie ma […] charakteru ontologicznego. Jaki charakter należałoby jej zatem przyznać? Czyż nie wyrasta ona ze spotkania, z pragnienia, z wiary złożonej w Drugim, z dobroci, która drąży samą siebie? A jeśli tak, trzeba powiedzieć, że jest to więź — w najgłębszym tego słowa znaczeniu — etyczna. Ethos idzie przed Logosem. […]
Aby jednak mogło być spotkanie, musi istnieć jakaś samotność. Nie chodzi o czysto numeryczną odmienność człowieka od człowieka, jak rzeczy od rzeczy. Prawdziwa samotność jest samotnością przepojoną bólem, tęsknotą. Nie ratuje jej żadne uczestnictwo w liczbie, we władzy, w bycie.

Józef Tischner[3]

Dzisiejszego popołudnia *Ktoś* ukradkiem przymrużył do mnie oko, na nowo darował zapoznany fragment świata, wydobył z zaklętego kręgu czcionek, *Ktoś* obudził mą ludzką przytomność i rozbił gładką taflę Pragnienia[4], niepostrzeżenie czyniąc je dostrzegalnym.

O spotkaniu drugim i objawieniu Twarzy

Do siedziby Stowarzyszenia zawitałem powtórnie po tygodniu. „Zrobiłam wstępne rozeznanie, pytałam, kto zgodziłby się na wywiady z panem" — mówi pani Teresa, szefowa instytucji — „Tu są nazwiska i telefony. Z tą panią może się pan umówić nawet dziś. Jest na sali gimnastycznej, pilnuje dzieciaki — one tam tańczą, za chwilę powinny skończyć",

---

3 Tischner (2006a, s. 73).

4 Słowu „Pragnienie" przydaję tutaj zabarwienia metafizycznego w sensie Lévinasowskim. Polski komentator pism francuskiego filozofa tłumaczy: „Odczuwać pragnienie to nie to samo, co odczuwać potrzebę. Potrzeba jest zawsze związana z jakimś «nasycaniem się» tym, ku czemu się zwraca. Intencjonalność potrzeby jest dwukierunkowa: potrzeba pokarmu kieruje się na chleb, spożywanie chleba jest «syceniem się» wartościami odżywczymi chleba. Podobny rodzaj «sycenia się» występuje w przypadku patrzenia, słuchania, wielu intelektualnych aktów. Ktokolwiek odczuwa potrzebę, ten zarazem niejasno widzi, co mogłoby ją zaspokoić. […]
Inaczej w Pragnieniu. «Pragnienie metafizyczne» — pisze Lévinas — dąży do czegoś zupełnie innego, do czegoś, co Inne absolutnie. Zaspokojenie pragnienia nie syci żadnego głodu, ponieważ dosięga tych, którzy już nasycili swe głody. Pragnienie to «nieszczęście szczęśliwych». Nawet miłość nie podpada pod pragnienie, bowiem jest ona głodem i syceniem. Pragnienie podobne jest raczej ludzkiej dobroci i uczynki płynące z dobroci nie sycą dobroci, lecz pogłębiają. Kto raz był dobry, ten pragnie być nim jeszcze. I tak w pragnieniu: to, co upragnione, nie wypełnia pragnienia, ale drąży" (Tischner 2006a, s. 71; por. także Tischner 2006b, s. 28-37).

„A gdzie jest sala gimnastyczna?" — pytam, „Proszę pójść do końca hallu i zejść piętro niżej, tam będzie wisiała kartka, na pewno pan trafi…".

W drodze na dół zerkam do książeczki-informatora, w której zamieszczono sugestywny, wręcz uderzający opis pozwalający rozpoznać oznaki zespołu Downa: „Niektórzy nazywają je stygmatami. Cechy zewnętrzne najlepiej widoczne są na twarzy. Należą do nich skośnie w górę ustawione szpary powiekowe, zmarszczka nakątna, gwiaździście, regularnie ułożone jasne plamki na tęczówce oka, krótki grzbiet nosa, nisko położone, małe, hypoplastyczne małżowiny uszu, zwężony przewód słuchowy zewnętrzny i inne. Można dodać krótkie dłonie i stopy, poprzeczny przebieg linii głównej na dłoniach, duży odstęp pomiędzy paluchem i drugim palcem obustronnie u stóp czy obecność tzw. bruzdy sandałowej na podeszwach. Cech tych jest znacznie więcej, ale nie u wszystkich musi każda wystąpić. […] Ktoś policzył, że może być ich około 300." (Midro 2003, s. 4).

Medyczno-słownikowy język działa na moją wyobraźnię. Pod jego wpływem tworzę przeróżne kombinacje obrazów: zmarszczki nakątne, zwężone przewody słuchowe, linie główne, odstępy, bruzdy sandałowe i Bóg jeden wie, co jeszcze krąży jak w kalejdoskopie, łącząc się w wyszukane wzory. Wyimaginowany spektakl trwa dwie, trzy minuty i urywa się, gdy wreszcie docieram na miejsce. Postanawiam nie zwlekać. Uchylam skrzydło masywnych plastikowych drzwi i zaglądam do środka. Ktoś mnie rozpoznaje i nakłania do wejścia; ktoś inny o coś wypytuje, o czymś informuje, ktoś się przedstawia. Jest także ktoś, kto odrywa się od grona tańczących postaci, przybiega, wyciąga dłoń i radośnie wykrzykuje: „Cześć, jestem Andrzej, a ty?", „A ja jestem Marcin".

> *Twarz innego jest nam dana. Można wskazać na moment czasowy, w którym dopełnia się epifania twarzy. Twarz bowiem jest nam dana właśnie w epifanii — objawieniu czy ujawnieniu. W epifanii inny ukazuje swą prawdę. Staje przed nami jako taki, obnażony i ziszczony, nakazujący i zobowiązujący. […] Epifania twarzy nie przynosi żadnej wiedzy w potocznym sensie tego słowa. Tym, co przynosi, jest inny — inny jako taki, czyli jako prawdomówny. Dlatego jest ona naszym nauczycielem, naszym mistrzem. Czytamy: „W objawieniu twarzy zawarte jest pewne przykazanie, jakby mówił do mnie nauczyciel". Nie dość tego: twarz objawia się w ten sposób, że wybiera. Epifania twarzy nie jest objawieniem wszystkiego wszystkim, lecz objawieniem prawdomównego wybranemu.*
>
> Józef Tischner[5]

Nie zdążyłem zauważyć stygmatów, cech zewnętrznych najlepiej widocznych na Jego twarzy — nie pozwolił mi na to. Odruchowym, prostym

[5] Tischner (2006b, s. 22).

gestem przekroczył moje introwertyczne zakusy, niepostrzeżenie stając się Tym Innym[6] — Andrzejem-Mistrzem…

> *Doświadczamy innego, spotykając go. Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. Wmieszany w uliczny tłum mam świadomość, że obok mnie są inni ludzie, co jednak nie znaczy, że ich spotykam. Spotkanie jest wydarzeniem. Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowań. Ten, kto spotyka, wykracza — transcenduje — poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku Temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim — Tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyć Transcendencji.*
>
> Józef Tischner[7]

Autointerpretacja momentów objawień

Doświadczenie, które stało się moim udziałem, czymże ono jest, do jakiego porządku należy, jaki skrywa sens? — to pytanie nie dające wytchnienia, budzące głęboki niepokój; pytanie intrygujące, każące poszukiwać kolejnych odpowiedzi, czy przybliżających do odkrycia *istoty rzeczy*? O podobnym do mojego doświadczeniu pisze Barbara Skarga (2002, s. 53) jako tym, „w którym całe nasze bycie skupia się jak w soczewce w jednym momencie, w tej właśnie obecnej chwili, doświadczenie rzadkie, ale ten, kto je przeżył, wie, co ono oznacza. Oto wdziera się w moje istnienie ten inny, którego nagle spotykam. Innych spotykamy ciągle, ale ten nie jest w ich tłumie, staje przede mną twarzą w twarz i w tym momencie zawiesza mój wieloekstatyczny czas. Ten inny to niekoniecznie człowiek, to czasem fenomen, a czasem myśl-idea, to raczej inność, ale taka, która przynosi wstrząs, zachwianie równowagi, która za sobą nie ma przeszłości i jeszcze nie otworzyła się na przyszłość. Swoją obecnością mnie poraża. Mogę się przed tą innością bronić, próbować ją odrzucić, a wreszcie zapomnieć. Ale już ten moment obecności zmienił bieg mojego życia, wyznaczył głęboką cezurę w moim istnieniu. Obecność innego może mi się stać droga, może być niemożliwa do zniesienia. Spotkanie z katem jest tak samo wstrząsające, jak z kochankiem. I te spotkania tkają nić naszego życia, znacząc […] *momenty obecności*" (kursywa — M.K.)[8]. **Spotkanie jako moment obecności**. Cezura, przedział,

---

6 Sformułowanie „Ten Inny" pochodzi ze słownika Ryszarda Kapuścińskiego (2006a).

7 Tischner (2006b, s. 19).

8 O współczesnych tendencjach reaktywacji w nauce kategorii „doświadczenia" por. Tokarska-Bakir (2006, s. 39-55).

szczelina (istnienia)[9], może nawet *hiatus* (jak chciałby Maurice Merleau-Ponty), czyli rozstęp między tym, co było *przed* a tym, co jest *po*. Wagę doświadczenia dwóch wzmacniających i uzupełniających się nawzajem spotkań porównać mogę z pierwszym w życiu skokiem do wody z dziesięciometrowej wieży — po jego wykonaniu człowiek nigdy nie będzie już tym samym, kim był, zanim zdecydował się na wychylenie poza krawędź trampoliny. Odległość, jaką przebywa się między platformą a taflą wody, czasowo odpowiadająca sekundzie, dwóm, najwyżej trzem, w rzeczywistości jest czymś skrajnie przepastnym. Pogrążenie się w tej przepastności przypomina wstrzymanie oddechu, jest życiową stop-klatką, po której następuje nagły zwrot akcji, wymykający się reżyserskim zamysłom, okazujący się nienapisanym piórem scenarzysty epizodem, na pierwszy rzut oka nijak odnoszącym się do *wcześniejszej* sekwencji zdarzeń, wszelako będący kluczem do wszystkiego, co dzieje się *później*. **Doświadczenie momentu obecności**. Podpowiadają inni, by starać się nie patrzeć na nie „z perspektywy poznania i tworzącej się wiedzy, choć bezspornie pewne poznanie ono daje. Byłoby to jednak poznanie nie naukowe, innego rodzaju, takie, które określić trudno, które świadectwa prawd ogólnych nie zawiera, a jednak daje pewność odsłonięcia jakiejś prawdy. To doświadczenie o czymś rzeczywiście świadczy, ale o czym, czy tylko o tym, co najbliższe mnie, co mnie dotyczy, co jest moją prawdą, czy przeciwnie, o czymś, co mnie przekracza, czego nie mogę pojąć, choć mną wstrząsa?" (Skarga 2005, s. 127). Rozczłonkowuję me doświadczenie: spostrzegam tajemnicę — jej nie ważę się zgłębiać, bo ilekroć starałem się to czynić, tylekroć ponosiłem porażkę, ucząc się pokory w obliczu muru bezgłosu, a zatem niech bezgłosem pozostanie tak długo, jak musi nim być. Widzę też to, co zyskałem i ciągle zyskuję — wiedzę dającą się skonceptualizować, wiedzę skierowaną na wejrzenia i w siebie, i w drugiego człowieka jako związane z sobą nicią współbytowania[10] osoby, przypominające koraliki nanizane na sznur życiowego naszyjnika dramatu, rozgrywającego się „między pierwszą jasnością a zawarciem powiek, między pierwszym oddechem a ostatnim westchnieniem"[11]. Tędy

---

9 Korzystam z gry słów zastosowanej przez Jolantę Brach-Czajnę (1999).

10 O „współbytowaniu" w znaczeniu pokrewnym moim intencjom wspomina Karol Wojtyła. Łącząc ten rodzaj „bycia" z kategorią „antropologicznego doświadczenia", mówi Jan Paweł II (1994) w pracy *Przekroczyć próg nadziei*: „W to doświadczenie ogromnie wiele wnieśli *filozofowie dialogu*, tacy jak Martin Buber czy […] Lévinas. Tu już jesteśmy bardzo bliscy św. Tomasza, z tym że droga prowadzi nie tyle przez byt i istnienie, ile przez osoby oraz spotkanie osób: «ja» i «ty». *To jest podstawowy wymiar bytowania człowieka, które zawsze jest współbytowaniem*" (s. 46).

11 To frazy liryczne Romana Kołakowskiego, stworzone pod wpływem Tischnerowskiej filozofii dramatu.

docieram do podstawowej płaszczyzny świadomości[12], przez nią zaś zmierzam już wprost do tego, czym *rozświetlono* mnie w *momentach obecności* — do unaocznienia, że Drugi *jest*, i że wymaga *mojej obecności*, mojego ciążenia ku byciu *wobec* Niego (Tischner) i *dla* Niego (Lévinas)[13]. Zapisałem w swym notatniku, iż „nawróciłem się na Człowieka". Tak, wierzę, iż w *momentach obecności* naprawdę nawróciłem się na Człowieka, a stało się to… dzięki Niemu samemu. To On, jako ziszczony i obnażony Drugi, obudził mą wolę, otworzył śluzy niewidzialnej tamy i pozwolił popłynąć orzeźwiającemu strumieniowi mającemu swój początek w źródle *Prawdy*. Prawdy o mnie i o Innym, o Nas. **Metafora niewidzialnej tamy**. Przeszkody, o(d)grodzenia, palisady najeżone ostrokołami osadzonymi gdzieś w głębi, w podcieniach mrocznych jaskiń, zapadłych zakątków świadomości, udzielających surowego schronienia Wyczekującemu na trwały promień słońca: oto moje zaprzeszłe doświadczenie! Światło nadciągnęło z zewnątrz, by zachwiać łudzącą pozorami równowagą, by odmienić to, na co przyszła pora. „Czyż nie jest tak, że dopiero pod wpływem niespodziewanych wydarzeń coś się nam samym o sobie objawia, choćby trwało dotąd w stanie uśpienia? Coś, co przychodzi nagle, co jest niby objawienie? W jego świetle świat zmienia koloryt, Ja zaś sam widzę w sobie to, czego nie dostrzegałem. W momencie takiego przeżycia to moje Ja staje się kimś nowym, innym, inaczej patrzącym na świat i otoczenie" (ibid., s. 146-147). Ale wcześniej było już *Pragnienie*. Utajone, podskórne i jakby nieśmiałe. Ponoć „wszystkie nawrócenia są nagłe, dojrzewają jednak całymi latami, powoli i tajemniczo. Rejestrujemy tylko wybuch, naoczne ujawnienie się, w rzeczywistości jest tylko *data*"

---

12 Zwrot „podstawowa płaszczyzna świadomości" powstał z inspiracji uwagami Barbary Skargi, dotyczącymi etymologicznych związków zachodzących między słowami: „doświadczenie", „świadectwo", „świadomość" i „światło". W interpretacji filozofki wszystkie one oddają subtelności relacji między człowiekiem-świadkiem, tym, co ukryte i tym, co już widoczne, co ujrzało światło. W *Kwintecie metafizycznym* czytamy: „[…] słowo doświadczenie zawiera w sobie świadectwo. Doświadczenie zatem ma o czymś świadczyć, a ten, kto doświadcza, jest po prostu świadkiem. Jest się świadkiem czegoś, czyli mamy tu do czynienia z konstrukcją intencjonalną, Ja jestem wobec czegoś, i co więcej jestem tego czegoś świadomy, inaczej nie mógłbym świadczyć. Doświadczenie, świadectwo i świadomość — zostają tu ściśle ze sobą powiązane. Świadczyć zaś można wyłącznie o tym, co jest w świetle, czego mam światłą widoczność i co się mieści tu, w bezpośredniości, czego doznaję, choć niekoniecznie tylko zmysłami, co jakoś jest przy mnie, jest obecne" (Skarga 2005, s. 120).

13 Czyniąc zestawienie Tischnerowskiego „bycia wobec" i Lévinasowskiego „bycia dla" Innego, należy pamiętać o tym, że Tischner co prawda wychodzi od Lévinasowskiej koncepcji objawienia twarzy, ale nie jest tak radykalny, jak francuski filozof. „Bycie wobec" zakłada jakiś rodzaj symetrii między mną a Innym, podczas gdy „bycie dla" wiąże się, ujmując to w pewnym uproszczeniu, z pełnym oddaniem się Innemu we „władanie" (por. Kłoczowski 2005, s. 111-121).

(Cioran 2003, s. 147). **Pragnienie i Jego przebłyski**. Zataczam koło, aby powrócić do autobiograficznych świadectw choroby — tam odnajduję Jego trop, w tekstach, które zapewniały mi bezpieczną przestrzeń refleksji. Teraz przewrotnie pytam sam siebie, dlaczego wybrałem ten właśnie gatunek tekstu, a może to on wybrał mnie, a nie ja jego[14]? Czy w stosunku do autobiografii da się pozostać całkowicie neutralnym? Wątpię w to nie tylko ja, skromny stażem hermeneuta, lecz i klasycy od lat stępiający analityczne zęby na wnikliwych studiach literatury sytuującej się w najbliższym sąsiedztwie życia[15]. *Stanąć na nogi* Olivera Sacksa (1996a) — od tej książki wszystko się dla mnie zaczęło. Książki wydobywającej esencję z doświadczenia człowieka dotkniętego powypadkową traumą, autobiograficznej formy ujawnionej światu po ponad dekadzie całkowitego milczenia jej autora[16]. Czytana za pierwszym razem, próba ta przekonała mnie oryginalną kompozycją zbudowaną przy użyciu lekkiego, acz niebanalnego języka, podszytego nutą literackiej zmysłowości i wielkiej erudycji autora; za drugim i każdym kolejnym aktem lektury — przekształcała się w coraz obfitsze pole inspiracji i prowadziła dalej, do następnych dzieł polihistora-geniusza i zawartych w nich sekretów. Przerywam pisanie i biorę do ręki *Antropologa na Marsie*, gdzie trafiam na coś zaskakującego. Oto na jednej ze stron ja, który z zasady unikam wszelkich „barbarzyńskich" sposobów zaznaczania tego, co wydaje się ważne, grubym czerwonym flamastrem zakreśliłem

---

14 Nawiązuję do pytań Dariusza Czai (2006, s. 119), postawionych przez niego w kontekście rozważań na temat związku „interpretacji" i „życia": „Nie jest przecież tak, że wszyscy piszemy o tym samym. Z tych czy innych powodów pewne dzieła, pewne teksty, pewne fenomeny nas porywają, dotykają, poruszają, a inne nie. Dlaczego tak jest? Czy to ja wybieram teksty, zjawiska, mikroświaty do interpretacji, czy to może one mnie wybierają?" — zastanawia się autor *Anatomii duszy*.

15 Arthur W. Frank, sam piszący autobiografie, ale i będący ich krytykiem, wyraża mocne przekonanie, iż są one tekstami o charakterze dialogicznym (w sensie Bachtinowskim) i jako takie wymagają od czytelnika szczególnej formy zaangażowania, którą ujmuje za pomocą pojęcia „praca autobiograficzna". „Autobiograficzna praca — powiada Frank (2000) — nie jest studiowaniem zewnętrznego obserwatora, jest relacją". W podobnym tonie utrzymana jest wypowiedź Philippe'a Lejeune'a (2001, s. 15), uznającego, że autobiografia „to spotkanie twarzą w twarz. Czytelnik autobiografii powinien płacić swą osobą. Jest on ofiarą żądania miłości. Staje się znienacka świadkiem, jakby był członkiem komisji rzeczoznawców w sądzie przysięgłych lub w sądzie apelacyjnym. Do niego należy dokończenie aktu poznawania czyjegoś życia, który biegnie potem dalej po ostatnim słowie, albo odpowiedź, której się od niego oczekuje".

16 Sacks uległ wypadkowi w 1973 r., zaś autobiografia *Stanąć na nogi* została wydana w roku 1984. W jednym z wywiadów autor zapytany, którą z książek było mu najtrudniej napisać, odpowiada, że właśnie *A leg to stand on*, a to dlatego, iż „przedstawiała ona wypadek, zranienie i następujący po nich czas ogromnego cierpienia" (por. *Dr Oliver*…). Więcej na temat powypadkowych doświadczeń Sacksa piszę w Rozdz. 5.

fragment odwołujący się do poglądów ojca Browna, „duchowego wywiadowcy" angielskiego poety i eseisty Gilberta Keitha Chestertona, mówiącego: „Nauka jest wielką sprawą, jeśli potrafisz ją pojąć; w swym prawdziwym sensie jest jednym z najwspanialszych słów na świecie. Ale co ma na myśli dziewięciu na dziesięciu ludzi, którzy dziś korzystają z nauki? Kiedy mówią, że służba śledcza jest nauką? Mają oni na myśli wyjście na zewnątrz człowieka i badanie go, jakby był gigantycznym insektem; mówią, że badają go w bezstronnym, zimnym świetle, które ja nazywam światłem martwym i odhumanizowanym. Badają jego przeszłość, jakby był prehistorycznym stworem; przypatrują się kształtowi jego «występnej czaszki», jakby była to dziwaczna narośl, jak róg na nosie nosorożca. Kiedy naukowiec mówi o typie, nigdy nie ma na myśli siebie, ale zawsze swojego sąsiada; najprawdopodobniej sąsiada biedniejszego. Nie przeczę, że zimne światło może być czasem dobre; choć w pewnym sensie jest to przeciwieństwo nauki. Zamiast być wiedzą, tłumi to, co wiemy. Jest traktowaniem przyjaciela jak obcego i udawaniem, że znajomość jest czymś odległym i tajemniczym. Jest jak mówienie, że człowiek ma trąbę między oczami lub że raz na dwadzieścia cztery godziny popada w chwilowy stan niewrażliwości. Cóż, to, co nazywacie «sekretem», jest jego zupełnym przeciwieństwem. Ja nie próbuję wyjść na zewnątrz człowieka. Staram się wejść w jego wnętrze" (Sacks 1999, s. 17). Gruba kreska czerwonego flamastra — ślad „gwałtu" dokonanego na rzeczywistości tekstu, rodzaj palimpsestu w postaci dziesiątków półkowych woluminów, na długo zapomniany, odkryty trochę przez przypadek. Czy powstały kiedyś bez powodu? Być może, ale dziś nabierający intensywnej znaczeniowej barwy, bo to właśnie on — jeden z owych prześwitów *Pragnienia*, widomy znak od dawna trwającego między nami dyskretnego flirtu — zaczynu narodzin prawdziwego uczucia. Dochodzę tu i odkrywam, że *moje nawrócenie* to bardziej *metanoia* niż *shubh*, to *przemiana*, którą poprzedził długi okres przejścia, „okres inkubacyjny" (jak wyraża się o nim Bailey V. Gillespie (1991, s. 18)), stopniowo przygotowujący mnie do *momentów obecności*. **Epifanie spotkań** stające się zwieńczeniem, klimaksem, szerokim otwarciem wcześniej lekko już uchylonych powiek. I tylko taka oto zagadka wciąż migoce w tle: dlaczego ci ludzie i to miejsce stali się Tymi Ludźmi i Tymi Miejscami? Lecz ponoć „okoliczność może być drobna, bez znaczenia. Właśnie tylko okoliczność, jakaś droga do Damaszku, nic więcej" (Skarga 2005, s. 147)…

Szaweł ciągle jeszcze siał grozę i dyszał żądzą zabijania uczniów Pańskich. Udał się do arcykapłana i poprosił go o listy do synagog w Damaszku, aby mógł uwięzić i przyprowadzić do Jeruzalem mężczyzn i kobiety, zwolenników tej drogi, jeśliby jakichś znalazł. Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił:

„Szawle, Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?" „Kto jesteś, Panie" — powiedział. A on: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić".
Ludzie, którzy mu towarzyszyli w drodze, oniemieli ze zdumienia, słyszeli bowiem głos, lecz nie widzieli nikogo. Szaweł podniósł się z ziemi, a kiedy otworzył oczy, nic nie widział. Zaprowadzili go więc do Damaszku, trzymając za ręce. Przez trzy dni nic nie widział i ani nie jadł, ani nie pił.

Dzieje Apostolskie 9, 1-9

W poszukiwaniu analogii: o przełomie w życiu Martina Bubera

> Nie wydarzyło się nic więcej ponad to, że kiedyś, przed południem, po poranku „religijnego" uniesienia, nieobecny duchem, przyjąłem wizytę pewnego nieznajomego młodzieńca. Oczywiście nie omieszkałem serdecznie go powitać, nie potraktowałem go bardziej niedbale niż innych jego rówieśników, którzy o tej porze dnia zwykli odwiedzać mnie niczym pozwalającą mówić ze sobą wyrocznię, rozmawiałem z nim uważnie i szczerze. Zaniechałem jedynie odgadywania pytań, których on nie zadał. Istotną część tych pytań poznałem później, zresztą niebawem, dzięki jednemu z przyjaciół młodzieńca; on sam już wtedy nie żył. Dowiedziałem się, że nie przyszedł do mnie przypadkowo, lecz że przysłało go przeznaczenie, i nie na pogawędkę, lecz po decyzję: właśnie do mnie, właśnie w tym momencie. Czego oczekujemy, gdy ogarnia nas rozpacz, a mimo to idziemy do jakiegoś człowieka? Z pewnością **obecności**, przez którą zostanie nam powiedziane, że jednak jest — jest sens (Buber 1962, s. 147; cyt. za Wehr 2007, s. 128; wytłuszczenie — M.K.).

Z pozoru nie działo się nic ponad to, co działo się wcześniej po wielekroć. Należący do grona faryzeuszy Szaweł z Tarsu, wyrusza w kolejną podróż, wyprawę na pierwszy rzut oka niczym nieróżniącą się od tych, jakich zapewne odbył przedtem dziesiątki lub nawet setki. Tym razem jedzie do asz-Szam w Syrii, by — świeżo splamiony krwią swego towarzysza z dzieciństwa, Szczepana — z przekonaniem służenia słusznej sprawie, oddawać się dręczeniu chrześcijan. Nim jednak dotrze na miejsce, zostanie zatrzymany przez tego, którego prześladował — Jezusa. Lecz przecież Paweł nie podróżował sam, u swego boku miał towarzyszy-świadków, ci potem wzięli go pod rękę i zaprowadzili do miasta. Nie wiemy, dlaczego spośród licznych *ten* właśnie Paweł został wybrany, wiemy natomiast, że niezależnie od tego, jaka była przyczyna wyróżnienia go, w tamtym momencie dostąpił on łaski *ujrzenia* czegoś, co wykraczało ponad to, co dostępne było zmysłom innych ludzi, a także zmysłom jego samego operującym poza *momentem obecności*. Wielkie epifanie przydarzają się rzadko,

lecz kiedy już ich doświadczymy, zawsze coś ze sobą przynoszą, czymś nas obdarowują, ale i do czegoś zobowiązują. Gdy Paweł po trzech dniach bez jedzenia i picia odzyskuje za sprawą Ananiasza wzrok, zaczyna pielgrzymować i głosić słowo Boże, a jaki los spotyka Martina Bubera, czego uczy go *jego objawienie* i poczucie jakich zobowiązań rodzi?

Nie wydarzyło się nic, bo i cóż mogło się wydarzyć? Ot, przyjął młodego człowieka należącego do grona odwiedzających go często uczniów, pilnie wysłuchał, godnie ugościł, dopełnił wszelkiego obowiązku — tak przynajmniej sądził. Czy słusznie? Wizyta ta zapewne faktycznie byłaby *zwykłą* drogą do Damaszku, gdyby nie dająca o sobie znać niedługo potem *iluminacja*, dotycząca niezadanych pytań (są one zapewne przenośnią, ale jakże czytelną w swej wymowie), od których odgadnięcia mistrz — ulegający religijnemu uniesieniu — powstrzymał się. Buber *post factum* (młodzieniec już wtedy nie żył) dopowiada zakrytą część historii, ważną o tyle, że pozwoliła mu ona *zobaczyć* w powszednim spotkaniu, spotkania tego niepowszedniość — *nad-zwyczajność* wprowadzającą go na „drogę do Damaszku". Doświadczenie żydowskiego protestanta przeobraża się w skrajnie tragiczne, gdyż zaczyna wiązać się z nadzieją Drugiego, której prawa do ziszczenia się mistyk — pogrążony w niewiedzy zasłoniętej, o paradoksie (!), uważną i szczerą rozmową — odmówił. Buberowskie *oświecenie* barwi się wyraźnymi znamionami przyjętej na siebie winy za śmierć nieznajomego, kogoś, kto przybywa nie na pogawędkę, ale po radę niezbędną do podjęcia decyzji o próbie dalszego życia albo też wycofaniu się z niego. Filozof „Ja i Ty", wchodząc w pole moralne, dostrzega własną niegodziwość, sprowadzającą się do zaniechania wzięcia odpowiedzialności za Innego[17], oskarża siebie o ślepotę i brak *pełnej obecności z* Człowiekiem, umożliwiającej powiedzenie Mu, że jednak jest — jest sens wciąż żyć. Odkrycie winy równoważne jest tutaj odkryciu obcości w sobie, analogicznej do doznanego przez Pawła *olśnienia światłości*. „Owo spotkanie — spotkanie jak gdyby powszednie — w trakcie którego «nic się nie wydarzyło», wstrząsnęło korzeniami istnienia Bubera — pisze jego biograf i dodaje: Spotkał bliźniego w potrzebie, choć nie przeczuwał, jakiej, a jednak odmówił mu całkowitego zwrócenia się ku niemu ze swym człowieczeństwem" (Wehr 2007, s. 128). Spotkaniu temu, co nie powinno dziwić, sam Martin Buber bez cienia wahania przydaje miano „nawrócenia" (ibid.), ale znowu, podobnie jak u mnie, ma ono więcej z *przemiany metanoicznej*, czyli

[17] Celowo posługuję się zestawem pojęć stosowanych przez Lévinasa, ponieważ Buber w tym miejscu dokładnie wpasowuje się w ideę etyki jako tej, która poprzedza bycie (Ethosu idącego przed Logosem, w języku Tischnera), a którą francuski piewca moralności uznaje za swoistą „filozofię pierwszą" (por. Lévinas 2000); obszerne komentarze na temat tej kwestii daje także Zygmunt Bauman (1998, s. 51 i nast.).

łagodnej, rozciągniętej na szerokim łuku życia — od dawna zostawiającej ślady na szlaku prowadzącym na szczyt (nazwany później relacją dialogiczną) i dopełnionej konceptualną autorefleksją[18], niż, jak ma to miejsce w przypadku Pawła, *przemiany diastatycznej*[19], a więc nagłej, gwałtownej, stanowczej i nieznoszącej sprzeciwu (Jezus mówi do Ananiasza: „Idź […] bo wybrałem sobie tego człowieka jako narzędzie. On zaniesie imię moje do pogan i królów, i do synów Izraela" (*Dzieje Apostolskie* 9, 15)), przemiany ukierunkowanej na natychmiastowe spełnienie.

Gerhard Wehr (2007, s. 127) przypomina sformułowania Martina Bubera, opisującego swą drogę życiową jako „bruzdę graniczną" czy „wąską grań", niezdolną zapewnić „zdobycia dającej się wyrazić, wiarygodnej wiedzy". Wędruje zatem mędrzec narażającym go na niebezpieczeństwo spadnięcia w przepaść łańcuchem górskim, złożonym ze skał mistycyzmu i górnolotnych, wewnętrznych przeżyć, aż (mniej więcej w połowie życia) zaczyna dorastać do przekonania, iż jego prawdziwe powołanie leży gdzie indziej, w byciu blisko rzeczywistego świata, ba, nawet więcej: w pełnym, głębokim uczestniczeniu w rzeczywistości, której jest niezbywalną częścią[20]. Ta, jak obrazowo ujął rzecz Ernst Michel, Buberowska

---

18 Gerhard Wehr (2007, s. 130-131) powołuje się na wydany po raz pierwszy w 1961 r. artykuł pt. *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, by na jego podstawie stwierdzić, że Martin Buber „dojrzewał życiowo w trakcie długiego procesu rozwoju, krok za krokiem. Był to proces zapoczątkowany tuż przed końcem I wojny światowej — niebawem po zakończeniu wojny proces ten dobiegł do finału. Buber mówi o doświadczeniu bycia, które w latach 1912-1919 stały się jego udziałem jako «wielkie przeżycie wiary»". To mocne doświadczenie autor *Ich und Du* określa jako „obejmujące człowieka w całym jego jestestwie, w całej jego zdolności intelektualnej — to tak, jakby zerwał się wicher, wiejąc po wszystkich pokojach, otwierając wszystkie drzwi" (Buber 1962, s. 297; cyt. za Wehr 2007, s. 131).

19 Na temat różnych odcieni znaczeniowych kategorii „nawrócenia" zob. Wejland (2004).

20 Doświadczenie Buberowskiego „ciążenia ku ziemi" nie jest czymś tak bardzo zindywidualizowanym, jak mogłoby się to wydawać. Raczej trzeba by w nim upatrywać toposu, w którym przejawia się logika pochwały równowagi między tym, co „wysoko" i tym, co „nisko", zbudowanej na opozycji „niebiańskości" i „ziemskości". Wyraz tej logiki odnajdujemy w myśleniu góralskim, barwnie przybliżonym nam przez Józefa Tischnera w jego *Historii filozofii po góralsku*. Znajduje się tam między innymi taka oto przypowieść o Stasku Nędzy z Pardałówki: „Jego ociec chowoł owce i kupcył kóniami. To casym broł syna do miasta, coby wozu strzyg. Ale Stasiowi kotywiło się tak siedzieć na wozie i siedzieć. A siedzieć było trza. To z totyk nudów nawiedziło go myślenie. I został się jako ten mędrol. Stasek Nędza z Pardałówki, dlo niepoznaki zwany Talesem z Miletu, się nie zynił. Kie go matka nagabywała: «zeń się», to jej godoł: «jesce nie cas». A kie jesce prógowała, to jej pedzioł: «już nie cas». Tak to nie było casu na głupstwa. Kie go roz tosi spytał, cymu ni mo dzieci, odpedzioł: «bo jo kochóm dzieci». Ale byli i tacy, co się ś'niego prześmiewali. Razu jednego wyseł w nocy na grape, co by się napatrzyć na gwiazdy i wpod do dołu. Uwidziała to Kaśka z Nędzówki i ozbębnieła po całyj wsi: «He, jaki mi ś'niego mędrol, nie widzi tego, co pod nogami, a chciałby wiedzieć, co na niebie. Baby na

„wędrówka w kierunku rzeczywistości" coraz mocniej wrasta w kości i odciska się w myślach hebrajskiego humanisty, znajdując ujście między innymi w eseju pt. *Daniel*, wydanym w 1913 r., w którym czytamy: „Ponieważ nie możemy żyć jak wieczność, bez kierunku, mamy tylko jedną drogę do wieczności: nasz kierunek. Nie nad rzeczami, nie obok rzeczy, nie pomiędzy rzeczami — w każdej rzeczy, w przeżyciu każdej rzeczy otwiera się tobie brama jednego" (ibid., s. 130). Stąd pozostał już zaledwie mały krok do odnalezienia siebie w wychodzeniu naprzeciw Ty, w dialogu i z Ty-Bogiem, i z drugim człowiekiem — ucieleśnionym Ty; równie mały krok dzielił Bubera do wskazywania (zwykł on mawiać: „nie mam żadnej teorii, jedynie coś pokazuję…") owemu ucieleśnionemu *Ty jako osobie*, czym dla niej jest relacja dialogiczna. Ostateczne przekroczenie granicy nastąpiło w czasie poza czasem, w punkcie wyjątkowego „natężenia świadomości", jak wyraża się znawca starający się uchwycić istotę Buberowskiej przemiany (por. ibid.). Wytężać świadomość znaczy tyle co dążyć do niezwykłej koncentracji poprzez jednoczesne wykazanie woli zrozumienia czegoś. Wola ta zostaje uruchomiona, gdy autor *Problemu człowieka* łączy motyw śmierci młodzieńca z jego wizytą u duchowej wyroczni, dostrzegając w spotkaniu tym akt desperacji i rozpaczliwego wołania: „Oto staję przed Tobą, oczekując, że podasz mi dłoń, Mistrzu!" jako przeciwstawiony własnej bierności. Buber *nagle* jasno zdaje sobie sprawę, że doświadczył *momentu obecności* („Ten inny to niekoniecznie człowiek, to czasem fenomen, a czasem myśl-idea, to raczej inność, ale taka, która przynosi wstrząs […]"), a wynikiem *odsłoniętej* wiedzy jest *odkrycie* zasad naprowadzających chasydzkiego mistyka nie tylko na **nową ścieżkę badawczą**, ale też **nową ścieżkę życia** (płaszczyzny te zresztą zlewają się ze sobą), przepełnianą *Pragnieniem* dawania przed ludźmi (i przed Bogiem) świadectwa w dialogu — zawsze w dialogu.

---

wsi nie sanujóm niezyniatyk. Chyba ze księdza»" (Tischner 2007, s. 9). Nawet pobieżnie przyglądając się linii życia samego Tischnera, bez większego trudu da się zauważyć, że ksiądz filozof z biegiem czasu coraz bardziej ciążył „ku ziemi" (nie zapominając przy tym o niebie), ku światu zamieszkiwanemu przez konkretnego człowieka, jednocześnie z premedytacją odsuwając się na gruncie „profesjonalnych" dociekań od wszelkich, jak mówił, filozofii totalistycznych, ukierunkowanych na myślenie o scenie, a nie o ludziach (por. Tischner 2006b, s. 19 i nast.). A zatem, przynajmniej do pewnego stopnia, pokonywał drogę, którą wcześniej szedł Buber. Ja sam odwołuję się do *ethosu* patrzenia wpierw „pod nogi", a dopiero potem „w niebo", gdy aluzyjnie zaznaczam, że rodzice dzieci z zespołem Downa darowali mi „zapoznany fragment świata", dzięki czemu przywrócili mi jego rzeczywistą wagę (wagę rzeczywistego doświadczenia).

Rozdział 2

ANTROPOLOGIA ZAANGAŻOWANA — SZKIC PROGRAMOWY

sens spotkania nie polega na tym,
że się ono dokonuje teraz, w tym momencie,
zawieszając czas, lecz na tym, że Inny, wzywając mnie,
otwiera przede mną nieprzewidziane perspektywy

Barbara Skarga, *Tożsamość i różnica*

Wrócę do wyznania, w którym konstatuję, iż *doświadczenie momentów obecności* „radykalnie wpłynęło na zmianę mojego nastawienia, dokonując przeobrażenia we **mnie jako osobie** i **jako antropologu-badaczu**, ostatecznie stając się kamieniem probierczym **mojej nowej wizji nauki o człowieku**". Wyznanie to wpisuje się w sam środek problemu od paru już dekad nurtującego humanistykę w wielu jej odsłonach. Gdzie kończy się nasze *życie osobiste* a zaczyna *życie naukowe*? Czy da się wyznaczyć ścisłą granicę między jednym a drugim? Stawiając w domyśle właśnie takie pytania, antropolog Wojciech J. Burszta (2004, s. 178) przypomina myśl Claude'a Lévi-Straussa, mówiąc: „[…] trzeba być przygotowanym na to, że trudno będzie oddzielić własne życie zawodowe od prywatnego, a nawet, że nie sposób tego uczynić: «Jak matematyka lub muzyka, etnografia jest jedną z tych rzadkich dziedzin stanowiących prawdziwe powołanie. Można odkryć je w sobie, chociaż nie słuchało się wykładów»". Pogląd o niemożności oddzielenia etnografii od życia etnografa pojawia się również u innych klasyków — Johannesa Fabiana (1983, s. 93) („nasza przeszłość jest obecna w nas jako *projekt*, a więc dotyczy także naszej przyszłości") oraz Vincenta Crapanzano (1977, s. 70) („jakkolwiek obiektywne by się wydawały

etnografie, to zawsze będzie w nich ukryty wymiar autobiograficzny"). Z kolei Arthur P. Bochner (2001, s. 138) — „profesjonalnym" wymiarem swej biografii związany z dziedziną komunikacji społecznej — powiada: „Wierzę, że projekty podejmowane przez nas, a odnoszące się do życia innych ludzi, są nierozerwalnie połączone ze znaczeniami i wartościami, jakie przepracowujemy w naszym własnym życiu"; w bardziej kategorycznym tonie wypowiada się socjolożka Laurel Richardson (2001, s. 34), która wyrokuje: „Ludzie piszący zawsze piszą o swoim życiu, nawet wtedy, kiedy skrywają to za wszystkowiedzącym głosem nauki […]. W naukach społecznych człowieczeństwo próbujących przekroczyć je pisarzy szczęśliwie podlega erupcji w wyborach dokonywanych na polach metafor, tematów i dyskursów. Mam kolegów robiących tylko badania ilościowe i twierdzących, iż ich praca nie ma żadnego związku z ich życiem. Między nimi znajdują się: (1) imigrant z Formozy, studiujący modele imigracji formoziańskiej; (2) wschodnioindyjski demograf, w tragicznych okolicznościach zmuszony opuścić swoje dawne miejsce zamieszkania, który wierzy, że socjologia polega na badaniu «związków w przestrzeni wektorowej» […]; (3) kolega cierpiący na postępujące choroby systemu autoimmunologicznego, skupiający się w badaniach na protokołach rehabilitacyjnych".

Ma rację Anthony P. Cohen (1992, s. 223), roztropnie zauważając: „Jeśli akceptujemy to, że antropologia opiera się na działaniach interpretacyjnych, musimy również przyjąć, iż owa interpretacja nigdy nie zaczyna się od *tabula rasa.* Musimy uznać za znaczące wszystkie dostępne nam źródła wpływające na tworzenie przez nas sensów badanych zjawisk". Ten sam krytyk pisze jednak dalej: „Wiedza, że Leach był matematycznie ukierunkowanym inżynierem, może mi pomóc w dostrzeżeniu niuansów w *Political Systems of Highland Burma*, które wcześniej z pewnością bym pominął, ale nie potrzebuję znać życiowego *backgroundu* autora, aby czytać raport o Kaczinach czy wyrobić sobie własne zdanie na temat autentyczności opisu. Zgodnie z tą samą zasadą *Nuer Religion* (Evans-Pritchard 1956) i *The Drums of Affliction* (Turner 1968) powinny być rozumiane jako, odpowiednio, teksty o Nuerach i Ndembu, a nie jako świadectwa konwersji ich autorów na katolicyzm. Jednocześnie daleki jestem od wyrażania opinii, że wspomniane prace mogą i powinny być postrzegane jako etnograficzne i interpretacyjne dokumenty całkowicie odcięte od religijnego doświadczenia i przekonań Evans-Pritcharda i Turnera" (ibid.). Cohen drugą częścią cytowanej wypowiedzi prowokuje czytelnika do zastanowienia się nad tym, czemu może służyć nasze *doświadczenie osobiste*? Czy da się je mądrze spożytkować na naukowym gruncie? Czy wzbogaca ono antropologię, socjologię, etnologię, badania z zakresu komunikacji, czy też — na odwrót — to wymienione dziedziny (i zapewne nie tylko one)

prowadzą poszczególnych badaczy do odkrywania różnych wymiarów ich, nie tylko naukowej, tożsamości[21]? Zdaje się, że horyzont rozwiązań poszerza się tutaj wprost proporcjonalnie do wzrostu liczby tych z nas, którzy skłonni są wprowadzać *pierwiastek indywidualny* w orbitę naukowych dociekań. Wojciech J. Burszta (2004, s. 178-179) chce zbudować w oparciu o subiektywną stronę poznania nową refleksję nad kulturą („Wydaje mi się, że jedna z wielu możliwych definicji antropologii mogłaby tedy brzmieć tak: jest to powołanie do permanentnego zdziwienia człowiekiem w objęciach owego niewidzialnego tworu zwanego kulturą; jest to powołanie, które nie zadowala się jedynie naukową analizą i tłumaczeniem, ale zmusza do zapisywania wrażeń, spostrzeżeń i fascynacji w formie opowieści niestandardowych, z wyraźnie zaznaczoną autorską sygnaturą"); Vincent Crapanzano (1980, s. ix) podać w wątpliwość założenia modelu etnografii obiektywnej, traktowanej jako przejaw uprzedzenia kulturowego wykluczającego aktywny udział obu partnerów spotkania etnograficznego („Przez eliminowanie siebie z etnograficznego spotkania, antropolog odrzuca esencjalną dynamikę spotkania, co kończy się wytwarzaniem statycznego obrazu ludzi"); Claude Lévi-Strauss uporać się z dookreśleniem swej identyfikacji dyscyplinarnej (Lévi-Strauss 1992; por. też Kuligowski 2001, s. 33-51), a Arthur P. Bochner i Laurel Richardson stworzyć podwaliny *narrative inquiry* — specyficznej praktyki badawczej, za osiową kategorię interpretacyjną obierającą *własne doświadczenie badacza* (por. Bochner 1997; Richardson 1992a; 1992b; 1997; patrz także Kafar 2010a; 2011b). Podane wyżej przykłady dobrze, choć z konieczności skrótowo[22], oddają stan twórczego zróżnicowania, pojawiający się zawsze wtedy, gdy zbliżamy się do arcyciekawej linii styczności *nauki* i *„żywego" życia naukowców*. Oczywiście, w owej różnorodności tkwi tyle samo szans na, mówiąc metaforycznie, odkrycie „nowych lądów" co zagubienie się w „nieznanym świecie", dlatego niezmiernie istotne wydaje się wyznaczenie bardziej precyzyjnego azymutu, który ułatwi nam dalszą podróż.

---

21 Pozostając li tylko na gruncie antropologii kulturowej, warto sięgnąć m.in. po egzemplifikacje wywołanego do odpowiedzi przez Cohena Victora Turnera czy Kirsten Hastrup. Autor *Structure and anti-structure* uważał, że doświadczenie terenowe i związane z nim przemieszczenie się w rzeczywistym czasie i przestrzeni prowadzi do gruntownej *przemiany* zarówno w sferze fizycznej, jak i mentalnej antropologa (por. Turner 1985, s. 205-206); w podobnej tonacji o nierozerwalnym splocie *„ja" prywatnego* i *profesjonalnego* antropologa wypowiada się duńska badaczka, czyniąca z siebie samej przedmiot złożonego antropologicznego eksperymentu (por. Hastrup 1990; 1998).

22 Wielogłosowe rozwinięcie wątku „napięcia" istniejącego na przecięciu „profesjonalnych" i „nieprofesjonalnych" płaszczyzn biografii humanistów prezentują prace przygotowane w ramach pierwszych tomów serii „Perspektywy Biograficzne" oraz „Biographical Perspectives" (por. Kafar 2011a; 2013 (w druku)).

By tak się stało, ponownie nawiążę do *doświadczenia momentów obecności*, tym razem traktując je jako swoisty *punkt zwrotny* w odniesieniu do przyjmowania przeze mnie określonej pozycji aksjologicznej, epistemologicznej i metodologicznej.

Doświadczenie momentów obecności odsłoniło zręby mojego człowieczeństwa: poruszyło struny wrażliwości w relacjach z innymi ludźmi, otworzyło na świadome poszukiwanie *ethosu*, ale czy wciąż była to antropologia? A jeśli tak, to jaka antropologia, antropologia czego lub kogo? Niewątpliwie, *doświadczenie momentów obecności* było nośne heurystycznie, ale też — w dużej mierze — wyobcowujące z lokalnej wspólnoty myślowej. Tak brzmiały pierwsze, wysuwane na gorąco wnioski. Czułem, że znalazłem się na poznawczym rozdrożu i wiedziałem, że jeśli nie uda mi się stosunkowo szybko odszukać „tekstowego" wsparcia pozwalającego na zrozumienie tego, co się stało (i co jeszcze może się wydarzyć), zapewne pójdę prostą drogą — przeprowadzę wywiady, następnie zaś opracuję je pod kątem którejś ze sprawdzonych teorii. Początkowo wiele wskazywało na to, że tak właśnie się stanie. Badania w Stowarzyszeniu szły zaplanowanym torem. Całe przedsięwzięcie oficjalnie ciągnęło się do jesieni 2004 r. Włączonych w nie było sześć rodzin. Z jedną z mam robiłem wywiady osobiście, z członkami pięciu pozostałych rodzin spotykali się studenci etnologii UŁ, odbywający śródroczne ćwiczenia terenowe. Dostali oni ode mnie odpowiednie wytyczne i materiały pomocnicze do odbywających się w dwóch sesjach rozmów, a ja od nich taśmy i transkrypcje dokumentujące treści wywiadów. Tym sposobem studenci wypełnili potrzebne do otrzymania zaliczeń zobowiązania, ja natomiast uzyskałem „materiał empiryczny" do dalszej etnograficznej obróbki. Mój kontakt ze Stowarzyszeniem Rodziców i Opiekunów Chorych z Zespołem Downa zakończył się około października, co jednak nie oznaczało końca mych „terenowych doświadczeń" w ogóle. Jesień wypełniły kontynuacje badań, które podjąłem, tym razem już indywidualnie, jeszcze na początku maja. Wówczas trafiłem do hospicjum stacjonarnego i Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekle Chorych[23]. Obecność w tych miejscach, a ściślej — *bycie z* osobami, które w nich poznałem sprawiło, że ostatecznie zaczęła się we mnie krystalizować specyficzna wizja antropologii, czerpiącej tak myślowe, jak i działaniowe inspiracje z podwójnego źródła: z *bezpośredniej obecności*, rozumianej tu jako

[23] Hospicjum i Dom Pomocy Społecznej dla Przewlekle Chorych są oddzielnymi instytucjami, które znajdują się na terenie tego samego budynku. W hospicjum przebywają głównie ludzie chorzy terminalnie, natomiast w Domu (dalej będę używał głównie skróconej nazwy „Dom" zamiast pełnej — „Dom Pomocy Społecznej dla Przewlekle Chorych") osoby z szeroką gamą przypadłości psycho-somatycznych oraz osoby starsze. Obie instytucje obsługiwane są przez ten sam personel.

współuczestniczenie (*współbytowanie*), Tischnerowskie *bycie wobec* Innego, i z *doświadczenia personalnego*, doświadczenia kogoś, kto dąży do *budowania siebie* (**jako człowieka** i **jako antropologa, który pozostaje człowiekiem**[24]) poprzez, po pierwsze, pamięć o tym, co minione (w nawiązaniu do „wartości" w postaci własnego życia), po drugie — relacje *z* Innym[25] oraz pochodną względem nich wiedzę rodzącą się w spotkaniu *z* Tym Innym.

W 2004 r., po zaledwie kilku wizytach w Domu, powstał w pewnym sensie profetyczny artykuł, w którym mówię o „metodzie współuczestniczenia". Używam słowa „profetyczny", gdyż wówczas nie byłem w stanie

---

24 Wciąż pozostaję wierny intencjom Józefa Tischnera, przekonującego, iż człowieka powinniśmy rozpatrywać jako „«tworzywo» dla wartości". „Filozofia człowieka proponuje nam różne słowa. Jednym z nich jest łacińskie słowo *persona* — pisze autor *Świata ludzkiej nadziei*. […] słowo *persona* zawiera rdzeń *per se*, to znaczy «przez się». Człowiek jest «personą», w jakimś szczególnie szerokim zakresie bowiem […] jest on «przez siebie». Człowiek otrzymał istnienie jako zadanie dla siebie. Człowiek ma moc nadawania sobie lub odbierania ludzkiej twarzy. Jest on najpierw jakąś nieokreślonością, jakąś niewiadomą, do której skierowane zostało jakieś «wezwanie». W pewnym momencie życia człowiek odkrywa je i wtedy staje nagle wobec świata wartości. Widzi drugiego człowieka, jak przedtem, ale wie, jak nigdy dotąd, że może przybliżyć się lub odejść […] Człowiek może siebie zbudować lub może siebie zniszczyć. Oznacza to, że człowiek nie jest po prostu czymś «w sobie», jak kamień. Człowiek jest kimś «dla siebie». […] buduje siebie jako wartość — wartość szczególną, której na imię — Ja" (Tischner 2001, s. 14-15). Wsłuchując się w głos Tischnerowski przyjmuję, że ***antropolog, który pozostaje człowiekiem*** **wyłania się** ***przed sobą samym*** **jako „«tworzywo» szczególne, tworzywo budujące i zarazem budowane"** (ibid., s. 15), **jako „Ja aksjologiczne"** (Tischner 2005, s. 148-166; 2006b, s. 223 i nast.). Założenie powyższe nabiera dodatkowej wymowy, jeśli pamiętać będziemy, że tym, co umożliwia zbliżenie filozofii do antropologii jest (czy raczej: powinien być) rys aksjologiczny; w nawiązaniu do myśli Tischnerowskiej podobne przekonanie wyraża m.in. Jarosław Jagiełło, który we *Wprowadzeniu* do *Człowieka wobec wartości* (pracy poświęconej pamięci filozofa z Łopusznej) jednoznacznie stwierdza, że „antropologia, odizolowana od refleksji nad światem wartości, prowadzi jedynie do fragmentarycznego rozumienia człowieka" (Jagiełło 2006, s. 10).

25 Idea ta wypływa z przemyśleń, jakie Jan Andrzej Kłoczowski przedstawił w nawiązaniu do kwestionowanej przez Lévinasa zasady „poznaj samego siebie". Polemizując z autorem *Całości i nieskończoności*, krakowski filozof proponuje potraktowanie reguły zwrotu „ku sobie" jako integralnej części filozofii dialogu (spotkania). Kłoczowski (2005, s. 139) mówi: „Jak pamiętamy, Lévinas kwestionował tę zasadę, uważając, że rozumiana radykalnie może prowadzić nawet do swoistego kultu indywidualizmu i zamknięcia człowieka w kręgu jego egoistycznych zainteresowań, zwłaszcza zainteresowania samym sobą. […] Osobiście jednak jestem zdania, że zasada ta mogłaby być częścią dialogu z drugim. Może tak: poznaj samego siebie w dialogu z innym. Albowiem gdy po nawróceniu weźmiesz odpowiedzialność za drugiego, wtedy najlepiej doświadczysz, kim sam jesteś. Poznanie drugiego i poznanie siebie są bardzo mocno ze sobą związane. Prawdopodobnie dużo więcej mogę dowiedzieć się o sobie, patrząc w twarz drugiego człowieka, niż patrząc w lustro. W sposób może nawet dla mnie bezwiedny twarz drugiego, reakcja na mnie, otrzymana odpowiedź, niesie światło poznania tego, kim jestem ja sam".

przewidzieć, co przyniosą nadchodzące tygodnie, miesiące i lata. Pisałem więc: „Pozycję, jaką uznałem za optymalną do przeprowadzenia zasadniczego korpusu pracy terenowej najtrafniej da się określić mianem antropologa-towarzysza podróży w chorobowej udręce człowieka. Przyjęcie na siebie roli kogoś, kto nie tylko przychodzi, pyta i odchodzi, ale jest blisko osób chorych w dłuższym odstępie czasu wydawało mi się odpowiednie przynajmniej z dwóch powodów. Przede wszystkim stwarza to szansę nawiązania z chorym bezpośredniego kontaktu, a następnie jego rozwijania i pogłębiania, co, jak sądzę, ma niebagatelne znaczenie zarówno jeśli chodzi o jakość gromadzonego materiału empirycznego, jak i sprostanie ciążącym na antropologu powinnościom etycznym […]. Ponadto sytuacja owego swoistego «zatopienia się» w badanej rzeczywistości daje możliwość obserwowania całego procesu gromadzenia wiedzy o tej rzeczywistości z włączeniem w przestrzeń tej obserwacji także samego siebie, jako świadomego swych doświadczeń podmiotu" (Kafar 2004, s. 79-80). Jak pokazuje Część II moich rozważań, ów antropolog aspirujący do bycia towarzyszem podróży w chorobowej udręce człowieka, w rzeczywistości hospicjum i Domu staje się kimś odpowiadającym figurze *wrażliwego obserwatora*. Ruth Behar tłumacząc, kim jest *vulnerable observer*, przywołuje za Isabel Allende następującą opowieść:

> W 1985 roku w Kolumbii lawina pogrzebała całą wioskę w błocie. Isabel Allende, oglądając tę tragedię w telewizji chciała wyrazić akt skrajnej rozpaczy, jaką czuła obserwując mnóstwo ludzi pochłanianych przez ziemię. W swej krótkiej opowieści „O glinie, z której zostaliśmy ulepieni", Allande pisze o Omairze Sánchez, trzynastoletniej dziewczynce, która stała się obiektem napastliwej uwagi medialnej. Żądni newsów fotografowie, dziennikarze i telewizyjni ludzie kamery, nie mogąc nic zrobić, aby uratować życie dziewczynki, zeszli w pobliże miejsca, gdzie leżała ona uwięziona w błocie, zwracając swe ciekawskie, bezużyteczne oczy na cierpiącą istotę. Pośród tej obrzydliwej publiczności złożonej z gapiów — do których należała i Allende oglądająca na ekranie okrutny „show" — umieszczony jest fotograf Rolf Carlé. On też przygląda się, wpatruje, daje sprawozdanie, robi zdjęcia. I nagle coś się w nim łamie. Nie może dłużej znieść cichego patrzenia zza aparatu, nie dokumentuje tragedii jako bierny widz. Kucając w błocie odrzuca od siebie aparat i zarzuca ręce na Omairę Sánchez w chwili, gdy jej serce i płuca ustają (Behar 1996, s. 1-2).

Rolf Carlé jako uosobienie *wrażliwego obserwatora*, czy, jak wolałbym powiedzieć, *wrażliwego antropologa*, zdaniem amerykańskiej badaczki ucieleśnia kluczowe dylematy towarzyszące sytuacji świadczenia: „W środku

masakry, w obliczu tortury, w oku cyklonu, po trzęsieniu ziemi lub nawet, rzeknę, kiedy horror stopniowo wyłania się z pamięci i nie chce się zatrzymać, i wylewa się w środku nocy w cichej kuchni, gdy opowiadający otwiera swe serce przed słuchającym, opisując zranienia żłobiące głębokie i surowe bruzdy w «ja», czy wtedy ty, obserwatorze, zostaniesz za kamerą, włączysz magnetofon, będziesz trzymał w ręku długopis? Czy są granice — szacunku, oddania, tragizmu — które nigdy nie powinny być przekroczone? Wszelako, czy jeśli nie możesz powstrzymać horroru, to nie powinieneś przynajmniej go udokumentować?" (ibid., s. 2) — zastanawia się Behar.

A więc nagrywać? Notować? Stosować zasadę celu, który uświęca środki, czy zwyczajnie — słuchając — milczeć? Najprostsza odpowiedź brzmi: wszystko zależy od kontekstu sytuacyjnego, w jakim się znajdujemy. Po *doświadczeniu momentów obecności* szedłem do Domu rozdwojony, więcej nawet — rozdarty między, jak mi się wydawało, niemożliwymi do pogodzenia postawami: *Pragnieniem obecności* a zamiarem *prowadzenia badań*[26], które, tego uczono nas w Akademii, czyli w naukowym środowisku uczelni, powinny być uwiarygodnione poprzez systematyczne nagrywanie wywiadów i skrupulatne prowadzenie notatek. Zaszczepiony we mnie przed laty badacz-empirysta (decydujący w tym względzie wydaje się być proces socjalizacji, któremu poddawano studentów etnologii na zajęciach z metodyki badań terenowych) był upiornie żywy i kłopotliwy, aż pewnego dnia jego duch nagle rozpłynął się. Przełomową okazała się sytuacja umierania pani Teresy[27], wymuszająca włączenie do procesu prowadzenia badań „niedefiniowalnego współczynnika uczuciowego"[28].

---

[26] Barbara Skarga (2005, s. 138), omawiając doświadczenie mistyczne Plotyna, przypomina, że „jeżeli nawet danym nam było raz to wspaniałe doświadczenie, trwać w nim nie sposób. Jest ono tylko momentem, który podniósł nam duszę, zmienił widok świata, ale grozi nam stale osunięcie się w zapomnienie". Traktując tę myśl metaforycznie, odnoszę ją do sytuacji, w której trwałem przez dłuższy czas *po* doświadczeniu epifanijnych spotkań. O zbliżonym do mojego stanie „ducha i umysłu" znajdującego się na rozdrożu opowiada Ewa Domańska. We wstępie do *Mikrohistorii* czytamy: „Zaczynając pracę nad tą książką, nie wiedziałam, dokąd dotrę. Zresztą ona nadal się dzieje, dlatego też pozostaje zaledwie domknięta. Dzięki niej zrozumiałam, że nie jestem w stanie uciec od modernistycznego myślenia o przeszłości, dla którego usiłowałam znaleźć alternatywę. Życzliwy czytelnik zauważy, jak bardzo miotam się w klatce modernistycznego myślenia i jak bardzo chciałabym ją opuścić. Jest to **typowe zjawisko życia w kondycji profetycznej, dla bycia pomiędzy dwoma światami (starej i nowej ery)**" (Domańska 2005, s. 7-8; wytłuszczenia — M.K.).

[27] Historię tę przybliżam w Rozdz. 4.

[28] Pojęcie to zapożyczam od Katarzyny Kaniowskiej, która w artykule *Leiris i etnografia* pisze: „Uprawomocniając subiektywność, etnograficzny opis ma za swą podstawę «obserwację siebie i obserwację ludzi innych kultur» (Leiris). Subiektywność poznania

Z konieczności niejako pozbawiony niezbędników w postaci dyktafonu i notatnika znalazłem się całym sobą w środku toczącej się akcji; wtedy też uzmysłowiłem sobie, jak wiele istotnych rzeczy dzieje się *między nami* poza słowami, i jak wiele wrażeń oraz doznań byłem w stanie zapamiętać, a następnie wyrazić w języku figuratywnym.

Wkrótce potem zacząłem poznawać teksty autoetnografów z kręgu Carolyn Ellis, jawnie przyznających pierwszeństwo ewokacyjnemu przedstawianiu zdarzeń nad zbędnym — w pewnych sytuacjach — dążeniem do hiperrealizmu etnograficznych dowodów; po roku zaś odkryłem opowieść Ryszarda Kapuścińskiego, która ostatecznie utwierdziła mnie w przekonaniu, iż w antropologii, jaką chciałbym uprawiać, nie chodzi o wykazanie „niezbitych dowodów", ale odkrycie *istoty przeżytych doświadczeń*. Autor *Lapidariów* w odpowiedzi na pytanie Wojciecha Wiśniewskiego, czy nie boi się, że o jakichś zdarzeniach może zapomnieć, odpowiada: „Przed laty czytałem historię, która trafiła mi do przekonania i odpowiada mojemu odczuciu. Gorki, jako doświadczony i stary już pisarz, opiekował się młodymi talentami. Przychodzili do niego, przynosili teksty, które z nimi omawiał, krytykował, oceniał. Kiedyś przyszedł do niego młody człowiek, który nazywał się Konstanty Paustowski, i przyniósł mu opowiadanie. Gorki przeczytał i powiedział mniej więcej tak: «Młody człowieku, to, co napisałeś, jest bardzo interesujące i powinieneś pisać. Ale nie teraz. Przerwij pisanie na dziesięć--piętnaście lat i idź w Rosję. Żyj, pracuj. Nic nie notuj. A potem zacznij pisać. Dlatego, że to, co przeżyjesz naprawdę — zapamiętasz, a tego, o czym zapomnisz — i tak nie warto pisać». Są rzeczy, które siedzą we mnie, i nie potrzebują żadnych notatek, żeby je opisać, potrzebny mi jest tylko czas. Pewne elementy faktograficzne można zawsze znaleźć w encyklopediach i biuletynach. Ja jestem za poszukiwaniem tego, co w danym zdarzeniu, przeżyciu jest najważniejsze" (Kapuściński 2006b, s. 46-47). A co było ważnie w hospicjum i w Domu?

Spróbuję zmodyfikować nieco scenę, w jakiej — poprzez relację Isabel Allende i Ruth Behar — poznajemy Omairę Sánchez i Rolfa Carlé. Wyobraźmy sobie, że on nie jest dziennikarzem pracującym w zachodnim

---

pozwala też na swobodny, spontaniczny (surrealiści powiedzieliby — wolny) jednakże surracjonalny, a więc nie dowolny, ale świadomie czyniony wysiłek na rzecz poznania. Opis ten jest fragmentaryczny. Wybiera on to, co najważniejsze dla podmiotu. […] Istotą wszystkich tych czynności nie jest żadna rekonstrukcja opisywanego. Wartością najważniejszą jest refleksja; autorefleksja podmiotu. Tylko taka etnografia może dać zadowolenie intelektualne koniecznie poszerzone o **«niedefiniowalny współczynnik uczuciowy». Leirisowska etnografia podmiotu,** ***etnographie de soi-meme*** **uzmysławia, jakie możliwości stwarza antropologia, jeśli tylko zechcemy poszerzyć przyjęte jej granice**" (Kaniowska 2007, s. 273; wytłuszczenie — M.K.).

tygodniku, ale antropologiem, a ona dorastającą dziewczyną z kolumbijskiej prowincji. Nie ma łowców sensacji, telewizyjnych kamer i zasypanej lawiną błotną miejscowości, jest za to kartel narkotykowy napadający na wioskę i porywający Omairę, która jakimś cudem wydostaje się z rąk oprawców, by po kilku dniach morderczej wędrówki przez dżunglę upaść z wycieńczenia tuż przy drodze wiodącej Rolfa — chcącego zebrać materiał do książki o życiu kolumbijskich chłopów — w głąb terenu. Carlé katem oka widzi, że coś porusza się na skraju lasu, przystaje i odnajduje półżywą Kolumbijkę. Opatruje ją, karmi, a następnie zabiera do rodzinnej wioski, gdzie zostaje przyjęty i obdarzony zaufaniem przez wdzięcznych za uratowanie Omairy biedaków. Kiedy ci dowiadują się, w jakim celu Rolf zjawił się na ich terenie, decydują się opowiedzieć mu o licznych krzywdach i poniżeniu, jakich doznali ze strony skorumpowanych urzędników państwowych i handlarzy narkotyków, licząc na to, że wreszcie znalazł się ktoś, kto zechce wyjawić zewnętrznemu światu prawdę o ich życiu.

Wbrew wysiłkom wielu zapaleńców i intencjom tych wszystkich, którzy prowadzą kampanie pod chwytliwymi hasłami przemiany świadomości, wyrównywania szans społecznych i walki z dyskryminacją, świat hospicjów, domów dla osób starszych i przewlekle chorych wciąż jeszcze jest światem zdominowanym przez stygmatyzację, odrzucenie, zapomnienie oraz społeczną niższość. To świat tytułowych — podążam tropem Emmanuela Lévinasa (2002) — „wygnańców, wdów i sierot", czyli świat ludzi, którym bardzo trudno przychodzi wydobywanie się, choćby tylko krótkotrwałe, z przenikającej ich życie „nędzy". Jakie zadanie wyłania się przed antropologiem-człowiekiem, postawionym wobec tak rozumianej „nędzy"? Czy może przyczynić się on do jej zniwelowania, a jeśli tak, to przy użyciu jakich środków? — zastanawiałem się. Odpowiedzi na te pytania znalazłem w *Całości i nieskończoności*, jednej z kluczowych prac Lévinasa, a także w — „zorkiestrowanej" z zawartymi w niej ideami — twórczości Ryszarda Kapuścińskiego, *wrażliwego obserwatora par excellence*.

We fragmencie poświęconym epifanii twarzy francuski filozof pisze: „Słyszeć nędzę, która woła o sprawiedliwość, nie znaczy przedstawiać sobie jakiś obraz, lecz stawać się odpowiedzialnym, być jednocześnie czymś więcej i czymś mniej niż byt uobecniający się w twarzy. Czymś mniej, bo twarz wzywa mnie do moich obowiązków i sądzi mnie. Byt, który się w niej uobecnia, przychodzi z wymiaru wysokości, wymiaru transcendencji, ukazuje się jako obcy, ale nie przeciwstawia mi się jak przeszkoda albo jak wróg. Czymś więcej, bo pozycja *Ja* pozwala mi odpowiedzieć na istotową nędzę Innego, znaleźć sposób, aby zaradzić jego nędzy. Inny,

który panuje nade mną w swojej transcendencji, jest także **obcym**[29]**, wdową i sierotą — tym, wobec kogo mam obowiązki**" (ibid., s. 256; wytłuszczenie — M.K.).

Ryszard Kapuściński wydaje się czynnie poszukiwać sposobu na „zaradzenie nędzy Innego"; używając nomenklatury pokrewnej słownikowi Lévinasowskiemu zauważa między innymi, iż ubóstwo niekoniecznie „musi być powodowane przez głód. Ten rozpatrujemy często w kategoriach jedzenia. […] Człowiek może być ubogi nie dlatego, że nic nie jadł, ale dlatego, że jest nieszanowany, poniżany, lekceważony, pogardzany. Ubóstwo to stan społeczny i mentalny powodujący, że człowiek nie widzi wyjścia z sytuacji, w jakiej się znalazł. Człowiek nie wie, jak ze stanu ubóstwa przejść do stanu zamożności. Poświęcam temu wiele uwagi, ponieważ cechą ubóstwa jest milczenie. Ubóstwo to stan niemożności wypowiedzenia się. Ludzie ubodzy nie mają głosu, nie są nigdzie szanowani, nie są tolerowani. Ktoś musi mówić w ich imieniu" (Kapuściński 2008a, s. 34).

Kapuściński, którego — takie odnoszę wrażenie — czas pożytku intelektualnego dla klasycznej antropologii dopiero nadchodzi[30], wiele swoich tekstów tworzył z zamysłem traktowania ich jako pewnego rodzaju platformy dającej głos ubogim, stwarzającej okazję manifestowania „chudobiednej" obecności w świecie i tą drogą podnoszenia rangi słabych, platformy uchylającej im drzwi do starań o — bezwzględnie odbierane przez sytych i posiadających władzę — respektowanie prawa do godnego

---

29 Pomimo tego, że w dostępnym mi przekładzie na j. polski *Totalité et Infini*, występuje słówko „obcy" a nie „wygnaniec", decyduję się używać tego ostatniego, korzystając z wyboru translacyjnego, dokonanego przez Józefa Tischnera (2006b, s. 40). Decyzja ta podyktowana jest względami wyłącznie stylistycznymi. Na marginesie warto dodać, iż sam Lévinas inspiracje myślowe opiera w tym miejscu najprawdopodobniej na źródle biblijnym, ściślej — starotestamentowej *Księdze Jeremiasza*, w której znajduje się następujący *passus*: „Albowiem jeżeli naprawdę poprawicie wasze postępowanie i jeżeli będziecie się kierować wyłącznie sprawiedliwością jeden wobec drugiego, jeśli nie będziecie uciskać cudzoziemca, sieroty i wdowy <i jeśli krwi niewinnej nie będziecie rozlewać na tym miejscu> i jeżeli nie pójdziecie za obcymi bogami na waszą zgubę, wtedy pozwolę wam mieszkać na tym miejscu w ziemi, którą dałem przodkom waszym od dawna, i na zawsze" (7, 5-7).

30 W ostatnim etapie swej „działalności misyjnej" („Dlaczego jestem pisarzem? Dlaczego tyle razy ryzykowałem życie, podchodziłem tak blisko umierania? Czy po to, żeby złożyć sprawozdanie z tajemnic losu lub zarobić na pensję? Moja praca to powołanie, to misja" (*Autoportret reportera*, s. 20)), Kapuściński wprost mówił o sobie jako antropologu. Bardzo zastanawiające i godne bliższej uwagi jest ogromne zainteresowanie autora *Wojny futbolowej* postacią Bronisława Malinowskiego i jego metodą, która w znanym mi obiegu akademickim jest już nieco *passé* (por. m.in. Kapuściński 2008a, s. 17-22; 2006a, s. 65-76). Antropologiczna wyobraźnia Ryszarda Kapuścińskiego ujawnia się także w rozmowie, jaką przeprowadzili z nim Zbigniew Benedyktowicz i Dariusz Czaja (Kapuściński 2003; por. też Szpilka 2008).

życia należne każdemu bez wyjątku człowiekowi[31]. W *Hebanie* jest opowieść o Etiopii połowy lat siedemdziesiątych, w następujący sposób zaświadczająca o ówczesnym stanie ludzkich sumień:

> Poszliśmy w głąb miasteczka, na tutejszy rynek. Na placu stały stragany z jęczmieniem, prosem i fasolą, stragany z baraniną, a obok nich — z cebulą, pomidorami i czerwonym pieprzem. W innym miejscu był chleb i owczy ser, cukier i kawa. Puszki z sardynkami. Herbatniki i wafle. Było wszystko. Ale na rynku, który zwykle jest miejscem zatłoczonym, ruchliwym i gwarnym, panowała cisza. Straganiarki stały nieruchome i bezczynne, czasem tylko leniwie opędzając się od much. Muchy były wszędzie. Pieniły się czarnym, gęstym kłębem, rozdrażnione, szalejące, wściekłe. Uciekając przed tymi muchami, które od razu rzuciły się na nas, napotkaliśmy w bocznych uliczkach świat odmieniony — opuszczony i już w agonii. Na ziemi, w brudzie i w kurzu leżeli wychudzeni ludzie. Byli to mieszkańcy okolicznych wiosek. Susza pozbawiła ich wody, a słońce spaliło uprawy. Przyszli tu do miasteczka w rozpaczliwej nadziei, że dostaną łyk wody i znajdą coś do jedzenia. Osłabieni i już niezdolni do żadnego wysiłku, umierali śmiercią głodową, która jest rodzajem śmierci najcichszej i najbardziej uległej. Mieli wpółprzymknięte oczy, bez życia, bez wyrazu. Nie wiem, czy coś widzieli, czy gdzieś w ogóle patrzyli. Tuż koło miejsca, gdzie stałem, leżały dwie kobiety, ich wynędzniałe ciała dygotały wstrząsane malarią. Drżenie tych ciał było jedynym ruchem na tej uliczce.

---

31 „Czy pisanie może cokolwiek zmienić? — pyta Kapuściński (2008b, s. 327) pod koniec ostatniego cyklu *Lapidariów* i daje jednoznaczną odpowiedź: Tak. Głęboko w to wierzę. Bez tej wiary nie umiałbym, nie mógłbym pisać. Oczywiście jestem świadom wszelkich ograniczeń, jakie stawiają nam okoliczności, sytuacje, historia i czas. Toteż moja wiara, aczkolwiek głęboka, nie jest absolutna, nie jest ślepa.
Na czym polega główne ograniczenie? Na tym, że pisanie rzadko tylko, w wyjątkowych wypadkach, wpływa na ludzi i na bieg historii bezpośrednio, radykalnie i natychmiast. Oddziaływanie słowa pisanego jest raczej pośrednie, a może być nawet na pierwszy rzut oka, w pierwszej chwili, niewidoczne, nieodczuwalne. Potrzeba bowiem czasu, aby dotarło ono do świadomości odbiorcy, czasu, aby zaczęło tę świadomość formować, zmieniać i dopiero tą okrężną drogą wpływać później na nasze decyzje, postawy i czyny.
Aby pisanie mogło coś zmienić, o tym decydują nie tyle autorzy, ile przede wszystkim odbiorcy, czytelnicy, ich wrażliwość i zaufanie do słowa, ich gotowość i chęć, aby na otrzymane słowo zareagować, odpowiedzieć. Znaczenie ma także kontekst, w jakim to słowo pada i jest odbierane, atmosfera otoczenia, klimat czasu, stan panującej kultury. Są to często okoliczności mogące osłabić, a nawet zniweczyć wartość i siłę rzeczy pisanej, a na które autor — twórca tekstu — nie ma większego wpływu.
A jednak mimo tej przeszkody i bariery jestem pewien, że pisanie może zmieniać, i to zmieniać wiele. Mówię to na podstawie doświadczenia licznych moich kolegów, którzy ryzykowali życie, a niekiedy życie to oddawali, aby pracą swoją i pisaniem nie tylko po prostu informować o tym, co się na świecie dzieje, ale aby tą informacją właśnie zmieniać zastaną rzeczywistość, demaskować zło, uzdrawiać sytuację, czynić świat bardziej ludzkim".

> Pociągnąłem kierowcę za rękaw. – Chodźmy – powiedziałem. Wracaliśmy przez rynek z jego workami mąki, połciami mięsa i butlami wody mineralnej: wielki głód bowiem nie wynikał z braku żywności, lecz był skutkiem nieludzkiej relacji. Jedzenia w kraju starczało, ale kiedy przyszła susza, ceny poszły w górę i ubodzy chłopi nie mieli za co jej kupić. Oczywiście rząd mógłby interweniować, mógłby odezwać się także świat, ale z powodów prestiżowych władza nie chciała przyznać, że w kraju panuje głód, i odmówiła pomocy. W owym czasie umarło w Etiopii milion ludzi, ale ukrywał to najpierw cesarz Hajle Sellasje, a potem ten, który pozbawił go tronu i życia — major Mengistu. Dzieliła ich walka o władzę, łączyło kłamstwo (Kapuściński 2008c, s. 110-111).

Autor *Wojny futbolowej*, zwłaszcza pod koniec życia, wydatnie posiłkował się filozofią dialogu; szczególnie mocno frapowała go myśl Lévinasowska i obecna w niej postawa otwarcia etycznego, postrzegana jako szansa na ocalenie podstawowych wartości cywilizacji zachodniej. Wydaje się, że gdyby zatroskany o los Drugiego Ryszard Kapuściński miał odwołać się do *Całości i nieskończoności*, zapewne wyróżniłby te *passusy*, gdzie mowa jest o „istotowym ubóstwie", przemawiającym do nas za sprawą „twarzy biedaka", „która na mnie patrzy" i — pojawiając się „w pełnym blasku porządku publicznego" — *rozkazuje mi* (jako Mistrz i Pan[32]) do *rozkazywania*, a więc *przymusza* do *mówienia* w celu *rozciągnięcia odpowiedzialności* za „nędzę drugiego człowieka" (Lévinas 2002, s. 252-253). „Mowa jako obecność twarzy nie zaprasza do cichego porozumienia z wybranym bytem, do relacji «ja – ty», która sobie nie wystarcza i zapomina o całym świecie; jej szczerość wzdraga się przed tajemną miłością, w której szczerość ginie wraz z sensem języka, przekształcając się w śmiech albo w zakochane gruchanie. **W oczach drugiego człowieka patrzy na mnie ten trzeci — język jest sprawiedliwością**" (ibid., s. 252; wytłuszczenie — M.K.). Ten trzeci przypomina *żywe sumienie*, kategorycznie *zakazujące* nam bierności przez swe epifanijne uobecnienie. Lévinas powiada: „[…] relacja z innym człowiekiem, (roz)mowa, nie tylko kwestionuje moją wolność, nie tylko wzywa mnie przez Innego do odpowiedzialności, nie tylko jest słowem, które sprawia, że wyzbywam się tego, co posiadam, a co zamyka mnie w sobie, które wypowiada świat obiektywny i wspólny — ale jest także kazaniem, upominaniem, mową profetyczną. Słowo profetyczne w sposób istotny odpowiada epifanii twarzy, podszywa wszelką (roz)mowę, nie jako wywód na tematy moralne, ale jako

[32] Małgorzata Kowalska, przekładając na j. polski *Totalité et Infini*, zwraca uwagę na istotny szczegół językowy, który wiąże się z wieloznacznością ważną z punktu widzenia Lévinasa, kiedy używa on francuskiego słowa „maître". Słowo to znaczy zarazem „pan", „mistrz" i „nauczyciel". Niestety, w j. polskim pola semantyczne tych słów nie pokrywają się ze sobą, co niekiedy wymaga stosowania zabiegu ich jednoczesnego użycia (por. Lévinas 2002, s. 253, nota tłumacza).

nieredukowalny moment (roz)mowy związany istotowo z epifanią twarzy i **świadczący o obecności trzeciego, całej ludzkości, w oczach, które na mnie patrzą**" (ibid., s. 253; wytłuszczenie — M.K.).

W bliższym mych badań kontekście tematycznym, Arthur W. Frank (1997, s. 19), także korzystający ze wskazań Lévinasowskich, pisze: „Nauka społeczna, albo jakakolwiek inna akademicka i profesjonalna dyscyplina poświęcająca uwagę choremu, musi zaakceptować spoczywającą na niej odpowiedzialność za badania rozumiane jako **akty świadczenia, które zobowiązują naukowca jako osobę**" (wytłuszczenie — M.K.).

Gdy tłumaczę tę frazę z angielskiego, przed moimi oczami na powrót ożywają hospicyjne i Domowe sceny:

> *Przesiąknięty krwią opatrunek Pana Wiesia…*
> Znałem Go dość przelotnie, z fryzjerskich sesji, jakie organizuję w hospicjum mniej więcej co miesiąc, półtora. Cierpiał na nowotwór węzłów chłonnych i kiedy zakładałem Mu na szyję bawełnianą chustę mającą chronić przed zasypaniem ubrania tysiącem drobnych włosków, musieliśmy uważać, żeby nie naruszyć opatrunku. Za pierwszym razem opatrunek był wielkości jednej trzeciej dłoni, za drugim — o połowę większy, za trzecim przypominał pampersa. W czwartej sesji Pan Wiesio nie brał udziału. Poszedłem sprawdzić, czy chciałby, żebym Go ostrzygł, ale odmówił, nie miał siły. Właśnie wrócił do swego pokoju z gabinetu pielęgniarskiego, w którym powiedziano Mu, żeby przyszedł za piętnaście minut, bo teraz „personel nie ma czasu na zmianę opatrunku". „Nie wiem, czy drugi raz tam dojdę, to chyba dla mnie za daleko, taki kawałek szedłem pięć minut, poza tym to jest całe przesiąknięte" — mówił łapiąc ciężko oddech i pokazując na gazę, bez reszty pokrytą niezakrzepłą krwią. „Pan pisze o tym miejscu pracę, tak?" — zapytał, na co przytaknąłem. „A o tym, co pan teraz widzi może pan napisać? Dla innych, co przyjdą po mnie, może oni chociaż unikną takiego losu, jak się zacznie o tym głośno mówić… Człowiek niewiele jest już wart w takim stanie, niech mi pan wierzy…" — dodał.
>
> *Rak to nie jest AIDS…*
> Czytałem Panu Zbyszkowi pierwotną wersję opowieści o Jego „stawaniu na nogi"[33]. Gdy skończyłem, powiedział: „Właśnie zobaczyłem dobre strony swojej choroby i pożyteczność antropologii", „Co masz na myśli?" — drążyłem, zaintrygowany takim stwierdzeniem. „Takie teksty są potrzebne, bo ludzie nie mają pojęcia, jak się żyje w hospicjum; może by nie protestowali przed zakładaniem hospicjum[34], gdyby zdawali sobie

[33] Por. Rozdz. 5.

[34] Opisywana scena zbiegła się z ostrą medialną dyskusją, w jakiej starli się ze sobą inicjatorzy założenia hospicjum stacjonarnego na jednym z łódzkich osiedli z jego mieszkańcami, występującymi przeciwko tej lokalizacji.

sprawę, że chory jest takim samym człowiekiem jak zdrowy. Ale czego wymagać od nich? Przychodzi opiekunka i zakłada rękawiczki; pytam ją, czy poczęstuje się cukierkiem; jeszcze nigdy nie skorzystała, jak myślisz, dlaczego? Bo jej się zdaje, że ma do czynienia z trędowatym i się zarazi. Rak to nie AIDS!" — rzuca.

Zgorzkniałe słowa Pani Irenki…
Zrobili mi straszny bałagan, część rzeczy mi pozabierali, ten szalik, co ci kiedyś pokazywałam, gazety wyrzucone, a przecież miałam ich niewiele, zapakowane w dwie reklamówki, rajtuzy i inne rzeczy… całą noc nie spałam później; jak można tak starszych ludzi traktować?? Jak można nas tak nie szanować??! To jest przecież NASZ dom a nie ich, to MY jesteśmy tutaj mieszkańcami a nie oni, powiedziałam to Grażynie, powiedziałam jej, że źle wykonuje swoją pracę…, i wtedy ona zwyzywała mnie na czym świat stoi, no to odpowiedziałam takimi samymi słowami, ja taką łacinę znam, musiałam się bronić; poszłam do dyrektorki, dyrektorka ich stronę trzyma, nie chciała ze mną rozmawiać, pójdę do telewizji, nie wiem już, co mam zrobić[35]…

Wrażliwy obserwator/antropolog to ktoś, kto bierze odpowiedzialność za opowieść Drugiego i przekazuje ją dalej jako wyraz, jak powiedziałby Richard Rorty, pragnienia solidarności społecznej[36], pragnienia płynącego z — ujmę to przy pomocy pięknych słów zaczerpniętych przez Kapuścińskiego (2006a, s. 76) od Josepha Conrada — „subtelnego, ale niezwyciężonego przeświadczenia" o ponadczasowej ważności „solidarności, która zespala w jedno samotność nieprzeliczonych serc ludzkich, do wspólnoty w marzeniach, radościach, troskach, dążeniach, złudzeniach, nadziei, lęku, która wiąże człowieka z człowiekiem, która łączy całą ludzkość — umarłych z żywymi, a żywych z jeszcze nie narodzonymi".

ꝏ

Vulnerable observer to także ten, kto odrzuca aparat i przestaje dokumentować, aby móc swobodnie zapleść ramiona wokół „Omairy Sánchez".

Ponownie przenoszę się myślami do Domu…

Jej miejscem był korytarz. Tam obdarowywaliśmy się ułamkami rozmów. Mówiła, że jest „tutaj już ponad pięć lat" i że jest Jej „dobrze. Ma ciepło i opiekę". A gdy pewnego razu odwróciłem się, by odejść, upuściła drewnianą, wysłużoną kulę i niezdarnie pociągnęła mnie za ubranie:

35 Por. Rozdz. 3.

36 O opowieściach w kontekście idei „dążenia do solidarności" Richard Rorty nadmienia w eseju noszącym tytuł *Solidarity or objectivity* (1985). Kwestie te, przesiąknięte Rortiańską „etyką nadziei", podejmuje również John Beverley (2000).

„Dziękuję", „Za co?", „Za to, że się pan zainteresował, zapytał…", „Proszę, ale to przecież coś normalnego, prawda?", „Nie…".
Po trzech latach ujrzałem Ją bez kuli i bez nieodłącznego koka na głowie. Siedziała na krześle kiwając się bezmyślnie. „Od trzech dni nie ma z nią kontaktu" — poinformował mnie ktoś usłużny, słysząc jak zagaduję: „Co się stało?", i próżno czekam odpowiedzi.
Przystawiłem taboret i zanurzony w bezradności odruchowo zacząłem głaskać Ją po włosach. „Ma Pani takie piękne włosy, srebrne i długie, sięgają aż za ramiona… poznaje mnie Pani? To ja, Marcin…". Zewnętrzną częścią dłoni dotykałem Jej policzków i skroni, wyobrażając sobie, że pokrywająca je skóra jest aksamitem. Czekałem. Aż wychyliła się ku memu ramieniu i, wpierw nieśmiało, potem z większym oddaniem wtuliła się w nie: „Widzi pan, co się ze mną stało, nigdy się nie spodziewałam, że do tego dojdzie…".
Zostałem z Nią „do obiadu". Kiedy w pobliskiej kuchni zaczęły dzwonić talerze, usłyszałem: „No, niech pan już idzie do pana Zbyszka, niech pan idzie…".
Szedłem, pełen niepokoju o sens takiej egzystencji…

Pierwowzór tego rodzaju *bezpośredniej obecności — współuczestnictwa* antropologa w świecie Innego odnalazłem w polskim tekście etnograficznym sprzed ponad sześciu dekad. Kazimiera Zawistowicz-Adamska w *Społeczności wiejskiej. Doświadczeniach i rozważaniach z badań terenowych w Zaborowie* dzieli się z nami takimi oto przeżyciami:

Siedzimy obok siebie na ławie. Nie ma gdzie rozłożyć się z pisaniem. Trzymam więc na kolanach kwestionariusze i tak piszę. Tuż koło mnie na tejże ławie, na garnku odwróconym dnem do góry, stoi lampka naftowa i kopci przeraźliwie, bo dla oszczędności pali się bez szkła i bez „orzecha". Nad nikłym płomieniem unosi się cieniutka smuga czarnego dymu. Zapach kopciu, połączony z kwaśnym zaduchem izby, zapiera oddech. Jest przy tym straszliwie zimno, bo mróz na dworze siarczysty, a pali się dwa razy dziennie, skąpo, „patykami", co niewiele ciepła daje. Stara skarży się na chłód. Rozczula się nad swoją niedolą. Unosi się coraz bardziej. W pożółkłej, wychudłej twarzy goreją ogromne, wyraziste, ciemne oczy. Rozpina kaftan i zaczyna wyciągać z zanadrza jakieś okropne szmaty.
– O, niech pani patrzy, tyle mojej przyodziewy! Tymi gałganami okręcam się, żeby nie zmarznąć!
A później uskarża się na jałową strawę, na brak żyta na chleb. Od dawna przy tym choruje i nie może jeść „ciężkiego" jadła, a na coś „letkiego" nie ma pieniędzy. Z tą chorobą było tak: wciąż miała bóle w żołądku, robiła wszystko, co tylko jej ktoś doradził i nic nie pomagało. Aż wreszcie za czyjąś radą zaczęła pić… gnojówkę.

– Piłam tę gnojówkę kilka dni, ile tylko mogłam. Pomogło mi od razu. Żebym miała „letkie" jedzenie, tobym już pewnie była zdrowa…
[…]
Po wyjściu z dusznej izby z trudem łapię oddech. Zachłystuję się mroźnym powietrzem. Jestem przeziębnięta do szpiku kości, obolała i odurzona. Z doznanych wrażeń, czy ze zmęczenia. W plecach doskwiera nieznośny ból. Do domu szmat drogi — przez opustoszałą wieś i przez zawiane śniegiem błonia. I naraz zupełnie nieoczekiwanie, jakby poza moją świadomością, zrywa się we mnie krzyk buntu: że nie tak może wyglądać ludzkie istnienie! Taka starość! Czuję się jakby współwinna za to. Moje człowieczeństwo ugina się pod brzemieniem niedoli przytłaczającym tamto istnienie. Buntuję się przeciwko pokornej determinacji tych nędzarzy i z goryczą powtarzam zasłyszane słowa: „a człowiek musi żyć", Musi żyć! Głodować i ziębnąć! Pracować do ostatniego tchu i leczyć się gnojówką! Nazajutrz idę tam z małym zapasem „letkiego" jedzenia, choć wiem przecie, że to tak mało, tak śmiesznie mało w porównaniu z tym, czego tam potrzeba, by umniejszyć nędzę. Stara jest oszołomiona. Nie może zrozumieć. Tłumaczę jej raz i drugi, że to dla niej. Naraz zaczyna szlochać. Rozdzierający, histeryczny płacz wstrząsa nią całą. Obejmuje mnie, czepia się mych rąk, nóg. Jest mi nieznośnie przykro. Wśród łkań rozróżniam pojedyncze słowa i nic nie mogę zrozumieć: – Że też na starość… taka łaska… (Zawistowicz-Adamska 1948, s. 50-52).

Społeczność wiejską odkryłem po prawie trzech latach od rozpoczęcia własnych badań terenowych, w chwili, gdy byłem na etapie poszukiwania formy językowej zdolnej pomieścić to, co filozoficznie zorientowani hermeneuci nazwaliby czasowym zniesieniem napięcia istniejącego między *logos endiathetos* a *verbum interius* (Grondin 2007). Wykazując się sporym literackim kunsztem, Kazimiera Zawistowicz-Adamska odważyła się wykorzystać go w naukowej pracy bardzo mocno osadzonej w etnograficznym świecie, z którego i ja wyrastałem[37], dając mi tym samym nadzieję, że zdołam opisać to, co czułem, że powinno być opisane, choć nie do końca wiedziałem, jak mam się do tego czegoś zabrać, jak mam wydobyć — ujmując rzecz po Grondinowsku — wszystko, co było w mej duszy (ibid., s. 7). Nie o kompozycji tekstu będę jednak teraz mówił (tematem tym zajmuję się gdzie indziej (por. Kafar 2010b), lecz o wizji etnografii wyprzedzającej swój czas[38], o projekcie, u którego źródeł — po raz pierwszy w historii

[37] Kazimiera Zawistowicz-Adamska była założycielką Katedry Etnografii UŁ. O pierwszą analizę *Społeczności wiejskiej* pod kątem struktury językowej pokusiła się Ewa Nowina-Sroczyńska w szkicu pt. *Podróże do Zaborowa* (1988). Na temat tropów retorycznych obecnych w *Społeczności wiejskiej* por. Mokrzan (2011).

[38] Przez wzgląd na nowatorstwo proponowanych rozwiązań, przypadek *Społeczności wiejskiej* należy do grupy dzieł „przedwczesnych". Teksty tego rodzaju zwykle pokry-

polskiej nauki o człowieku (*sic!*) — legło zainteresowanie *człowiekiem-osobą* w podwójnym sensie: otóż, ***personą*** (**Ja aksjologicznym** (por. przyp. 24.)) **jest tutaj zarówno drugi człowiek, którego spotykam na swej „terenowej" drodze, jak i sam etnograf-antropolog**. *Społeczność wiejska* niewątpliwie uzewnętrznia szczególną postać etnografii-antropologii, jest to bowiem nauka (i sztuka) sprowadzająca się do odkrywania w nas tego, co nieznane, aby podbudowywać nasze człowieczeństwo w celu jego uszlachetniania; etnografia-antropologia o takiej proweniencji zakłada postulat *równoważnego* traktowania tamtego Innego (objawiającego się w Drugim) oraz Innego zamieszkującego we mnie, przy czym tak ów Inny-Drugi, jak i Inny-Ja jesteśmy dla siebie — i potencjalnie, i realnie — Tym Innym, a więc Innym będącym największą wartością (Kafar 2011c).

Kazimiera Zawistowicz-Adamska bardzo dobrze rozumiała rzeczy przez wielu badaczy trudne do pojęcia jeszcze dziś, w czasach, gdy za sprawą myślenia postmodernistycznego za bezdyskusyjną powinniśmy uznać podmiotowość każdego, z kim spotykamy się „w terenie". W *Społeczności wiejskiej* tzw. informatorzy etnograficzni nie są bezimiennymi depozytariuszami kultury, ale żywymi ludźmi, chcącymi dzielić się z etnografką radościami i smutkami, ludźmi upatrującymi w niej godnej zaufania powierniczki codziennych i niecodziennych trosk oraz bolączek, tymi, którzy doceniają zejście „pani z miasta" z piedestału „przekonania o własnej rzekomej wyższości" na poziom „właściwego «ludzkiego» stosunku" (Zawistowicz-Adamska 1948, s. 15) do innych, nierzadko, jak w spotkaniu ze „Starą", będących w bezpośredniej potrzebie „letkiej strawy". W pięknym *passusie* o wzajemności, odpowiedzialności oraz korzyściach niesionych przez nie dla relacji międzyludzkich i pojedynczego człowieka, autorka *Wędrówki po Pirenejach* mówi:

> I gdziekolwiek jestem: na chrzcinach czy na weselu, u biednych wyrobników czy u zażywnych gospodarzy, zawsze odczuwam głęboką radość, gdy danym mi jest dostrzec prawdziwe oblicze tych ludzi. Bo i oni mają swe maski, które przywdziewają za podszeptem podejrzliwej nieufności, czy zaciętości hardej. Ale pozbywają się owych masek chętnie, gdy zwycięży w nich otwartość serca. Wtedy odsłania się ich świat wewnętrzny w całej swej zawiłości i w całej surowej prostocie. Chcąc

wane są „mrokiem" pamięci określonych wspólnot naukowych. Prace o podobnym charakterze, na co błyskotliwie zwrócił uwagę Oliver Sacks (1996b), zanim dostrzeże się ich rzeczywistą wartość (wartość przydatności dla danego kolektywu myślowego), odbyć muszą swoistą „kwarantannę". Taki też los spotkał nietypową z ówczesnego (powojennego) punktu widzenia książkę Zawistowicz-Adamskiej. Perypetiom związanym z opóźnionymi aplikacjami Zaborowskich doświadczeń poświęciłem szkic pt. *Projekt „etnografii doświadczenia" Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania* (2007).

> wniknąć w ten świat, należy pieczołowicie rozważyć w sobie każdy odruch, każde słowo. Własną otwartością serca odwzajemnić otwartość serca tamtych. By niczym nie urazić, nie spłoszyć. I nie zranić. Bo wnikanie w tajniki duszy ludzkiej nie może być korsarstwem, choćby dokonywało się w imię celów badawczych. Nie wystarczy przyjmować zwierzenia, nie wystarczy czynić obserwacje, nie wystarczy wydzierać duszom ludzkim ich tajemnice. Nie wystarczy **brać**. Trzeba umieć w zamian coś z siebie **dawać**. Coś równie wartościowego, coś wszechludzkiego. Dopiero wtedy taka wymiana stanie się przeżyciem dla obu stron. I należy dołożyć wszelkich starań, by dla obu stron stała się przeżyciem wzbogacającym.
> Właśnie takie stanowisko jest usprawiedliwieniem dla „wścibstwa" badacza terenowego. Wiem, że w jakichkolwiek okolicznościach wnikać będę w życie […], stanę się jego uczestnikiem. Już nie potrafię być li tylko widzem. Z dnia na dzień, z miesiąca na miesiąc zdobywałam tę pewność. I ceniłam to sobie bardzo.
> Stosunki zadzierzgnięte […] w myśl takich zasad nie mogą być czymś przemijającym, jak nie może być przemijająca głęboka i prawdziwa przyjaźń. Wnikliwość badawcza to jeszcze nie wszystko. Badacz terenowy nie może ani na chwilę zapomnieć, że pakt przyjaźni nakłada nań poważne zobowiązania. […] chodzi przecie o żywych, czujących ludzi (Zawistowicz-Adamska 1948, s. 134-135).

Wrażliwy etnograf w wydaniu Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej zmierza wyraźnie do odejścia od sztywnego, przenikniętego reifikacją podziału ról badacz/badany na rzecz odnalezienia się w dialogicznej relacji człowiek/człowiek. Potwierdzają to zarówno czynione *explicite* deklaracje podobne do tej zamieszczonej powyżej, jak i niuanse z pozoru mało znaczące, ale w istocie kryjące potężny semantyczny ładunek, mający pierwszorzędne skutki i dla sposobu, i, w dalszej perspektywie, również dla celu uprawiania antropologii. Przykładem takiego ważnego drobiazgu jest opozycyjne zestawienie słówka „wśród" ze spójnikiem „z" w następującym kontekście: „Trzeba żyć nie tylko **wśród nich, ale z nimi**, by dotrzeć do surowej prawdy ich życia. Stąd jeszcze dalej idący wniosek: trzeba odrzucić precz własny świat nawyków, pojęć, reakcji. Nie mierzyć własną miarą tych ludzi «z innego świata». Zżyć się z nimi tak, by przejąć ich miarę pojmowania otaczających zjawisk. […] taką umiejętność wrośnięcia w środowisko zdobywa się z dnia na dzień wraz z postępem badań, które polegają nie na suchym rejestrowaniu dostrzeżonych zjawisk, ale na ich **przeżywaniu**. Aż staną się namacalne, żywe, pulsujące żywą krwią" (ibid., s. 128).

„Z nimi" w przydomowym parku (wiosna 2005 r.). Fot. pochodzi z archiwum autora

Postulat życia *z* nimi, a nie *wśród* nich jest postulatem przekroczenia poziomu, na którym, jak rzekłby Thomas Stearns Eliot, mamy do czynienia jedynie z **informacją**, nie zaś **wiedzą**[39] budującą obustronne poznanie i rozumienie (w sprzyjających okolicznościach przekształcające się w „serdeczne porozumienie"[40]). Wiedza, poznanie i rozumienie mogą wyłonić się tylko tam, gdzie dochodzi do spotkania osób jako bytów świadomych

[39] Do wartościującego, przywołanego przez Ryszarda Kapuścińskiego (2008a, s. 65), rozróżnienia Eliota dodałbym jeszcze jeden element, a mianowicie „mądrość", która byłaby ideałem i mieściłaby się na szczycie piramidy tworzonej u podstawy przez „informację" i nakładającą się na nią „wiedzę".

[40] „Serdeczne porozumienie" to jedno z kluczowych dla Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej pojęć, występujące na kartach *Społeczności wiejskiej* w różnych, pokrewnych sobie wariantach (por. s. 49, 54, 63, 84, 99). Kwintesencję wybrzmienia osiąga ono we frazie „najprawdziwsze porozumienie" („Jakże byli mi bliscy! Jak dobrze ich rozumiałam. Powiedziałam im o tym w prostych, przyjacielskich słowach, łączyło nas najprawdziwsze porozumienie" (s. 111)). Co ciekawe, podobnego zwrotu używa również Richard Rorty. Autor *Przygodności, ironii i solidarności* mówi mianowicie o „niewymuszonym porozumieniu", zakładając, że urzeczywistnia się ono w „swobodnym i szczerym spotkaniu" (Rorty 1999, s. 61).

siebie nawzajem[41]. Tischner, próbując scharakteryzować przestrzeń obcowania z drugim, zwraca uwagę na język, jakim posługujemy się, gdy określamy odniesienia człowieka do człowieka. „Jeśli w poznaniu (ściślej: poznawczym obcowaniu) drugiego istnieje jakaś wewnętrzna logika — powiada on w *Filozofii dramatu* (2006b, s. 217-219) — jeśli nie jesteśmy tu skazani na przypadek, jeśli owo poznanie od czegoś wychodzi i ku czemuś dąży, to powinno się to odbić na płaszczyźnie języka, którym posługujemy się, opisując w sposób przednaukowy wyniki tych poznawczych obcowań z drugim". Człowiek — czyli ten, kto posiada imię, które wyróżnia go ze świata rzeczy i nadaje mu godność *osoby ludzkiej* — staje *wobec* kogoś drugiego, jest *z* kimś lub *bez* kogoś, *za* kimś albo *przeciw* komuś, *za* kogoś — *dla* kogoś. Przywołane słowa oddają właściwość „przylegania" miejsca zajmowanego przez jednego człowieka do miejsca zajmowanego przez drugiego. Zdaniem dialogika, podstawowym spośród wymienionych jest słowo *wobec*, ponieważ „wszelkie «wobec» jest odpowiedzią na imię i zarazem otwarcie horyzontu imiennego. […] «Być wobec» to nie znaczy «być obok» ani «być w pobliżu». Drzewo rośnie o b o k drzewa, ale nie jest w o b e c drzewa. Znaczenie słówka «wobec» domaga się wzajemności: patrzę i jestem widziany, troszczę się i jestem przedmiotem troski, myślę o kimś i ktoś o mnie myśli. […] W «bycie wobec» zakotwicza się

[41] „Różnica między relacją człowieka do rzeczy, do przedmiotu, a poznawczym obcowaniem człowieka z człowiekiem polega na tym, że […] poznawany przedmiot (rzecz) nie ma świadomości tego, iż jest poznawany, natomiast poznawany człowiek może mieć i ma taką świadomość — tłumaczy filozof i mówi dalej: Drugi sam ma świadomość, że jest badany, oglądany, obserwowany, poznawany, jest tym, kto sam może się ustosunkować do owego oglądania i poznawania, kto będąc poddanym wymogom prawdy, może się przed poznającym zamknąć lub otworzyć, kto może również konfrontować uzyskane o nim poznanie z własnym wewnętrznym doświadczeniem. Znamiennym rysem poznawczego obcowania z drugim winna być […] postawa wyrażająca się słowami: «pozwolić drugiemu być». Postawa ta jest wolna od dążenia do dominacji i manipulacji. Cechuje ją dążenie do dialogu na «równych prawach» (Kępiński). Wyklucza to bezkrytyczne przenoszenie modeli rzeczowych i przedmiotowych na dziedzinę poznawczego obcowania z drugim" (Tischner 2006b, s. 220). Na gruncie antropologicznym kwestie podnoszone przez Tischnera dyskutowane są od dwóch, trzech dekad i da się je ująć za pomocą formuły „uświadomienia sobie świadomości Innego" i wynikającej z tego konieczności demokratyzacji stanowisk zajmowanych w etnograficznym spotkaniu. Reprezentatywny może być tutaj głos Katarzyny Kaniowskiej, mówiącej m.in.: „Badany przestał być informatorem, biernym i neutralnym źródłem, a badacz utracił władzę i autorytet, stając się autorem antropologicznej narracji. […] Zmiana ta uprawomocniła subiektywizm poznania. […] Pojawiająca się w dialogu konfrontacja subiektywnego doświadczenia badanego z subiektywnym doświadczeniem badacza to zarazem konfrontacja dwóch sposobów widzenia świata, dwóch pamięci przeżyć, emocji i treści, a więc dwu semantycznych obszarów należących do porozumiewających się podmiotów" (Kaniowska 2003, s. 58-59; por. także Campbell 1989; Rabinow 1977).

«bycie z» i «bycie bez», «bycie za» i «bycie przeciw», «bycie nad» i «bycie pod». Każde «wobec» jest «wobec» kogoś, kto posiada imię" (ibid., s. 230--231) — pisze Tischner.

W Tischnerowskiej filozofii dramatu, z którą w dużym stopniu zazębia się Zawistowiczowa filozofia osiągania „serdecznych porozumień", *bycie z* (i *bycie bez*) jest konstytutywne dla jednego z trzech obszarów znaczeniowych, w obrębie których dokonuje się obecność człowieka dla człowieka, a mianowicie: obszaru władania, obszaru przeciwieństwa i obszaru wzajemności. *Bycie z* warunkuje ostatni z wyróżnionych, czyli obszar wzajemności, zakładający *a priori* uczestnictwo w tym samym; na przykład: wspólnym słuchaniu muzyki czy oczekiwaniu na pociąg. „Być *z* kimś i być *bez* kogoś znaczy: być *z* kimś z w i ą z a n y m za pośrednictwem czynnika trzeciego, wiążącego. Czynnikiem tym może być nadjeżdżający pociąg, może być nim utwór muzyczny. Zasadą wiązania jest tutaj uczestnictwo. Formy uczestnictwa mogą być rozmaite: stałe lub chwilowe, mniej lub bardziej powierzchowne. Dzięki uczestnictwu w tym samym wytwarza się wzajemność, na którą wskazuje słówko *z*. Nauczyciel jest *z* uczniem, lekarz *z* pacjentem, pisarz *z* czytelnikiem. Struktura wzajemności nie znika nawet wtedy, gdy zamiast słówka *z* pojawi się słówko *bez*. […] Będąc nauczycielem *bez* uczniów, lekarzem *bez* pacjentów i pisarzem *bez* czytelników, tym wyraźniej doświadcza się wezwania do wzajemności" (ibid., s. 231).

Gdy po lekturze Tischnera wracam do lektury Zawistowicz-Adamskiej, poczynione przez nią rozróżnienie „bycia z" i „bycia wśród" wydaje się bardziej uzasadnione. Autorka *Społeczności wiejskiej* dostrzegła (i perfekcyjnie oddała to w języku), iż stopień zaangażowania etnografki w życie innych może być i bywa różny. W *bycie wśród* wpisane jest ograniczenie nieuchronnie pchające etnografkę-człowieka ku symbolicznej (a niekiedy także realnej) monadyczności, odosobnieniu, separacji (?) od Drugiego[42].

[42] Doświadczenie o takim zabarwieniu najlepiej oddaje następujący fragment *Społeczności wiejskiej*: „W sobotni wieczór koło północy obudziły mnie mocne światła lampek elektrycznych, skierowane wprost w moje okna. W pierwszej chwili myślałam, że to jakaś psota podpitych wyrostków. Ale dotychczas i pod tym względem mnie oszczędzano. Nawet gdy wieczorami chłopcy chodzili ze śpiewem po wsi, koło moich okien cichły śpiewy. Tym razem — właśnie pod moimi oknami — rozległ się śpiew. Nie były to pijane głosy. Chłopcy śpiewali chórem, równymi, pełnymi głosami. Wyraźnie słyszałam słowa. Były złowrogie, przerażające: Pamiętasz, ty pani, rok czterdziesty szósty,/ jak cię chłopi bili cepami w zapusty. […] Pierwszy raz na własnej skórze doznałam niczym nie zasłużonej krzywdy. Mocą podświadomych skojarzeń nasunęło mi się wspomnienie «Wesela». Przed laty, gdy pierwszy raz widziałam «Wesele», byłam zdruzgotana, przytłoczona tą sceną, kiedy to Jasiek próżno usiłuje obudzić zaśnięty tłum. Żeby nie patrzeć na to, zasłaniałam wtedy rękami oczy w poczuciu wstydu, lęku i rozpaczliwej grozy. Teraz znów przeżywałam tę scenę z przedziwną wyrazistością. Widziałam

W *byciu wśród* spotkaniowa relacja redukowana jest do „kontaktu" w znaczeniu, jakie temu słowu nadaje Michaił Bachtin[43]. *Bycie wśród* (czy za jego alegorię nie dałoby się uznać namiotu Bronisława Malinowskiego, demonstracyjnie rozstawionego pośrodku trobriandzkiej wioski?) to pozostawanie w stanie wewnętrznego oddalenia mimo zewnętrznej, fizycznej bliskości, to bycie (Tischner zapewne by tutaj polemizował) punktu *obok* punktu, badacza *i* badanego, tego, kto jest w posiadaniu **informacji**, *i* tego, kto tej **informacji** pożąda.

Zupełnie inaczej rzecz ma się w sytuacji *bycia z*, wytwarzającej pole wzajemności zdolne wyzwolić w człowieku wolę konkretyzacji (sumiennego uczestnictwa, wypełniania obowiązku wynikającego z możliwości, jakie daje mi moje miejsce w imiennej przestrzeni sensu (Tischner 2006b, s. 222 i nast.)) oraz wolę transcendowania — wychodzenia poza siebie, aby *do-świadczać* Drugiego, być *wobec* Niego („Nie wystarczy **brać**. Trzeba umieć w zamian coś z siebie **dawać**. Coś równie wartościowego, coś wszechludzkiego. Dopiero wtedy taka wymiana stanie się przeżyciem dla obu stron […] przeżyciem wzbogacającym"). *Bycie z* sprzyja rodzeniu się więzi mającej szansę sprostać wyzwaniu upływającego czasu. *Być z* znaczy „być obecnym w teraźniejszości, która może się jednak rozciągnąć w wieczność" (ibid., s. 230) („Już nie potrafię być li tylko widzem […] Stosunki zadzierzgnięte w myśl takich zasad nie mogą być czymś przemijającym, jak nie może być przemijająca głęboka i prawdziwa przyjaźń[44]"). Jeśli zależy nam, aby *bycie z* nie odeszło bezpowrotnie, jeśli chcemy, aby

przed sobą sztywne postacie, zastygłe w bezruchu. Obraz ten przesłonił mi wszystkie wrażenia, doznane w Zaborowie. Zatracił się żywy związek z żywymi ludźmi. Byłam znów poza ich nawiasem. Obca, daleka. Odeszłam od nich, czy też oni mię odeszli. Próżno starałam się wrócić. Przywołałam na pamięć wszystkie opowieści, jakich wysłuchiwałam od nich. Całe epopeje, które odtwarzały przede mną mozolne żywoty bezmiernie spracowanych ludzi. Przez te wynurzenia stawali mi się przecież swoi, bliscy. Teraz te wynurzenia kładły się na mnie nieznośnym ciężarem. Przytłaczały mię udręki cudzych istnień. Nie chciałam ich dźwigać. To było jakieś obce, niepotrzebne brzemię. Buntowałam się przeciw niemu. I z przerażeniem myślałam o tym, że dzień po dniu trzeba będzie jednak trwać tutaj w ciągłym zwątpieniu, w poczuciu obcości i osamotnienia" (s. 31-32).

43 Mam na myśli ustalenia, jakie Bachtin poczynił na temat motywu spotkania przy okazji tworzenia koncepcji chronotopu. Wedle rosyjskiego literaturoznawcy motyw „spotkania jest jednym z najbardziej uniwersalnych motywów nie tylko w literaturze […], lecz w innych dziedzinach kultury, a także w rozmaitych sferach życia publicznego i prywatnego. W dziedzinie nauki i techniki, w których panuje **myślenie czysto pojęciowe**, nie ma motywów jako takich; **przybliżonym ekwiwalentem motywu spotkania jest tutaj pojęcie kontaktu**" (Bachtin 1982, s. 295; wytłuszczenie — M.K.).

44 O przyjaźni jako metodzie badawczej, tkwiącym w niej potencjale oraz ograniczeniach piszą m.in. Lisa Tillmann-Healy (2003) oraz Carolyn Ellis (2007).

nas ubogacało i uszlachetniało, powinniśmy wykazać się dbałością posuniętą aż do punktu — to zwrot Lisy Tillmann-Healy (2003) — „radykalnej wzajemności". Radykalna wzajemność realizuje się poprzez *bezpośrednią obecność*, a ta z kolei zaczyna się od otwartości na Drugiego i gotowości na podjęcie *odpowiedzialności*. Czym jednak dokładnie jest odpowiedzialność, wyłaniająca się z tak zarysowanego horyzontu relacyjnego?

Rozwijając wątek *świadczenia na rzecz tych, którzy nie są słyszalni* (Kapuściński), sygnalnie odniosłem się do kwestii odpowiedzialności, sytuując ją w polu zobowiązania, jakie *wrażliwy antropolog* podejmuje za opowieść „wygnańca, wdowy i sieroty"; odpowiedzialności sprowadzającej się do przekazania opowieści dalej, w imię zbliżania się do ideału sprawiedliwości społecznej. W wymiarze *bezpośredniej obecności* ujawniają się nieco inne odcienie znaczeniowe słowa „odpowiedzialność"; wiodą nas one mianowicie ku dwóm korespondującym ze sobą postawom: *etyce narracyjnej* oraz *etyce rozszerzonej odpowiedzialności*.

U podstaw *etyki narracyjnej* stoi przekonanie, iż opowieść wyłaniająca się w polu *bezpośredniej obecności* (w polu *bycia z*, *współuczestnictwa*, *współbytowania*) jest wartością równoważną wartości samej *osoby* opowiadającej *swą* historię. Przyjmować odpowiedzialność *będąc z*, to uznawać, że „ja" *osoby* jest „ja" ruchomym, niedomkniętym, „ja" kształtowanym *w* i *poprzez* opowieść. Aby opowieść mogła zacząć „pracować", musi stać się ważką relacyjnie, musi „zaciążyć" zarówno na opowiadającym, jak i na słuchającym, spełniając funkcję „czynnika wiążącego" Mnie *z* Tobą (Ja *z* Ty). W świecie „wygnańców, wdów i sierot" *wrażliwy antropolog* (ale też: *wrażliwa wdowa*, *wrażliwy terapeuta*, *wrażliwy pracownik socjalny*, *wrażliwy pedagog*, *wrażliwy wygnaniec*, *wrażliwy lekarz*, *wrażliwy psycholog*, *wrażliwa sierota*, *wrażliwy ksiądz*), operując w polu *bezpośredniej obecności* może realizować powołanie do *bycia z*, ucząc się „myślenia *z* opowieścią" Drugiego.

Etyczna formuła „myślenia *z* opowieścią" została zaproponowana przez Julię Cruickshank, która uczyniła z niej nieklasyczną metodę *rozumienia* opowieści kanadyjskich autochtonów; Cruickshank zależało przede wszystkim na „ocaleniu" opowieści i — jednocześnie — pozostaniu wiernym osobie, obdarowującej ją *tą* właśnie opowieścią. „Myśleć *z* opowieścią" znaczy tyle co traktować ją *całościowo* i pozwalać, by zostawiała we mnie trwały ślad. Arthur W. Frank (dzięki niemu zainteresowałem się konceptem Julii Cruickshank), przejrzyście wyjaśnia, na czym polega owo niestandardowe podejście do opowieści, zestawiając je z podejściem klasycznym, gdzie opowieść jest przeznaczona do „myślenia *o* niej". „Myśleć o opowieściach — pisze Frank (1997, s. 23) — to sprowadzać je do ich zawartości, a następnie ową zawartość analizować. Myślenie z opowieściami charakteryzuje zaś traktowanie ich jako zamkniętych całości; nie ma

poza nie wyjścia. Myśleć z opowieściami to doświadczać ich jako wpływających na czyjeś życie i znajdować w efektach tego doświadczenia konkretną prawdę o tym życiu. […] opowieści […] nie są «danymi» służącymi wsparciu wcześniej przygotowanych propozycji teoretycznych. Opowieści są materiałem, który służy modelowaniu teorii — i życia — z opowieściami". Rezultaty mojego „myślenia *z* opowieściami" oraz bardziej szczegółowe (uzupełnione o nawiązania do medycyny humanistycznej) rozważania na ich temat przedstawiam w dalszych partiach książki.

Charakterystykę *etyki rozszerzonej odpowiedzialności* wywodzę z kolei z intuicji Nancy Mairs (1993), która — wykonując autobiograficzną pracę nad chorobą przewlekłą — poszukuje moralnego gruntu dla relacji „chory – opiekun".

Kiedy Kazimiera Zawistowicz-Adamska mówi o obustronnym *dawaniu* i *braniu*, kładzie nacisk na utylitarność zasady symetrii etnograficzno-ludzkiego spotkania. Bardzo podobnie postępuje autorka *Ordinary time. Cycles in marriage, faith, and renewal*. Mairs — co trafnie odczytuje Arthur W. Frank (1997, s. 146-150) (dalej będę szedł przyjętą przez niego ścieżką interpretacyjną) — zauważa, iż miłosierdzie zwykle nie jest postrzegane jako coś, co działa w obie strony. Okazując miłosierdzie choremu, ludzie zwykle patrzą na niego jako kogoś, kto potrzebuje wsparcia; problem polega wszakże na tym, że ów nobilitujący ruch wychylenia *ku Choremu* jest ruchem jednokierunkowym, „wycisza" bowiem u drugiego partnera spotkania (opiekuna) jego potrzebę *brania*; efektem tej powszechnie obowiązującej w świecie Zachodu reguły jest czynienie z aktów *Caritas* — aktów *podległości*. Mairs postuluje przyjęcie dwudzielnej postawy *wzajemnego rozpoznania potrzeb*, kontestując w ten sposób zasadę niesymetrycznej zależności relacyjnej. Wypowiadając się z pozycji członka rodziny doświadczonej ciężkimi chorobami (ona sama od wielu lat cierpi na stwardnienie rozsiane, a jej mąż na raka), twierdzi, iż każdy z nas ma naddatki, którymi może (i powinien) dzielić się z drugim i braki, które drugi jest w stanie dopełnić swymi naddatkami. „Rzeczywiście — czytamy w *Ordinary time* (s. 163) — twój naddatek może uzupełnić czyjś brak, ty natomiast czujesz się zawezwany do wypełnienia obowiązku «dania z siebie», ale odkąd twe braki są podobnie wypełniane przez tę samą lub inną osobę, wzajemność miast dominacji wyznacza ramy wymiany". „Dla Mairs prawdziwa służba nie jest sprawą bycia uczynnym, ale rozpoznania, że mój brak może zostać napotkany wyłącznie przez naddatek w postaci potrzeby innego — powiada Frank (1997, s. 150) i dodaje: takie myślenie w przeniesieniu na grunt medyczny wypiera Parsonsowską ideę lekarza odgrywającego rolę społecznego agenta odgórnie regulującego łamanie przywilejów

należnych choremu[45]. Zamiast tego pojawia się obraz lekarza jako sługi, który jest obsługiwany; ideałem jest tutaj Jezus obmywający nogi swym uczniom. Paradoks, że kiedy służymy, jesteśmy także obsługiwani, leży u źródeł etyki [rozszerzonej odpowiedzialności — przyp. M.K.] proponowanej przez Mairs; nasze najgłębsze ludzkie potrzeby mogą być zaspokojone jedynie w relacjach wytworzonych przez naszą służbę.

Gdyby ludzie uwierzyli, że każdemu z nas brakuje czegoś, co wypełnić może tylko drugi […], wówczas o empatii nie mówiono by jako czymś, co człowiek «ma dla» drugiego. W zamian zaś empatią byłoby to, **czym osoba jest «będąc z» osobą**: relacją, w której każdy rozumie siebie jako wymagającego dopełnienia przez drugiego" (wytłuszczenie — M.K.).

> [20.07.2008]
> Moi hospicyjni przyjaciele zadzwonili wczoraj o poranku; prosili „żebym skończył wreszcie pisać i przyjechał, bo ucieka czas… bo nie wiadomo, kiedy nadejdzie pora, więc trzeba się spieszyć…".
> Pojechałem.
> „Marcinek, obciąłbyś mi skórkę tu na palcu? Od trzech dni tak mnie drażni, że nie mogę sobie z tym dać rady…" — mówił Rysio, którego sprawność ogranicza silny niedowład ręki — uciążliwa pozostałość po udarze mózgu. Obcinanie drażniącej skórki zamieniło się w golenie pach i strzyżenie, a im dłużej trwały operacje, tym dziwniejsze podszywały je myśli [*Nigdy nie powiedziałem Im, że chciałbym umieć opiekować się Nimi, Ich ciałami, zniedołężniałymi i schorowanymi, ciałami — myjących, przewijających, tulących i układających mnie do snu, gdy byłem bezbronny — moich Rodziców… Czy jestem już na to gotów? Nie wiem… Pewnie bardziej niż pięć lat temu… Oni mają mnie, a kogo będę miał ja?*].

ꝏ

Wrażliwy antropolog operuje w wymiarach *bezpośredniej obecności* i *świadczenia na rzecz tych, którzy nie są słyszalni* oraz — nie mniej znaczącym — wymiarze *wrażliwego „ja"* (Beharowego *vulnerable I*). Antropologiczne *wrażliwe „ja"* ostrze uwagi kieruje na samego siebie, siebie czyniąc źródłem i bohaterem opowieści.

Isabel Allende pozbywa się nawiedzającego ją koszmaru Omairy Sánchez, gdy wydaje drukiem opowieść o niej. Pamiętajmy, że dramat znikającej kolumbijskiej wioski buforował szklany ekran telewizora i dlatego zapewne łatwiej przyszło go znieść autorce *The stories of Eva Luna*, aniżeli dramat namacalny, bezpośrednio dotykający jej matczynego serca. Allende ostatecznie „upada w błoto" i bierze w ramiona ukochaną córkę, kiedy

---

45 Frankowi chodzi oczywiście o znaną koncepcję Talcotta Parsonsa i charakterystyczne dla niej traktowanie relacji „lekarz – pacjent"; por. m.in. Parsons (1972).

Paula pogrąża się w śpiączce przyniesionej przez złowrogą porfirię. Siedząc przy łóżku „Śpiącej Królewny, która nigdy się nie zbudzi", Isabel trzyma w dłoni długopis oraz notatnik; i ulegając trudom rzeczywistości wyrusza na wyprawę, jak mówi, „długim tunelem; nie widzę wyjścia, ale wiem, że musi gdzieś ono być. Nie mogę zawrócić, muszę iść do przodu, krok po kroku, aż do końca" (Allende 1995, s. 310; cyt. za Behar 1996, s. 2).

W Allende, *wrażliwej obserwatorce*, domaga się głosu *wounded storyteller* — opowiadający *własną* historię *zraniony narrator*, odnajdujący siłę dla słowa we wnętrzu *swej* rany (w tym przypadku — rany *współ-czującej*).

Zraniony narrator jest figurą archetypiczną, już w starożytności modelującą specyficzny topos bohatera. Sztandarowymi pierwowzorami *wounded storytellers* są m.in. znany z Sofoklesowskiej *Antygony* Tyrezjasz, wróżbita, który mimo (lub właśnie dlatego!) że pozbawiony jest przez bogów wzroku — „sprawy przenika jasne i tajne, na ziemi i niebie!", by głosić je ludziom, oraz biblijny Jakub, zaświadczający zwichniętym biodrem prawdziwość historii o całonocnym siłowaniu się z Bogiem w miejscu nazwanym o świcie Penuel.

Zraniony narrator, występując w różnych odsłonach, przywdziewa wielobarwne opowieściowe szaty; przeżywając odmienne na pozór perypetie, zachowuje jednak tożsamościowy rdzeń w postaci wewnętrznego *przymusu* dzielenia się ze światem opowieścią nasączoną *nad-zwyczajną wiedzą*. Wydaje się wszakże, iż *zraniony narrator* jako taki stanowi *nad-zwyczajną wartość*, on sam — w dużym stopniu — jest ową *nad-zwyczajną wiedzą*; gdyby nie *jego* doświadczenie, ściślej: doświadczenie *w nim* ucieleśnione, opowiadana historia z pewnością wybrzmiewałaby mniej donośnie, a jej sens pozostałby nie-do-końca-określony. Doświadczenie *zranionego narratora* należy więc włączyć w kategorię doświadczeń najwyższej rangi, doświadczeń granicznych w pełnym tego słowa znaczeniu, doświadczeń coś w nas *burzących*, ale i coś w nas *budujących*. Doświadczenie o podobnym charakterze to zatem *do-świadczenie*, czyli doświadczenie wskazujące zarazem na *dążenie* oraz na *świadectwo*, albo inaczej — doświadczenie opatrzone pieczęcią potwierdzającą „dochodzenie do świadectwa"[46].

Arthur W. Frank, trafiający w językowy punkt nośną retorycznie frazą „wounded storyteller", być może nigdy nie wpadłby na jej trop, gdyby nie wsłuchał się wystarczająco mocno w poprzedzające je *prze-życia* i gdyby nie potraktował ich jako *prze-żyć do-świadczeniowych* właśnie, *prze-żyć* wyzwalających w nim potrzebę gruntownej rekapitulacji *przeszłości* po to, by *na nowo* móc wykreślić horyzont *przyszłości*.

---

[46] Podobne rozwiązanie interpretacyjne w nawiązaniu do etymologii słowa „doświadczenie" proponuje Józef Tischner (2006b, s. 19).

Autor *At the will of the body* opowiada w pierwszoosobowym trybie o 39-letnim mężczyźnie, doznającym ataku serca. Po upływie zaledwie roku od feralnego dnia ten sam mężczyzna zauważa u siebie symptomy dużo poważniejszej choroby, jaką jest rak. Tym razem zostaje wystawiony przez los na cięższą próbę. O ile w przypadku choroby serca celem nadrzędnym był jak najszybszy powrót do zdrowia, o tyle teraźniejsze zmagania wywracają na nice każdą bez mała sferę jego egzystencji. Starając się uzmysłowić nam wagę toczących się zdarzeń, autobiograf przypomina czytelnikowi jedno z opowiadań Jorge Luisa Borgesa, poświęcone historii życia pewnego pisarza. Poznajemy tegoż pisarza w roli spędzającego czas nad brzegiem rzeki starego człowieka, którego znienacka spotyka przechadzające się w pobliżu, jak się wkrótce okazuje, jego młodsze „ja". Starzec i młodzian rozpoznają się i zaczynają rozmawiać. Młodzieniec początkowo zaskoczony jest kiepską kondycją fizyczną, jaka czeka go za naście lat, ale starzec natychmiast śpieszy z wyjaśnieniami, że wszelkie obawy są tutaj nieuzasadnione, bo życie człowieka niedowidzącego, a takim jest stary pisarz, choć toczone w innym rytmie niż życie cieszącego się sokolim wzrokiem młodzieńca, ciągle pozostaje życiem wartościowym. Arthur W. Frank, w komentarzach poczynionych do tekstu argentyńskiego pisarza stwierdza, że gdyby dziś, po skrajnych doznaniach chorobowych, spotkał swe młodsze „ja" („młodsze może nie o tak wiele lat, ale o przepastność doświadczeń" (Frank 2002, s. 6)), to najprawdopodobniej byłoby ono bardziej zaskoczone niż młodsze „ja" Borgesa[47]. „Illness is a dangerous opportunity" — pisze Frank i wyjaśnia: „Chcę powiedzieć mojemu ja-sprzed-choroby, że jego obawy są uprawnione, lecz byłby głupcem, gdyby spędził życie, nurzając się w strachu. Będzie cierpiał i dozna straty, ale cierpienie i strata nigdy nie dorówna życiu.

We wszystkim, co tracisz skrywa się szansa zyskania czegoś: bliższych relacji, bardziej dojmującej wdzięczności, wyrazistych wartości […]. Nie przeklinaj przeznaczenia, bacznie przyglądaj się możliwościom" (ibid., s. 7).

Kanadyjski socjolog-antropolog przygląda się możliwościom ujawniającym się na przecięciu „profesjonalnego" i „nieprofesjonalnego" wymiaru

[47] Celowo używam formy „«ja» Borgesa", gdyż wątek niedowidzącego starca pozwala, z zachowaniem odpowiedniej dozy ostrożności, potraktować Borgesowskie opowiadanie jako kryptoautobiografię. Młodzieniec rozmawiający ze starym pisarzem to po prostu *alter ego* samego Borgesa; wiemy przecież, że ten cierpiał na poważną chorobę oczu. Na marginesie warto dodać, iż motyw niewidomego starca został wykorzystany przez Umberto Eco przy pisaniu *Imienia róży*. W tej wybitnej powieści jej autor (niekryjący przecież fascynacji osobą Borgesa i jego twórczością) umieszcza bohatera o imieniu Jorge, mnicha, który stracił wzrok.

swej biografii. Świadczy *sobą*, *tekstami o sobie* i o *swym do-świadczeniu* chorobowym: „To, co *muszę* powiedzieć — wyznaje Frank w *At the will of the body* — nie odnosi się do żadnych metod uzdrowienia, które odkryłem czy też medycznych cudów. Zachorowałem, przeszedłem kurację, będąc częścią ohydnego postępowania zdołałem przetrwać, i przeżyłem, aby opowiadać tę historię. Nie da ona nikomu gotowej recepty na to, jak poradzić sobie w podobnej sytuacji, ale niesie świadectwo tego, co skrywa sam proces radzenia sobie. Wierzę, iż ten rodzaj świadczenia jest wystarczający.

Nie jestem przypadkiem, który ma inspirować, jestem tylko pisarzem. Z zawodu jestem profesorem uniwersyteckim, socjologiem po dodatkowych kursach z filozofii, komunikacji i psychoterapii. Oczywiście, pomogły mi one przełożyć moje doświadczenie na słowa, ale nie piszę jako ekspert — występuję jako *cierpiący towarzysz*, próbujący odnaleźć *sens własnej* choroby" (ibid., s. 4-5; kursywa — M.K.).

Frankowskie „Ja" — to dla mnie bardzo istotne — znajduje prześwity w dyskursie *naukowym*, „rozmiękczając" go elementem *osobistym*. Hermeneutyczna postawa świadczenia przekłada się wpierw na ocalające Franka-człowieka opowiadanie o *żywym do-świadczeniu*, następnie zaś *dążenie do świadczenia* znajduje „teoretyczne" ukonkretnienie w warstwie działań „profesjonalnych". Teoria, z jaką mamy do czynienia w wariancie zaproponowanym w pracy *The wounded storyteller. Body, illness, and ethics*, nie jest jednak — co koniecznie wymaga podkreślenia — teorią rozumianą na sposób klasyczny. To raczej **teoria społeczna**, jak nazywa ją Arthur P. Bochner (1997). O ile klasyczną teorię naukową wypełnia, mówiąc w uproszczeniu, zbiór abstrakcyjnych, skorelowanych ze sobą pojęć i terminów, o tyle teoria społeczna koncentruje się na aktywnym uczestniczeniu w budowaniu rzeczywistości opartej na idei społecznej i komunikacyjnej wspólnoty: „W świecie społecznej teorii mniej dbamy o reprezentację, bardziej o komunikację. Porzucamy złudzenie transcendentalnej obserwacji w imię możliwości, jakie dają dialog i współpraca. Społeczna teoria operuje w przestrzeni między historią a przeznaczeniem. Świat społeczny jest rozumiany jako świat powiązań, kontaktu i relacji; jest także światem obfitującym w znajdujące się w centrum uwagi znaczenia, wartości, politykę i dylematy moralne" (ibid., s. 435). Frank (1995, s. xiii) powiada w *Przedmowie* do *Zranionego narratora*: „Książka ta jest pracą teoretyczną, ale także — równolegle — należy ją postrzegać jako kolekcję opowieści i memuar. Od ponad dekady jestem zranionym narratorem, który pochylał się nad opowieściami innych zranionych na różne sposoby narratorów. «Teoria» w tej pracy dba o opowieści innych i o moją własną opowieść. […]

The wounded storyteller jest podręcznym zestawem ekwipunkowym ocalałego, zestawem powstałym z potrzeby usensownienia mojego własnego ocalenia, dopełnianym w obrębie sensów zawartych w opowieściach innych ludzi. […]

Kiedy byłem studentem przed dwudziestu laty, teorie przedstawiano z zaznaczeniem, że wymagają one «dalszych badań». Obecnie opowiadam się za następującym rozwiązaniem: teoria wymaga dalszego przeżycia i opowieści osadzonych konkretnym życiu. Teoria została ukształtowana poprzez opowieści, jakie miałem przywilej przeżywać i słyszeć; zachęcam czytelników, by kształtowali swoje życie w podobnym duchu".

ꝏ

Swoje rozważania zacząłem od opowiedzenia *historii pewnej przemiany*; nie byłem zdolny (i wciąż nie czuję się na siłach), aby sięgać dalej i głębiej, może jutro, za miesiąc, rok, dwa podołam odkryciu w całości rany, która doprowadziła mnie do *momentów obecności*, do odnalezienia wartości w Drugim, rany, która stała się zalążkiem mojego „stawania na nogi". Cierpienie ucieleśnione w *osobie ludzkiej* powoduje monadyczne zamknięcie „ja", ograniczając świat człowieka do „świadomościowego minimum", jak określa je Lévinas. Ale właśnie tam, gdzie króluje cierpienie, gdzie bez-sensowność jest regułą długiego trwania, tam, wtedy, w środku nocy ciemnej „ogołoceni od wszystkiego"[48] rodzimy się na powrót, napotykając warunki do od-tworzenia świata. W angielskim wydaniu eseju pt. *Useless suffering* jego autor pyta: „Czyż cierpienie, z nieodłącznym od niego złem — skrajną pasywnością, bezsilnością, porzuceniem i samotnością, nie jest czymś niepojmowalnym, a jako takie skrywającym już możliwość jakiegoś pół-otwarcia, bardziej dokładnie — możliwość, że kiedykolwiek jęk, płacz, westchnienie przydarza się, jest ono wołaniem o wsparcie, o uzdrawiającą pomoc, o pomoc ze strony innego, którego odmienność, inność niesie obietnicę zbawienia?" — i odpowiada: „W czystym cierpieniu, z którym nieodłącznie wiązana jest bez-sensowność i skazanie na brak wyjścia, coś «poza» przybiera kształt w tym, co między-ludzkie" (Lévinas 1988, s. 158).

Niniejsza książka jest, w znacznej mierze, świadectwem usensowniania się cierpienia w pierwiastku między-ludzkiego. Jest surowym zapisem dokumentującym poszukiwania głosu przez *zranionego narratora*, kogoś, kto uczy się opowiadać i słuchać opowieści i kto — tą drogą — nie tylko otrzymuje wsparcie i uzdrawiającą pomoc, ale sam tymiż dzieli się z Drugim: *„As wounded, people may be cared for, but as storytellers, they care for others"* (Frank 1997, s. xii).

---

[48] Nawiązuję do symboliki nocy św. Jana od Krzyża (1975).

Coda

Rok 2008 przyniósł mi dwie wielkie straty. Najpierw po kilkumiesięcznej chorobie zmarła na raka moja ukochana Babcia. Prawie dokładnie miesiąc później odszedł, nagle, mój Tato. W hospicjum i Domu otarłem się o śmierć, ale nie była to *ta* śmierć — śmierć czyniąca ze mnie *prawdziwą sierotę*. Tak oto sztuka uprawiania antropo-logii została doścignięta przez życie[49], zasiewając we mnie ziarno niepewności nie tylko w kwestii kreacyjnej mocy słowa, ale to już temat na kolejną odsłonę *mojej* opowieści[50]…

---

49 Parafrazuję określenie użyte przez Krystynę Jandę, która grała w filmie *Tatarak* tuż po śmierci swego męża.

50 *Do-świadczeniom* osobistej straty poświęcam następujące teksty: Kafar (2010c; 2010d; 2010e); por. także Rozdz. 5.

CZĘŚĆ II

Droga jest długa, zamienia się w wędrówkę,
aż w końcu staje się wyzwoleniem lub Golgotą

Józef Szajna

Rozdział 3

WOBEC TYCH INNYCH[51]

O pierwszej wizycie w Domu, żelaznych bramkach, schodach i windzie towarowej

Na parterze Domu jest portiernia. Siedzący za biurkiem strażnik zadaje mi standardowe pytania: „Jak się pan nazywa? Do kogo pan idzie? W jakiej sprawie?". Cierpliwie odpowiadam. Test wypada na tyle pomyślnie, że portier sięga po pilota, kieruje go w stronę żelaznej kraty i wydaje zwięzłe instrukcje: „Niech pan mocno pociągnie do siebie! O tak!". Słyszę przeciągły dźwięk zwalniający blokadę zamka, zaciskam dłoń na metalowym pręcie, szarpię nim raz i drugi — wchodzę do środka. Po pokonaniu paru schodów trafiam na półpiętro, gdzie znajduje się sporych rozmiarów lustro, a nad nim zwisa tekturowa plansza pokryta imitacją kolorowych kartek z kalendarza; całość opatrzona jest rymowanką: „DZIĘKUJEMY ZA TROSKĘ, UŚMIECH I DOBRE SERCE, ŻYCIA DNI NASZE ODDAJEMY W WASZE RĘCE — MIESZKAŃCY" [*Kim są ci, w których ręce mieszkańcy oddają swe „życia dni"? Kim są sami mieszkańcy? Starcami i chorymi bezbronnymi jak dzieci, ufnymi, że nie zostaną skrzywdzeni, gdy powierzą siebie innym? Czym są „uśmiech i dobre serce"? Nagrodami za posłuszeństwo? Gestami wyrażającymi ludzkie uczucia? Zapewne wkrótce dowiem się czegoś więcej…*]. Idę dalej i znowu napotykam przeszkodę — tym razem jest to około metrowej wysokości bramka. „Nie może pan sobie poradzić?" — czyjś głos przeplata się z charakterystycznym stukotem szpitalnych trepów głośno uderzających o posadzkę; po chwili dostrzegam Kobietę w Białym Fartuchu. „Niestety nie, jestem tutaj po raz pierwszy…" — wyjaśniam, „Musi pan nacisnąć przycisk. Mamy dodatkowe zabezpieczenie przed niepożądanymi

---

[51] Rozdział został przygotowany w oparciu o treść artykułu pt. *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekle Chorych* (Kafar 2010f).

wyjściami…", „Rozumiem… Dziękuję za informację…" [*Komu przypisane są „niepożądane wyjścia"??*].

Pielęgniarka lub opiekunka (nie rozpoznaję różnicy między nimi) udaje się na dół, ja zaś staję na wprost masywnych drzwi. Odruchowo chcę w nie zapukać, ale nagle zdaję sobie sprawę z niedorzeczności tego pomysłu. I tak nikt by mnie nie usłyszał, drzwi są wyciszone, pokrywa je gruby pikowany materiał. Wreszcie — dostaję się na obszerny korytarz. Cztery kobiety zgromadziły się wokół niewielkiego stoliczka i zawzięcie o czymś rozprawiają [*To muszą być mieszkanki Domu; bije od nich „egzotyka" w postaci nakrapianych pstrokacizną ubrań, tworzących specyficzną aurę „zastania"…*]. „Dzień dobry, szukam pani psycholog. Gdzie jest jej gabinet?", „Pan pójdzie do końca, aż za plastikowe drzwi" — wątła dłoń ociężale pokazuje mi drogę… [*…Ich ogląd „nowego obcego"; w przypływie ciekawości zamieniono mnie w pretekst do dalszej rozmowy: „młody…, elegancki…, ładnie ubrany…, przystojny…"*] Ruszam [*A więc tak wygląda Dom od środka…*]. Korytarz jest długi na dobre kilkadziesiąt metrów, identyczny jak ten, który pojawił się na zdjęciu zamieszczonym w Sacksowskich *Awakenings* — obrazie nawiedzającym mnie całą poprzednią, półsenną noc; przypominam sobie umieszczone pod tamtą fotografią zdanie, mówiące wiele o współczesnym spełnianiu się człowieczeństwa: *„Unhappily, most large institutions are deficient in spaciousness and cosiness: their inmates tend to suffer from confinement and crowdedness, and from emptiness and loneliness"*[52]. Szybko przesuwam się wzdłuż rzędu pootwieranych na oścież pokoi [*Czy w takiej przestrzeni istnieje jakakolwiek prywatność?*]; mijam zastygłe niczym posągi Kobiety Staruszki — poddaję się Ich ukradkowym, przepełnionym otępieniem i lękliwością spojrzeniom [*One, mimo wszystko, nie mają zbyt wielu powodów, ażeby zdobyć się na „uśmiech i dobre serce"…*]. Naraz, jak gdyby na potwierdzenie moich myśli, z głębi jednej z sal dochodzi przejmujący krzyk [*Koszmar! A co będzie dalej? Co jeszcze skrywa ten Kafkowski „zamek"?*]; przymykam oczy, zaciskam usta i wbrew zdrowemu rozsądkowi brnę do przodu. Docieram do zapowiadanych plastikowych drzwi. Za nimi są następne — właściwe. Czas na kurtuazyjne ukłony, świetnie wpasowujące się w podszytą oficjalną sztywnością scenę powitania [*Tak chyba musi to wyglądać. W końcu jestem Obcym, odwiedzającym Miejską Ziemię Zapomnianą — jestem przynoszącym niepewność Wędrowcem-Cudzoziemcem*].

Jeżeli wędrowanie jako brak związku z wszelkim konkretnym punktem przestrzeni jest pojęciowo przeciwieństwem trwałego przywiązania do danego,

52 „Niestety, większość wielkich instytucji wykazuje niedostatek przestrzenności i przytulności: ich pacjenci na ogół cierpią z powodu zamknięcia, nadmiernego przepełnienia, pustki i samotności" (Sacks 1991, s. 185).

konkretnego punktu, to […] forma „obcości" stanowi w pewnej mierze syntezę obydwóch tych określeń. Zjawisko to ujawnia, że stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony, warunkiem, z drugiej zaś — symbolem stosunku do człowieka. Nie mamy tu na myśli „cudzoziemca" jako wędrowca, który dziś przychodzi, jutro odchodzi, ale osobę, która dziś przychodzi, jutro zaś zostaje — niejako potencjalnego wędrowca, który, aczkolwiek nie wyruszył dalej, nie zrezygnował też całkowicie z owej swobody przychodzenia i odchodzenia. Tkwi w przestrzennie — czy też jakoś inaczej — określonym kręgu. Jednakże — i to jest istotnym wyznacznikiem jego pozycji — nie należy od początku do tego kręgu oraz wnosi jakości nie będące i nie mogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu. Jedność bliskości i dystansu, zawarta w każdym stosunku międzyludzkim, w tym wypadku ulega pewnej modyfikacji, którą można najkrócej sformułować następująco: oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka. Obcość jest stosunkiem na wskroś pozytywnym, szczególną formą wzajemnego oddziaływania.

Georg Simmel[53]

Z opresji ratuje mnie szczęśliwy zbieg okoliczności. Właśnie organizowane jest wyjście do ogrodu. W hallu tłoczą się zniecierpliwione mieszkanki. Czekają, aż skończy się ubieranie pozostałych domowniczek. Bluzki, koszulki, pantofle [*Wzory pamiętające co najmniej lata osiemdziesiąte, są mocno przechodzone*…]. „Czy pomoże mi pan założyć sweter i buty? Ta ręka ciągle niedomaga…" — ktoś dyskretnie pociąga za tył mojej kurtki, „Tak, ale… […*ja takich rzeczy nigdy wcześniej nie robiłem; chorą babcią opiekowała się mama*…]", „Niżej, niżej, o tak, już weszła. Teraz tego klapka, na lewą nogę. Bardzo panu dziękuję. Jak ma pan na imię?", „Marcin", „Marcin — pięknie. Tak jak mój wnuczek. Idzie pan z nami do ogrodu?", „Tak…", „No to chodźmy, póki słoneczko wysoko, troszkę się poopalamy, pospacerujemy…".

Starowinka bierze mnie pod rękę. Wyraźnie odczuwam jej ciężar. Całą uwagę skupiam na tym, aby zapewnić Babci stabilność i względną pewność ruchów, co nie jest łatwe. Po lewej stronie mam dwie praktykantki, po prawej — osoby ze stałego personelu. Krok po kroku zmierzamy do windy towarowej, a ta, jeśli wierzyć podpowiedziom jednej z praktykantek, zwykle pozostaje zamknięta. Aby z niej skorzystać, trzeba użyć specjalnego klucza. Z niejakimi kłopotami dostajemy się do wnętrza metalowej kapsuły, zasuwamy harmonijkowy mechanizm i zjeżdżamy. Nieoczekiwanie winda „krztusi" się i zatrzymuje. Zaniepokojone pasażerki zaczynają jęczeć i szlochać; po paru nieudanych próbach uruchomienia podstarzałego sprzętu ostatecznie lądujemy na piwnicznej posadzce. Teraz

53 Simmel (2006, s. 204-205).

pozostaje już tylko pokonanie ciemnego zaułka — za rogiem pojawia się upragniony przydomowy skwer.

Przechadzamy się alejkami okalającymi trawniki — milczymy. Staruszki sprawiają wrażenie dużo spokojniejszych niż przed paroma minutami. Korzystamy z wyłomów wolności, by niebawem ponownie trafić na kakofoniczny korytarz i do ciasnych pokoi… [*Czy powrót okaże się tak samo kłopotliwy jak wyjście na podwórko? Będziemy mieli do pokonania dwie bramki i schody lub niesprawną windę, zależnie od tego, którą z dróg wybierzemy*…].

Domowa klatka schodowa. Fot. Marcin Kafar

O opowieściach, myśleniu *z* nimi i etyce narracyjnej raz jeszcze

W 1989 r. Robert Coles, psychiatra i wielki rzecznik medycyny humanistycznej, opublikował pracę *The call of stories. Teaching and the moral imagination.* Pierwszy rozdział tej książki nosi znamienny tytuł, a mianowicie *Stories and theories*; na treść wspomnianego rozdziału składają się autobiograficzne wspomnienia sięgające początków kariery zawodowej przyszłego profesora. Opisywane perypetie wydarzają się na terenie Massachusetts General Hospital, gdzie Coles trafił w drugiej połowie lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wówczas, w trakcie odbywania stażu, znajdował się pod opieką dwóch tutorów: doktora Bingera i doktora Ludwiga. Autor *The call of stories* przedstawia zetknięcie się z nimi jako kamień milowy w osiąganiu przez siebie świadomości tego, co i w jaki sposób chciałby robić zajmując się osobami dotkniętymi chorobami psychicznymi. Binger i Ludwig różnili się niemal pod każdym względem, począwszy od aparycji, a skończywszy na wizji psychiatrii, stosowanych w niej metodach i celach, jakim miałyby służyć te ostatnie. Doktora Bingera cechowała skłonność do precyzyjnego, analitycznego myślenia; co ważne, bezpośrednio przekładało się to na specyficzne podejście do hospitalizowanych osób: były one traktowane w sposób instrumentalny — jako „przypadki" konkretnych chorób, wymagających szybkiego zdiagnozowania, a następnie maksymalnie skutecznego leczenia. Colesowi początkowo bardzo odpowiadał przyjęty przez Bingera styl profesjonalisty, który w oczach adepta medycyny stanowił kwintesencję ideałów wpajanych mu w trakcie studiów. Przejawiające się w każdej podejmowanej decyzji rzeczowość i szerokie kompetencje stawiały doktora Bingera na pozycji godnego naśladowania mentora. Był on wspaniałym teoretykiem, skłonnym do dawania interesujących wykładów, niezmiernie łatwo przychodziła mu też „konceptualizacja problemów, z jakimi się stykał", zauważa Coles (1989, s. 5). Pokładana w Bingerze ufność osłabła, gdy okazało się, że młody lekarz, oddelegowany do pracy z pacjentami cierpiącymi na fobie, sam potrzebuje fachowej pomocy. Coles przyznaje: „Moje własne fobie skłaniały mnie do uprawiania polityki wycofania, ucieczki lub, w najlepszym razie, posługiwania się krótkimi, cicho wypowiadanymi uwagami" (ibid., s. 4). Sytuacja uległa niewielkiej poprawie, kiedy na horyzoncie pojawił się drugi z opiekunów, doktor Ludwig. Stał się on „przynajmniej na chwilę, człowiekiem, który zmusił mnie do mówienia donośniej, do mówienia na głos" (ibid.) — charakteryzuje dawnego nauczyciela były podopieczny. Zastanawiające, że doktor Ludwig, sympatyczny starszy pan, z pozoru nie wykazywał się niczym szczególnym. Kiedy uczeń dzielił się z nim

kolejnymi niepowodzeniami, zaledwie „nadstawiał ucha" (dosłownie i w przenośni), cierpliwie słuchając, co tamten ma mu do powiedzenia. Po miesiącu od rozpoczęcia praktyk, przerażony brakiem postępów Coles, zaczął odczuwać coraz większe zniechęcenie bezowocnością podejmowanych działań. Wtedy nastąpił prawdziwy przełom: „Pewnego poranka spotkałem się z doktorem Ludwigiem o bardzo wczesnej porze, około ósmej rano, zanim zaczął on zwyczajowy obchód pacjentów. Były to dni, kiedy czułem się dokładnie tak jak oni. Miałem niewiele do przekazania na zewnątrz, za to w sobie skrywałem mnówstwo obaw; wszystkie te minuty z naciąganą rozmową… Doktor szybko ocenił sytuację i zaproponował dłuższe spotkanie. Uprzedził, że chciałby uraczyć mnie «opowieścią». Opowieść? Natychmiast wróciły do mnie obrazy mojego ojca siedzącego w sypialni i opowiadającego mi bajki na dobranoc…" (ibid., s. 6). Opowieść Ludwiga przybliżała historię życia pacjentki skrajnie owładniętej irracjonalnymi lękami. Doktor poruszał wątek za wątkiem, przedstawiał obrazy dorastającej dziewczynki, opisywał jej szkolne przygody, zainteresowania, zdradził nawet, jak i gdzie poznała swego męża… Nagle opowieść została wstrzymana. Zamarła w punkcie, w którym zatrzymało się życie głównej bohaterki, w chwili, gdy w drodze na wykład wpadła ona pod nadjeżdżający samochód. Coles — w myślach — zadawał kolejne pytania: „Co się z nią stało?", „Czy wyzdrowiała?", „Jak potoczyły się jej losy, gdy dorosła?". Złapał się nawet na tym, iż zaczął — powtarzając za doktorem Ludwigiem — nazywać ją po imieniu, wyobrażając sobie jej wygląd. Tymczasem w gabinecie zapanowała cisza. Po długim wyczekiwaniu gospodarz spotkania zdobył się na dyskretną uwagę: „Czy widzisz ją w swojej głowie?", „Tak" — potwierdził Coles. „To dobrze" — odparł Ludwig i dodał: „Uraczyłem cię opowieścią", po czym zamilkł ponownie, czekając na odzew ze strony siedzącego naprzeciw niego młodzieńca; ten w końcu wykrzyknął: „I co się stało dalej?", a następnie, zaskoczony własną reakcją, zmieszał się i spuścił głowę. Coles pojął, że zatracił się w opowieści, uległ jej powabowi, przeobrażając się w prawdziwego „słuchacza" — jednocześnie zorientował się, iż niepostrzeżenie pozbył się dystansu wobec przełożonego: „Zdałem sobie sprawę, że odnoszę się do Opowiadającego historię a nie doktora, nie psychiatry, nie superwizora" (ibid., s. 7). W ten sposób doktor Ludwig osiągnął zamierzony efekt; i dopiero teraz mógł spuentować swój nietypowy wykład: „Ludzie przychodzący do nas przynoszą swoje opowieści. Mają nadzieję przedstawić je na tyle dobrze, że będziemy mogli zrozumieć prawdę o ich życiu. Wierzą, iż my wiemy wystarczająco dużo, by poprawnie odczytać te opowieści. Musimy pamiętać, że to, co słyszymy, jest *ich opowieścią* […] Psychiatrzy nader często «odkurzają» pacjentów, próbują ich «ponaprawiać», stawiają diagnozę,

oceniają «czynniki» i «zmienne»" (ibid.). Oczywiście, postępując tak wierni są regułom powszechnie obowiązującym w naukach medycznych, ale czy spełniają zarazem warunki, pozwalające mówić o odpowiednim zaangażowaniu niezbędnym do rzeczywistego leczenia Drugiego?

Ludwig, odgrywający w „zdrowieniu" (tak fizycznym, jak i intelektualnym) Roberta Colesa ważną, jeśli nie kluczową rolę, zastosował najprostszą terapię — terapię opowieści. Opowieść (narracja) nadaje życiu formę, z rozlewającej się lawy doświadczeń tworzy zakrzepłą strukturę słów, pozwalającą człowiekowi przeżywać nawet najcięższe momenty; zadaniem lekarza jest — oprócz sprostania arkanom sztuki (*téchnē*) medycznej mającej, jak chciał tego Hipokrates, „przywrócić nadobność form ciału" (Szczeklik 2006, s. 18) — otwarcie się na opowieść Drugiego; On przychodzi prosić mnie o radę, chce bym Go wysłuchał i usłyszał — to w tę wiedzę wyposażał mistrz ucznia. Nie bez przyczyny w *Wezwaniu opowieści* czytamy: „Przez trzydzieści lat wiele razy słyszałem w głowie ten krótki wykład […]; to, co mówił doktor Ludwig, a co opierało się na zdrowym rozsądku, okazało się dla mnie sporym wstrząsem. Przedtem większość energii zgromadzonej w mózgu zużywałem na operowanie wydumanymi pojęciami. Jedna szkoła po drugiej zaszczepiała we mnie przekonanie o pożytkach płynących z korzystania z abstrakcyjnych domen myślenia […]. Nagle dostrzegłem różnicę: zrozumienie chorego człowieka nie musi i nie powinno zaczynać się od włączenia go w teorię" (Coles 1989, s. 9-10). Wszelkie teorie staną się bezużyteczne, chciałoby się dopowiedzieć cytowany ustęp, jeśli zapomnimy, że przed nami staje najpierw *osoba*, a dopiero później ktoś, kto jest chory[54]. Doktor Ludwig i Robert Coles odświeżają jakże starą, niestety ciągle zbyt rzadko stosowaną zasadę, że nie da się być dobrym lekarzem, nie będąc dobrym człowiekiem. Być dobrym człowiekiem to — w tym kontekście — umieć (lub przynajmniej starać się umieć) odpowiedzieć na pytanie Drugiego stającego na mojej (lekarskiej) drodze, stającego *wobec* mnie.

---

[54] Jeszcze bardziej dobitnie swoje poglądy wyłuszcza o. Jacek Salij (*Lekarz…*), który mówi: „Na gruncie poszukiwań autentycznej miłości-agape lekarza do pacjentów pojawiają się dzisiaj nawet pytania typu: «Po co robić z ludzi pacjentów?» Chodzi o to, że tradycyjnie paternalistyczny stosunek lekarza do ludzi chorych nieraz bardziej zaciemnia niż wyraża istotę jego działania jako posługi miłości bliźniego. «Jeżeli rola pacjenta charakteryzuje się osłabieniem autonomii osobowości — przywołajmy typowy współczesny protest przeciwko paternalizmowi lekarza, a jeszcze bardziej przeciwko jego współczesnej skłonności do postawy inżynierskiej — jeżeli na pragnienie zrozumienia odpowiada się żądaniem biernego poddania się analizom, to rola lekarza posiada oczywisty niszczycielski charakter dla pacjentów»". Radykalne w swej wymowie przekonania o. Salija (budowane na podstawie wydanej przez Stolicę Apostolską *Karty Pracowników Służby Zdrowia*), są zbieżne z postulatami A.W. Franka i innych piewców moralnego zaangażowania w świat człowieka chorego.

W przypadku lekarza wyzwanie „odpowiedzi na pytanie" wydaje się nadzwyczaj naglące, chodzi przecież o sprawy wielkiej wagi — życie/śmierć. Arthur Kleinman — amerykański psychiatra i antropolog medycyny — przywołuje sytuację postawienia mu przez pacjentkę takiego oto pytania: „Czy może mi pan dać odwagę, której potrzebuję?" (Kleinman 1988, s. 39). Autor słynnych *The illness narratives*, choć ma na sobie biały kitel i stetoskop, czyli podstawowe atrybuty profesjonalnego medyka, dostrzega w *tym* pytaniu nie prośbę o informację medyczną, a wezwanie do wypełnienia obowiązku bycia *dla* Drugiego[55]. Komentując to zdarzenie, Arthur W. Frank (1995, s. 157) dochodzi do wniosku, iż „bez względu na to, jak [Kleinman-lekarz — przyp. M.K.] by nie zareagował, jego kompetencje medyczne nie miałyby zbyt wielkiego znaczenia. Kobieta pyta bowiem, czy Kleinman jako osoba może być *dla* niej jako osoby. Etyka jego odpowiedzi zawiera się nie w obrębie konfliktu medycznego, ale prowadzi do […] założeń o głęboko moralnym podglebiu".

Podobną postawę przyjmuje inny lekarz-humanista i profesor psychologii Steven R. Sabat. W monumentalnym dziele *The experience of Alzheimer's disease* (2001), tekście powstałym w wyniku wieloletnich, prowadzonych metodą *bezpośredniej obecności* badań, pisze on: „Podaję pod waszą rozwagę odkrycia płynące z moich długotrwałych **relacji człowiek – człowiek** z osobami cierpiącymi na chorobę Alzheimera — relacji wyraźnie różniących się od relacji pacjent – lekarz, czy pacjent – badacz w zakresie odnoszącym się do dynamiki społecznej […]. Głównym celem moich spotkań z ludźmi cierpiącymi na Alzheimera nie było ani studiowanie choroby, ani badanie ich samych, ale, po pierwsze, **bycie z nimi**, wspólne dzielenie czasu, aby mieli okazję obcować z cierpliwym partnerem rozmowy, po drugie, uczenie się od nich, i, być może, nadawanie ich życiu nieoczekiwanych znaczeń poprzez traktowanie ich jako ludzi mających — mimo swej nieodwracalnej choroby — coś potencjalnie cennego, czym warto dzielić się ze światem" (Sabat 2001, s. ix; wytłuszczenia — M.K.).

Przyglądając się wynikom badań Sabata (prezentuję je nieco obszerniej w Rozdz. 4.) nietrudno o przypuszczenie, iż — najprawdopodobniej — to jego odważne, mocno niekonwencjonalne stanowisko metodologiczne (wyrosłe z rodzinnie pielęgnowanego *ethosu* poszukiwania „własnej ścieżki dobra i dzielenia się nim z innymi"[56]), pozwoliło mu odsłonić kurtynę, za którą, na tylnej scenie społecznego *theatrum*, znajdują się ludzie

---

55 Na temat moralnego zaangażowania Arthura Kleinmana por. także jego książkę pt. *What really matters. Living a moral life amidst uncertainty and danger* (2006).

56 Tak właśnie brzmią dedykacje złożone przez autora najbliższym członkom rodziny na nieoznaczonej, pierwszej stronie *Doświadczenia choroby Alzheimera*.

zmuszeni przez los do istnienia w innym od naszego — ludzi zdrowych — wymiarze. Odsłaniając ów ukryty wymiar, Steven R. Sabat sięgnął — tak jak uczynili to doktor Ludwig i Robert Coles — po opowieść:

> Kilka lat temu prowadziłem cykl neuropsychologicznych testów z ciepłą, miłą babcią, u której zdiagnozowano chorobę Alzheimera. Kobieta zrobiła wiele błędów w pytaniach dotyczących aktualnego dnia tygodnia, daty, pory roku, a także w innych częściach testu, obejmujących obszar języka, matematyki, percepcji oraz pamięci. Jestem pewien, iż we wcześniejszych, zdrowych okresach swego życia odpowiedziałaby na te same pytania bezbłędnie. Jakkolwiek okazała wyraźne zakłopotanie wynikami, zdołaliśmy nawiązać dość bliski kontakt jako dwoje ludzi; żartowaliśmy i okazywaliśmy sobie ciepło. Ostatni punkt testu polegał na zapisaniu zdania na dowolny temat. Zanim starsza pani to zrobiła, zapytała mnie: „Pan jest doktorem?". Nie chcąc wprowadzać większego zamieszania […] (mam doktorat (Ph.D.), ale nie z medycyny (M.D.)) odpowiedziałem: „Tak". Na kartce pojawiły się wówczas następujące słowa: „Dobrze jest słuchać doktora" (*It is good to hear the doctor*). Przypadek staruszki i rezultaty testu omawiane były na odbywającej się tego samego dnia konferencji klinicznej, gromadzącej specjalistów takich jak: psychiatrzy, neurolodzy, psycholodzy, farmakolodzy, pielęgniarki itp. Przytoczone powyżej zdanie zostało zanalizowane przez jednego z obecnych na sesji lekarzy jako wskazujące na objaw parafazji, czyli niezamierzonego błędu językowego. W opinii specjalisty intencją babci było napisanie: „Dobrze jest *zobaczyć się* z doktorem" (*It is good to* see *the doctor*). Oczywiście, ta druga fraza jest używana o wiele częściej niż pierwsza; mówimy zwykle: „Muszę pójść do lekarza" (*I have to see the doctor*) lub „Miło cię widzieć" (*It is good to see you*). Dlatego właśnie najbardziej logiczne jest przyjęcie założenia, że błąd został popełniony z powodu powikłań chorobowych; takie też było i moje odczucie, kiedy po raz pierwszy spojrzałem na kartkę papieru. Dość powszechne jest przekonanie, że Alzheimer wpływa negatywnie na zdolności językowe, stąd użycie słówka „słuchać" najprościej uznać za błąd.
> W rozmowie z dorosłą córką, a zarazem główną opiekunką owej staruszki, odkryłem między innymi, iż kochana, słodka babcia, z którą przeprowadziłem testy, była dobrą, troskliwą matką, a od niedawna jest wdową. Dowiedziałem się również, że trwające 45 lat małżeństwo miało burzliwy przebieg. Stało się tak za sprawą zmarłego męża, maltretującego swą żonę niemal przez cały okres trwania związku. Moje myśli natychmiast powróciły do zapisanego zdania. Podczas sesji starsza pani i ja nawiązaliśmy kontakt określany słowami: ciepło, zaskarbianie sympatii, zrozumienie. Czy nie mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której z powodu przeciągającego się w nieskończoność ustnego poniżania, kobieta ta była wyjątkowo wrażliwa na sposób, w jaki inni zwracali się do niej? Czy doznane z mojej strony ciepło i otwartość nie spowodowały

> reakcji w postaci znaczącej notki: „Dobrze jest słuchać doktora"? Czy zdarzenie, które — tak łatwo zinterpretowane jako symptom Alzheimera — w rzeczywistości nie było symptomem choroby, ale raczej, biorąc pod uwagę kontekst życia i historię życia, wyłożeniem doskonale trzeźwego i „poprawnego" stanowiska? (ibid., s. 1-2)

Steven R. Sabat zwraca się zatem ku historii życia (opowiedzianej mu przez świadka — córkę i opiekunkę), by wypełnić puste pole rozciągające się wokół kłopotliwego zdania. Jeśli uczynimy krok w dobrą stronę, możemy sprawić, że ocalimy chwiejny, ale wciąż zdolny unieść stąpającego po nim człowieka most, łączący dwa światy: ludzi chorych i zdrowych. Pomyłka krótkowzroczności (objawiająca się chociażby w formie pospiesznych, bezrefleksyjnych, schematycznych, podszytych lekarskim zadufaniem we własną nieomylność, naznaczonych piętnem (nieświadomej?) ignorancji diagnoz medycznych) pociąga za sobą nieodwracalne skutki — wtrąca pełnowartościową *osobę ludzką* w obszar niebytu. Co zrobić, aby uniknąć takich sytuacji? Autor *Doświadczenia choroby Alzheimera* wysoko zawiesza poprzeczkę. Zakłada on, iż *powinniśmy* nauczyć się otwierać na dialog w głębokim sensie, dialog wypływający z relacji Ja-Ty, a nie Ja-To (jak chciał Martin Buber). Kolejne akapity *The experience of Alzheimer's disease* jasno stawiają diagnozę i podpowiadają konkretne rozwiązanie: „Ktoś może wiedzieć wiele o patologii Alzheimera, jednocześnie nie będąc zdolnym do zrozumienia jednostki cierpiącej na tę chorobę, ponieważ […] widzieć oznaki i symptomy Alzheimera, patrzeć na pacjenta i słuchać go, a patrzeć na nią czy na niego jako istotę ludzką i słuchać jej, «to znaczy widzieć i słyszeć […] na dwa skrajnie różne sposoby». Nie chcę powiedzieć, że jest coś wewnętrznie złego czy złowrogiego w opisywaniu oznak i symptomów; raczej trzeba tu mówić o tym, iż wyczerpujący katalog takich opisów nie rzuca światła na totalność doświadczeń osoby «mającej tę chorobę». Obserwować zachowania osoby i widzieć oznaki oraz symptomy choroby nie znaczy widzieć neutralnie, nie znaczy widzieć obiektywnie. I o to właśnie chodzi, gdy mamy do czynienia z zaprzęgniętą interpretacją, która, sama w sobie, ponad wszystko inne opiera się na **typie relacji, jaką mamy z osobą**" (ibid., s. 319; wytłuszczenia — M.K.).

Dla Sabata doświadczenie Drugiego nie zamyka się punktowo w przestrzeni, by sparafrazować Lévinasa, objawienia twarzy Innego. Relacja człowiek – człowiek daje nam również szansę spożytkowania „uwrażliwienia narracyjnego"[57]. Sabat łączy tylko na pozór mało istotne zdanie

[57] Stosując pojęcie „uwrażliwienia narracyjnego" po raz kolejny zaciągam intelektualny dług u Arthura W. Franka. Rozwinięcie jego zaangażowanych społecznie narracyjnych koncepcji działaniowych, znajdujemy w książce *The renewal of generosity. Illness, medicine, and how to live* (2004), gdzie autor — pisząc o „chorych, lekarzach i pielęgniarkach, prze-

z szerszymi aspektami życia osoby i dzięki temu konstruuje „ja" starszej kobiety ciążącej ku spotkaniu z innymi ludźmi, nie zaś „ja" chorobowe, wyrzucające *osobę* na społeczny margines. Rzeczywiste wejście w pole etyki narracyjnej (nieocenionej przy — zgodnie z opinią Artura W. Franka (1995, s. 163) — „rozpoznaniu jak dużo my, jako istoty ludzkie bliskie sobie, zobowiązani jesteśmy dla siebie zrobić") rozpoczyna się w chwili sięgnięcia po akty „wsłuchania" się w opowieść i — co sygnalizowałem w Części I — myślenia *z* nią. „W prostym zaleceniu Ludwiga: «więcej opowieści, mniej teorii», kryje się sugestia, że nie powinniśmy przedwcześnie pozbywać się partykularności na rzecz uogólnień. Możemy przywołać opowieści, aby — za ich pomocą — tworzyć teoretyczne abstrakcje, lub możemy słuchać opowieści, traktując je jako wezwanie do bycia czujnym względem przygodności przecinających się życiowych prądów. Kiedy zostajemy z opowieścią, dodatkowo uruchamiając poparte uczuciami własne doświadczenia, wykazujemy się respektem tak wobec samej opowieści, jak i życia, które ona reprezentuje, docierając w ten sposób do wartości, do tego, co znaczy żyć dobrze i robić dobre rzeczy" — zauważa Arthur P. Bochner (2001, s. 132).

O „nieklasycznej" nauce i dialogicznych pożytkach płynących z transdyscyplinarności

Ustalenia Bochnera utwierdzają mnie w przekonaniu, że podstawowe założenia badawczych programów Stevena R. Sabata, doktora Ludwiga, Roberta Colesa, Arthura W. Franka oraz Arthura Kleinmana są ze sobą zbieżne. Uważny czytelnik zapewne wychwycił we wcześniejszych partiach tekstu manierę wskazywania afiliacji dyscyplinarnych wspomnianych badaczy. Zabieg ten zastosowałem celowo. Mój zamysł sprowadzał się do wyłuszczenia trzonu poglądów i praktyk „prześlizgujących" się przez granice poszczególnych dziedzin wiedzy. Jak pokazują przywołane egzemplifikacje, lekarz psychiatra, profesor psychologii, antropolog medycyny czy socjolog-antropolog zdolni są poruszać się w obrębie tego samego, transdyscyplinarnego „stylu myślowego", z dominującą w nim „postacią"[58] **nastawienia dialogicznego**. Wybór, jakiego dokonują owi *wrażliwi humaniści* jest postawą optującą za otwarciem nauki na „nieklasyczne" rozwiązanie **całościowego rozumienia człowieka**, zaszczepiającego

kształcających zdemoralizowaną medycynę w relacje prawdziwej opieki" — rozumie dialog „nie jako zwykłą wymianę informacji, ale jako etykę i ideał obu stron spotkania medycznego" (s. 12).

58 Pojęcia „stylu myślowego" i „postaci" stosuję w znaczeniu, jakie nadał im Ludwik Fleck (1986).

— sięgam po metaforykę Goethe'owską — „wiecznie zielone drzewo życia". „Klasyczni naukowcy — wyjaśnia Aleksander Romanowicz Łuria (1987, s. x) — to ci, którzy badają zjawiska, analizując je od strony ich składowych. Krok po kroku wyróżniają jednostki i elementy, aż będą w stanie sformułować abstrakcyjne, ogólne prawa. Jednym ze skutków utrzymywania takiego stanowiska jest zredukowanie rzeczywistości z całym jej bogactwem detali do poziomu abstrakcyjnych schematów. Własności żyjącej całości zostają zagubione, co sprowokowało Goethego do napisania: «Szara jest każda teoria, a wiecznie zielone drzewo życia»".

O dziadku i pociągu do opowieści

Teorie, ludzie i opowieści — wieczne zielone drzewo życia. Zastanawiam się pisząc te słowa nad *moimi* korzeniami, nad tożsamościowym rdzeniem *mnie*, nad ziemią, z której wyrosłem i Tymi, co dawno temu sprawili, że dziś *wiem*, kim jestem…

Od czasów swego dzieciństwa przechowuję w pamięci i pielęgnuję we wspomnieniach wyjątkowe spotkania. Bez nich — zapewne — nie umiałbym myśleć *z* opowieściami, a cenny skądinąd postulat „uwrażliwienia narracyjnego" pozostałby zajmującym konceptem, i tylko nim. Cóż to były za spotkania?

> Jako mały chłopiec wraz z dziadkiem odwiedzałem jego kolegów: panów Dzwonka i Szyjkę. W zależności od panującej pory roku wsiadaliśmy na rowery lub szliśmy piechotą do przedwojennej sanatoryjnej willi albo maleńkiej chatki, pobudowanej u zbiegu ulic Łęczyńskiej i Kolejowej. Przyjaciele dziadka często bywali także u nas. Pojawiali się spontanicznie, zawsze z zapasem „machorki", rzadziej — z butelkami zimnego piwa. Gość w obejściu wzbudzał dobrze rozumiane towarzyskie podniecenie. Nakrywanie do stołu, robienie herbaty, wyciąganie z kredensów poukrywanych tam słodyczy, obowiązkowe obchody obejść (bo „właśnie okociły się króle" czy „zrobiliśmy nową pułapkę na szczura") — wszystko to tworzyło niezapomniany klimat; esencją „dziadkowych" spotkań były jednak… opowieści. Rozmowa zaczynała się zwykle od „omówienia" aktualnych wydarzeń politycznych, ale — o ile nie dochodziło w tej „wrażliwej" materii do większych sporów — wkrótce potem zamieniała się w długi, cyklicznie „odświeżany" spektakl, dzięki któremu poznałem raj i piekło, zaznajomiłem się z licznymi duchami, bywałem w miejscach „urocznych", a także dowiedziałem się, jak odróżniać dobro od zła. I tak, schowany pod kuchennym stołem, wdychający sosnowe powietrze na leśnym ganku, kłuty słomką wystającą z prawdziwego siennika, stopniowo nasiąkałem opowieściami…

Z perspektywy minionych trzydziestu z górą lat zdaję sobie sprawę z wagi uczestnictwa w „dziadkowych" spotkaniach. Wiem, iż tamto „naturalne", jak by się wydawało, doświadczenie w istocie ukształtowało mnie jako początkującego narratora, nadto przygotowało solidny grunt pod emocjonalne zaangażowanie i — przynajmniej pośrednio — otworzyło mi drogę do *bezpośredniej obecności* w Domowym świecie.

O byciu wobec Tych Innych

Opowiada się to jak bajkę,
Ale przeżyć to wszystko… to nie jest takie łatwe…

(pani Anastazja, wielokrotnie, z zadumą w głosie,
w czasie naszych spotkań)

Słówko „wobec" jest podstawowym określeniem stosunku człowieka do człowieka, a szerzej rzecz ujmując, stosunku bytów świadomych do siebie nawzajem. „Być wobec" to nie znaczy „być obok" ani „być w pobliżu". Drzewo rośnie obok drzewa, ale nie jest wobec drzewa. Znaczenie słówka „wobec" domaga się wzajemności: patrzę i jestem widziany, troszczę się i jestem przedmiotem troski, myślę o kimś i ktoś o mnie myśli. Nie muszą to być akty widzenia, zatroskania i myślenia pleno sensu. Aby być wobec, wystarczy jakaś forma przytomności. Jestem „przytomny" temu, że drugi jest, chociaż aktualnie zajmuję się czymś innym. Słówko „wobec" wskazuje zarazem na jakąś przestrzeń: być wobec, znaczy być dostatecznie blisko, by nie zgubić drugiego z pola widzenia, ale zarazem być na tyle daleko, by go nie zatracić w bezpośrednim używaniu (jouissance Lévinasa). Wnosi to ze sobą wymiar czasowy: „być wobec" znaczy — być obecnym w teraźniejszości, która może się jednak rozciągnąć w wieczność. […] tam, gdzie sytuacja domaga się zastosowania słówka „wobec", inicjatywa wychodzi nie ode mnie, ale od drugiego. Najpierw drugi staje wobec mnie, dopiero potem ewentualnie sam staję wobec drugiego. Drugi patrzy na mnie, widzi mnie, mówi do mnie. Jestem „zagadnięty" przez drugiego, jestem „ugodzony" jego „wymownym spojrzeniem", urażony „nieopatrznym słowem", pociągnięty „wezwaniem". Drugi to prawdziwy transcendens. Pierwotnym transcendowaniem jest uobecnianie.

Józef Tischner[59]

[59] Tischner (2006b, s. 230).

(wiosna 2004, Dom, pokój pani Anastazji, pani Irenki i pani Krysi[60])

Po spacerze w ogrodzie pani Irenka[61] zaprasza mnie do swego pokoju. Są tam jej współlokatorki — pani Anastazja i pani Krysia. Pani Krysia jest „prawie" niemową, tak jak Nikifor ma wadę przyrośnięcia języka; ale (inaczej niż Nikifor) nie maluje, w ogóle nie uprawia żadnych sztuk, może poza jedną, ale za to jaką — mieszka w Domu od trzynastu lat! Opuszcza budynek tylko na kilka dni w roku — w święta zabiera ją stąd rodzina. Pani Anastazja pochodzi z Rosji, do Polski trafiła po drugiej wojnie światowej; gdy przy poprzednim naszym spotkaniu dowiedziała się, że interesuje mnie jej życiorys, rozwijała niekończące się historie o dwóch mężach co pomarli, o ciężkiej pracy, pobycie w łagrach, dziwnej stracie dziecka, które pochowane jest gdzieś pod Piotrkowem Trybunalskim, chodzeniu po prośbie, konieczności pójścia do obowiązku… Ponad dwie godziny siedzenia z przekrzywioną na bok głową okupiłem nadwyrężeniem mięśni karku, lecz przyszpilony uważnym spojrzeniem srebrnowłosej staruszki bałem się poruszyć, by jej nie spłoszyć, by nieopatrznym gestem nie zrujnować płynącego ku mnie potoku wrażeń ujętych w plastyczne słowne obrazy, misternie zdobione kolejnymi detalami i przeplatane od czasu do czasu… zaśpiewami i krótkimi recytacjami. Wtedy wydawało mi się, że dla pani Anastazji ważniejsza od tego, co przedstawiała — wykorzystując, niczym wytrawna aktorka-samouczka, swe zalety: śpiewny tembr głosu, dodatkowo okraszony wyraźnie słyszalnym wschodnim akcentem i mimikę twarzy — była możliwość mówienia komuś o sobie. Myślałem po spotkaniu *z* Nią: gdy przeżyło się ponad osiemdziesiąt lat i gdy zostaje się samemu na świecie, każde pojawienie się drugiego człowieka jest jak zapowiedź obietnicy czegoś dobrego — bliskości, ciepła, poświęcenia mu uwagi… Przedstawiam jej więc siebie licząc na wzajemność, bo nic więcej nie mam i mieć nie potrzebuję…

– Gdzie jest ten kot? – ostry jak brzytwa głos tnie powietrze płynąc od drzwi dzielących pokój i korytarz [*Rozpoznaję ten głos; wybija się z tła dźwięków opanowujących Dom między siódmą rano a piętnastą — w godzinach pracy zwiększonej liczby personelu*].

Łokieć Kobiety w Bieli, energicznie idącej w stronę łóżka pani Anastazji dosięga mojego ramienia [*Zwykła nieostrożność?*]; brakuje słowa, które powinno się było pojawić, są za to inne:

---

60 Za wyjątkiem pani Irenki i pani Anastazji bohaterowie mikroopowieści zawartych w tych ustępach występują pod zmienionymi imionami.

61 O pani Irence, naszych ogrodowych spotkaniach i ich „owocach" opowiadam w artykule *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu* (2004). Główną bohaterkę nazywam tam „panią Stasią".

– Gdzie jest ten kot?? Słyszałam, że trzymacie go pod kaloryferem! Tutaj nie wolno pod żadnym pozorem trzymać zwierząt! To jest zabronione!

Przesuwam się w pobliże ściany i z boku obserwuję cały epizod.

– Jaki kot? My nie mamy żadnego kota – odpowiada speszona pani Irenka.

– O jakiego kota chodzi? Koty chodzą po podwórku, a my pod kaloryferem mamy tylko pelargonie w doniczkach – śmiało wtóruje pani Anastazja.

Wyraźnie zbita z tropu Strażniczka Domowego Porządku wycofuje się, rusza do wyjścia, ale tuż przy drzwiach odwraca się raz jeszcze, obwieszczając wszem i wobec: – Trzymanie zwierząt jest zabronione!

Zostajemy sami. Pani Irenka wychyla głowę na zewnątrz i z ulgą oznajmia:

– Poszła nareszcie.

– Pani Irenko, a był tutaj w ogóle jakiś kot? – pytam.

– Mieliśmy kota przez dwie noce, takiego małego, przeszedł po dachu z drugiej strony i znalazł mnie, ja mu dawałam jedzenie na dworze, bez jedzenia by nie przeżył – odpowiada pani Irenka…

– Jak tu można żyć bez zwierząt, jak człowieka ograbią ze wszystkiego, to tylko zwierzęta zostają, ja mam swoje gołębie i koty tam na dole… – wtrąca pani Anastazja, wskazując ręką balkon. – Od razu się człowiekowi przypomina stary dom…

– A w domu miała pani zwierzęta? – zagaduję.

– Przez całe życie żyłam ze zwierzętami, miałam dwóch mężów; oni kochali zwierzęta tak samo jak ja, a kiedy pomarli, to zostały mi tylko piesek i dwa kotki, te zwierzęta były jak dzieci dla mnie, opiekowałam się nimi…

– A jak miały na imię, nadała im pani jakieś imiona, pani Anastazjo? – pytam.

– Piesek to była „Perełka", a kotki [z szerokim uśmiechem], kotki to były kicie, kicie na nich mówiłam… Jak mnie zabrali na te badania, niby na badania, zostawiłam wszystko… Jak przyszłam tutaj, to myślałam, że im te drzwi wykopię, trzy dni nic nie chciałam jeść, wszystko zostało w domu: sukienki, dywany i zwierzęta…

Nastaje cisza [*Ledwie widoczne strużki łez płyną w dół, znajdując żłobienia na Jej policzkach i brodzie, topią się w spracowanych dłoniach…*].

– Pani Anastazjo, ma pani tu gołąbki… – mówię po chwili, podając jej papierową chusteczkę [*Więc już wiem, co znaczy czuć się bezradnie, miałko i nijako wobec świadomości, że niewiele da się* dla Nich *zrobić…*].

– Ano mam…

Pani Anastazja na „swoim" łóżku. Fot. Marcin Kafar

Myśleć z opowieściami znaczy dołączać do nich; pozwalać myślom przyjmować wpisane w opowieść: wewnętrzną logikę, czasowość i napięcie narracyjne. Etyka narracyjna dąży do pozostania z opowieścią nawet wtedy, gdy nie jesteśmy już w jej środku. Celem jest empatia, rozumiana nie jako zinternalizowanie odczuć innego, ale jako […] „rezonans" z innym. Opowieść innego nie staje się moją własną, lecz pozwalam jej tak mocno rezonować we mnie, że czuję niuanse i jestem w stanie przewidywać zmiany w wątku opowieści.

Arthur W. Frank[62]

Andrzej Szczeklik (2006, s. 12-15) przypomina Platońskie pojęcie anamnezy, gdy mówi o chorym:

> Chory przychodzi ze swoim bólem, zgryzotą, cierpieniem, trwogą i woła o pomoc. To wołanie, oczywiście, rzadko jest dosłowne. […] chory opowiada. Trzeba słuchać, wysłuchać opowieści. […] Dla opowiadającego — ta historia to rzecz pierwszorzędna. A słuchający niech pamięta, iż jedno z tych opowiadań stanie się jego własnym […]

62 Frank (1995, s. 158).

Pierwszą rozmowę z chorym, zbieranie wiadomości o chorobie, wywiad lekarski nazywają medycy anamnezą. Tak nawiązują do Platona. A choć odcień platońskiej anamnezy był nieco inny, a jej sens głębszy, to przecież była ona najważniejszym i najoryginalniejszym sposobem poznania. […] U Platona stanowiła anamneza wiedzę pierwszą, która postrzeganie wyprzedza. A czyż nie jest tak w medycynie? Zanim lekarz zacznie „postrzegać" — zanim przystąpi do oględzin, opukiwania, osłuchiwania, słowem do tych wszystkich czynności, które nazywamy badaniem przedmiotowym — słucha opowieści z przeszłości. Umiejętnym słowem pomaga wydobyć na jaw wiedzę, która jest historią, przypomnieniem. Musi być przy tym ciekaw tej historii, tak aby chory czuł, że ktoś, może po raz pierwszy, interesuje się naprawdę jego biedą. Trzeba, aby mówił z chorym jednym językiem. Nierzadko rytm mowy, barwa głosu skierują jego uwagę na właściwe rozpoznanie. Zdania wyrzucane szybko, goniące jedno drugie, jakby przynaglane jeszcze przez wilgotne, ruchliwe dłonie, niepokój frazy, a nawet jej wzburzenie każą myśleć o nadczynności tarczycy. Ochrypły, niski głos, wydobywający się wolno z nabrzmiałej twarzy o odcieniu wosku, mówi o niedoczynności tego samego gruczołu. Wystarczy słuchać.
[…] lekarz wchodzi w świat chorego, zawierający niekiedy treść intymną, zapomnianą lub ukrywaną przed otoczeniem, a nawet przed samym sobą. Ten świat, jak na przykład w schizofrenii, wypełniać mogą tajemnicze energie, siły dobre i złe, przenikać fale kierujące ludzkim postępowaniem. „Pod zwykłym obrazem świata kryje się inny". Chory jest przekonany, iż odkrył istotę rzeczywistości, podczas gdy my — reszta — znamy tylko jego pozory. Jakże trudno do tego świata się przebić, przeniknąć go. Chyba że ma się szczęście.

Mój egzamin z psychiatrii… Profesor wprowadził mnie do przestronnej sali. „Proszę się zgłosić, jak zbierze kolega anamnezę" — powiedział i wyszedł, zamykając drzwi bez klamki. Przed zaryglowanym oknem, w szpitalnej piżamie w paski, nieruchomy niby posąg, stał prosto na jednej nodze mężczyzna. Drugą trzymał uniesioną, bez ruchu, zgiętą w kolanie. Był cały zapatrzony w dal, z oczyma mocno otwartymi, zastygły gdzieś w punkcie czasu. Nie reagował na nic. Na żadne słowo, na propozycję papieroska, na wyniki ostatnich rozgrywek ligowych, na nucone i gwizdane przeze mnie melodie, na miauczenie kota i szczekanie psa, które próbowałem udawać. Pozostał niewzruszony na prośby, iż od kilku jego słów zależy wynik mojego egzaminu. „Trudno — pomyślałem. — Miał rację stary Kant, otaczają nas *Ding an sich*, zjawiska nierozpoznawalne, rzeczy same w sobie". Odwróciwszy się plecami do mojego słupnika, zacząłem machinalnie serwować piłeczki na stole pingpongowym, ustawionym w drugim rogu salki. Raz, dwa, raz, dwa — wybijały miarowo rytm celuloidowe kulki, skacząc z mojego pola na pole nieobecnego przeciwnika. Nagle — czy coś tąpnęło? Odwróciłem się. Uniesiona noga wróciła na ziemię.

„Zagramy?" — usłyszałem. Był świetnym graczem. W trzecim secie zaproponował mi przejście na ty. Cóż za zdumiewające rzeczy później usłyszałem! Egzamin zdałem bez kłopotów.

Rytmiczny stukot piłeczki pingpongowej przebił ciszę, w której zamknął się chory. Nastąpiło otwarcie. Poszukiwanie kluczy, które otwierałyby wrota anamnezy, zaprzątało uwagę Greków. Anamneza była bowiem jedyną drogą dotarcia do nadrzędnego bytu, który odkrył Platon, do świata idei. Tak myśl grecka wracała do archaicznego mitu, do czasu przed narodzeniem, do *illud tempus*, kiedy człowiek oglądał idee. Trzeba było przypomnieć sobie ten czas, aby poznać prawdę i odnaleźć się w Bycie.

W medycynie przypomnienie nie sięga tak daleko. Zatrzymuje się na początku choroby. Choć próbuje dociec jej pierwszych objawów, porusza się po obszarze granicznym, penetruje świat inny, wcześniejszy, świat zdrowia, świat bez choroby. Ten proces jest utrudniony dziś, kiedy pęka wiele barier i sfera międzyludzkiego obcowania wyzwala się z wszelkich norm. Zmienia się ustawienie do drugiej osoby. „Po prostu nie wiadomo, czego można się spodziewać po Innym". Odsłonić się więc trudniej, za dużo wokół niebezpiecznych niewiadomych. A przecież bez tego nie ma medycyny. Oczywiście, muszą być spełnione warunki podstawowe: lekarz nie może być sędzią chorego ani go potępiać, lecz starać się go zrozumieć, pomóc mu. Winien otworzyć się na tego, kto poddany jest szczególnemu ciśnieniu samotności. W trudnych sytuacjach lekarz sięgnie po najtajniejsze arkana swej sztuki, by nawiązać nić porozumienia, odkryć więzy łączące dwóch ludzi.

W Domu, który poznałem, procedura przyjmowania nowych pensjonariuszy obejmuje anamnezę, którą w żargonie opiekuńczym (bo i medycznym) nazywa się „wywiadem". Obowiązek przeprowadzania wywiadu spoczywa głównie na pracownikach socjalnych, a także na innych członkach personelu.

ꝏ

(listopad 2004, pokój pani Anastazji)

Zmiany. Pani Irenka nie mieszka już z panią Krysią i panią Anastazją. Powód — narastający konflikt wewnątrz pokoju. W początkach listopada dawne miejsce pani Irenki zajęła pani Helena — zmarła przed trzema dniami. Dziś około dziewiątej rano przywieziono nową pensjonariuszkę; też ma na imię Helena. Zgięta wpół Starowinka od godziny kręci się wokół łóżka. Całkowicie pochłania ją czynność rozpakowywania i ponownego zapakowywania osobistych drobiazgów do… dwóch sporej wielkości oryginalnych reklamówek „Hugo Boss"! Reklamówki są w bardzo dobrym stanie; zaczynam się zastanawiać, czy nie mam przypadkiem do

czynienia z Mary Kathleen O'Looney *vel* Jakubową Graham[63] w polskim wydaniu. Zestawienie toreb pochodzących z najdroższych domów handlowych z Domową biedą tworzy trudny do pojęcia kontrast [*Świat bogactwa zakrapianego nutą próżności i świat skrajnego ubóstwa w przewrotny sposób znajdują do siebie drogę*…].

– Co pani robi? – w miarowy rytm pracy nad pakunkami włącza się pracownica Domu. Pod pachą trzyma tekturową teczkę, w dłoni długopis.

– Układam…

– Niech pani to odłoży. Muszę przeprowadzić z panią wywiad – z zawleczek teczki odskakuje gumka, ze środka wypływają gotowe druki z pytaniami. Można zacząć przeprowadzać wywiad, byleby jeszcze tylko pani Helena rozumiała, co się dzieje wokół, a to — sądząc po jej niepewnym zachowaniu — nie jest takie oczywiste.

– Jaki wywiad? – pyta zmieszana.

– Wywiad.

– Nie wiem, co to znaczy.

– Nie musi pani. Będzie pani odpowiadać na pytania.

– Jakie pytania?

– Pytania, które pani zadam. Ile pani ma lat?

– Osiemdziesiąt cztery.

– Osiemdziesiąt cztery – powtarza Wywiadowczyni i skrupulatnie notuje.

– Ma pani rodzinę?

– Nie.

– Nie – kolejne znaczki zapełniają kartkę.

– Jest pani samotna?

[*Cisza*]

– Ma pani bliskich? Znajomych?

[*Cisza*]

– Sama pani przyjechała? Ktoś panią przywiózł?

[*Cisza*]

Kartki wędrują z powrotem do teczki. Gumka szczelnie domyka przenośne archiwum. Wywiad skończony. Pani Helena nareszcie może wrócić do swych toreb „Hugo Boss".

Po tygodniu umiera.

---

63 Jedna z bohaterek powieści Kurta Vonneguta *Recydywista.* Mary Kathleen O'Looney szefuje mającej wpływ na rynki całego świata tajemniczej korporacji RAMJAC; robi to z pozycji „babci z torbami", której nikt nie podejrzewa o jakąkolwiek władzę.

(listopad 2004, pokój pani Anastazji)

– Dzień dobry, pani Anastazjo.

– Dzień dobry, Marcinku. Siadaj tu, na łóżku.

– Mam coś dla pani, pani Anastazjo.

– Książkę o gołębich?

– Skąd pani wie?

– Obiecałeś, to przyniosłeś…

– Ta książka to taka bajka o miłości dwojga ludzi i miłości starszej kobiety do gołębi…

– Ja też kocham gołębie, to moje dzieci, mam już przygotowany dla nich chleb; kruszyłam dwie godziny, po południu ich nakarmię, jak się uspokoi, jak pójdą…

– Jeśli się pani zgodzi, pani Anastazjo, możemy razem czytać tę książkę, to znaczy ja mogę ją pani czytać, tak po kawałku, za każdym razem jak będę panią odwiedzał…

Pani Anastazja przystaje na moją propozycję; żartuje, że i tak nie miałaby cierpliwości do przewracania kartki za kartką, więc lepiej żebym ja to robił; ona ma do czytania swoje gazety.

A więc zaczynamy lekturę.

Z obwoluty odczytuję nazwisko autora i tytuł (William Wharton, *Spóźnieni kochankowie*), później inwokację: „Rzecz ta dzieje się w Paryżu pomiędzy kwietniem a listopadem 1975 roku", i przechodzę do Rozdziału I. Z krótkimi przerwami (a to pojawiła się opiekunka z dzbankiem herbaty, a to zajrzała koleżanka z sąsiedniego pokoju) gładko brniemy przez jakieś dwadzieścia stron. Pani Anastazja siedzi z rękami wspartymi o krawędź łóżka. Zerkam na nią od czasu do czasu i widzę jak jej usta zmieniają wyraz, starając się nadążyć za nastrojem budowanym przez Whartona w następujących po sobie epizodach — usta zaciśnięte ze złości (?), usta obleczone uśmiechem satysfakcji (?), usta lekko rozchylone, wyrażające zdziwienie (?)…

Tytułowi spóźnieni kochankowie to para, którą tworzą Jack i Mirabelle. On jest amerykańskim eksbiznesmenem, zamieniającym dawne, toczone przez wiele lat w zawrotnym tempie życie na życie kloszarda, poszukującego prawdy o samym sobie poprzez powrót do niespełnionej młodzieńczej pasji — malarstwa. Ona jest siedemdziesięcioletnią Francuzką, od czasu traumatycznych zdarzeń w dzieciństwie cierpiącą na chorobę oczu i spędzającą dni na opiekowaniu się gołębiami w okolicy pomnika Diderota na placu obok paryskiego bulwaru Saint-Germain. Tam właśnie Jack i Mirabelle spotykają się po raz pierwszy: on stawia sztalugi na drodze jej codziennej trasy, a ona wpada na niego z całym impetem, powodując upadek obojga i zapoczątkowując trwające kilka miesięcy — aż do śmierci Mirabelle — głębokie, podszyte wielką namiętnością uczucie.

Moja rozmówczyni koncentruje się na lotce, którą należy usunąć. Byłaby świetnym chirurgiem, jej dłonie są szybkie i pewne.
[…] ostrożnie usuwa pióro i zakrapla pochewkę środkiem odkażającym.
– *Teraz będziesz czuł się o wiele lepiej, Orlando. Będziesz mógł latać szybciej od samochodów, a pióro wkrótce ci odrośnie.* – Ponownie odwraca się w moją stronę i uśmiecha. – *Mam nadzieję, że nie przeszkadza panu, że rozmawiam z gołębiami. Każdemu z nich nadałam imię, to moi jedyni przyjaciele, cała moja rodzina. Stara niewidoma kobieta bywa czasami bar…*

[Pani Anastazja przerywa mi w pół słowa: Marcinku, to zupełnie jak ze mną, tylko ja nie wołam do nich imionami; wszystkie to moje dzieci! Czytaj dalej…]

Stara niewidoma kobieta bywa czasami bardzo samotna.

[Pani Anastazja: mhh…]

– Ja sam mówię do gołębi, *madame*, czasami to jedyne stworzenia, z którymi mogę porozmawiać. – Nie mówię jednak, że najczęściej przeklinam je, kiedy podrywają się nagle z furkotem skrzydeł za moimi plecami, właśnie wtedy, kiedy próbuję skoncentrować się na malowaniu. Można dostać ataku serca, kiedy całe stado gołębi podrywa się nagle do lotu.
– Nie znam ich jednak tak jak pani, *madame.* Kiedy do nich mówię, wydaje się im pewnie, że mówię do siebie, nie są w stanie niczego się ode mnie dowiedzieć. Nigdy nie byłem z nimi tak blisko jak pani.
– *No cóż, przychodzę tutaj codziennie od trzydziestu lat. Od końca wielkiej wojny siedzę tutaj od dziesiątej rano aż do czasu, gdy dzwony wybiją południe. Gołębie w stadzie zmieniają się, ale samo stado pozostaje to samo. Znają mnie pisklęta i ptaki, które przyłączają się z innych stad. Widzi pan, gołębie to najłagodniejsze, najufniejsze, najmniej agresywne stworzenia na ziemi. Jestem przekonana, że są w stanie się porozumiewać, mają swoją mowę, ale choć słucham ich zawsze uważnie, nie zdołałam poznać ich języka. Ludzie mogą jednak wiele się od nich nauczyć, dowiedzieć się, jak powinni żyć* (Wharton 2004, s. 19-20).

[Pani Anastazja: To prawda, zwierzęta są czasem mądrzejsze od ludzi…]

ꝏ

(na krótko przed Wielkanocą A.D. 2007, pokój pani Anastazji)

Już od progu widzę, że coś jest nie tak jak być powinno, pokój jest w jakiś sposób odmieniony, odmieniona jest również pani Anastazja. Ze spuszczoną głową siedzi na łóżku i tępo wpatruje się w leżące na podłodze dwa stare buty. Są nie do pary. Rozpoznaję jeden z klapków, które sprezentowałem jej na Boże Narodzenie 2005 r.; but z cholewką za kostkę — sądząc po stylistyce w postaci mocno zaśniedziałej „złotej" klamry

i specyficznego sznurkowego wężyka — może liczyć nawet i kilkanaście wiosen. Ten obuwniczy matuzalem obcasem przylega do wierzchu klapka, czubkiem stykając się ze stopą jego właścicielki. Wiem też, dlaczego pokój już w pierwszej chwili sprawiał wrażenie odmienionego. Nie ma w nim ściennej makiety; została ogołocona niemal doszczętnie ze składających się na nią zdjęć: tak lubianych przez panią Anastazję „kotków i piesków" oraz wizerunków świętych, Matki Boskiej i Jezusa. Ocalało zaledwie kilka z nich, najpewniej arbitralnie uznanych za godne zachowania przez kogoś, kto dopuścił się tych „radykalnych porządków".

– Widzisz, co zostało? – pani Anastazja zdobywa się na szept.

– Kto to zrobił?

– Grażyna… Ściana to nie wszystko, zobacz, co jest na balkonie…

A na balkonie, na prętach wysokiej na dobre trzy metry kraty, tam gdzie zwykle przesiadywały w rzędzie gołębie, gęsto porozwieszane są wstążki docięte z szarych plastikowych torebek. Kołyszą się na wietrze, wykonując zręczne piruety i przy okazji niemiłosiernie szeleszcząc.

– Pani Anastazjo, co się tu stało?! – pytam, postawiony oko w oko z sytuacją trudną do pojęcia nawet dla zaznajomionych ze specyficznymi realiami Domu.

– Kazała zabić okno i drzwi, i powiedziała, że teraz mogę karmić gołębie…

– Gdzie są te zabite okna i drzwi?

– Nie widzisz tych gwoździ, o tam? – pani Anastazja kieruje palec wskazujący w stronę ramy okiennej i dopiero teraz dostrzegam tkwiące w niej łebki gwoździ rozmieszczonych po kilka od dołu do góry; podobnie rzecz ma się z drzwiami. – To jest więzienie, jestem w więzieniu, już mi nic nie zostało, tylko siedzieć i gapić się na te dwa stare kapcie. Specjalnie, na złość zostawiła mi kapcie nie od pary, żeby mnie pognębić do końca, żyć się nie chce, Marcinku, nie ma po co żyć; żeby ta kostunia wreszcie przyszła…

Czymże jest odpowiedzialność za drugiego? Odpowiedzialność to trwała obecność człowieka obok człowieka. Jest ona więc jednym z przejawów ludzkiej wierności. Ale wierność jako obecność jest zawsze obecnością na płaszczyźnie nadziei, a nie tylko na płaszczyźnie wspomnienia wspólnej przeszłości. Odpowiedzialność przybiera różne stopnie, jest większa lub mniejsza, taka, którą dzielimy z innymi, i taka, którą sami niesiemy. Podobnie jest z wiernością. Możemy być wierni różnym nadziejom człowieka i różnym prawdom o nich.

Istnieje jednak pewne szczytowe doświadczenie odpowiedzialności i szczytowe doświadczenie wierności. Dochodzi ono do głosu, gdy między ludźmi doszło do wzajemnego powierzenia sobie najbardziej intymnej, a zarazem najbardziej heroicznej nadziei. Ktoś powierzył mi nadzieję, w której cały był sobą, czyniąc

mnie jej ludzkim oparciem. […] Wtedy odpowiedzialność za nadzieję jest odpowiedzialnością za człowieczeństwo konkretnego człowieka. I wtedy nasza wierność musi być absolutna, totalna.

Józef Tischner[64]

ꝏ

Życia dni nasze oddajemy w Wasze ręce, Mieszkańcy
(Z planszy na półpiętrze Domu)

ꝏ

Sytuacja, w której człowiek podejmuje realizację konkretnej wartości etycznej, czy to pozytywnej, czy negatywnej, jest dla niego prawdziwą „sytuacją graniczną". W „sytuacji granicznej" człowiek jakby ocierał się o „granicę" swego bytu ludzkiego. W takim momencie albo się siebie traci, albo się siebie odzyskuje. Bowiem zawsze wtedy coś się w sobie buduje i coś się w sobie niszczy. Człowiek jest naprawdę taki, jakim jest w „sytuacji granicznej".
Podstawowym doświadczeniem „sytuacji granicznej" jest doświadczenie odpowiedzialności. Jestem, jaki jestem. Odpowiadam za siebie. Moja jest zasługa, moja jest wina. Mam odwagę popatrzeć we własne wnętrze i przyjąć siebie bez uników. Istotnym znamieniem osoby jest zdolność do przyjmowania odpowiedzialności. Nic tak nie świadczy o dojrzałości człowieka jak zdolność do przyjmowania odpowiedzialności.

Józef Tischner[65]

(po kilku tygodniach, w pokoju pani Anastazji)

Czas płynie, okna i drzwi wciąż są zablokowane, stare kapcie leżą pod łóżkiem, pani Anastazja w ogóle nie wychodzi już z pokoju. Uznaję, iż nie mogę dłużej czekać…

– Pani Anastazjo, czy chce pani, żebym porozmawiał z panią Grażyną?

– Marcinku, ja i tak nie wierzę, że coś się zmieni, ale idź do Grażyny; zobaczymy, co ci powie…

ꝏ

Do rozmowy dochodzi po mniej więcej dwóch tygodniach w gabinecie pani Grażyny. Rozmawiamy w cztery oczy. Wydaje mi się, że z różnych względów właśnie tak będzie najlepiej (po fakcie uznaję, że chyba się pomyliłem, że powinien być ktoś trzeci, kto byłby świadkiem przebiegu tego spotkania). Dowiaduję się, że dyrektorka Domu „z własnej kieszeni"

64 Tischner (2005, s. 95-96).

65 Tischner (2001, s. 186-187).

musiała zapłacić karę po kontroli urzędników Państwowej Inspekcji Sanitarnej, którzy stwierdzili uchybienia czystości na balkonie w pokoju pani Anastazji (ona sama takiej kontroli nie pamięta; nie wiadomo też, czy domniemani urzędnicy wizytowali również ścianę z pełną zdjęć makietą i wydali opinię o jej likwidacji??). Moje argumenty o ważności kontaktu pani Anastazji ze zwierzętami brzmią jak „jakaś fanaberia". Liczą się „przepisy obowiązujące w Domu". Jeśli pani Anastazja chce skorzystać z balkonu, niech „idzie do pokoju obok". Jeśli chce przewietrzyć pomieszczenie, niech „wejdzie na krzesło i otworzy lufcik". Kilkakrotnie robiłem to osobiście; wejście na krzesło nie wystarczało, musiałem jeszcze wspiąć się na palce, a pani Anastazja głową sięga mi do ramienia; z kłopotami dociera do umywalki oddalonej kilka metrów od jej łóżka… Zdegustowany wychodzę z gabinetu w przekonaniu, że nic nie wskórałem…

(tydzień później)

Tym większe zaskoczenie wzbudza we mnie widok pani Anastazji rozkładającej przepierkę na oparciu krzesła podtrzymującego… drzwi balkonowe przed samoczynnym zamknięciem się.

– Otwarte…

– Ano otwarte. Dziękuję ci, Marcinku, zasłużyłeś na nagrodę – mówi pani Anastazja. – Siadaj, zaraz coś ci dam.

Cóż innego niż słodycze wypełniają zazwyczaj babcine skrytki? Moje ulubione kukułki w torebce na lewym kolanie, kwaskowe landrynki w torebce na prawym kolanie; węzełki są już rozsupłane: – Częstuj się, dziękuję ci za pomoc, ja sama bym sobie nie poradziła, zgnębiła mnie…

– Nie wierzyłem, że coś da ta moja rozmowa. Kto to odblokował?

– Ten sam, co zabił gwoździami, wyskoczył na balkon i wykopał drzwi.

– Nawet pani nie wie, jak się cieszę, pani Anastazjo…

– Pokruszyłam już chleb dla ptaków…

ꝏ

Pani Anastazja umiera nagle, tuż po śniadaniu, 16 lipca 2007 r., kilkanaście dni po ponownym otwarciu drzwi i okien odgradzających Ją od Jej ukochanych „dzieci".

ꝏ

Krótko po śmierci pani Anastazji ktoś powiedział do mnie na Domowym korytarzu, powtarzając za kimś innym:

„Anastazja doznała takiego wstrząsu tym, że może wychodzić na balkon, że z tego wrażenia aż umarła".

ꝏ

Nadeszła połowa października 2007 r. Wybieram się do Domu. Mogę jechać z przesiadką lub też bezpośrednio, ale wówczas czeka mnie dwukilometrowa przechadzka parkami, łączącymi dzielnicę, w której mieszkam z przystankiem, skąd odjeżdża odpowiedni tramwaj. Decyduję się na spacer w rześkim, ostrym powietrzu, nasyconym kłującym w oczy słońcem, które — mam wrażenie — zaraz przeniknie mnie na wskroś. Chciałoby się, aby takie chwile trwały wieczność — dają one ulotne, wspaniałe poczucie harmonii i ładu, bycia wszystkiego na swoim miejscu… Zauroczony idę coraz wolniej i wolniej, mijam ludzi z psami buszującymi po trawnikach okalających parkową sadzawkę, przystaję i dzielę się z pływającymi po niej kaczkami swoim drugim śniadaniem… Jeśli kiedykolwiek serce ma promienieć z radości, że się żyje, to chyba właśnie to czuję…

(godzinę później, w sali Zbyszka)
– Mówiła ci Irenka, co się jej przytrafiło? – pyta Zbyszek.
– Nie. Nie widziałem się z nią od kilkunastu dni.
– To pewnie ci powie…

(dwie godziny później, na Domowym korytarzu)
Pani Irenka przystaje i wpatruje się we mnie, ale przypuszczam, iż nie rozpoznaje, kto zbliża się do niej. Jej wzrok jest mocno osłabiony, ale konsekwentnie wzbrania się przed wizytą u okulisty, twierdzi, że nie potrzebuje okularów. Postanawiam przyjść jej w sukurs.
– Tak, to ja, pani Irenko – odzywam się z odległości kilku metrów.
– Zastanawiałam się, czy dobrze cię poznałam… – mówi, nerwowo obracając w rękach zużytą do połowy rolkę papieru toaletowego. – Mam ci tyle do powiedzenia…
Zerkam na telefon [*Nie powinienem się spóźnić na umówione wcześniej spotkanie… mam jeszcze piętnaście minut do odjazdu autobusu…*].
– Siądźmy, ja będę zaraz musiał jechać, przyjdę do pani, pani Irenko w przyszłym tygodniu, wtedy dłużej porozmawiamy…
Zajmujemy pobliskie fotele, rozpinam kurtkę i sweter, zdejmuję z ramienia torbę. Nasze oczy znajdują się na tej samej wysokości, blisko siebie.
– Zrobili mi straszny bałagan, część rzeczy mi pozabierali, ten szalik, co ci kiedyś pokazywałam, gazety wyrzucone, a przecież miałam ich niewiele, zapakowane w dwie reklamówki, rajtuzy i inne rzeczy… całą noc nie spałam później; jak można tak starszych ludzi traktować?? Jak można nas tak nie szanować??! To jest przecież NASZ dom a nie ich, to MY jesteśmy tutaj mieszkańcami a nie oni, powiedziałam to Grażynie, powiedziałam jej, że źle wykonuje swoją pracę…, i wtedy ona zwyzywała mnie na

czym świat stoi, no to odpowiedziałam takimi samymi słowami, ja taką łacinę znam, musiałam się bronić; poszłam do dyrektorki, dyrektorka ich stronę trzyma, nie chciała ze mną rozmawiać, pójdę do telewizji, nie wiem już, co mam zrobić…

[*Nie wiem i ja, jak wyjdę, to zacznę o tym myśleć, trawić, zgryzać, zawsze tak jest, a później*…] Słucham potoku tych gorzkich słów i dociera do mnie, że nic już nie jest na swoim miejscu…

Pani Irenka. Fot. Marcin Kafar

Rozdział 4

BYĆ ZA ZASŁONĄ[66]

Ostry rys człowieczeństwa ujawnia się,
kiedy człowiek przekracza siebie

Jan Paweł II

L-DOPA, Mount Carmel i świadczenie poprzez „wskazywanie"

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku doktorowi George'owi Cotziasowi udało się przeorganizować sposoby radzenia sobie z beznadziejnymi, jak się wówczas wydawało, przypadkami osób z zaburzeniami postencefalicznymi, które objawiają się, mówiąc w uproszczeniu, w postaci popadania w przedłużający się głęboki stan odrętwienia. Chemik-cudotwórca (a byli i tacy, którzy obwoływali go — mieszając niekryty entuzjazm wobec przełomowych osiągnięć z nutą ironii — Mesjaszem) poważył się na złamanie żelaznej wytycznej co do umiarkowanego dozowania L-DOPY (*dihydroksyfenyloalaniny*) — środka regulującego poziom dopaminy w mózgu. Efekty tej decyzji były piorunujące niemal w dosłownym znaczeniu tego wyrazu. L-DOPA faktycznie działała jak grom z jasnego nieba i to w dwóch wymiarach: fizjologicznym (wytrącając chorego z letargu przywracała go rzeczywistości „tu i teraz") oraz środowiskowym — wywołując burzę dyskusji pośród lekarzy i różnego autoramentu specjalistów, żywo zainteresowanych nowym, „mirakularnym" medykamentem. W gronie eksperymentatorów z L-DOPĄ znalazł się także Oliver Sacks, pracujący wówczas w szpitalu-ośrodku Mount

---

66 Tytuł rozdziału jest parafrazą drugiego członu tytułu książki Stevena R. Sabata *The experience of Alzheimer's disease. Life through a tangled veil*.

Carmel[67], gdzie rezydowali pacjenci tworzący osobliwą społeczność ludzi dotkniętych *encephalitis lethargica*, czyli śpiączką epidemiczną[68]. W 1969 r., po otrzymaniu zgody na przeprowadzenie testów, późniejszy autor *Przebudzeń* rozpoczyna prace badawcze, prowadzone techniką losowej podwójnej ślepej próby na dużej liczbie pacjentów. Warunkiem *sine qua non* wzięcia udziału w całym przedsięwzięciu było podporządkowanie się ortodoksyjnej procedurze, łącznie z wymogiem przedstawienia osiągniętych wyników w formie wyliczeń statystycznych. I tu pojawił się kłopot. Sacks wspomina, że w ciągu niespełna miesiąca od rozpoczęcia badań stało się dlań jasne, iż nie sprosta formalnym oczekiwaniom. Ponieważ wśród chorych, którymi się zajmował nie występował w ogóle efekt *placebo*, młody neurolog za konieczne uznał aplikowanie L-DOPY wszystkim rezydentom azylu, i to zarówno w okresie przeznaczonym na wykonywanie prób medycznych (było to 90 dni), jak i po upływie tego terminu. Tym samym to, co „pierwotnie zaplanowano jako […] eksperyment, zostało przekształcone w historyczne doświadczenie: dla pacjentów natomiast zyskało rangę historii życia, tego, jak było przed stosowaniem L-DOPY, co się zmieniło pod jej wpływem i co będzie po zakończeniu kuracji" (Sacks 1991, s. xxx) — czytamy w słowie wstępnym do *Awakenings*.

Odkąd naruszono standardowe reguły postępowania, „cudowna" początkowo L-DOPA zaczęła ujawniać, prócz efektów ozdrowieńczych, także skutki uboczne. Powodowała liczne powikłania, począwszy od gwałtownych zmian stanu pensjonariuszy, aż po wyjątkową wrażliwość na otrzymywany środek. Szkopuł tkwił w tym, że to, co w Mount Carmel wraz z upływem kolejnych miesięcy okazywało się rosnącą udręką dla jego mieszkańców, nie trapiło zbytnio lekarzy-decydentów, bezgranicznie ufających wykresom uzyskanym z badań. Wypełniające je rzędy cyfr

---

67 W *Awakenings* pod nazwą Mount Carmel ukrywa Sacks, z sobie wiadomych powodów, nazwę szpitala Beth Abraham.

68 Śpiączka epidemiczna najbardziej obfite żniwo zbierała w okresie Pierwszej Wojny Światowej. Ta tajemnicza przypadłość dotknęła tysiące (niektóre źródła mówią nawet o milionach) ludzi. Zanim austriacki psychiatra i neurolog, Constantin von Economo, rozpoznał ją (w 1918 r.) jako nową jednostkę chorobową, w objawach *encephalitis lethargica* widziano m.in. atypową wściekliznę, epidemiczne delirium, epidemiczne zatrucie jadem kiełbasianym, chorobę Haine-Medina czy zaraźliwy parkinsonizm. W najostrzejszej fazie śpiączkowemu zapaleniu mózgu towarzyszyły bardzo wysoka gorączka i niekontrolowane napady senności, zamieniające się (nieraz po upływie wielu tygodni) w śpiączkę. U osób, które przeżyły *encephalitis lethargica* (na nie właśnie natknął się Sacks w Mount Carmel) pojawiały się nieprzewidywalne zachowania i trudne do „okiełznania" stany emocjonalne. Część społeczności „pośpiączkowej" wypełniali geniusze i artyści, część zaś pogrążeni w permanentnej depresji katatonicy. Teorie spekulatywne mówią o tym, że śpiączkę epidemiczną przeszli m.in. Adolf Hitler oraz marszałek Józef Piłsudski.

dawały, owszem, złudzenie porządku, tyle że, w istocie, nie radziły sobie ze złożonością problemu. Sacks doszedł do kontrującego względem powszechnie podzielanych opinii wniosku, iż pokrętnej natury *encephalitis lethargica* nie uda się zgłębić dopóty, dopóki skupiać się będziemy wyłącznie na — widzianej z dystansu — relacji między niedoskonałym ciałem a współczesną medycyną jako zbiorem praktyk nastawionych na jego „naprawiane". Potrzeba czegoś więcej, twierdził angielski wizjoner.

Śpiączka epidemiczna (ale także każda inna, w szczególności przewlekła choroba) jest integralną częścią *życia człowieka*. Doktor Oliver wiedział to, gdy pisał o ludziach zmagających się z ciężkimi przypadłościami neurologicznymi: „Intensywność odczuć wobec tych pacjentów[69] i, jednocześnie, skierowanej na nich intelektualnej ciekawości zawiązała nas we wspólnotę Mount Carmel; jej intensywność osiągnęła szczyt w 1969 roku — roku faktycznych «przebudzeń» pacjentów. Wiosną tego roku przeniosłem się do mieszkania oddalonego o jakieś sto jardów od szpitala i niekiedy spędzałem dwanaście, piętnaście godzin z naszymi pacjentami. Byłem z pacjentami bez przerwy — żałując godzin snu — obserwując ich, rozmawiając z nimi, prosząc ich, by zakładali notatniki i samemu prowadząc zapisy, tysiące słów dziennie. I gdy trzymałem długopis w jednej ręce, w drugiej miałem kamerę: widziałem rzeczy, jakich nie widziałem nigdy wcześniej i jakie, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, nie będą już nigdy więcej zobaczone; moim obowiązkiem, ale i moją radością było […] nieść świadectwo" (ibid., s. xxix).

Sacks wszedł w rolę określoną przeze mnie jako *świadczenie na rzecz tych, którzy nie są słyszalni*. Taką też pozycję — ponownie — przyjmuję i ja, aby, tym razem, poczynić „wskazania" na temat nienadający się, mówiąc po Buberowsku, „do stworzenia obszernego systemu". Wielki filozof prowokacyjnie wyjaśnia: „To, co miałem do powiedzenia, nie poddawało się żadnej systematyce… Stale na nowo muszę stwierdzać: nie reprezentuję żadnej teorii. Jedynie coś pokazuję. Pokazuję rzeczywistość, pokazuję w tej rzeczywistości coś, co nie było dostrzegane czy co było niedostatecznie zauważone. Tego, kto mnie słucha, biorę za rękę i prowadzę do okna. Otwieram okno i pokazuję na zewnątrz. Nie mam teorii — prowadzę dialog" (Buber 1963, s. 592; cyt. za Wehr 2007, s. 143).

Moje „wskazania" wyłonią się ze spotkań z osobami cierpiącymi na chorobę Alzheimera, osobami wprowadzającymi w czyn zasadę

---

[69] Oliver Sacks, wypowiadając się o pacjentach, uwzględnia „współczynnik humanistyczny". Widać to choćby w następującej wypowiedzi: „Ponad i poza zaburzeniami, i ich bezpośrednimi skutkami, leżały wszystkie odniesienia pacjentów do ich choroby (*sickness*), tak więc to, wobec czego stanęliśmy, co studiowaliśmy nie było tylko chorobą (*disease*) czy fizjologią, lecz *ludźmi*, czyniącymi wysiłek przystosowania się i przetrwania" (Sacks 1991, s. xxviii).

dialogiczną tam, gdzie wielu zauważa jedynie upadek, egzystencjalną amorficzność i zbliżającą się śmierć, a gdzie ja dostrzegłem wcale nie nikłe przebłyski ludzkiej wzniosłości.

„Wskazujące" opowieści

Współczesna cywilizacja […] sprawia, że stajemy się istotami coraz bardziej otępiałymi na drugich, coraz mniej rozumiejącymi drugich, coraz bardziej w ucieczce od ich konkretnych bólów. Ślepnąc na człowieka, staramy się przynajmniej pamiętać o „zasadach postępowania" wobec niego. Wierność wobec zasad ma nam zastąpić wierność, jaką winniśmy człowiekowi.

Józef Tischner[70]

Pierwszą była pani Marysia. Słoneczna Babcia, taką ją noszę w pamięci. Napotykałem ją na korytarzu, ciągle w drodze donikąd? Zaglądała do hospicyjnego pokoju, gdy z panem Zbyszkiem omawialiśmy wyniki ligowych meczów. Kłaniała się, drobne dłonie składając jak do modlitwy, i chowając je wstydliwie za siebie zaraz wyruszała w dalszą wędrówkę, bardziej ku sobie, czy ku innym? Trudno odgadnąć…

Drugą była pani Teresa[71]. Tej długo nie zauważałem. Aż do tamtego dnia. Usiedliśmy w palarni, a ona przyszła z pomocą swej córki i „chodzika", w filcowych bamboszach naciągniętych na patyczkowate nogi. I cóż, pewnie też bym jej nie spostrzegł, gdyby znienacka nie zagadnęła mnie o spowiedź (to ja miałem być księdzem), i… gdyby nie okazało się, że jest kobietą; jej płeć wydawała mi się czymś nierozsądzalnym, dopiero kiedy zawołali do niej po imieniu, zniknęły moje wątpliwości…

Trzecią była pani Janka, a właściwie Janeczka. Umieścili ją „pod dziewiętnastką", w pokoju pani Anastazji, na miejscu zmarłej drugiej pani Heleny. Kiedy znalazła się w Domu, pani Marysia i pani Teresa już nie żyły. Nie mogłem jej pominąć. Może raczej — ona mnie. Lgnęła do każdego bez wyjątku mężczyzny, za każdym razem wyznając im miłość i prosząc o papierosy. Nachalność — nie nazbyt uciążliwa, wystarczało, że „zwierzałem" się jej, iż mam już narzeczoną, i, po przyjacielsku, brałem za rękę…

Choroba Alzheimera polega na zwyrodnieniu tkanki mózgowej, które powoduje zanik komórek nerwowych (a nie pojawia się na skutek narastania zmian

70 Tischner (2006c, s. 192-193).

71 Autentyczne imię pani Teresy oraz jej córki zmieniłem na prośbę tej ostatniej.

miażdżycowych naczyń mózgowych); objawia się to otępieniem — chory przestaje interesować się otoczeniem, traci pamięć, poczucie czasu i miejsca[72].

Pani Marysia. Fot. Marcin Kafar

Wydaje się, iż traci dużo więcej…

Zimowe przedpołudnie. Jak zawsze o tej porze roku, zaraz po dotarciu do Domu udałem się do gabinetu psycholożki, gdzie zwykłem zostawiać kurtkę. Wyjątkowo niechętny dziś rytualnej *small-talk*, jaką raczyliśmy się zazwyczaj tuż po moim przyjściu („Aa, pan Marcin, co u pana?”,

[72] Cytat pochodzi ze strony internetowej www.alzheimer.pl.

„Aa, nic nowego, stara bieda…", „A co u pani?", „Praca i dom, nic się nie zmienia…", „No to do zobaczenia…", „Do zobaczenia…"), miałem zamiar szybko stamtąd umknąć. Niestety, nie zdążyłem. Trącące lekkim wścibstwem pytanie: „To kogo będzie pan dziś odwiedzał?", skutecznie odcięło mi drogę odwrotu. Siląc się na uprzejmość odpowiedziałem: „Czeka na mnie pani Irenka, ale zajrzę też do pani Marysi…", „Do pani Marysi? Do jakiej pani Marysi?" [*Skąd to zdziwienie? Przecież wszyscy ją znają, pani też!*], „Do pani Marysi spod 104", „Spod 104?? Do TEJ Marysi?? Tej z Alzheimerem??", „Tak, do TEJ pani Marysi…" — potwierdziłem, niepewny celu skrupulatnych dociekań. „Od niej niewiele się pan dowie, ona prawie w ogóle nie kontaktuje, mówi nielogicznie, a panu zależy przecież na wiarygodnych informacjach?" — pytajnik na końcu zdania był tak wielki, iż wykluczał jakąkolwiek ripostę, musiałbym zacząć zbyt wiele tłumaczyć, po prostu więc zrezygnowałem. Świadom znaku zapytania postawionego także na mojej „badawczej kompetencji" tylko przytaknąłem, aby móc wreszcie wyjść; czułem na plecach osądzający wzrok Zawodowej Interpretatorki Ludzkiej Psychiki, wiedzącej zapewne sporo o gałęzi wiedzy, którą cierpliwie zgłębiała, ale czy dość wiele, aby ferować bezwzględne wyroki? Odrzucające, krzywdzące, niesprawiedliwe… [*Kiedy naprawdę kończy się nasza świadomość? Badania nad mózgiem nadal są przecież w powijakach, a ponadto, czy idzie wyłącznie o mózg i czy to on jest tu najważniejszy?*]

> *Spotkanie człowieka z człowiekiem niesie ze sobą taką siłę perswazji, że zdolne jest zmienić radykalnie stosunek do otaczającego świata, ukształtować na nowo sposób bycia człowieka w tym świecie, zakwestionować uznawaną dotychczas hierarchię wartości. Spotkanie wprowadza człowieka w głąb wielkich tajemnic istnienia, gdzie rodzą się pytania o sens i bezsens wszystkiego, co jest.*
>
> Józef Tischner[73]

Scena 1

[*Pani Marysia?*] Niewielka istota siedzi w fotelu stojącym tuż przy wyjściu na klatkę schodową. Zasępiona, ze zmarszczonymi brwiami i lekko wykrzywionymi ustami, milczy… „Pani Marysiu, co pani jest taka zamyślona dzisiaj? O czym pani tak myśli?" — zagaduję. Odzew jest natychmiastowy, słowa leją się strumieniem: „Wie pan, chciałabym iść do domu swojego… do swojego domu… tutaj można być, jak się jest chorym, ale ja już dłużej nie mogę i nie chcę tu być… pan wie, jak się tu przykrzy, jak się tu przykrzy, coś okropnego… To jest ciężkie życie… [zaczyna płakać] jak dziecko od matki tęskni, tak my od tego domu też tęsknimy tu, jak się

[73] Tischner (1980, s. 142).

tu jest, wie pan… Bo to chwilowo jest dobrze, wesoło, a za chwilę już jednak to wszystko zamiera, już ludzi nie ma, każdy rozchodzi się w swoją stronę i człowiek zostaje sam ze sobą… No, ale co zrobić, jak tak już jest? Inaczej nie będzie… Tylko tak trzeba chodzić, jak… jak grają, tak tańczyć trzeba…".

Tam, w fotelu, każda wypowiedziana przez nią zgłoska przepełniona była logicznością bijącą z cierpienia przeżytego do egzystencjalnego dna, odciśniętego na udręczonej twarzy, bezbronnej, oczekującej odpowiedzi…

Poszukuję daty w moich zapiskach, jest — „3 stycznia"; wertuję kolejne kartki, następny wpis umieściłem pod „10 stycznia"; jakże gęsty jawi się on teraz w zestawieniu z poprzednim, i w kontekście czegoś, co wydarzyło się między świętami Bożego Narodzenia A.D. 2004 a Nowym Rokiem… historia układa się sama, pozwalam jej płynąć, domykać się…

Scena 2

Kobiety opowiadają o pani Marysi upartym drążeniu tematu „pójścia do domu", mówią, że „idzie codziennie i nie może dojść"; tymczasem w niej samej przelotna racjonalność kręci się niczym karuzela na podmiejskiej majówce, doprowadzając do nieznośnych zawrotów głowy, do mdłości: „Nie zabierają mnie, bo wiedzą, że ja mam tu lekarza i tu jestem z lekarzami, z pielęgnacją, a oni niech idą do pracy, a ja musiałabym być sama też, to tu jestem. A przyjdzie czas i pora, to albo na Doły[74], albo do domu i już. Rozmaicie jest… Ja przyszłam na świat, to mama zeszła ze światu i tak sama muszę się mordować. Któż pomoże jeden drugiemu? Mnie nikt nie pomoże… ja na świat, a mama ze światu… Mogłam umrzeć, pochowaliby mnie tam, gdzie leży mama, tam bym mieszkała…".

Notatki z 17, 23, 27 stycznia — wszędzie tęsknota za matką, tą jedyną, *moją* matką, ale i figurą Matki — archetypem Bezwarunkowego Dobra i Nieskończonej Troski. By wydobyć esencję tego doświadczenia, ciążę ku jakiejś analogii, która pozwoliłaby na wyróżnienie tła, stworzenie perspektywy, działałaby jak negatyw kliszy fotograficznej. Właśnie — fotografia i jej czytanie, *La chambre claire* Rolanda Barthes'a, paragraf 31! To przecież w nim francuski humanista wyjawia tajemnicę uczuć łączących syna z bezpowrotnie utraconą matką.

Barthes w *Świetle obrazu* jest bezkompromisowy. Występuje przeciwko „opracowaniom ogólnym", zdolnym przekonywać do jego sytuacji, odrzuca instytucjonalizowane przez naukowy pryzmat spojrzenie na

---

[74] Chodzi o używaną potocznie nazwę jednego z łódzkich cmentarzy.

Rodzinę i Matkę (nauka koduje rodzinę „jako grupę bezpośredniej przynależności, albo czyni […] z niej węzeł konfliktów i stłumień. Można by powiedzieć, że nasi uczeni nie mogą przyjąć tego, że istnieją «kochające się» rodziny" (Barthes 1996, s. 127)), zmierzając wprost do *wywołania* osobistego zdjęcia i uchwycenia *punctum*: „W Matce było promieniujące, niepowtarzalne jądro: moja matka. Podobno cierpię więcej, ponieważ spędziłem z nią całe życie. Ale mój ból związany jest z tym, *kim ona była.* I to właśnie dlatego, że była, kim była, żyłem razem z nią. Do Matki jako Dobra dorzuciłem tę łaskę, że była duszą szczególną. Mogłem powiedzieć jak Narrator u Prousta po śmierci babki: «Nie tylko chciałem cierpieć, ale i zachować szczególność tego cierpienia». Gdyż ta szczególność była odbiciem tego, co niepowtarzalne i przez co utracone od razu na zawsze. Mówi się, że żałoba w swym postępującym trudzie zaciera powoli ból. Nie mogłem i nie mogę w to uwierzyć. Gdyż dla mnie Czas eliminuje tylko bezpośrednie uczucie utraty (nie płaczę), to wszystko. Jeśli jednak chodzi o całą resztę, wszystko trwa bez zmiany. Ponieważ to, co utraciłem, to nie Postać (Matka), lecz istota [*être*], a nawet nie istota, lecz *jakość* (dusza), nie niezbędna, lecz niemożliwa do zastąpienia. Mogłem żyć bez Matki (wszyscy to czynimy, wcześniej czy później), ale to życie, które mi pozostało, będzie na pewno do końca *nie-do-pojęcia* [*inqualifiable*] (bez wartości)" (ibid., s. 127-128).

Obie, i matka schodząca „ze światu" w momencie narodzin, i matka opuszczająca dziecko, z którym miała szczęście żyć aż (lub, dla Barthes'a, zaledwie) 65 lat[75] (dając mu to, co okazało się niezastępowalne), swą śmiercią na dobre rozmontowują świat (*they are unmaking the world* — powiedziałaby Elaine Scarry[76]), czyniąc go czymś nieuchwytnym, „do końca *nie-do-pojęcia*".

Scena 3

Wielokrotnie ponawiana, po raz ostatni układająca opiłki ferromagnetycznych cząstek w regularny wzór życia pani Marysi.

Pokój 104. „Jeszcze ten kawałeczek" — podaję pani Marysi cząstkę mandarynki, poczęstunek fundowany przez córkę pani Teresy, panią Hanię.

---

75 Roland Barthes urodził się w 1915, a zmarł tragicznie w 1980 r., kilka dni po wydaniu książki *La chambre claire*, przez co zbiór ten zyskuje dodatkową, symboliczną otoczkę.

76 Nawiązuję do klasycznej pracy *The body in pain. The making and unmaking of the world* (1985). Poświęcona cierpieniu książka Scarry, pomimo upływu prawie trzech dekad od jej wydania, jest traktowana na Zachodzie jako jedna z podstawowych pozycji podnoszących to zagadnienie.

„Mamo, naciągnij klapeczki, pójdziemy się przejść, żebyś się troszkę rozruszała" — mówi Pani Hania, zbierając ze stołu talerze i kubki. Gdy stopy są obute, a obowiązkowy przedziałek na głowie Mamy wyrównany, pani Hania zwraca się do pani Marysi: „To pani Marysia pochodzi też z nami?", „Pójdę, pójdę" — odpowiada ta, strojąc przy tym „kwaśną" minę, efekt raczenia się wyjątkowo cierpkim, cytrusowym sokiem. „Przez tych parę miesięcy, jak tu przychodzę, to wędrujemy w trójkę, Mama opiera się na chodziku, ja troszkę ją podtrzymuję, a pani Marysia ustawia się za nami…" — wyjaśnia pani Hania, kiedy pytam ją o dziwny korowód, poruszający się na trasie między palarnią a toaletami, usytuowanymi na przeciwległym krańcu Domu; muszę dodać: korowód śpiewny, a to, ni mniej, ni więcej, tylko dzięki pani Marysi, rzadziej nucącej melodię pod nosem, częściej zaś popisującej się swymi wokalnymi umiejętnościami przed szerszą, Domową publicznością.

Wyciągam chodzik zza łóżka i przytaczam go pod krzesło, na którym siedzi pani Teresa; pani Hania pomaga Mamie w odpowiedni sposób ułożyć na nim dłonie, jednocześnie lokując się przy Jej prawym boku, a pani Marysia, gotowa do wyjścia, stojąc dwa, trzy kroki z tyłu, już próbuje to tę, to tamtą nutę…

Barwne korowody ustały w pierwszych dniach grudnia; wówczas pani Teresa zupełnie zaniemogła, na dobre zrastając się z łóżkiem.

Scena 4, 5 i 6

(druga połowa grudnia 2004)

Przyjeżdżam do Domu codziennie, także w weekendy. Pani Teresa jest umierająca, słabnie w oczach z godziny na godzinę, nawet nie jest już w stanie samodzielnie unieść głowy, by móc połykać pokarm. Pani Hania przetestowała różne warianty podawania Mamie jedzenia, dziś najlepiej sprawdza się ten z podtrzymywaniem karku miękką poduszką. „Niech pan oprze ręce na barkach Mamy, o tak, tak będzie jej najwygodniej" — instruuje. „W nocy ktoś omyłkowo zadzwonił na numer telefonu stacjonarnego. Pomyślałam «o najgorszym», do czwartej rano nie zmrużyłam potem oka, o czwartej pobudka, gotowanie i miksowanie zupy dla Mamy, robienie shake'ów, a o wpół do siódmej łapanie autobusu tutaj…".

(następnego dnia, przedpołudnie)

Witamy się. Pani Hania nie wytrzymuje i zaczyna płakać, opowiada, że Mama leżała naga pod kołdrą, ponieważ pielęgniarki, które miały nocny dyżur, „tłumaczyły, że nie mogły znaleźć dla niej ubrania w szafie. A przecież szafa jest po brzegi wypełniona rzeczami na zmianę… Mama wieczorem na pewno nic nie jadła, zaprzeczają, ale jogurt jest nieruszony,

shake też, a nic innego nie przełknęłaby…", i najważniejsze: „Lekarz powiedział, że mózg Mamy już nie funkcjonuje, że już jej nie ma, a ja wiem, że to nieprawda…".

(po godzinie)

Pani Teresa przybliża się i oddala. Nagle wraca jej pełna przytomność. Rozgląda się wokół, dostrzega nas, próbuje dźwignąć głowę, porusza wargami. „Mamo, leż spokojnie, chcesz mi coś powiedzieć?" — pani Hania pochyla się nisko nad twarzą Mamy i… przyjmuje na policzek pocałunek, drugi i trzeci sięga warg i nosa, czwarty i piąty ociera się o czoło i drugi policzek…

„Mamo, kochana Mamo…" — pani Hania z największą troską układa głowę Mamy z powrotem na miękkim, puchowym jaśku i czule odwzajemnia Jej pocałunki. „Czy pan to widział?" — pyta, na co przytakuję bezgłośnie [*Tak, widziałem, i wiem, że tamten lekarz nie miał racji*…].

Pani Teresa umiera wczesnym rankiem 27 grudnia…

Scena 7

Pokój 104. Początek lutego 2005 r. „Może pan na chwilę wyjść? Musimy zachować intymność…" — na salę wkracza opiekunka trzymając w ręku pampersa. „Oczywiście" — odpowiadam i usuwam się na korytarz, skąd słyszę rozmowę toczoną między przedstawicielką personelu a panią Marysią:

– No pokaż, czy się już sfajdałaś.

– Nie.

– Ściągaj gacie, muszę sprawdzić… No pewnie, że tak… Dawaj to, fuj, jak śmierdzi!

– Nie szarp mnie!

– To stój spokojnie, bo nie mogę cię dopiąć!

Gdy zapytałem „po skończonej robocie", czy intymność nie powinna wiązać się z „większą grzecznością wobec staruszki" dowiedziałem się, że „ona i tak nic już nie rozumie, bo to jest ostatnie stadium Alzheimera"…

Scena 8

(półtora roku później)

Pani Janka zabłąkała się na półpiętro. Żelazna krata, ta kierowana zdalnym pilotem przez portiera, skutecznie blokuje jej dalszą drogę na zewnątrz. Staruszka tępo patrzy w dal, wyglądając przez okno zasłonięte

wysokimi donicami [*Co widzi?*]. „Pani Janko…" — odwraca się do mnie: „Czekam na córkę, ma przyjść…" — mówi, „Chodźmy na górę, pani Janko, tutaj jest przeciąg, córka na pewno panią znajdzie…" [*O ile jest to TA środa, środa co drugi tydzień, poświęcana na odwiedziny matki*…], „Chodźmy…". Wsuwa mi rękę pod łokieć i ruszamy, tyle że ja ślepo gnam do przodu, zdobywam stopień za stopniem, zostawiając ją za sobą, o czym nie mam pojęcia; wtem na przedramieniu czuję lekki uścisk [*Jej dłoń*…] i słyszę: „Za szybko"…

Pani Janeczka. Fot. Marcin Kafar

Steven R. Sabat i rozumienie doświadczenia choroby Alzheimera

„Zanim zapaliłem światła nocą, ona widziała «dzieci zwisające ze ściany». To była jej ekspresja. Nie rozumiem dzieci zwisających ze ściany, ale — w jakimś stopniu — rozumiem *ją* jako posługującą się podobnym zwrotem, ponieważ rozumiem, że to jest *jej* rzeczywistość, mimo iż dla mnie ta rzeczywistość nie jest racjonalna" — opowiada Mr. F, przywołany przez Stevena R. Sabata (2001, s. 309) w jego *Doświadczeniu choroby Alzheimera*.

Mr. F odnosi się do krzywozwierciadlanego świata swej żony łamiąc i potoczne, i profesjonalne (medyczne) schematy. Czyniąc to, wznosi się na poziom nieosiągalny dla większości kompetentnych (w słowie tym nie ma krzty sarkazmu) znawców biochemicznych objawów opisanych po raz pierwszy w 1906 r. przez niemieckiego psychiatrę i psychopatologa Aloisa Alzheimera. Mr. F odkrywa „odmienność" bliskiej mu osoby (któż „normalny" zobaczyłby dzieci wiszące na ścianie?), uzewnętrznioną wskutek choroby, ale owa „inność" nie wyzwala gestu odrzucenia (co miało miejsce w przypadku pani Marysi i personelu Domu), lecz skłania do uznania nieprawdopodobnych wizji za integralny fragment rzeczywistości, w jakiej przyszło żyć komuś, komu przysięgało się dozgonną wierność.

„Poślubiłem ją z dwóch powodów — kontynuuje opowieść Mr. F — Pierwszym była szaleńcza miłość. I to się nie zmieniło. Moje uczucia wobec niej są takie same jak wcześniej. Mówiąc wprost — wciąż się w niej durzę [*zaczyna płakać*]. Widziałem w niej także kogoś, kto jest w stanie zaspokoić moje potrzeby. Ona jest bardzo bezpośrednia, zaradna, pewna siebie. Jest osobą, która kiedy podejmuje się jakiegoś zadania, zawsze mu sprosta, podczas gdy ja, hm, ja jestem mocno introwertyczny, nietowarzyski i mało przebojowy. Chciałem zostawić tę działkę partnerce, liczyłem, że wyjdzie naprzeciw moim oczekiwaniom i tak się stało. Mamy sześcioro dzieci; ona wychowała je na dobrych ludzi" (ibid.).

Z dalszej części opowieści wynika, iż w krytycznym momencie Mr. F zdołał *przekroczyć siebie*, dokonał wewnętrznej wolty, zmieniając się na tyle, na ile wymagała tego całkiem nowa sytuacja: „Teraz próbuję być w małżeństwie kimś, kim była ona — osobą decyzyjną, prowadzącą sprawy, co zmusza mnie do stawania się innym człowiekiem niż byłem, innym niż sądziłem, że mogę być"… „To jest w dwójnasób trudne dla Mrs. F, gdyż… rzeczy wokół nas się pokręciły" (ibid., s. 310) — przyznaje Mr. F.

Finalna sentencja opowieści jest kluczowa dla uchwycenia sensu postawy dojrzałej miłości, *bycia z* Nią — moją Żoną. Jak widać, u państwa F. choroba Alzheimera nie jest przeszkodą w trwaniu uczucia, przeciwnie — wydatnie przyczynia się do wzmocnienia sakramentalnych więzów między małżonkami pomimo tego, że „rzeczy wokół *nich* się pokręciły".

Podobny wydźwięk co doświadczenie państwa F zyskuje doświadczenie pani Hani i jej Mamy. Codzienne kilkugodzinne wizyty, trwające od lutego do grudnia 2004 r., są przykładem wprowadzonego w czyn zobowiązania czczenia swych rodziców, jak również stanowią świadectwo istnienia *wymiaru relacyjnego*, możliwego — wbrew utartym przekonaniom — do ocalenia w kontaktach z osobami cierpiącymi na AD.

Wątek *relacyjności* w obszarze doświadczenia choroby Alzheimera (i nieodłączne od niego myślenie *z* opowieścią) składa się na główną oś ar-

gumentacyjną *The experience of Alzheimer's disease*; ów wątek przesądza też o oryginalności podejścia Sabata, opartego na niezwykle prostym, a jednocześnie rewelatorskim założeniu, które da się zamknąć w następującej formule: **ludzie dotknięci chorobą Alzheimera są „inni", ale w swej „inności" pozostają pełnymi osobami**. Paradoksalność tej formuły zawiera się w wydobyciu na światło dzienne czegoś, co powinno być oczywiste, ale w praktyce — unaocznionej wskazującymi opowieściami — wcale takie nie jest. Jeśli postrzegamy panią Marysię jako kogoś „mówiącego nielogicznie", to czynimy z niej osobę ułomną nie tylko językowo; od tej pory kontakt między nami będzie kontaktem dwóch monad bez okien (by ponownie użyć — pochodzącej jeszcze od Leibniza — nośnej Tischnerowskiej metafory), tyle że jedna z tych monad jest monadą z *wyboru*, druga natomiast z *konieczności-naznaczenia*, wspartego o ograniczoną zdolność wrażliwego rozumienia człowieka przez człowieka. Opiekunka przychodząca zmienić pieluchę, ni stąd, ni zowąd przepoczwarza się w „harpię", posiłkującą się mylnym przekonaniem na temat chorego jako kogoś „oderwanego od rzeczywistości". „Odniesienie się do kogoś jako «oderwanego od rzeczywistości» — czytamy w *Doświadczeniu choroby Alzheimera* — w gruncie rzeczy jest aktem mającym daleko idące konsekwencje w sposobie traktowania przez nas tej osoby; często może prowadzić do ugruntowywania się «niepoprawnej» natury subiektywnego doświadczenia. Czym innym jest bowiem powiedzenie, że człowiek widzi coś, czego nie widzą pozostali ludzie (ma wzrokowe halucynacje), a zupełnie czym innym jest odrzucenie doświadczenia jako takiego, wzmocnione naddanymi mu negatywnymi znaczeniami" (ibid., 319). Odrzucenie doświadczenia jest *de facto* równoznaczne z (symbolicznym) wykluczeniem osoby chorej z „naszego" świata i wprowadzeniem jej na teren Alzheimerowskiego getta. Tego typu mentalnym prądom (mającym swe źródła w zachodnim, modernistycznym modelu medycyny, ale także — sięgając głębin uniwersalizmu kulturowego — w lęku przed „innością" *par excellence*, „innością" jako figurą organizującą myślenie zbiorowe[77]) ulega wielu; w tej niechlubnej grupie znajdą się lekarze (im nie ma się co dziwić, dbają przecież o system, zapewniający prestiż społeczny i materialny byt), solidnie „wyedukowani" psychologowie, pedagodzy, pracownicy socjalni, opiekunowie oraz… reprezentanci drugiej strony („chory przestaje interesować się otoczeniem, traci pamięć, poczucie czasu i miejsca" — napisano na oficjalnej Polskiej Stronie Choroby Alzheimera). Realnym problemem nie jest przy tym to, że ten „inny" świat w ogóle istnieje (biofizyczne symptomy są

[77] W kontekście antropologicznych analiz plagi i zarazy trop ten podejmuje Monika Sznajderman (1992).

przecież czymś bezspornym), ale to, iż uporczywie i najczęściej nieświadomie palimy mosty między „tą–naszą" a „tamtą–ich" rzeczywistością. Gdy pani Hania zaprasza panią Marysię do uczestniczenia w rytualnym spacerze po Domu, gdy nie pomija jej przy rozdzielaniu łakoci, gdy poświęca jej baczną uwagę, wówczas daje Staruszce widomy znak akceptacji, afirmuje jej ułomność, a więc i jej człowieczeństwo („człowiek MUSI się zestarzeć, i MUSI umrzeć, Marcinku" — mówi pani Lilli, mieszkanka Domu i moja przyjaciółka). Pani Marysia odpowiada, cieszy się, wstaje i idzie, idzie i śpiewa tak długo, jak jest po temu okazja — aż do śmierci pani Teresy, kiedy to korowody ustają, rozkruszając *axis mundi*, oś świata, którą zastępuje rozdzierająca tęsknota za najdroższą Mamą utraconą lata temu[78]. Niewątpliwie jest tu logika, lecz skrywa się ona pod powierzchnią pozorów — niespójnym mówieniem, błędami językowymi, barokowymi ozdobnikami typu „dzieci zwisające ze ściany". Najważniejsze, że nie trzeba zbyt wiele wysiłku, aby logikę tę rozszyfrować. Do odsłonięcia *zasłony* złudzeń wystarczy nieco dobrej woli i odrobina wyobraźni[79].

---

78 Motyw Matki jako metafizycznej osi świata przedstawia Józef Szajna w przejmującej opowieści o doświadczeniu obozu koncentracyjnego. Wybitny dramaturg opowiada: „Ja miałem wszystkie […] kategorie piekła Dantego w Oświęcimiu, od różnych komand, karnych kompanii do dwukrotnego pobytu na bloku śmierci i w celach, i kiedy […] byłem w tym świecie, który był wielkości dziewięćdziesięciu centymetrów na dziewięćdziesiąt centymetrów, a wysoki do głowy, […] siedziałem tam dwa, trzy tygodnie, tak mniej więcej z mojego życiorysu wynika. Ja tam w tej pustce, w tym świecie metafizyki, w tym «nic» bunkra ciemnego byłem w niebie. Sam. Niezagrożony już, bez lęku i strachu, bo bez nadziei… i spokojny… i bezsilny… Nerwy, wrażliwość, wszystko, co jest zmysłowością ludzką nie wchodzi w rachubę… Przejście materii w ducha, ten jakiś moment, to wtedy myślę, że odwołuję się do takiej najprostszej prawdy, i niech ona zostanie przy mnie jako moja prawda — do Matki, która tuż przed wojną zmarła, i ja byłem jedynym z pięciorga rodzeństwa nad Jej łożem, i kiedy umierała nagle na wylew, widziała mnie i mówi: «Józku idź do szkoły, bo się spóźnisz». Była za dziesięć ósma rano, a ja ciągle jakoś niespokojny ociągałem swoje wyjście, nie wiedziałem, kiedy mam wyjść z domu; «Idź — powtarza — do szkoły, bo się spóźnisz». I z tymi słowami opadła i zwisła jej głowa. I ja w tych momentach pomyślałem: «Matko, jeżeli Ty mi dałaś życie, Ty jedna masz prawo mi je odebrać… Jak jesteś z tym zgodna, to się stanie». I tak siedziałem. Jak mogłem się modlić do Boga, któremu chciałem spojrzeć w twarz, chciałem spojrzeć w oczy, i się nie pojawiał; «Boże» — cisza, «Gdzie jesteś?» — cisza" (transkrypcja dokonana na podstawie reportażu radiowego Alicji Grembowicz pt. *Te-art Józefa Szajny*, wyemitowanego na antenie Programu III Polskiego Radia 24 czerwca 2008 r.; dzień ten był dniem śmierci Józefa Szajny).

79 Zupełnie przypadkiem byłem świadkiem sceny, która uzasadnia celowość wykorzystania muzyki w pracy terapeutycznej z osobami z chorobą Alzheimera. Pani Janeczka, niemogąca usiedzieć w jednym miejscu dłużej niż minutę, spędziła ponad dwadzieścia minut w fotelu podczas cotygodniowych Domowych spotkań, odbywających się przy akompaniamencie przenośnych organów; następnie wstała i zaczęła tańczyć razem z innymi w rytm zarzuconych taktów. Sądzę, że takich „przejść" między „nami" a „nimi" jest więcej, trzeba je cierpliwie odkrywać i nie pozostawiać samym sobie.

O pokrewieństwie badawczych doświadczeń i nie tylko

Choć trudno w to uwierzyć, patrząc na oszałamiającą karierę „przebudzeniowych" historii[80], Sacks cierpiał na depresję spowodowaną brakiem akceptacji swych nowatorskich pomysłów przez kolegów po fachu, nie tyle krytykujących propozycje doktora Olivera, co je całkowicie ignorujących. Zawodziły wszelkie sposoby komunikacji — teksty o ludziach ze śpiączkowym zapaleniem mózgu (pisane początkowo w, jak mniemał ich autor, jedynej „strawnej", a więc listownej formie do czasopisma *Lancet* oraz *British Medical Journal*) pozostawały bez odzewu. Panującą atmosferę badawczego osamotnienia idealnie oddaje mieszczące w sobie wiele tragiczności wyznanie: „I tak, w połowie lat siedemdziesiątych zatrzymałem się; przynajmniej jeśli chodzi o brak reakcji na publikacje. Praca szła do przodu, pełna zaangażowania i niesłabnącego entuzjazmu; gromadziłem (jak sądziłem) prawdziwy skarb obserwacji, hipotez i refleksji z nimi związanych, ale nie miałem pojęcia, co z nimi począć. Wiedziałem, że dane mi były najrzadsze z możliwości; wiedziałem, iż mam coś wartościowego do powiedzenia, ale nie wiedziałem, jak pozostać wiernym własnym doświadczeniom nie tracąc zarazem nic z medycznej «wartości publikowania» (*publishability*) czy aprobaty kolegów. To był czas ogromnej konsternacji i frustracji, w pewnym stopniu także złości, a niekiedy również rozpaczy" (Sacks 1991, s. xxxiii). Krańcowym aktem desperacji było zaproszenie niedowiarków do Mount Carmel; kiedy i ono przeszło bez echa, Sacks dał za wygraną. Poczuł się niczym Don Kichot podejmujący nierówną walkę z „nieświadomą zmową" myślenia życzeniowego, uprawianego tak przez lekarzy wierzących w wynalezienie panaceum na „letargiczne zło", jak i pacjentów zmagających się ze śpiączką epidemiczną; ci drudzy naiwnie opierali swą nadzieję na wyzdrowienie na wątłych skądinąd filarach medycznych kompetencji[81].

---

80 Nie ulega wątpliwości, iż są one dobrze sprzedającym się tematem medialnym. Obwoluta egzemplarza *Przebudzeń*, z którego korzystałem, opatrzona jest typową reklamową informacją: „NOW MAJOR FILM STARRING ROBERT DE NIRO AND ROBIN WILLIAMS", nawiązującą oczywiście do amerykańskiej ekranizacji książki w reżyserii Penny Marshall (1990). *Awakenings* od 1973 r. wznawiano kilkanaście razy w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, a także tłumaczono na wiele języków obcych (w tym polski), adaptowano je również scenicznie.

81 Jakże złowieszczą wymowę mają dla nas — ludzi cywilizacji Zachodu — przypomnienia Andrzeja Szczeklika, powołującego się na renesansowego twórcę Francesco Petrarkę i starszego od niego o skromne sześćset lat biochemika z Harwardu, Lawrence'a Hendersona. Pierwszy twierdził, że „gdyby wziąć tysiąc ludzi cierpiących na tę samą chorobę i połowę z nich oddać w ręce lekarza, połowę zaś zostawić swojemu losowi, to ci ostatni mieliby lepsze szanse na wyzdrowienie", drugi zaś, iż „dopiero około 1910 roku przeciętny chory, zgłaszający się do przypadkowo wybranego lekarza, miał pierwszy raz w historii szansę przekraczającą 50%, by odnieść z tej wizyty korzyść" (Szczeklik 2006, s. 79).

Obie strony, zauważa doktor Oliver, „w podobnym zakresie wykazywały zainteresowanie zniknięciem trudnej do przełknięcia prawdy" (ibid., s. xxxii)[82]. Wreszcie nastąpił długo oczekiwany zwrot akcji. We wrześniu 1972 r., wydawca znanego tygodnika *The Listener* zaproponował Sacksowi podjęcie współpracy, obiecując, co ważne, że nie będzie ingerował w formę sprawozdań z życia w Mount Carmel, więcej nawet, gorąco zachęcał autora do przygotowania jak najbardziej przystępnych opowieści. Przynoszący „wielkie wyzwolenie z ograniczeń «medykalizacji» oraz medycznego żargonu" tekst (zatytułowany *Great awakenings*) powstał błyskawicznie, roztaczając „wspaniałą panoramę fenomenu" (ibid., xxxiii), rozwiniętą wkrótce potem do postaci biograficznych *odsłonięć*[83] — *Przebudzeń*, działających na rzesze czytelników niczym bohaterka L-DOPA na pacjentów dotkniętych *encephalitis lethargica*.

Tak, *Awakenings* są niezwykłymi *odsłonięciami*, a historia Olivera Sacksa jest tych odsłonięć dopełnieniem, jest historią mozolnego podnoszenia kurtyny, skutecznie *zasłaniającej* scenę, na której główną rolę odgrywa społeczne tabu. Znajduję na kartach *Przebudzeń* odważne, ocierające się o pewność, domysły: „Nie tylko rzuciłem cień na coś, co w pierwszej chwili wydawało się prostą sprawą podawania leku i trzymania pod kontrolą jego efektów; podałem również w wątpliwość przewidywalność jako taką; poruszyłem (przypuszczalnie bez pełnej tego świadomości) coś

---

82 Sacks ostatecznie doszedł do wniosku, że podstawowy problem z akceptacją jego odkryć miał podłoże epistemologiczne. To, jak wielki wzbudzał niepokój swoim niekonwencjonalnym podejściem do śpiączki epidemicznej, dobrze ilustruje historia neurologa, który uznał Sacksowskie obserwacje za nieprawdopodobne. Lekarz ten zjawił się na projekcji filmu dokumentalnego o przebudzeniach, racząc pozostałych widzów serią nietypowych zachowań: „W filmie jest szczególny moment, kiedy różne dziwne «skutki uboczne» i zachwiania spowodowane użyciem środka pokazane są jednym ciągiem. Byłem zafascynowany obserwując reakcje mojego kolegi. Wpierw wpatrywał się zupełnie zaskoczony, otwierając usta jak szerokie; wyglądało na to, że widzi takie rzeczy po raz pierwszy, a jego reakcja przypominała niewinne i niemal dziecinne zdziwienie. Następnie spąsowiał — z zakłopotania lub zawstydzenia, trudno mi orzec; to były właśnie te rzeczy, które odrzucił jako «trudne do pojęcia», a teraz był zmuszony samemu się im przyglądać. Następnie wykonał ciekawy *tik*, konwulsyjny ruch głową, co pozwoliło mu trzymać ją z dala od ekranu, na który nie był w stanie dłużej patrzeć. Wreszcie, na koniec, w środku akcji wyskoczył z fotela z ogromną mocą i mamrocząc do siebie wybiegł z sali. To zachowanie wydało mi się wyjątkowe i pouczające, gdyż pokazywało jak głębokie, jak wszechogarniające mogą być reakcje «nieprawdopodobnego» i «nietolerowanego»", pisze Sacks (1991, s. xxxii-xxxiii, przyp. 2).

83 Posługując się słówkiem „odsłonięcie", sięgam do konotacji znaczeniowych nadanych mu przez Józefa Tischnera (2006c, s. 198), który wyjaśnia: „Odsłonić znaczy: coś opisać i komuś otworzyć oczy na widzenie, uwzględnić zarazem istotę rzeczy i człowieka, który kieruje się ku rzeczy". Tischnerowska idea „odsłonięcia" koresponduje z Buberowskim „wskazywaniem".

dziwacznego — wykryłem sprzeczność potocznych sposobów myślenia i przeciętnego, przyjmowanego za niekwestionowalny, obrazu świata. Widmo totalnej dziwności […] wychynęło na wierzch i było niepokojące, wprawiało w zakłopotanie w swej krańcowości («Rzeczy te są tak cudaczne, iż nie mogę znieść namysłu nad nimi» — Poincaré)" (ibid.).

Dotykam tutaj nerwu, łączącego doświadczenie Sacksowskie z moim własnym.

Na długo zapamiętam słowa, jakie usłyszałem w kuluarach jednej z konferencji naukowych; uczestniczyli w niej przedstawiciele szkoły wyższej, pedagodzy-praktycy, a także osoby zajmujące się prowadzeniem placówek pomocy społecznej. Przy obiedzie toczyła się dyskusja dotycząca wygłaszanych referatów. Ktoś poprosił mnie, „bym więcej tego nie robił, bo jest mu wstyd; takie emocje…", a ktoś inny dodał: „za ludzkość". Te komentarze były wtedy i są nadal ambiwalentne, dają do myślenia, o wielu rzeczach, są *przebudzające*…

Czegóż zatem miałbym więcej nie robić? Czym tak mocno zawstydziłem słuchaczy? Opowiedziałem… historię o pani Anastazji, której „na stałe" zablokowano wyjście na balkon, historię o „prymitywnym" i złośliwym podejściu do problemu osamotnienia, historię o „nieludzkim" traktowaniu człowieka starego i zupełnie bezbronnego. Historię wstrząsającą, bo… wziętą wprost z *życia*. Zrobiłem tylko *to* — opowiedziałem *tę historię*. *Post factum* zorientowałem się, iż dokonując (radykalnego?) *odsłonięcia*, otworzyłem puszkę Pandory, uwalniając „nieszczęście szczęśliwych" — do teorii *o cierpieniu* dodałem *jego rdzeń*, trafiłem w mroczny egzystencjalny punkt, chwilowo pozbawiając nas-społeczeństwo jego „barwy ochronnej", nieudolnie kamuflującej ogrom bezradności wobec *konkretnego bólu drugiego*[84]. Co począć, kiedy stajemy w tak określonym

[84] Wydaje się, iż w kontekście tamtego kontrowersyjnego wystąpienia szło nie tylko o temat, jaki podjąłem, ale też o język, jakiego użyłem do jego przybliżenia. W zależności od tego, o czym i dla kogo piszę/mówię zawsze staram się godzić „formę" języka z „formą" tematu. Gdy piszę/mówię o sytuacjach granicznych nie mogę uniknąć zwrotów nacechowanych emocjonalnością, chropowatych i ostrych, ogarniętych gorącym płomieniem życia, marszczących papier i zapalających go „za każdym dotknięciem pióra", jak powiedziałby Michel Leiris (1972, s. 12), a jednocześnie na tyle prostych i czytelnych, by nie zniechęcały do dalszego czytania, lecz torowały drogę do myślenia, do refleksji, w następstwie zaś — do dialogu (czyli również dyskursywnego sporu). Warto przy tej okazji ponownie przywołać Ryszarda Kapuścińskiego (2008a, s. 27-28), tak komentującego własny wiersz *znaleźć słowo trafne*: „[…] współczesna kultura i media niszczą język, niszczą jego bogactwo, niszczą jego piękno i rozmaitość; […] sprawiają, że posługujemy się językiem coraz uboższym, coraz bardziej płaskim; dlaczego używamy języka, który ma coraz mniej słów. Ludzi odróżnia od innych żyjących gatunków zdolność mówienia. Społeczeństwa mogą istnieć właśnie dlatego, że posiadły zdolność komunikacji, że mają wspólny język i mogą

„krzyżowym punkcie świata"? Może warto utożsamić się z francuskim etnografem, Patrickiem Declerckiem, który po kilkunastu latach pracy z paryskimi kloszardami, pytał podobnie: „Co jednak czynić, gdy wszystko to niczemu nie służy? Co robić, gdy nie ma poprawy? Gdy niektórzy, pomimo wszystko, i poprzez wszystko, pozostają podobni do siebie samych i powoli umierają na naszych oczach? No cóż, przynajmniej udało się ulżyć ich cierpieniom, unikając roztrwonienia środków opieki, których im nie szczędzimy, zmuszając ich do stawienia czoła wymaganiom normalizacji, które ich przerastają i ranią. **Nie zwiększajmy ich bólu i przyjmijmy z pokorą, my — opiekunowie, podporządkowanie się naczelnej zasadzie Hipokratesa: po pierwsze, nie szkodzić**. Pozwólmy przynajmniej tym szaleńcom, którzy oddalili się od nas zbyt daleko, powrócić, znaleźć schronienie na marginesie społeczeństwa, którego są biednym, wycieńczonym negatywem.

Czcijmy szalonych. Ośmielili się na znacznie więcej niż my. Wznieśmy się na pułap wskazany przez Istvana Hollosa, starego psychiatrę i psychoanalityka węgierskiego początkowej doby. Pewnej nocy spacerował po kierowanym przez siebie schronisku: «Gdy tak przechodziłem, całkiem zaspany, między rzędami łóżek, dotarł do mnie ciężki oddech zrujnowanego miasta, odepchniętego aż tutaj. Czuwam nad unicestwioną świetnością… Cóż trzeba począć z tymi wszystkimi ludźmi, którzy, z niewiadomych przyczyn, przybyli tu złożyć swe ciało? Co zrobić z tymi, którzy tańczą tam, ponad górami»?…

Nauczmy się czuwać nad tą zrujnowaną świetnością, albowiem opieka nad nią jest zaszczytem" (Declerck 2004, s. 451-452; wytłuszczenie — M.K.).

Nie wszystko jest oczywiste albo ułamki auto/biografii „Alzheimerowskiej"

Opowieść przypomina owoc — zawiązuje się w pąk, rozkwita, rośnie, a wreszcie dojrzewa i jest gotowa do zerwania. Opowieść skosztowana w odpowiednim momencie smakować będzie niczym wygrzana w letnim słońcu brzoskwinia. Jej miąższ jest pełno-słodki tuż pod pokrytą delikatnym meszkiem skórką i lekko kwaskowy przy perforowanej

się porozumieć. Jeśli język porozumienia stanie się ubogi i niezrozumiały, nasze społeczności rozpadną się.

Gdybyście mieli możliwość poznania świata — tak jak mnie to było dane — przekonalibyście się, ile problemów, ile tragedii i dramatów wynika z tego właśnie, że społeczności nie mają wspólnego języka, nie rozumieją się. W różnych kulturach znane są tak zwane wojny językowe — powodowane właśnie tym, że ludzie, mimo że żyją ze sobą, nie są w stanie się ze sobą porozumieć, ponieważ mówią różnymi językami. Dlatego zadaniem ludzi wykształconych, […] jest walka o bogactwo i czystość języka. Każdego języka".

pestce; taki miąższ gasi pragnienie i pobudza zmysły. Zapach soczystej brzoskwini jest długi, ciepły, nieraz bywa nawet uwodzicielski; i taki też jest zapach dojrzałej opowieści.

Moja „Alzheimerowska" auto/biografia nie jest dojrzałym owocem i nigdy chyba już nim nie będzie. Lecz mimo to chcę ją zerwać i nadgryźć, chcę poczuć w ustach jej cierpki smak. Jeśli nie odważę się teraz…

20 lipca 2008

Szkic o relacjach z osobami cierpiącymi na chorobę Alzheimera pisałem razem *z* Nią, niewidzialną Bohaterką. Czaiła się po kątach, zaglądała mi przez ramię, była, na przemian, tuż-tuż i gdzieś w oddali, lecz ciągle *była obecna*, Ona i… Tato, bo to Tato miał poznać te fragmenty, od początku powstające z myślą o Nim, o Nas — pierwszy. Czytałem Mu je o poranku, w drodze na Oderne. Jechaliśmy w kiepskich warunkach, słabo wyciszonym samochodem. Trzymałem wydruk tekstu na kolanach i przebijałem się przez fale niemiłosiernie tłukącego o blachę karoserii wiatru. Gdy kończyłem lekturę dojeżdżaliśmy do Morawicy, ucichłem, a Tato ciężko westchnął. Po chwili wyczekiwania, drżącym głosem zapytałem: „Czy coś w tym jest…?", „Jest" — odparł krotko. Po upływie pięciu, może dziesięciu minut Tato odezwał się ponownie: „Ten artykuł miejscami jest przejmujący…". Już nieco spokojniejszy drążyłem: „A czy nie jest, Twoim zdaniem, zbyt «ostry»?", „Nie, bo przecież piszesz o życiu, o autentycznych sytuacjach, nie wymyśliłeś tego, czy wymyśliłeś?" — Tato zerknął na mnie z ukosa, „Nie, nie miałem potrzeby niczego wymyślać, wystarczyło zapisać to, co zobaczyłem i usłyszałem, co przeżyłem…", „No właśnie, więc dobrze to zrobiłeś", „Ale nie jest łatwo pisać coś takiego, bo dotykasz… tych najdelikatniejszych sfer życia innych ludzi, a przy okazji też i swoich…", „Może i nie jest, ale to jest faktycznie wartościowe, bo jest oparte na prawdziwych badaniach, a nie na jakichś… na jakichś… wydumanych abstrakcjach" [*Dziękuję Ci, Tato*…], „Cieszę się, że to słyszę, bo powtarzasz dokładnie to, co ja mówię za każdym razem, jak tłumaczę komuś, jaką naukę chciałbym uprawiać… ona miałaby być cały czas gdzieś krok *przed* i krok *za* życiem, to znaczy miałaby się od niego zaczynać i do niego wracać, i… chciałbym, żeby ta praca faktycznie służyła drugiemu człowiekowi, żeby *nam* służyła, lepszemu zrozumieniu przez nas świata, i, może… jakiemuś jego «poprawianiu»… zobacz, przecież na takich «wskazujących» opowieściach można się uczyć, prawda? One mają być, mają mieć w sobie pogłos «dydaktyczny», taki miałem zamysł; ale co innego znajdzie w nich opiekunka pracująca z chorymi, co innego studenci, którzy dopiero przygotowują się do takiej pracy, a zupełnie co innego akademicy zastanawiający się nad sposobami opisu tej rzeczywistości — to jest ciekawe, no i zostają

zwykli ludzie, tacy jak… [z lekkim uśmiechem] tacy jak Ty, do nich również, co sam potwierdziłeś, to trafia…" — przedstawiłem Tacie główne założenia projektu antropologii *down the grass*, antropologii zaangażowanej na różnych poziomach jej uprawiania, a On odparł niemal bez zastanowienia: „Teraz, po tym, co mi powiedziałeś…, ale bardziej, co wcześniej przeczytałeś… rozumiem twój pomysł, tak mi się wydaje…", „Cieszę się… wiesz [głos uwiązł mi w gardle], wiesz, do tej historii o osobach cierpiących na chorobę Alzheimera… do tej historii… Ty wiesz, dlaczego chciałem Ci ją przeczytać… [patrzyłem prosto przed siebie, skupiony, nie!, raczej zamarły z przerażenia], „Wiem…" — potwierdził, „Chciałem do tej historii włączyć… tylko nie mam pojęcia, jak mam to zrobić…", „Ja na pewno widziałem to inaczej niż ty…" — rzekł z przekonaniem, „Chcesz powiedzieć, że powinienem napisać o moich odczuciach, przefiltrować doświadczenia i napisać własną opowieść…?" — upewniłem się, „Tak będzie najlepiej…". Minęliśmy tabliczkę „Grybów 47" i wjechaliśmy w góry, przed oczami mieliśmy piękny widok na Podkarpacie…

Wieczorem Tato rzucił mimochodem: „Jej [Jego Mamy] głowa nie szła sprawnie, powtarzała ciągle imię K. [Jego brata], mojego nigdy…".

22 lipca 2008

Wprawne palce operują przyciskami umieszczonymi na klawiaturze laptopa, szybko zapełniając literami niewidoczne linie siatki na ekranie. Łowię w nią dziesiątki, setki zwrotów, łudząc się nadzieją ułożenia ich w całość. Wysiłek jest ogromny („To jest katorga. W sensie dosłownym, bo po napisaniu jednej strony mogę wyżymać koszulę z potu" (Kapuściński 2006b, s. 97)), ale im więcej zapisuję, tym więcej kasuję; na poły daremne (jądro pozostaje nieuchwytne), syzyfowe przekuwanie szczątków pamięci w tekst powstający w rytmie staccato jest cięższe niż przypuszczałem, lecz nie poddaję się…

Niedzielna msza „na Zaciszu", a potem czerwonym „maluchem" Taty dojeżdżanie „na luzie" do stacji benzynowej. W CPN-ie paliwo na talony i niebieski kombinezon Taty kolegi, i jego duże okulary, i potrząsanie dłońmi — „cześć", „cześć"…

Uchylony lufcik w trójkącie przedniej szyby i duszący dym „Klubowych" z filtrem. Wypalenie dwóch trzecich papierosa było odległością od stacji do restauracji „Słoneczna", gdzie pracowała…

Na zewnątrz

Niedzielne południe na prowincji; białe, wykrochmalone koszule mieszczan i chłopów odwiedzających miasteczko dwa razy w tygodniu:

w środę — dzień targowy, i w niedzielę — dzień Pański; i oni sami, „po kościele" w gospodzie z wyszynkiem…

Wewnątrz

Ciastka herbatniki w polewie czekoladowej, zamknięte w szklanej gablocie na górnej półce… Wstydziłem się o nie poprosić… Z zadartą brodą chrupałem je w wyobraźni; nigdy nie zapytała, czy miałbym ochotę na spróbowanie słodkiego cymesu, choć musiała widzieć łakomą buzię dziecka, każdorazowo uparcie wpatrującego się w leżące przed nim łakocie… To nie są dobre wspomnienia, ale są…

Nasz telewizor czarno-biały, a Jej kolorowy — marki „Rubin", rarytas w „bezbarwnych" latach osiemdziesiątych. Namawiałem Tatę, żebyśmy wybrali się obejrzeć pucharowe mecze… Pamiętam zimny pokój i, najczęściej, szklankę herbaty, która miała wystarczyć na 90 minut; siedziałem „na baczność" pochłonięty emocjonującymi akcjami rozgrywanymi na „śnieżącym" ekranie. W piłkarskie wieczory sporadycznie natykałem się na pradziadka, Jej tatę. Odwiedzał córkę „na chałupach"; pozostał mi po nim obrys zgarbionego człowieka, nic więcej…

Kolejne dwie dekady są prawie całkiem „puste". Sporadyczne spotkania, udawanie, że wszystko jest w porządku, i zaciąganie następnych *zasłon*, już do końca niemożliwych do *odsłonięcia*…

Nie wiem, czy Ją kochałem, ale na pewno nie była (i nie jest) mi obojętna. Tak jak nie był mi obojętny Tato, który wieczorami ukradkiem wymykał się do Niej w odwiedziny i wracał zrujnowany tym, co widział. Pytania mojej mamy kwitował krótko: „bez zmian", co znaczyło — „nie jest dobrze". Nie mogło być, kiedy opiekunka przychodząca rankiem znajdowała Ją leżącą na podłodze i opowiadającą „O dzieciach zwisających ze ściany".

Jej choroba postępowała bardzo szybko, zaczęła się około 2000 r., skończyła zaś… w grudniu 2005 r., prawie dokładnie w pierwszą rocznicę śmierci pani Teresy… Mechanizm dobrze dopasowanych kół zębatych zgrzyta… W rozmowach z panią Hanią wspominałem, że ktoś z mojej rodziny cierpi na chorobę Alzheimera, ale nie stać mnie było na to, by powiedzieć Kto, i kim dla mnie ten Ktoś jest… Łatwo jest prawić morały, łatwo pisać o potrzebie szacunku wobec Drugiego, o niekrytej wartości służby i potrzebie dialogu, lecz o wiele trudniej jest żyć prawdziwie dialogicznie, to znaczy żyć w nieustannym poszukiwaniu w sobie tego, co każdego dnia żłobić będzie w nas ostry rys człowieczeństwa… Aż nazbyt wyrazista staje się Tischnerowska myśl o doświadczeniu wzywającym

człowieka do wzajemności, gdy nie jesteś *z kimś*, ale *bez kogoś*[85]. Dla mnie i dla Niej ta książka powstaje zbyt późno, nie zdążyłem w porę dotrzeć do miejsca na tyle dużej dojrzałości, aby wstać i pójść, i zapukać do Jej drzwi, i wziąć za rękę, i podłożyć pod głowę poduszkę, i podać napój, i nakarmić, gdy zgłodniała, jak powinien był zrobić Jej wnuczek… Mam poczucie, że coś ważnego bezpowrotnie przepadło…

[85] „Struktura wzajemności nie znika nawet wtedy, gdy zamiast słówka *z* pojawi się słówko *bez*. […] Będąc nauczycielem *bez* uczniów, lekarzem *bez* pacjentów i pisarzem *bez* czytelników, tym wyraźniej doświadcza się wezwania wzajemności" (Tischner 2006b, s. 231).

Rozdział 5

ZBYSZKOWE STAWANIE NA NOGI[86]

Zapoznanie

(25 października 2004, przedpołudnie, hospicyjny korytarz)
31, 32, 33, 34… — bezwiednie zapamiętuję numery sal; w końcu zatrzymujemy się. „To tutaj" — oznajmia pani J., po czym wchodzi do środka. Podążam za nią, jestem lekko rozkojarzony, zapadły w siebie, pogrążony w natłoku myśli [*Jak potoczą się moje hospicyjne losy? Czekałem na ten dzień bardzo długo, planowałem i obmyślałem scenariusze, wedle których będę prowadził rozmowy. Przygotowywałem się do nich, czytając autorów piszących (jak czyni to na przykład Dame Cicely Saunders*[87]*) o śmierci, chorobie, bólu i ciele-*

---

86 Niniejszy rozdział powstał na bazie części artykułu pt. *O idei* verbum interius *i zastosowaniu formy bardziej pojemnej w opisie antropologicznym* (Kafar 2010b). Składam podziękowanie Oficynie Wydawniczej Arboretum za zgodę na opublikowanie wspomnianego tekstu w prezentowanej książce.

87 Dame Cicely Saunders uważana jest powszechnie za prekursorkę systemu opieki paliatywnej w jej dzisiejszym kształcie. Idea hospicjum jako miejsca „opieki totalnej" (cielesno-duchowej) dla chorych terminalnie (czyli zmagających się, z medycznego punktu widzenia, z nieuleczalną chorobą; por. def. opieki paliatywnej Światowej Organizacji Zdrowia (*World Health*…)) dojrzewała w okresie Drugiej Wojny Światowej, kiedy to Saunders pełniła funkcję asystentki socjalnej w szpitalu św. Józefa w Londynie. Szczególne znaczenie miały dla założycielki Hospicjum św. Krzysztofa przedśmiertne rozmowy z lotnikiem Dawidem Taśmą, Żydem polskim, uciekinierem z Getta Warszawskiego, a zarazem pierwszym ofiarodawcą cegiełki pod budowę St Christopher's Hospice (powstałego ostatecznie w 1967 r.). W jednej z książek, Dame Cicely tak opisuje tamte zdarzenia: „Pewnego razu zapytałam mężczyznę, który wiedział o zbliżającej się śmierci, czego oczekuje przede wszystkim od tych, którzy troszczą się o niego. Odpowiedział: Pragnę kogoś, kto byłby przede wszystkim osobą starającą się mnie zrozumieć. I choć jest doprawdy niemożliwe zrozumieć do końca drugiego człowieka, ja nigdy nie zapomnę, że on nie prosił o żaden sukces, ale tylko o to, by ktoś starał się wystarczająco, by próbował" (Sauders, Baines 1978, http://www.hospicja.pl/aktual-

sności w oparciu o bezpośrednie doświadczenia pracy z chorymi terminalnie. Zagłębiałem się także w rozprawy filozofów, dystansujących się wobec codzienności zwykłego człowieka z typowym dla myślicieli analitycznym zacięciem (Descartes, Lévinas, Merleau-Ponty[88]*). Wydawało mi się, iż rozeznanie w poglądach filozoficznych na temat cierpienia czy umierania, podobnie jak znajomość opisów życia hospicyjnego może wydatnie przyczynić się do zrozumienia przeze mnie świata Osób Chorych Terminalnie. Czy rzeczywiście tak się stanie? Wiedza książkowa, choćby była najrzetelniejszą poznawczo — obojętne czy wsparta o doświadczenia owocujące traktatami naukowymi, czy zrodzona z wrażliwości osobistego przeżycia, zamieniającego się w poezję — należy do wymiaru tekstowego, tymczasem ja jestem o krok od zetknięcia się z żywymi ludźmi. Muszę dołożyć wszelkich starań, aby uniknąć błędów, nie ranić, wykazać się mądrością i postępować sprawiedliwie w trudnych sytuacjach — to dewizy-ideały, ale co z nich zostanie za jakiś czas? Kilkumiesięczny pobyt w Domu pokazał, że błędy są nieuniknione, z mądrością bywa różnie, a sprawiedliwe postępowanie nierzadko okazuje się stawianiem na złą kartę, kiedy nagle znajdujemy się w środku społecznej akcji, w sieci intersubiektywnych relacji i w obliczu własnego zdziwienia tym, co początkowo było oczywiste…*].

(w hospicyjnej sali)

– Panie Zbyszku, jak się pan dziś czuje? – pyta pani J., zbliżając się do łóżka, na którym leży mężczyzna w średnim wieku.

– Dość dobrze, chociaż wciąż boli mnie brzuch – pada odpowiedź.

– Czy ma pan ochotę trochę porozmawiać? To jest pan Marcin – kontynuuje lakoniczną wymianę zdań pani J.

– Czemu nie…

– No to ja was opuszczam.

Pan Zbyszek trzyma w rękach talię kart i obraca je na wszystkie strony.

– Grywa pan w karty? – pytam.

– Tak, ale muszę mieć z kim – wyjaśnia. – Dziadek, co zajmuje drugie łóżko jest zupełnie do niczego, do grania w karty się nie nadaje — jest głuchy, a poza tym prawie w ogóle nie widzi, bo ma jaskrę.

---

ności/news/1419.html (przeł. ks. P. Krakowiak)). Pierwszą poważną pracą brytyjskiej lekarki-humanistki jest *Care of the dying* (1960). W j. polskim ukazały się przekłady niektórych tekstów Saunders; są to m.in.: *Chwila prawdy. Opieka nad człowiekiem umierającym* (1973) oraz *Hospicjum św. Krzysztofa* (1984).

88 Do motywów bólu i cierpienia Lévinas odnosi się w *Całości i nieskończoności* (2002); na temat powiązanych ze sobą problemów śmierci, cierpienia i samotności por. też Lévinas (1999). U Kartezjusza znajdziemy nasiąknięte myślą św. Augustyna, rozważania dotyczące wzajemnych relacji ciała i duszy (por. Descartes 1981); w kontekście antropologicznym zagadnienia te podejmuje Dariusz Czaja (2005). Maurice Merleau-Ponty (2001) pokazuje natomiast, jak ciało łączy się ze światem za pomocą percepcji.

− No to kiedyś możemy zagrać. Ja co prawda super graczem nie jestem, ale kilka gier znam – mówię i dodaję: – Mogę obejrzeć tę talię?

− Tak.

Pan Zbyszek układa karty jedna na drugiej, potem w skupieniu wyrównuje ich brzegi; gdy wreszcie tworzą idealną kostkę, ta wędruje do mnie na wyciągniętej dłoni.

– Proszę.

− Są tak równo ułożone, że szkoda byłoby je pomieszać – żartuję.

− Przy stole stoi krzesło, przynieś je tutaj, nie będziesz przecież stał. Albo usiądź tu, na łóżku – zachęca mnie, odsuwając na bok kołdrę.

− Dziękuję, nie chciałbym panu przeszkadzać…

− Nie przeszkadzasz mi. Przynajmniej coś się dzieje. Do tej pory leżałem sam, nieraz przychodzą pielęgniarki, salowe, no i lekarz, a i jeszcze ksiądz wpada regularnie. Jak pójdziesz, znowu będzie to samo — monotonia, pustka… Zostaje mi wtedy czytanie książek i rozwiązywanie krzyżówek. A to też nudzi się szybko…

> *Wykluczenie ze świata społecznego, śmierć społeczna, równa się dla człowieka śmierci biologicznej.*
>
> Antoni Kępiński[89]

Decyduję się sięgnąć po wskazane krzesło. Siadam w „bezpiecznej" odległości od łóżka pana Zbyszka. Teraz mam okazję poznać nowe szczegóły hospicyjnej sali. Widzę stertę książek ułożonych na blacie podręcznej szafki, obok znajduje się maszynka do golenia, nierozpakowane mydło, paczka papierosów oraz parę innych drobiazgów, znaczących minimalistyczną obecność pensjonariusza. Mój wzrok ponownie ląduje na szafce. Pomalowany na biało metal, cztery proste, pokryte cynkiem (?) rurki, jedna mała szuflada. Nic więcej…

Opowieść o niedowładzie lewej nogi

Dowiaduję się, że pan Zbyszek pochodzi z Sopotu; przyjechał do Łodzi dziesięć lat temu, mieszkał z żoną i córką, pracował, ale wiosnę 2004 r. — prócz pięknych dopołudni spędzanych na spacerach „z córą" (tak nazywa swą siedmioletnią pociechę) — zapamięta z powodu powtarzających się napadów bólu, trudnych do zniesienia zaparć i osłabienia organizmu, połączonych z gwałtowną utratą wagi. Pierwsza i druga wizyta w szpitalu

---

89 Kępiński (2001, s. 317).

ani „specjalnie nie pomogły", ani też nie dały jasnej odpowiedzi, co jest „przyczyną uciążliwych dolegliwości". Trzecia hospitalizacja ostatecznie potwierdziła diagnozę — nowotwór żołądka.

Do hospicjum trafia we wrześniu. Dzieje się to za namową (i przy wydatnym wsparciu) jednej z lekarek, którą spotkał w szpitalu. Ta, wykazując się roztropnością, poradziła pacjentowi, aby — biorąc pod uwagę jego obecny stan zdrowia i trudną sytuację mieszkaniową (przed ostatnimi badaniami pan Zbyszek zmuszony był wyprowadzić się z rodzinnego domu do domu stałego pobytu im. Brata Alberta) — starał się o przeniesienie do hospicjum stacjonarnego, co też się stało. Jest tu od kilku tygodni, pobyt przerywały jednak kilkakrotne naświetlania przeprowadzone na oddziale onkologicznym. Po terapii radiacyjnej „może jest trochę lepiej w środku", ale za to trapi go niedowład lewej nogi. Ten zaczął się od pewnych feralnych zastrzyków: „Dwa razy dostawałem zastrzyk w pośladek — opowiada — ale tak mi w nerw trafiał i ten nerw, jak on mi ten zastrzyk dawał, to to mi na piętę poszło najpierw i wtedy ona się taka martwa, drętwa zrobiła, […] a drugim razem znowu na palce i teraz nie mogę palcami ruszać wcale. Normalnie, jak na lewej nodze staję, to się przewracam, nie mogę chodzić w ogóle"[90]. Niedowład skutkował komplikacjami — zmienił porządek jego życia, wymógł konieczność pogodzenia się z przyjęciem zewnętrznej opieki: „W szpitalu poprosiłem o wózek — mówi — żeby tak sobie pojeździć, żeby nie leżeć cały czas na tych salach. Tam mi pomogły się siostry przesiąść na wózek i tam sobie jeździłem. No i do ubikacji mi się zachciało. Pojechałem do ubikacji, to jakoś się przesiadłem sam, a później jak wstawałem, jak chciałem sobie spodnie podciągnąć i stanąłem na lewej nodze, to się zachwiałem i bym się wklinował między ścianę a muszlę. I krzyczałem: «siostro, na pomoc!». No i przybiegły, i pomogły mi". Ach, ten niedowład! Gdyby tylko się dało jakoś mu zaradzić… „Muszę porozmawiać z tymi z rehabilitacji — zwierza się — żeby może jakieś masaże mi zrobili czy co, żeby to rozruszać, żebym ja zaczął chodzić, bo tak, to co? Ja przecież zanik mięśni dostanę, już mam… całkowicie przestanę chodzić. Kto wie, ile jeszcze przyjdzie mi leżeć, nie?" — Odpowiadam: „Dobrze byłoby chyba, żeby pan próbował chodzić powoli, choć po parę kroków na początek…"; lecz jak tego dokonać, gdy noga uparcie „nie chce nieść"? „Ja z początku to siadałem na łóżku — mówi — pośladkami się opierałem i próbowałem stawać na nogach, to znaczy nie stawać bezpośrednio, tylko na samych nogach się opierać […],

[90] Zarówno w trakcie mojego pierwszego spotkania z panem Zbyszkiem, jak i przez kilka następnych miesięcy, motyw niesprawnej nogi był dominującym wątkiem w naszych rozmowach. W tym rozdziale, o ile nie zaznaczam tego inaczej, w cudzysłowy domykam wybrane fragmenty transkrypcji dokonanych na podstawie nagrań prowadzonych od grudnia 2004 r.

a teraz normalnie tą nogę to ja nie mogę jej podnieść, ja ją muszę zsunąć. Jak tam, w tym szpitalu byłem, to do kąpieli zawieźli mnie do łaźni, przed wanną stanąłem i ja nie mogłem nogi podnieść do góry, żeby do wanny wejść. Prawą tak, ale lewą nie… muszę coś z tym pomyśleć". Jestem dociekliwy, dopytuję, czy rozmawiał już z kimś o swojej przypadłości. Zaprzecza i powtarza, że musi poprosić panią doktor, żeby dali go „na jakąś rehabilitację. [Musi] coś pomyśleć…".

> *W bólu już nie mam czasu, ból jest tu, całkowicie mnie zagarnia, jest obecny i tej obecności nie jestem w stanie odrzucić, zdystansować się do niej, ujrzeć jej z daleka.*
>
> Barbara Skarga[91]

> *Być może najistotniejsze i najsilniej oddziałujące wymogi określane jako moralne dotyczą poszanowania życia, nienaruszalności, szczęścia, dostatku i tym podobnych. Te właśnie wymogi naruszamy, mordując lub okaleczając innych, kradnąc ich własność, zastraszając ich i pozbawiając spokoju, lub nawet powstrzymując się od udzielania im pomocy, kiedy znajdują się w niebezpieczeństwie.*
>
> Charles Taylor[92]

„Na opiekę nie ma przepisu"

Chociaż jestem bardzo poruszony tym, co usłyszałem, nie wyjawiam tego przed panem Zbyszkiem. Chcę lepiej rozeznać się w sytuacji i przemyśleć ją w spokoju. Józef Tischner (2005, s. 62), komentujący dominikańskiego mistyka, Mistrza Eckharta, mówi: „Człowiek, zanim zacznie być aktywny, musi słuchać, musi być bierny…". Aby poznać Jego rzeczywiste potrzeby, wpierw muszę lepiej poznać Jego samego, jeśli tylko pozwoli mi na to… Tytuł jednego z rozdziałów Frankowskiej autobiografii *At the will of the body* brzmi: *Care has no recipe* (*Na opiekę nie ma przepisu*). Frank (2002, s. 42-49) przekonuje nas, że konteksty choroby zawsze powinny być rozumiane w odniesieniu do danych przypadków. Mimo bowiem pozornych podobieństw, wynikających z cierpienia na pokrewną przypadłość, jej doświadczanie jest każdorazowo bardzo mocno zindywidualizowane, a jako takie staje się właściwie nieprzekładalne na doświadczenie innych ludzi. Świadomość istnienia tej zasady ma niebagatelne znaczenie szczególnie dla tych, którzy podejmują wyzwanie sprawowania opieki nad Chorym

---

91 Skarga (2002, s. 52).

92 Taylor (2001, s. 12).

(bez względu na to, jaką przybierałaby ona postać). „Opiekun nie może po prostu zapytać: «Czego potrzebujesz?» i spodziewać się spójnej odpowiedzi. Życie świeżo zdiagnozowanej osoby zmienia się tak bardzo, że trudno jest jej owe zmiany uchwycić, a dodatkowo zmiany pojawiają się nieustannie w trakcie trwania ciężkiej choroby. Częścią tego, co jest «ciężkie» jest trwanie zmiany" (ibid., s. 47). Podstawowe zadanie opiekuna sprowadza się zatem do „otwarcia" na zmiany, odkrycia i dopasowania własnych działań do rwanego rytmu choroby i wyznaczanych przez niego nieprzewidzianych zdarzeń w życiu Chorego. Opiekunowi zbyt łatwo przychodzi przekroczyć granicę suwerenności Człowieka Pogrążonego w Chorobie. Jak pisze Jenny Morris (1993, s. 179): „Kiedy ktoś otrzymuje pomoc fizyczną ze strony opłacanego pracownika, partnera czy krewnego, często zakładają oni, że zadania «opiekuńcze» obejmują przejmowanie odpowiedzialności za osobę tej pomocy potrzebującej. Zamiast zaczynać z tej pozycji — ograniczającej niezależność i w efekcie prowadzącej do utraty wolności — opiekunowie powinni myśleć, jak wspierać wśród chorych ich kontrolę nad własnym życiem" — postuluje autorka *Independent lives.*

W stronę uwrażliwienia narracyjnego

Biblioterapię można zdefiniować jako wykorzystanie książek w celu rozwiązywania ludzkich problemów.

Nora Kortner Aiex [93]

Po powrocie do domu zaczynam intensywnie zastanawiać się nad tym, co mnie spotkało w hospicjum. Z regału z książkami wyjmuję *Stanąć na nogi*. Osobista opowieść Sacksa zaczyna się od opisu wypadku, jaki główny bohater przeżył w norweskich górach. Nieszczęśliwy splot okoliczności doprowadza narratora do utraty czucia w nodze, co skutkuje jego długotrwałym pobytem w szpitalu, a potem w sanatorium. Wspólnie z doktorem Oliverem wybieram się w podróż, dającą mi wyobrażenie o wewnętrznym świecie człowieka krytycznie chorego. Chłonę kolejne sceny *A leg to stand on*, konfrontując zapisy brytyjskiego neurologa z opowieścią pana Zbyszka. Mój hospicyjny znajomy znajduje się w położeniu zbliżonym do tego, w jakim Sacks był kilkanaście dni po zabiegu operacyjnym — za wszelką cenę chce chodzić, lecz nie może wykonać pierwszego kroku. Motyw niesprawnej nogi urasta w *Stanąć na nogi* do rangi uniwersalnego kulturowego toposu: „Szczególne trudności mają ci — czytam — którzy nie dość, że przykuci do łóżka, cierpią jeszcze na urazy nóg. Precyzyjnie i przenikliwie wyraził ów problem

[93] Kortner Aiex (*Bibliotherapy*).

Hipokrates dwa i pół tysiąca lat temu. Mówiąc o pacjentach z połamanymi udami zmuszonych leżeć przez pięćdziesiąt dni, zauważył, że owo połączenie «przyćmiewa wyobraźnię tak, iż chorzy nie potrafią wyobrazić sobie, jak mogliby ruszyć nogą, a tym bardziej stanąć; jeśli się ich do tego nie nakłoni, pozostaną w łóżku przez resztę życia»" (Sacks 1996a, s. 98-99).

Słowa Hipokratesa i komentarz do nich, autorstwa już samego Sacksa („Każdy pacjent, niezależnie od tego, jak silną ma osobowość i wolę, napotyka dokładnie tę samą trudność w uczynieniu pierwszego kroku […]. Pierwszy krok jest «nie do pojęcia» — wyobraźnia kapituluje. Dlatego inni, rozumiejąc ów stan, muszą pchnąć go do działania, pośredniczyć między biernością i aktywnością" (ibid., s. 134)), zdają się być dobrą wskazówką — tropem tego, jak być może powinienem postąpić w kontaktach z panem Zbyszkiem. Czy uda mi się nakłonić go do podjęcia prób „stawania na nogi"? Nie wiem. Wierzę, iż warto czynić o to starania, choć zdaję sobie sprawę, że zapuszczam się w rejony wymagające niezwykłej ostrożności. Rozpalić nadzieję jest łatwiej niż zdołać ją podtrzymać; powinniśmy „być na tyle aktywni, na ile wymaga tego otwarcie [na drugiego człowieka]" — sugeruje Tischner (2005, s. 62), dając mądrą wskazówkę: „[…] mamy wyczyścić szybę, ale nie jest w naszej mocy wpuścić światło. Ono samo wleci".

Postanawiam zanieść panu Zbyszkowi książkę niosącą przesłanie nadziei na to, że z chorobowej wędrówki da się zawrócić, choćby wiązało się to z koniecznością sprostania skrajnym trudnościom[94]. Czy powinienem i czy mogę zrobić coś więcej?

---

[94] Takie spojrzenie na książkę Olivera Sacksa przejmuję od przywoływanego wielokrotnie Arthura W. Franka. W *The wounded storyteller*, pracy poświęconej narracjom choroby w kulturze Zachodu, jej autor zwraca uwagę na dominujący w *Stanąć na nogi* wzorzec opowieściowy, jakim jest narracja poszukiwania (*quest narrative*), tutaj przybierająca formę *automitologii.* Sacksowska opowieść podpada pod świetnie znany etnologom Campbellowski schemat mitycznej wędrówki bohatera (por. Campbell 2013). Zgodnie z nim — w omawianym przypadku — mamy do czynienia z chorobą niejako „przymuszającą" chorego (głównego bohatera) do wyruszenia w podróż do „innego" świata. Prowadzi tam „brama" w postaci powypadkowej diagnozy, pojawiają się trudne do pokonania przeszkody (ból, cierpienie, brak czucia w nodze), ale i „cudowne" zdarzenia (nagłe olśnienia dotyczące istoty chorobowego stanu), przeplatane ciągiem ważnych spotkań (spotkań ze znaczącymi Innymi). Podróż ta nasączona jest ponadto do-świadczeniami (przeżyciami skłaniającymi *do* występowania jako *świadek*): „Moja przygoda dobiegła końca. Wiedziałem jednak, że wydarzyło się coś niezwyczajnego, co pozostawi ślad, co zdecydowanie od teraz mnie odmieni. Całe życie, cały wszechświat skondensował się w tych kilku tygodniach: zagęszczenie doświadczeń nie dane większości ludzi ani przez nich chciane. Stało się jednak moim udziałem, miało mnie ukierunkować, ukształtować na nowo" — pisał Sacks (1996a, s. 146), a wybitny rosyjski neuropsycholog, Aleksander Romanowicz Łuria, w liście do niego nadmieniał: „jeśli […] przydarza się coś takiego, należy to zrozumieć i spożytkować. Być może owe doświadczenia były ci przeznaczone […] Naprawdę otwierasz i odkrywasz nowy obszar" (ibid.).

Doświadczenie repulsji

(12 grudnia 2004, przedpołudnie)
Pan Zbyszek leży lekko przechylony na bok. Ma zamknięte powieki — śpi. Nie opuszczam natychmiast pokoju, choć, z różnych względów, tak właśnie należałoby postąpić. Coś mnie zatrzymuje, zmusza do zamarcia w bezruchu i wpatrywania się w lekko drgającą rękę [*Dlaczego nie mogę oderwać od niej wzroku? Czy tylko dlatego, że jest czymś osobliwym, a istota osobliwości zasadza się na przekroczeniu tego, co dobrze znane? Pora wyjść! Ale przecież, gdy widzieliśmy się ostatnim razem namawiał mnie, by Go zbudzić: „Ja często śpię, budź mnie, jak będziesz przychodził". Nie chcę Go budzić, bo, mimo wszystko, nie wypada tego robić, bo należy uszanować spokój Drugiego? Być może… lecz jest coś jeszcze… Nie chcę Go budzić, bo… zrodził się we mnie lęk przed dotknięciem… Jego zmienionego przez chorobę ciała?…"*]. Gwałtownie odwracam się w stronę drzwi i ruszam ku wyjściu. Właśnie ziściły się przeczucia filozofa:

> ja raz słyszałem coś i ja w to wierzę. Że mianowicie Leontios, syn Aglajona, szedł raz z Pireusu na górę pod zewnętrzną stroną muru północnego i zobaczył trupy leżące koło domu kata. Więc równocześnie zobaczyć je chciał, i brzydził się, i odwracał, i tak jak długo walczył z sobą i zasłaniał się, aż go żądza przemogła i wytrzeszczywszy oczy przybiegł do tych trupów i powiada: „No, macie teraz, wy moje oczy przeklęte, napaście się tym pięknym widokiem".
> – Ja to też słyszałem – powiada.
> – To opowiadanie świadczy jednak – dodałem – że gniew czasem walczy z żądzami; widać, że jedno jest czymś innym i drugie.
> – Świadczy – powiada.
> – Prawda? A w innych wypadkach też – ciągnąłem – nieraz to spostrzegamy, kiedy żądze kogoś gwałtem przymuszają, wbrew rozsądkowi; wtedy on się gniewa na to, co w nim samym siedzi, a gwałt mu chce zadawać, i jakby się w nim walka odbywała, jego gniew przeciw temu czemuś zwrócony sprzymierza się z intelektem; a żeby się gniew sprzymierzał z żądzami, kiedy intelekt mówi, że nie trzeba mu się sprzeciwiać, taki wypadek – tak myślę – nie powiesz, żebyś spostrzegł kiedy w sobie samym albo w kimkolwiek innym.
> – Nie, na Zeusa (Platon 2003, s. 199).

doświadczenie obcego może też wychodzić od repulsji*, albo od mieszanki atrakcji i repulsji. […] Atrakcja i repulsja stanowią więc warunki nauki etnologicznej.*

Bernhard Waldenfels[95]

---

95 Waldenfels (2002, s. 109-110).

Choroba sprawia, że stajemy się „nie do poznania" dla samych siebie[96] i dla innych, także naszych znajomych i bliskich. Teraz doskonale rozumiem, co pan Zbyszek miał na myśli, mówiąc: „Chudłem w oczach, a lekarze nie wiedzieli, co się ze mną dzieje; jak stanąłem na Milionowej przed lustrem, to nie mogłem się poznać, zostały sama skóra i kości" — wraca do mnie strzępek rozmowy odbytej zaledwie przed paroma dniami, a na niego nakłada się inne wspomnienie, bardziej osobiste, mimo upływu kilkunastu lat wciąż jeszcze żywe (czy kiedykolwiek się to zmieni?):

> (grudzień 1987 r., szpital)
> Przywitał mnie na łóżku. Wyciągnął rękę i lekko przyciągnął ku sobie. Chyba chciał, żebym pocałował go w twarz, ale nie powiedział tego na głos, a ja zrobiłem zręczny unik. Pacjenci lustrowali nas bacznymi spojrzeniami, krępująco i nieco nachalnie, a mnie zależało na intymności, poza tym…
> Wyszliśmy na korytarz. Po drodze szeptał mi na ucho o tajemniczych zakamarkach, w których poukrywał pieniądze. „Otwórz tą szufladę, leżą pod tekturą, weź i kup, co tam jest ci potrzebne…".
> Jego oddech był krótki i rwany, gdy opowiadał o „japońcu", dziwnych badaniach, i o tym, że prawie nic nie może już jeść. Usiedliśmy na krzesłach ustawionych pod ścianą, Dziadek — woźnica z dumą prężący kiedyś pierś przy zaprzęgu złożonym z dwóch „siwków"; Dziadek — szofer GMC-a; Dziadek — uczący mnie nazw drzew i roślin, Dziadek — otwierający mi oczy na to, co w życiu powinno być ważne…
> Dziadek — z wyglądu już tak mało podobny do „mojego Dziadka", wychudły ponad miarę, niezdarnie poprawiający pękniętą oprawkę okularów…
> Odprowadził mnie do szpitalnych drzwi. Zszedłem po schodach i udałem się w kierunku bramy. Po paru krokach odwróciłem głowę i zobaczyłem go „uwięzionego" we framudze okna. Stał z ręką podniesioną do góry i machał do mnie.
> Wtedy po raz ostatni widziałem go żywego[97].

Odnoszę wrażenie, jakby dzisiejszy opór przed zbliżeniem się do nadwątlonego nowotworem ciała pana Zbyszka był tym samym, powracającym do mnie wprost stamtąd, ze szpitalnego korytarza A.D. 1987. Jakiż paradoks! Antropolog, pobierający solidne nauki o kulturowych uwarunkowaniach zachowań człowieka, traci grunt pod nogami wobec możliwości

---

96 „Pan by mnie nie poznał, panie Marcinie, ja sama siebie nie poznałam, jak po czterech miesiącach po wypadku zrobili mi zdjęcie, mam to zdjęcie, to ważyłam czterdzieści pięć kilo, a wcześniej sześćdziesiąt; wyglądałam jak patyczek, jak bym nie była sobą" (wyimek wywiadu z panią W., która mieszka w Domu od czasu wyjścia ze szpitala w 2003 r., gdzie trafiła po bardzo ciężkim wypadku samochodowym).

97 Rozbudowane wspomnienie o pożegnaniach z Dziadkiem zamieściłem w tekście *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu* (2010a).

fizycznego zbliżenia się do Chorego na Raka. Uświadamiam sobie, że widzieliśmy się już kilka razy, a ja, każdorazowo, miast typowego dla mężczyzn uściśnięcia dłoni na powitanie i pożegnanie, rzucałem z oddali: „dzień dobry" i „do widzenia".

Laurka

(godzinę później)
Zastaję pana Zbyszka w pozycji półsiedzącej. Podobno nieobecny drugi rezydent sali nr 34 pojawi się dopiero tuż przed obiadem, czyli za około czterdzieści minut, skwapliwie korzystamy więc z chwili spokoju. Wyciągam z plecaka przytaszczoną literaturę; oprócz *Stanąć na nogi* przyniosłem również książki z najwyższej półki mojej biblioteczki. Są tam przewrotne utwory Marka Hłaski, heretyckie powieści Kurta Vonneguta, mroczne opowiadania Edgara Alana Poego, prace mało popularnego Juliana Stryjkowskiego, dzieła pogrążonego w ciągłej kontestacji Stanisława Ignacego Witkiewicza, a także metafizyczne rozważania Roberta M. Pirsiga. Obok nich znajdują się pamiątki z lat dziecięcych: humorystyczne powieści Jaroslava Haška i cykle o Indianach, autorstwa Longina Jana Okonia oraz Arkadego Fiedlera — repertuar różnorodny gatunkowo, mieszczący teksty „lżejsze" i „cięższe"; na hospicyjne potrzeby wybrałem te drugie:

– Mam tu trochę książek, ale nie wiem, czy się panu spodobają – mówię. – Zauważyłem, że pan sporo czyta…

– Tak, to prawda. A co tam masz? – pan Zbyszek z zainteresowaniem zerka na moje zbiory.

– Powieści o Indianach Fiedlera i pierwszą część *Tecumseha* Okonia, i… coś zupełnie innego. Wybierając tę książkę, myślałem o pana chorobie, i o pana kłopotach z nogą, i o tym, że warto byłoby wyjść z czterech ścian…

[*Jego milczenie — przenikliwe…*]

– Ten sprzęt jest pana? – dostrzegam dwukołowy wózek umieszczony w luce między oknem a zagłówkiem łóżka.

– Tak, wożą mnie nim do łazienki… – wyjaśnia.

– Tylko do łazienki? – nie kryję zdziwienia. – A co z innymi częściami Domu? Palarnią? Biblioteczką? Salą telewizyjną? – jednym tchem wyliczam miejsca, gdzie — jestem o tym przekonany — pan Zbyszek mógłby obcować z ludźmi nie tylko poprzez nasłuchiwanie wieści zza ściany i przelotne chwytanie postaci przemieszczających się akurat hospicyjnym korytarzem [*„Tę babkę, co o niej mówisz, znam, ona chodzi do ubikacji w koniec korytarza, miga mi w drzwiach" — a miganie trwa skromne trzy miesiące!*].

– Nie wyjeżdżam, bo nie mam po co. I tak prawie nikogo tutaj nie znam – mówi zrezygnowany.

[*Jego, Ich wycofywanie się na obrzeża quasi-obecności…*

Szur… szur… szur… szur… szur… szur… oto przybywa Ona — Kobieta w Kwietnym Szlafroku; mówią o niej, że była śpiewaczką operową. Z maniakalnym upodobaniem kiwa całym ciałem, rytmicznie, w tę i z powrotem, z góry w dół, ręce kurczowo ściska kolanami. Zwykle przesiaduje w palarni (gdzie zajmuje krzesło lub niską kanapę) i w kąciku przy toaletach, gdzie ma do dyspozycji masywny fotel.

Kobieta, Której Imienia Nie Znam kiedyś wyjawiła mi wielki sekret: zamierza stąd uciec, pokona balkonowe kraty i zejdzie po nich na skwer, a dalej do bramy i hejże ha, do domu albo do córki (ta „mieszka w Warszawie i dobrze się jej wiedzie"), niech no tylko „zrobi się cieplej na dworze". Gdy skończyła opowiadać, wzięła do rąk dwie laski i podpierając się nimi podeszła do okna, zapatrzyła się w dal; nigdy więcej Jej nie widziałem…]

– Ale inni pana znają. Opowiadałem o panu moim znajomym z części ogólnej Domu; ciągle pytają o pana samopoczucie. Gdyby pan wyjechał, byłoby panu raźniej… – nie daję za wygraną.

– Może masz rację… – mówi bez przekonania. – Teraz czekam na wizytę córy. Dzwoniłem. Mają przyjść, ona i moja żona, w następną sobotę albo niedzielę. Wspominałem ci, że mam córę siedmioletnią, wspaniałą…

– Tak…

Pan Zbyszek unosi się na wyciągu rehabilitacyjnym — aluminiowym wysięgniku przytwierdzonym do ramy łóżka. Bez powodzenia próbuje dostać się do leżącego pod ścianą foliowego zawiniątka… [*Powinienem przyjść mu z pomocą, czy poczekać jak sam o to poprosi? Wryło mi się w pamięć Jego: „Mam 54 lata, ale czuję się młodo. Nie czuję się jakbym był w tym wieku"; ta fraza powstrzymuje mnie od zadania niewinnego (?) pytania: „Czy mógłbym jakoś pomóc?"*]

– Podasz mi ją? Ja chyba nie dam rady sięgnąć… A chcę ci coś pokazać…

Zawartość sporego pakunku ląduje na kołdrze. Są to głównie książki. Domyślam się, że służą za rodzaj schowka. Kolejna obwoluta wędruje na wysokość czoła pana Zbyszka, zaczyna się uparte przetrząsanie następnej skrytki — znowu bez efektu. Aż wreszcie… ze środka wypada złożona wpół kartka wydarta ze szkolnego zeszytu:

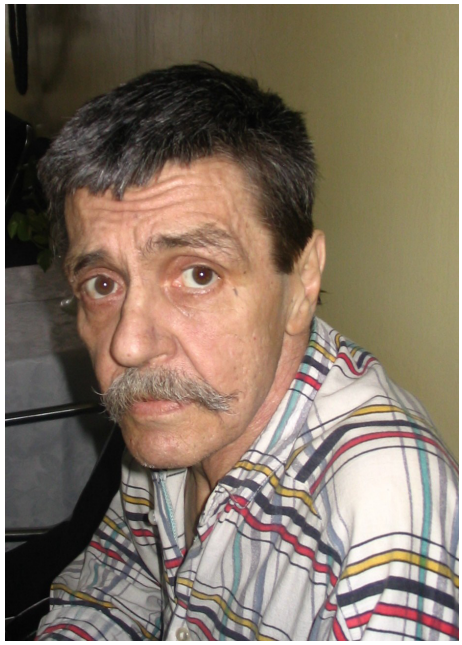
– O, jest tu. Spójrz, dostałem to na urodziny od mojej córy.

Patrzę — i widzę… laurkę! Oglądam skomponowany dziecięcą ręką kolaż. Tworzą go kontury małej dłoni oraz namalowane kolorowymi kredkami kwiatki, pomiędzy które wklejone jest zdjęcie dziewczynki (najprostsze, „legitymacyjne" — profil ¾); pod fotografią widnieje napis: „Kochanemu Tacie z okazji 54. urodzin".

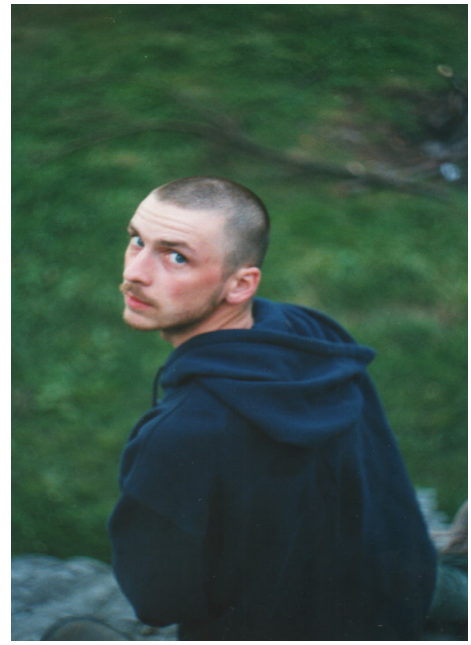
– Na tej fotografii jest właśnie moja córa – tłumaczy. – Moja radość…
– Pan musi ją bardzo kochać… – wyduszam.
– Kocham. Skoczyłbym za nią w ogień, nie przesadzam…

Próba

(16 grudnia 2004, przedpołudnie)
[*Jego twarz jest zupełnie inna od tej, jaką widywałem przy poprzednich wizytach — radosna, nie, nie radosna — rozpromieniona. Czyżby wydarzyło się coś szczególnego?…*]



Pan Zbyszek (w palarni). Fot. Marcin Kafar



Autor (nad górskim strumieniem)

Nie wiem, czy można mówić o „fenomenologii" twarzy, skoro fenomenologia opisuje, to co przejawia. Podobnie stawiam sobie pytanie, czy można mówić o spojrzeniu skierowanym na twarz, albowiem spojrzenie jest poznaniem, percepcją. Myślę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny.

Emmanuel Lévinas[98]

Twarz innego stawia nas w krzyżowym punkcie świata. Ten, kto posiada twarz, jest i n n y. Odbiera wiążącą moc czynnościom i projektom czynności, które

98 Lévinas (1983, s. 89; cyt. za Tischner 2006b, s. 21).

poprzedzają nasze ruchy w świecie. Nie daje się opisać przy użyciu pojęć, którymi opisujemy rzeczy. Domaga się innego języka niż język ontologii. Właściwym językiem jest tu język etyki.

Józef Tischner[99]

– Cześć – pan Zbyszek wyciąga rękę na przywitanie.
– Cześć – odpowiadam ośmielony otwartością, z jaką zostałem przyjęty.
– Słuchaj, przeczytałem tę książkę, co mi ją przyniosłeś… – zagaja.
– Tak, ale którą, bo zostawiłem panu kilka? – dopytuję.
– O tym lekarzu.
– Aa, Sacksie?
– No właśnie. *Stanąć na nogi*, tak?
– Tak, *Stanąć na nogi* – potwierdzam. – Podobała się panu?
– Podobała się, od niedzieli przeczytałem ją trzy razy i teraz zacząłem czwarty – mówi wyraźnie podekscytowany.
– To niemożliwe! – kręcę z niedowierzaniem głową.
– No, ale tak jest – przekonuje.
– A co pana tak zainteresowało w tej książce?
– Cała jest bardzo ciekawa, przede wszystkim jest napisana przystępnym językiem i miałeś rację, że to jest książka dla mnie, odpowiednia dla mnie. On też miał, ten doktor, kłopoty z nogą, tak jak ja. No i udało mu się wyjść z tego. Tam jest taki fragment o tym, jak on spotyka tego lekarza i tamten każe mu jechać na basen i później opowiada o swoim psie, pamiętasz?

(Oto mistrz, pomyślałem, będę go słuchał tak, jak on słuchał mnie.
– Bardzo szczególne przeżycie, doktorze Sacks – powiedział na koniec. – Nie myślał pan opisać tego w książce?
Oszołomiony tym pochlebstwem, przyznałem, że owszem.
– Alienacja – kontynuował – jest zjawiskiem powszechnym. Spotykam się z nią u moich pacjentów nader często i ostrzegam ich o tym z góry.
Rzeczywiście mistrz. Czy sprawy potoczyłyby się inaczej, gdyby to on mnie operował?
– Pana przypadek był o tyle gorszy, że wystąpił poważny deficyt proprioceptywny. Nadal objawia się w kolanie, choć przestał być symptomatyczny. Symptomy pojawiają się jednak, jeśli za bardzo przeforsuje pan nogę. Powinien pan przynajmniej przez rok starannie kalkulować swoje możliwości. Natomiast, co się tyczy chodzenia, porusza się pan tak, jakby nadal nosił pan gips. Nogę trzyma pan sztywno, jakby nie miał pan kolana. Tymczasem stać już pana na piętnastostopniowe zgięcie. Może to niewiele, ale i niemało. Wystarczy, żeby chodzić normalnie, jeśli tylko pan to w y k o r z y s t a. […]

[99] Tischner (2006b, s. 25).

Pomyślał przez chwilę.
– Co pan lubi robić? – Zapytał. – Co przychodzi panu w sposób naturalny? Jakie są pana ulubione ćwiczenia fizyczne?
– Pływanie – odpowiedziałem bez wahania.
– W porządku – odrzekł. – Mam pewien pomysł. – Na jego twarzy pojawił się figlarny uśmieszek. – Myślę, że najlepiej będzie pójść na basen. Mogę pana na chwilę przeprosić? Muszę zatelefonować.
Wkrótce wrócił z wyraźnym uśmiechem na twarzy.
– Za pięć minut będzie taksówka – powiedział. – Zabierze pana na basen, a my spotkamy się tutaj jutro o tej samej porze.
Taksówka zawiozła mnie do Seymour Hall Baths. Wypożyczyłem ręcznik, spodenki i drżąc ruszyłem w stronę basenu. Młody ratownik odpoczywał obok trampoliny. Popatrzył na mnie kpiąco i zapytał:
– O co chodzi?
– Lekarz kazał mi pływać – odrzekłem – ale ja jestem niesprawny. Miałem operację, trochę się boję.
Ratownik powoli, ospale pochylił się do mnie z filuternym błyskiem w oku i krzyknął:
– Ścigajmy się! – W tej samej sekundzie prawą ręką wyrwał mi laskę, a lewą popchnął.
Zanim oburzony pojąłem, co się stało, byłem już w wodzie. Impertynencka prowokacja odniosła jednak skutek. Jestem dobrym pływakiem – „urodzonym" – od dzieciństwa, od niemowlęctwa, mówiąc ściślej. Mój ojciec, mistrz pływacki, wrzucał nas do wody w wieku zaledwie sześciu miesięcy, kiedy pływanie jest instynktowne i nie trzeba się go uczyć. Podjąłem wyzwanie ratownika. Ja mu pokażę! Prowokująco płynął tuż przede mną, ale wytrzymałem szybki kraul przez cztery olimpijskie długości i zaniechałem wyścigu, dopiero kiedy krzyknął: „Wystarczy!"
Po wyjściu z basenu okazało się, że chodzę normalnie. Kolano pracowało, całkowicie „doszło do siebie".
Następnego dnia pan W.R. ujrzawszy mnie, wybuchnął gromkim śmiechem i rzekł:
– Znakomicie! – Wypytywał mnie o szczegóły i coraz bardziej się śmiał.
– Świetny chłopak! – powiedział. – Dobrze się spisał. […]
– Paskudny sposób – powiedział – ale zawsze się sprawdza. Ludzie potrzebują spontaniczności, trzeba jednak uciekać się do sztuczek, żeby ich do niej zmusić. Czy pan wie – pochylił się w moją stronę – że tak samo było z moim psem!
– Z psem? – powtórzyłem głupawo.
– Tak, z psem – potwierdził. – Z moim terierem yorkshire. Kochana suczka złamała łapę. Złożyłem kość, zrosła się świetnie, ale suczka ciągle chodziła na trzech. Złamaną oszczędzała, zapomniała, jak się jej używa. Trwało to cztery miesiące. Nie umiała chodzić normalnie. Zawiozłem ją do Bognor i wypłynęliśmy daleko w morze, po czym wepchnąłem ją do wody, żeby popłynęła z powrotem. I płynęła, wiosłując mocno,

symetrycznie, a potem ganiała po plaży na wszystkich czterech łapach. W obu przypadkach ta sama terapia: zaskoczenie i spontaniczność wywołały naturalną czynność.
Zachwyciła mnie ta historia, pan W.R. także (Sacks 1996a, s. 141-143)).

– Pamiętam, ale pan chyba zna tę książkę lepiej niż ja – mówię poważnym tonem, nie tłumacząc na głos, co mam na myśli.

[*Andrzej Gronczewski ma rację, gdy twierdzi, że „etos lektury musi być tożsamy z decyzją wewnętrznego czynu"*[100]. *Przesłanie zawarte w treści* Stanąć na nogi *dla mnie — zdrowego — było możliwe do uchwycenia tylko w swej wierzchniej, estetycznej warstwie. On wpasował je natomiast w osobiste doświadczenie, poniekąd sam stał się „doktorem Sacksem", ja zaś, przynoszący mu tę historię — „historię stającego na nogi bohatera" — mimowolnie stałem się Antropologiem-Kulturowym Suflerem („toczymy nasze życie jako historie, a nasza tożsamość jest konstruowana zarówno przez historie, które opowiadamy o samych sobie, jak i przez narracje wzorcowe, które świadomie lub nieświadomie wykorzystujemy jako modele"*[101])]

– Nie przesadzaj, przecież wiedziałeś, co mi dajesz – mówi pan Zbyszek, traktując zapewne moje słowa jako żart.

– Tak, tylko zupełnie nie miałem pojęcia jak pan na nią zareaguje. Przecież w ogóle mogła pana nie zainteresować…

– No tak, tak mogło być… – przyznaje.

– Muszę ci jeszcze o czymś powiedzieć…

– Tak…

– Wczoraj wykonałem próbę… – mówi cicho. – Wykonałem próbę – powtarza – spróbowałem stanąć na tej mojej nodze… „przyjechałem z łaźni — opowiada — to znaczy siostra mnie przywiozła, ja jej powiedziałem, żeby mnie zostawiła, żeby mi nie pomagała zsiadać z wózka, że ja sam chcę się przesiąść na łóżko. No i ona się zgodziła, tylko pilnowała z boku, w razie gdyby mi się coś stało, to mogłaby mnie przytrzymać ewentualnie… później wsparłem się o te oparcia, co są przy wózku, przekręciłem się i klapnąłem na łóżko. Przedtem to sam nigdy się nie przesiadałem, nie dawałem rady, musiałem prosić kogoś o pomoc. No, ale to jeszcze nie można powiedzieć, że szedłem o własnych siłach. Dopiero później, jak wszyscy poszli do domu z personelu i zrobił się spokój po południu, to spróbowałem jeszcze raz się podnieść. Wyciągnąłem wózek zza łóżka, postawiłem go na środku pokoju tak, że miałem do niego z półtora, dwa metry i spróbowałem najpierw stanąć w ogóle, to się oparłem o tą barierkę [pan Zbyszek kładzie rękę na ramie swojego łóżka] no i spróbowałem się

[100] Gronczewski (1992, s. 128).

[101] Rimmon-Kenan (2002, cyt. za Wejland 2004, s. 66).

wyprostować, i udało mi się, tylko bałem się puścić tej barierki, bałem się ruszyć z miejsca, ale w końcu się jakoś przemogłem, mówię: «najwyżej przekręcę się i upadnę na łóżko», ale dałem radę, najpierw jeden, później drugi, później trzeci krok i dostałem się do wózka, usiadłem na moment i z powrotem na łóżko".

> *Jedna z lekcji, jaką pobrałem od choroby jest związana z porzuceniem idei kontroli*[102] *zarówno przeze mnie samego, jak i przez moich lekarzy […] To, co polecam personelowi medycznemu oraz chorym nazwałbym rozpoznaniem zadziwienia cielesnością […] Zadziwienie cielesnością znaczy — zaufanie jej […]. Zadziwienie jest możliwe prawie zawsze, kontrola nie. Jeśli chora osoba może skupić się na ideale zadziwienia postawionym w miejsce kontroli, wówczas schorowane ciało może odzyskać część swej radości.*
>
> Arthur W. Frank[103]

[*Przekroczyć samego siebie, zadziwić się tym, że można to zrobić, można o(d)szukać siebie w swoim ciele, jeśli tylko człowiek wystarczająco mocno wsłucha się w nie lub po prostu pozwoli mu działać! Jemu udało się grudniowego popołudnia w hospicyjnej sali to, co na basenie stało się udziałem Sacksa. To coś, co Arthur Frank nazwał „cudem ciała"…*]

---

[102] „Co uprawnia medycynę do traktowania ciała jako terytorium [do podbicia — M.K.] — pyta Frank (2002, s. 58) i wyjaśnia: Każdego dnia społeczeństwo wysyła nam wiadomość, że ciało może i powinno być kontrolowane. Reklamy preparatów na receptę i bez recepty, porady piękna, książki o dietach cud, promowanie literatury fitness — wszystko to z góry zakłada kontrolę nad ciałem. Kontrola nie tylko należy do porządku dobrych manier, ale jest wręcz moralnym obowiązkiem; stracić kontrolę znaczy upaść społecznie i moralnie. Wszelako, pewnego dnia przychodzi choroba i — czy tego chcemy, czy też nie — ciało wyswobadza się z krępujących je więzów. W społecznym obrazie choroby […] pacjent traktowany jest jako ten, który utracił kontrolę nad własnym ciałem. Bycie chorym jest czymś więcej niż rodzajem upadku moralnego — ja czułem się z lekka pozbawiony możliwości wzięcia odpowiedzialności za siebie samego [Por. wcześniejsze uwagi Jenny Morris na temat brania odpowiedzialności za Chorego przez Jego opiekunów oraz na użycie tam słowa „kontrola", zbieżnego, moim zdaniem, z postulatami stawianymi przez Franka. Morris chodziło, jeśli dobrze odczytuję jej intencje, o konieczność dania szansy decydowania przez chorego o samym sobie, podejmowania suwerennych decyzji, słowem — ciążenia ku wolności (tu kontrola = wolność), z czym Frank z pewnością by się zgodził.]. Problemem jest to, iż społeczne ideały sprawowania kontroli nad ciałem są błędne u swych podstaw. Społeczeństwo jednak, miast porzucić ten ideał, wysyła lekarzy z misją udowodnienia, że nad ciałem da się zapanować. Lekarze z kolei, z dużym przekonaniem, utrzymują, iż ich obowiązkiem jest przywrócić, w imię dobra społecznego, kontrolę, której, jak się zakłada, chory został pozbawiony. Kontrola, lub przynajmniej zarządzanie, staje się medycznym ideałem".

[103] Frank (2002, s. 59).

(Nauczyłem się tego pewnego deszczowego poranka.
Kiedy badania wciąż jeszcze dało się wykonywać na zasadzie „zewnętrznego pacjenta", chodziłem do szpitala robić testy diagnostyczne. Byłem zapisany na prześwietlenie, które miało sprawdzić działanie nerek. Tego dnia Cathie prowadziła zajęcia i potrzebowała samochodu, a na dworze strasznie lało. Każda rozsądna osoba wezwałaby taksówkę, ale ja miałem raka i żadnych aspiracji do tego, by być rozsądnym. Chciałem iść piechotą. Przygotowanie do prześwietlenia wymagało pobrania dużej ilości środków przeczyszczających w celu dokładnego oczyszczenia jelit, tak więc, nie dość, że musiałem radzić sobie z kłopotami ze snem, to dodatkowo spędziłem noc w toalecie.
Nazajutrz, będąc wrakiem człowieka, zacząłem iść i poczułem się lepiej. Byłem na zewnątrz, ruszałem się i czułem się bardzo szczęśliwy. Najpierw zaczęły moknąć moje stopy, następnie spodnie, wkrótce potem woda przedostawała się przez płaszcz, ale to nie było ważne. Tutaj był świat wypełniony ludźmi zdążającymi do pracy, kałużami, trawą i liśćmi, a ja mogłem być częścią tego wszystkiego. Moknięcie było najmniejszym problemem. Największym było to, że idę do szpitala, lub — ściślej — że mogę już z niego nie wyjść. Obawiałem się, iż wyniki prześwietlenia zmuszą mnie do pozostania na miejscu. Prawdopodobnie jednak nie dziś; uświadomiłem sobie, że zanim pojawią się jakiekolwiek wyniki i zostaną one poddane medycznej analizie — zdołam uciec. Dlatego też nie poddawałem się myślom o tym, co będę robił, kiedy tam dotrę; tego dnia po prostu doświadczałem podróży. I zaczynałem rozumieć, iż, paradoksalnie, to chorobie zawdzięczam sposobność widzenia zielonego wrześniowego dnia tak wyraziście, jak teraz. […]
Pierwszy raz od czasu badań ultradźwiękami poczułem się zupełnie zrelaksowany i gotowy na wszystko, co miało się dopiero wydarzyć. Zagłębiając się tam, gdzie nie docierał deszcz, byłem zadziwiony tym, co moje schorowane ciało wciąż mogło dla mnie zrobić. Tego dnia przestałem oskarżać „to ciało" o ból, który czułem, i zacząłem doceniać je w pewnym sensie jako ciało właśnie. Zacząłem czerpać z niego siłę. I rozpoznałem, że jest mną.
Później, kiedy zostałem przyjęty do szpitala, progres choroby uwolnił mnie od większości bólów i na powrót zacząłem ćwiczyć. […] Korzystałem z hantli dostarczonych mi przez Cathie, zaś pielęgniarki przychodzące sprawdzić, jak sobie radzę zastawały mnie na zewnątrz sali, biegającego w tę i z powrotem po schodach. […]
Bieganie po schodach, doświadczanie siły, jaką wciąż miałem, dało mi poczucie, że moje ciało robi to, czego pożądało. Poprzez ćwiczenia zacząłem odkrywać jego pragnienie. Ćwiczenie było moim sposobem na utrzymywanie się w centralnym stadium choroby. […]
Ćwiczenie było także rodzajem mówienia sobie, że jestem w stanie wyjść z raka, i że moje ciało jest ciągle warte tego, aby o nie dbać. […] Ćwiczenie było ekspresją zadziwienia cielesnością (Frank 2002, s. 59-61)).

– Dał pan radę…

– Tak, przemogłem się w sobie, spróbowałem i udało się – mówi.

– To teraz chyba powinien pan regularnie zacząć ćwiczyć, żeby stopniowo wzmacniać mięśnie – podpowiadam.

– Tak, muszę tak zrobić, ale też nie mogę się forsować za bardzo, przecież tyle czasu w ogóle się nie ruszałem.

– Właśnie, i z łóżka, i z tej izolatki… A co pan powie na wyjazd do palarni? Jak przyjdę następnym razem, to mógłbym pana przewieźć tam na wózku, dopóki nie będzie pan w stanie iść o własnych siłach… – delikatnie sugeruję.

– Zobaczymy… – słyszę w odpowiedzi.

Spoglądam na zegarek. Jest wpół do pierwszej.

[*Za chwilę zacznie się rozdawanie obiadu, przy którym zawsze powstaje spore zamieszanie; znowu pojawi się pan G. ze swoimi nieustannie ponawianymi pytaniami o godzinę i o to, co będzie na obiad. Nie chcę tego słuchać, przynajmniej nie dziś. Jestem zmęczony…*]

– Ja będę powoli uciekał – oznajmiam.

– Już? – dziwi się pan Zbyszek. – Tak szybko?

– Jest po wpół do pierwszej, zaraz będzie obiad…

– Szkoda, że już musisz iść, kiedy znowu przyjdziesz? – dopytuje się.

– W przyszłym tygodniu, ale nie wiem, kiedy dokładnie – odpowiadam wymijająco.

– No dobrze, to będę czekał. Aha, mam do ciebie jeszcze jedną sprawę… Marcin…

– Słucham?

– Mów mi po imieniu, ja jestem starszy, to mogę zaproponować…

– Tak, tylko że chyba będzie to dla mnie krępujące, pan jest… panie Zbyszku, jednak sporo ode mnie starszy… – tłumaczę zakłopotany.

– Tym się nie przejmuj. Gdybym nie był przekonany, to bym ci nie proponował.

– W takim razie zobaczymy… – stwierdzam wymijająco.

– Mówisz jak ja, kiedy mi zaproponowałeś wyjazd do palarni – ciągnie pan Zbyszek, nieświadomie podsuwając mi pomysł na fortel.

– Panie Zbyszku, w takim razie mam dla pana propozycję: pan zgodzi się na wyjazd do palarni, a ja zacznę mówić do pana po imieniu.

Zaczyna się śmiać i mówi:

– Jesteś uparty, ale dobrze, umowa stoi.

1. Poznawcza funkcja imienia polega nie tylko na tym, że umożliwia ono identyfikację. Imię wydobywa na jaw obecność indywidualnej wartości ludzkiej i — będąc jakimś początkiem wtajemniczenia — dokonuje tego, iż otwiera przed człowiekiem szczególny horyzont sensu, w ramach którego rozwijać się może dalsze

poznawcze obcowanie człowieka z człowiekiem. Obcując z drugim poprzez imię, wyzwalamy się spod presji modeli reifikujących i wchodzimy w bogaty świat wartości typowo ludzkich. Otwarcie horyzontu nie stanowi jeszcze poznania. Ale bez niego żadne poznanie nie byłoby możliwe. Jak pierwsze dźwięki muzyki „otwierają horyzont" słuchania utworu, a pierwsze spostrzeżenia wyglądów drzewa „otwierają horyzont" dalszych spostrzeżeń, tak podanie imienia otwiera szczególny horyzont sensu dalszego obcowania z drugim. Spotkanie z imieniem jest spotkaniem z obietnicą.
2. Mówimy do siebie po imieniu dopiero wtedy, gdy nasza znajomość osiągnęła pewien stopień zażyłości.

Józef Tischner[104]

Złożona przez pana Zbyszka propozycja, abym mówił mu po imieniu i przyjęcie tej propozycji przeze mnie traktuję jako swoiste przekroczenie Rubikonu w naszej znajomości. „Kości zostały rzucone", obdarowano mnie zaufaniem i potraktowano jak kogoś, kto przychodzi do łóżka Chorego w dobrych intencjach. Rzeczywiste bliskie relacje zdają się być w hospicjum nie do przecenienia. Nie mogłyby one jednak zaistnieć bez woli obu stron. Często zadaję sobie pytanie: „Czy gdybym w hospicyjnych relacjach pozostał li tylko antropologiem gromadzącym materiał empiryczny, to zdarzyłyby się te wszystkie rzeczy, które doprowadziły pana Zbyszka do wykonania, mówiąc metaforycznie, trzech najważniejszych kroków w trakcie trwania choroby?". Aby osiągnąć ten sam skutek zapewne wystarczyłaby zwykła rehabilitacja, tyle że chętnych do jej przeprowadzenia nie widziałem[105]. Moje szczere chęci przyjścia z pomocą komuś, kto wydawał się być zupełnie bezradny, chęci, przyznaję, rodzące się na gruncie „romantycznego" podejścia do Chorego, a nie profesjonalnego przygotowania do pracy z Osobami Terminalnie Chorymi, mogły zakończyć się fiaskiem. Mogłem zostać odrzucony i jako antropolog, i jako człowiek chcący zrobić coś *dla* drugiego człowieka. Ale stało się inaczej. Czymś zatem musiałem przekonać pana Zbyszka do siebie. Kiedyś wrócę do tego tematu, teraz jest na to zdecydowanie zbyt wcześnie. Renato Rosaldo (1976, s. 129) napisał, że „relacje w terenie są znaczące od strony ludzkiej i cechują je przełomowe momenty"[106]. Jeden z takich przełomowych momentów właśnie się dokonał. Jak twierdzi Józef Tischner (2006b, s. 222): „podanie własnego imienia spełnia doniosłą i niemożliwą do przekreślenia

[104] Tischner (2006b, s. 123-224).

[105] Zmieniło się to w chwili, gdy pan Zbyszek właściwie na dobre stanął na nogi. Dla przykładu, wolontariusz, pan Robert, wystarał się dla niego o rower stacjonarny, pojawiła się też rehabilitantka, proponująca mu własny zestaw ćwiczeń.

[106] Rosaldo (1976, s. 129).

rolę w procesie odsłaniania się", jest granicą oddzielającą dwa różne wymiary obcowania z człowiekiem — świat modeli reifikujących i świat wartości typowo ludzkich. Pełne wejście w świat wartości ludzkich nigdy nie dokona się bez próby zawiązania bliskich relacji, ich fundamentem zaś jest „wspólne dzielenie czasu i osobistych historii oraz wzajemne rozpoznanie różnic" (Frank 2002, s. 53). Od kiedy poznałem pana Zbyszka, nasze osobiste historie dopełnia *nasza wspólna historia* — historia jego choroby i mojego w niej *współuczestniczenia*. Zakończyliśmy jej pierwszy etap — jak będą wyglądały następne?

Zbyszek i Marcin w pokoju Zbyszka (24 listopada 2013 r.)

(1 grudnia 2013 r., pokój Zbyszka)

Tydzień temu zostawiłem Zbyszkowi opublikowaną wersję *naszej historii* o *jego stawaniu na nogi* (por. Kafar 2010b). Rozmawialiśmy także na temat przygotowywanej przeze mnie książki[107] i roli, jaką Zbyszek w niej odgrywa. „Jesteś tam jednym z bohaterów" — powiedziałem, co zostało skwitowane żartem: „Mam nadzieję, że pozytywnym?", „Oczywiście, że pozytywnym" — potwierdziłem. Wypadki opisane w tekście

[107] Chodzi, oczywiście, o książkę, z którą Czytelnik właśnie się zapoznaje.

rekonstruującym proces Zbyszkowego wydobywania się z hospicyjnej abisalności[108], dostrzegania, jak powiedziałby Antoni Kępiński (2008, s. 113-114), „skrawków nieba", przywracających „wiarę w człowieczeństwo własne i innych ludzi", miały swoje kolejne odsłony. Musiały mieć, skoro — mimo mało optymistycznych rokowań medycznych — z moim kolegą widuję się już skromne… dziewięć lat! To bardzo długo, szczególnie, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, iż w miejscach takich jak Domy Pomocy Społecznej czy hospicja czas mocno się „zagęszcza" i „kurczy". Byłem ciekaw, co Zbyszek powie po przeczytaniu tekstu, jak zobaczy w nim siebie; tę specyficzną formę lektury chciałem także potraktować *pre-tekstowo* — miała ona być punktem wyjścia do syntetycznego podsumowania doświadczeń, biegnących rytmem realnego życia…

ꝏ

– „Czymś zatem musiałem przekonać pana Zbyszka do siebie. Kiedyś wrócę do tego tematu, teraz jest na to zdecydowanie zbyt wcześnie…", pamiętasz ten fragment? – pytam[109].

– Pamiętam – przytakuje Zbyszek. – Pamiętam tyle, że nam się ta rozmowa nie kleiła na początku, bawiłem się tymi kartami, ale pamiętam też, że chyba zaczęliśmy szczerze ze sobą rozmawiać po przeczytaniu tej książki *Stanąć na nogi*, pamiętam ją bardzo dobrze, czytałem ją kilka razy przecież i sobie uzmysłowiłem, że w tym coś musi być…

– Mhm… Wiesz, kiedy oglądałem ostatnio zdjęcia, które zrobiliśmy wtedy, jedno w palarni, drugie w ogrodzie, to uświadomiłem sobie, jak to wszystko dawno się działo… To był 2004 rok, dziś mamy 2013 — na zdjęciu

---

108 Czasownika „abisalny" (gr. *abyssos*: otchłań) używam w znaczeniach pokrewnych tym, jakie wykorzystywane są w obszarze dyskursu Holokaustu. Doświadczenie zagłady rozumiane jest przez Barbarę Engelking (1996, s. 11-13) jako rodzaj „zstępowania w otchłań, także otchłań czasu. Sytuacja abisalna, bezdenna, byłaby taką, o której Jan Strzelecki pisze: «*Pojęcie to oznacza istnienie w kręgu ostatecznych doznań ludzkiego losu, jakby na granicach doświadczeń przypadających człowiekowi jako gatunkowej istocie*» […] Charakterystyczną cechą sytuacji abisalnej jest ograniczenie czasoprzestrzenne. Ludzie są uwięzieni w czasie, zatrzaśnięci w przestrzeni". Konteksty opowiadania o doświadczeniu Holokaustu i opowiadania o życiu w hospicjum z oczywistych powodów różnią się od siebie. Mnie w tym miejscu zależy jedynie na wskazaniu, wyraźnie obecnego w obu tych porządkach narratywizowania, toposu „wyjścia poza". Przebywanie w obozie i obecność w hospicjum to wręcz modelowe przypadki liminalności, stanu określanego przez Victora Turnera (1977, s. 36-52) jako „being in and out of time"; sytuacja przedłużającego się leżenia w łóżku jest swoistą liminalnością w liminalności, jest wyższym poziomem wykluczenia.

109 Umieszczone poniżej partie dialogowe powstały na podstawie transkrypcji rozmowy przeprowadzonej 1 grudnia 2013 r. Poddana ona została niewielkim retuszom stylistycznym, służącym poprawieniu brzmienia wypowiedzi.

z ubiegłego tygodnia w tle jest twoja córka… ja o niej wtedy pisałem, bo wydawało mi się, że ona była ważna dla ciebie… – sugeruję.

– Była, była, przecież ja czekałem zawsze na nią… do dziś nie wiem, co się stało, że przestała przyjeżdżać, obie, bo żona też się nie pojawia… – przyznaje Zbyszek.

– Czyli nie masz w ogóle kontaktu z nimi? – dopytuję.

– Nie, te stare telefony nie odpowiadają, nowych nie mam…

– Jak ma na imię córka?

– Asia — Joanna.

– Mhm. A kiedy się widzieliście po raz ostatni?

– To zdjęcie, które ci pokazywałem, to z laurki, na nim jeszcze do szkoły nie chodziła, czyli będzie siedem, osiem lat… – Zbyszek dokonuje szybkich obliczeń.

– Myślisz często o córce?

– Oczywiście, nie ma dnia, żebym o niej nie myślał, była, jest mi bliska…

– A o żonie myślisz?

– Też, obie wspominam, ale muszę się pogodzić, że tak się stało, jak się stało…

– Pogodziłeś się z tym, że zostałeś właściwie sam?

– Raczej tak, bo co? Nie mam innego wyjścia…

– Mhm…

– Jeszcze dobrze, że utrzymuję kontakt ze swoją rodziną — siostrą, bratem, siostrzeńcem, bratankiem…

– Oni cię odwiedzają?

– Tak. Siostra była w sierpniu, ale to też tylko tak wpadła, bo wracali z wakacji i zatrzymali się po drodze… Jest jak jest…

– Rozumiem. A słuchaj, Zbyszku, jakbyś zebrał te dziewięć lat, poczynając od momentu pierwszych prób chodzenia, to co istotnego dla ciebie się wydarzyło w tym czasie? – zmieniam temat.

– Wiesz, ja za długo to nie chodziłem, bo wróciły mi stare problemy… Ale pamiętam sytuację taką, że Gienio, współlokator, szedł spać wcześniej, położył się i światła nie zgasił, a przecież przy drzwiach był tylko wyłącznik. No i postanowiłem wózka nie brać, tylko tak jakoś się przytrzymać, i poszedłem — przy powrocie bym się przewrócił, dużo nie brakowało, tak o stół się oparłem, chwilę postałem i później znowu ruszyłem, o szafkę od telewizora się oparłem i tak z powrotem do łóżka doszedłem… i już wtedy w zasadzie postanowiłem sobie, że teraz już będę chodził… bo ja ani laski nie wziąłem, żeby to światło iść zgasić, ale już przeszedłem przez cały pokój w jedną stronę, z powrotem dopiero się musiałem trzymać…

– Myślisz, że to była kwestia…

Zbyszek wchodzi mi w słowo:

– …samozaparcia. Czułem, że muszę zacząć chodzić — to pamiętam.

– A Sacks rzeczywiście się przyczynił do tego postanowienia?

– Tak mi się wydaje…

– Nie czytałbyś pewnie tej książki, gdybyś nie znalazł w niej czegoś dla siebie? – zadaję retoryczne pytanie.

– Tak. To było niewiarygodne, jakby samouzdrowienie — wchodzi na basen ułomny facet, a wychodzi zdrowy…

– Utożsamiłeś się z Sacksem?

– Na pewno dużo pozytywnych impulsów od niego wyłapałem… Przede wszystkim zaimponowało mi jego samozaparcie: chce chodzić, nie może, a wreszcie się przełamuje i zaczyna iść… Ja z kolei postanowiłem, że dopóki będę mógł, to będę ćwiczył i będę chodził… Ćwiczyłem przysiady, jeździłem na rowerze, ale mimo to robił mi się przykurcz…

– A co działo się później?

– No później chodziłem z laską, zawsze miałem laskę… A później co się stało? Mocz mi się wstrzymał, tylko takie kropelki leciały, i… poprosiłem o pampersa… a później to już wszystko się zatrzymało… nie mogłem się wypróżnić… A później to… musiałem legnąć i już nie wstałem… – kończy Zbyszek.

– Chciałbym jeszcze na chwilę wrócić do *naszej historii*; jakie miałeś odczucia, kiedy ją czytałeś? A przede wszystkim, czy to jest tekst, który ty sam byłbyś skłonny napisać?

– Ja nie wiem, czy kiedykolwiek napisałbym coś o sobie… Nie wiem… Nigdy o tym nie myślałem… Czy coś mnie ujęło? – zastanawia się na głos Zbyszek. – Raczej, jak czytałem, to uruchomiły się wspomnienia — te pozytywne, a nie negatywne… Te rozważania… Dzięki tobie wyszedłem do ludzi, przełamałem izolację, przedtem zamiast garnąć się do ludzi, to ja popadałem w samoutrapienie…

– A sądzisz, że jest sens pisania takich opowieści w ogóle? – pytam.

– Wydaje mi się, że to jest podejście takie bardziej naukowe, nie dla zwykłego człowieka… Gdyby nie moja choroba, to nie wiem, czy by mnie to zainteresowało, mówię szczerze jak jest…

– To chyba dobrze, bo generalnie ludzie po prostu żyją, a nie zastanawiają się nad życiem, tak mi się wydaje – mówię, starając się uchwycić intencje Zbyszka.

– Dużo zależy od tego, w jakiej sytuacji sobie to rozważasz, bo jest różnica między „kładzeniem lachy na wszystko" a zainteresowaniem innymi osobami, jak u ciebie… Na przykład, kiedy wspominasz, że zacząłeś tę swoją pracę naukową i postanowiłeś pójść do takiego Domu, w jakim

przebywałem ja, to ma to znaczenie, jest to ważne dla osób takich, jak ja… dla ludzi z doświadczeniem takim, jak moje… Nawet pomimo tego, że ty trochę innymi torami jedziesz, niż ja…

– Zbyszku, tę historię napisałem ja, ale gdybyś to ty miał okazję powiedzieć… trzy zdania ludziom, którzy wezmą moją książkę do ręki, to co by to było?

– Powiedziałbym im, że życzę im wszystkiego najlepszego…

BIBLIOGRAFIA I ŹRÓDŁA DODATKOWE

Allende I.
1995 *Paula*, New York (*)[110].

Barthes R.
1996 *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel, Warszawa.

Bauman Z.
1998 *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa.

Bachtin M.
1982 *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa.

Behar R.
1996 *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*, Boston.

Beverley J.
2000 *Testimonio, subalternity, and narrative authority*, [w:] N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Handbook of qualitative research*, wydanie drugie, Thousand Oaks.

Bochner A.P.
2001 *Narrative's virtues*, „Qualitative Inquiry", nr 2, s. 131-157.
1997 *It's about time. Narrative and the divided self*, „Qualitative Inquiry", nr 4, s. 418-438.

Brach-Czajna J.
1999 *Szczeliny istnienia*, Kraków.

Buber M.
1963 *Antwort*, [w:] P.A. Schilpp, M. Friedman (wyd.), *Martin Buber*, Stuttgart (*).
1962 *Werke. Schriften zur Philosophie*, t. 1, München-Heidelberg (*).

Burszta W.J.
2004 *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa tożsamość*, Poznań.

Campbell J.
2013 *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków.

Campbell A.T.
1989 *To square with genesis*, Edinburgh.

---

[110] Pozycje odznaczone w bibliografii gwiazdką odnoszą się do źródeł, do których nie dotarłem bezpośrednio, a jedynie poprzez prace innych autorów.

Cioran E.
2003 *Święci i łzy*, przeł. i wstępem opatrzył I. Kania, Warszawa.

Cohen A.P.
1992 *Self-conscious anthropology*, [w:] J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and autobiography*, London-New York, s. 221-241.

Coles R.
1989 *Call of stories. Teaching and the moral imagination*, Boston.

Crapanzano V.
1980 *Tuhami. Portrait of a Maroccan*, Chicago – London.
1977 *On the writing of ethnography*, „Dialectical Anthropology", t. 2, nr 1, s. 69-73.

Czaja D.
2006 *Krew i łzy. Interpretacja jako namiętność*, [w:] B. Czajkowski (red.), *Sztuka interpretacji*, Wrocław, s. 113-128.
2005 *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków.

Declerck P.
2004 *Rozbitkowie. Rzecz o paryskich kloszardach*, przeł. A. Głowacka i J. Kaczmarek, posłowie W.J. Burszta, Warszawa.

Descartes R.
1981 *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa.

Domańska E.
2005 *Mikrohistorie. Spotkania w mikroświatach*, wydanie drugie uzupełnione i uaktualnione, Poznań.

Dr Oliver Sacks. Author of „Seeing Voices" and „Awakenings", http://www.liveworld.com/transcripts/borders/12-05-2000.11.htmlwww.talkcity.com.htm [dostęp: 14.04.2003].

Ellis C.
2007 *Telling secrets, revealing lives. Relational ethics in research with intimate others*, „Qualitative Inquiry", nr 3, s. 3-29.

Engelking B.
1996 *„Czas przestał dla mnie istnieć…". Analiza doświadczenia czasu w sytuacji ostatecznej*, Warszawa.

Fabian J.
1983 *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York.

Fleck L.
1986 *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuszkiewicz, Lublin.

Frank A.W.
2004 *The renewal of generosity. Illness, medicine, and how to live*, Chicago.
2002 *At the will of the body. Reflections on illness*, Boston – New York.
2000 *Illness and autobiographical work. Dialogue as narrative destabilization*, „Qualitative Sociology", t. 23, nr 1, http://www.ucalgary.ca/~frank/Dauto.html [dostęp: 14.10.2007].
1997 *The wounded storyteller. Body, illness, and ethics*, Chicago – London.

Gillespie B.V.
1991 *The dynamics of religious conversion*, Birmingham.

Gronczewski A.
1992 *Obiad na ruinach*, Warszawa.

Grondin J.
2007 *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków.

Hastrup K.
1998 *Poza antropologią. Antropolog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 2, s. 20-28.
1990 *The ethnographic present. A reinvention*, „Cultural Anthropology", nr 1, s. 45-61.

Jagiełło J.
2006 *Wprowadzenie. Tischner wobec wartości*, Kraków, s. 9-24.

Jan od Krzyża św.
1975 *Dzieła*, przeł. o. Bernard od Matki Bożej, t. 1-2, Kraków.

Jan Paweł II
1994 *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin.

Kafar M.
2013 (red.), *Scientific biographies. Between the „professional" and „non-professional" dimensions of humanistic experiences* (w druku).
2011a (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź.
2011b *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 37-66.
2011c *O współuczestnictwie i osobistym* ethosie *w kontekście* Społeczności wiejskiej *Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej*, [w:] G.E. Karpińska, A. Nadolska-

-Styczyńska (red.), *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej — kontynuacje i inspiracje*, Wrocław – Łódź, s. 175-190.

2010a *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 335-353.

2010b *O idei* verbum interius *i zastosowaniu formy bardziej pojemnej w opisie antropologicznym*, [w:] B. Płonka-Syroka, K. Marchel (red.), *Wykluczanie. Społeczno-kulturowe mechanizmy kreowania emocji*, Wrocław, s. 249-282.

2010c *O odchodzeniu najbliższych. Przyczynek do antropologii osobistej*, [w:] F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik (red.), *Antropologia zaangażowana (?)*, Kraków, s. 157-166.

2010d *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 medycznej*, Poznań, s. 177-194.

2010e *Bliskie relacje w doświadczeniu choroby terminalnej i żałobie*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 353-368.

2010f *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekle Chorych*, [w:] K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Wrocław – Łódź, s. 203-227.

2007 *Projekt „etnografii doświadczenia" Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania*, „Lud", t. 91, s. 111-135.

2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu*, [w:] G.E. Karpińska (red.), *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, Łódź, s. 79-100.

2003 *O istocie Słowa w obliczu choroby. Uwagi na marginesie lektury* Stanąć na nogi *Olivera Sacksa* i *To jest wasze życie* Małgorzaty Baranowskiej, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3-4, s. 102-113.

Kaniowska K.

2007 *Leiris i etnografia*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa", nr 3-4, s. 270-273.

2003 *Antropologia i problem pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3-4, s. 57-65.

Kapuściński R.

2008a *Dałem głos ubogim. Rozmowy z młodzieżą*, przeł. M. Szymków i J. Wajs, przedmową opatrzyła A. Kapuścińska, Kraków.

2008b *Lapidaria IV-VI*. Warszawa.

2008c *Heban*, Warszawa.

2006a *Ten Inny*, Kraków.

2006b *Autoportret reportera*, wybór i wstęp K. Strączek, Kraków.

2003 *O pamięci i jej zagrożeniach* (*z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają*

Zbigniew Benedyktowicz i Dariusz Czaja), „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3-4, s. 12-24.

Kępiński A.
2008 *Rytm życia*, Kraków.
2001 *Autoportret człowieka. Myśli — aforyzmy*, wybór i wstęp Z. Ryn, Kraków.

Kleinman A.
2006 *What really matters. Living a moral life amidst uncertainty and danger*, Oxford – New York.
1988 *The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition*, New York.

Kłoczowski J.A.
2005 *Filozofia dialogu*, Poznań 2005.

Kortner Aiex N.
Bibliotherapy, http://www.indiana.edu/~reading/ieo/digests/d82.html [dostęp: 30.06.2007].

Kuligowski W.
2001 *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań.

Leiris M.
1972 *Wiek męski wraz z rozprawą „Literatura a tauromachia"*, przeł. T.J. Błońscy, Warszawa.

Lejeune P.
2001 *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, przeł. różni, Kraków.

Lévi-Strauss C.
1992 *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, wstępem opatrzył L. Stomma, posłowie: J. Kuroń i A. Friszke, Warszawa.

Lévinas E.
2002 *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, wstępem poprzedziła B. Skarga, Warszawa.
2000 *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa.
1999 *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa.
1988 *Useless suffering*, [w:] R. Bernasconi, D. Wood (red.), *Provocation of Levinas. Rethinking the other*, London, s. 156-165.
1983 *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris (*).

Luria A.R.
1987 *The man with a shattered world*, Cambridge, MA.

Mairs N.
1993 *Ordinary time. Cycles in marriage, faith, and renewal*, Boston.

Merleau-Ponty M.
2001 *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński, M. Kowalska, Warszawa.

Midro A.T.
2003 *Genetyczna ruletka*, [w:] *Z myślą o Tobie. Informator dla rodziców i małych dzieci z zespołem Downa*, Warszawa, s. 4-6.

Mokrzan M.
2011 *Pożytek z perswazji. Retoryka* Społeczności wiejskiej, [w:] G.E. Karpińska, A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej — kontynuacje i inspiracje*, Wrocław – Łódź, s. 131-154.

Morris J.
1993 *Independent lives? Community care and disabled people*, Basingstoke.

Nowina-Sroczyńska E.
1988 *Podróże do Zaborowa*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi", Seria Etnograficzna, nr 28, s. 29-37.

Parsons T.
1972 *Szkice z teorii socjologicznej*, przeł. M. Kaczmarczyk, Warszawa.

Pismo…
1980 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. trzecie poprawione, Poznań – Warszawa.

Platon
2003 *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty.

Rabinow P.
1977 *Reflections on fieldwork in Marocco*, Berkeley.

Richardson L.
2001 *Getting personal. Writing-stories*, „Qualitative Studies in Education", nr 1, s. 33-38.

1997 *Fields of play. Constructing an academic life*, New Brunswick – New Jersey.

1992a *The poetic representation of lives. Writing a postmodern sociology*, „Studies in Symbolic Interaction", nr 13, s. 19-29.

1992b *The consequences of poetic representation. Writing the other, rewriting the self*, [w:] C. Ellis, M.G. Flaherty (red.), *Investigating subjectivity. Research on lived experience*, Thousand Oaks.

Rimmon-Kenan S.
2002 *The story of „I". Illness and narrative identity*, „Narrative", t. 10, nr 1, s. 9-27 (*).

Rorty R.
1999 *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, przeł. J. Margański, Warszawa.

1985 *Solidarity or objectivity*, [w:] J. Rajchman, C. West (red.), *Post-analytic philosophy*, New York, s. 3-19.

Rosaldo R.
1976 *The story of Tukbaw. „They listen as he orates"*, [w:] F.E. Reynolds, D. Capps (red.), *The biographical process. Studies in the history and psychology of religion*, Paris, s. 121-151.

Sabat R.S.
2001 *The experience of Alzheimer's disease. Life through a tangled veil*, Oxford – Massachusetts.

Sacks O.
1999 *Antropolog na Marsie*, przeł. różni, Poznań.

1996a *Stanąć na nogi*, przeł. E. Mikina, Poznań.

1996b *Mroczek. Zapominanie i pomijanie w nauce*, [w:] O. Sacks, J. Miller, S.J. Gould, D.J. Kevles, R.C. Lewontin (red.), *Ukryte teorie nauki*, przeł. A. Pawelec, Kraków.

1991 *Awakenings*, London.

Salij J.
Lekarz pomocnikiem natury i bliźnim pacjenta, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/wybierajmy_zycie/pomocnikiem_natury.html [dostęp: 10.05.2008].

Saunders C.
1984 *Hospicjum św. Krzysztofa*, [w:] H. Bortnowska (red.), *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, Kraków, s. 226-257.

1973 *Chwila prawdy. Opieka nad człowiekiem umierającym*, [w:] L. Pearson (red.), *Śmierć i umieranie. Postępowanie z człowiekiem umierającym*, przeł. B. Kamiński, przedmową do wyd. polskiego opatrzył T. Kielanowski, Warszawa, s. 46-75.

1960 *Care of the dying*, London.

Saunders C., Baines M.
1978 *Living with dying. The management of terminal disease*, New York, http://www.hospicja.pl/aktualności/news/1419.html [dostęp: 27.06.2007].

Scarry E.
1985 *The body in pain. The making and unmaking of the world*, New York.

Simmel G.
2006 *Obcy*, [w:] tegoż, *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa, s. 204-212.

Skarga B.
2009 *Tożsamość i różnica*, Kraków.
2005 *Kwintet metafizyczny*, Kraków.
2002 *Ślad i obecność*, Warszawa.

Sobolewska A.
2002 *Cela. Odpowiedź na zespół Downa*, Warszawa.

Szczeklik A.
2006 *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, wstęp C. Miłosz, Kraków.

Sznajderman M.
1992 *Zaraza. Mitologia dżumy, cholery i AIDS*, Warszawa.

Szpilka W.
2008 *Moja prowincja*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 2, s. 40-43.

Taylor C.
2001, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. różni, naukowo oprac. T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Warszawa.

Tillmann-Healy L.
2003 *Friendship as method*, „Qualitative Inquiry", nr 9, s. 729-749.

Tischner J.
2007 *Historia filozofii po góralsku*, Kraków.
2005 *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków.
2006a *Emmanuel Lévinas*, [w:] tegoż, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybrał i oprac. A. Bobko, Wrocław – Warszawa – Kraków, s. 65-81.
2006b *Filozofia dramatu*, Kraków.
2006c *Sztuka etyki*, [w:] tegoż, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybrał i oprac. A. Bobko, Wrocław – Warszawa – Kraków, s. 187-198.
2001*Etyka wartości i nadziei*, [w:] J. Tischner, J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań, s. 9-132.
1980 *Bezdroże spotkań*, „Analecta Cracoviensia", t. 12, s. 132-149.

Tokarska-Bakir J.
2006 *Syn marnotrawny dziesięć lat później*, [w:] B. Czajkowski (red.), *Sztuka interpretacji*, Wrocław, s. 39-54.

Turner V.
1985 *Experience and performance. Towards a new processual anthropology*, [w:] E.L.B. Turner (red.), *On the edge of the bush. Anthropology as experience*, Tuscon, s. 205-226.

1977 *Variations on the theme of liminality*, [w:] S.F. Moore, B.G. Myerhoff (red.), *Secular ritual*, Assen – Amsterdam 1977, s. 36-52.

Waldenfels B.
2002 *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa.

Wehr G.
2007 *Martin Buber. Biografia*, przeł. R. Reszke, Warszawa.

Wejland A.P.
2004 *Wspólnota świadectwa. Charyzmatyczne opowieści o uzdrowieniu*, [w:] G.E. Karpińska (red.), *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, Łódź, s. 29-77.

Wharton W.
2004 *Spóźnieni kochankowie*, przeł. K. Fordoński, Poznań.

World…
1996 *World Health Organisation. Cancer pain relief. A guide to opioid availability*, Geneva, http://www.painpolicy.wisc.edu/publicat/cprguid.htm [dostęp: 27.06.2007].

Zawistowicz-Adamska K.
1948 *Społeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Łódź.

Źródła dodatkowe

Podcast:
Te-art Józefa Szajny, reportaż Alicji Grembowicz, emisja: Program Trzeci Polskiego Radia [archiwum Polskiego Radia, dostęp: 28.06.2008].

Strony www:
http://www.hospicja.pl/aktualności/news/1419.html [dostęp: 12.01.2005].
http://www.alzheimer.pl [dostęp: 10.07.2008].

In the World of Strangers, Widows and Orphans: On a Certain Variant of Engaged Anthropology

Summary

The monograph presents program assumptions of one of the variants of engaged anthropology, and attempts to show how it may be introduced—in the office and in the research area—to the anthropological practice.

The book is divided into two parts. The first opens with a chapter comprising a framework autobiographical story, i.e. *Historia pewnej przemiany* (*A Story of a Transformation*), acting as a key interpretative tool for considerations contained in the following parts of the text. The anthropologist appearing here is, to paraphrase Tzvetan Todorov, a "narrative-man," someone who tells his story in order to determine the horizon for other people's stories, stories constantly returning *to* and intertwining *with* the source story.

Historia pewnej przemiany depicts autoformative events that occurred during my research reconnaissance. When after a few years of 'sterile' work with texts devoted to written testimonies of illness (originally they were supposed to be my main field of scientific exploration), I came to the world in which the illness and suffering fill the universe of everyday life-existence, my previously 'untouched' awareness was 'infected' (in the good sense of the term) by a close relationship with the Other. Talking with the parents of children with the Down syndrome, and, above all, a gesture made by Andrzej—a boy with an additional 21st chromosome, extending his hand to me and asking what my name is—turned out to be groundbreaking experiences. Andrzej unexpectedly became my Master (in the Levinasian sense), he 'converted' me and steered me to the way of searching for *ethos* (an environment ensuring a chance to fully develop) in a double sense: *scientific* (anthropological) and *personal* (relating to the dimension of the axiological 'I').

Trying to conceptualize these extraordinary experiences, I use in the following sections the notion 'the experience of moments of presence,' shifting the performed considerations on the interpretative metalevel. Thus, I obtain a possibility of putting something that at the starting point is highly individualized into a wider context. Here, 'the moments of presence' disclosed in the anthropological territory come into contact—*per analogiam*—with other mutually complementary 'presences': "the real presence" of Martin Buber, "the presence *towards* another" proposed by Józef Tischner, "the presence *for* another" coined by Emmanuel Lévinas and find their topping in 'the epiphanic presence,' vividly depicted by the biblical Saul's encounter with God and bringing the fruit, as we know, of the radical turning point in life.

Yet another implication is gained by the category of 'the experience of moments of presence' in the second Chapter, entitled *Antropologia zaangażowana—szkic programowy* (*Engaged Anthropology—the Program Outline*). Still remaining a strong interpretative trail, it also determines the azimuth of thought for the methodological and theoretical decisions taken here.

Starting from the assumptions—maintained in the spirit of philosophy of Richard Rorty—concerning the superiority of 'acting in solidarity' over the purely cognitive function of science, I move the weight of the matter, in which I operate towards what is approximating the anthropologist to the truth personally and socially significant; it is the truth aimed at solving specific moral dilemmas, resulting from the continuous descent of man into relational space, susceptible to the co-creation of the reality, and not the truth, which is imposed onto us if we assume an aloof, objectivist point of view.

Engaged anthropology, in the adopted variant, manifests its potential (and becomes realized) in the following complementary dimensions: the dimension of (i) *immediate presence* (connected with a position of being 'with' people not 'studying' them; a position of going toward 'radical participation,' 'full responsibility,' and 'human solidarity'), of (ii) *witnessing on behalf of those who are 'silent,'* and, last but not least, of (iii) *the vulnerable 'I'*.

The position of engaged anthropologist is close to the one occupied by *the vulnerable observer*, a figure borrowed by Ruth Behar from Isabel Allende's moving story:

> *In 1985*—Behar says—*an avalanche in Columbia buried an entire village in mud. Isabel Allende, watching the tragedy on television, wanted to express the desperation she felt as she helplessly observed so many people being swallowed by the earth. In her short story 'Of Clay We Are Created,' Allende writes about Omaira Sánchez, a thirteen-year-old girl who become the focus of obsessive media attention. News-hungry photographs, journalists, and television camera people, who could do nothing to save the girl's life, descended upon her as she lay trapped in the mud, fixing their curious and useless eyes on her suffering. Amid that horrid audience of onlookers, which included Allende herself watching the cruel "show" on the screen, she places the photographer Rolf Carlé. He too has been looking, gazing, reporting, taking pictures. Then something snaps in him. He can no longer document tragedy as an innocent bystander. Crouching down in the mud, Rolf Carlé throws aside his camera and flings his arms around Omaira Sánchez as her heart and lungs collapse.*
> [passage derived from the book *The Vulnerable Observer* by R. Behar]

What it feels like to *get close* to those who stay on the edge of life, what it is like to *be with* those who live on the margins of society, and what it means to try to *fully participate* in their lives is shown in Part II, where three sections of the monograph, titled respectively *Wobec Tych Innych* (*Towards the Others*) (Chapter III), *Zbyszkowe stawanie na nogi* (*Zbyszko standing up on Two Feet*) (Chapter IV) and *Być za zasłoną* (*Being Behind the Vail*) (Chapter V), draw the Reader into the

world of the hospice and the home for chronically ill people—the world filled with the "strangers," the "widows," and the "orphans" (here I am again following Levinas) and the world in which "heart and lungs collapses" are as common as sunrises and sunsets:

> *Her place was the hallway. There we gifted each other with pieces of talks. She said she had been "here for more than five years" and that she "felt good," because she was "warm and under care." And when, one day, I turned away to leave, she dropped a wooden, worn out crutch and clumsily pulled my clothes: "Thank you," "For what?" "For that you showed interest, you asked…" "But it's something normal, right?" "No, it's not," she replied.*
> *After three years, I saw her without the crutch and without the characteristic bun on her head. She sat on a chair, nodding blankly. "For three days there's been no contact with her," informed me someone complaisant hearing that I ask, "What happened?" and wait for a response in vain.*
> *I put my stool next to her and, submerged in helplessness, I instinctively began to stroke her hair. "You have such lovely hair, silver and long, reaching beyond the shoulders… do you recognize me? It's me, Marcin…" With the outer part of the hand I touched her cheeks and temples imagining that the overlying skin is velvet. I waited. Until she leaned to my shoulder and, first timidly, then with greater devotion she nestled in there and said, "You see, what happened to me, I did not expect this would happen…"*
> *I stayed with her "until lunch." When from the nearby kitchen we heard the chink of the plates, she said, "Off you go to Zbyszek, off you go…"*
> *I walked away, full of anxiety about the meaning of such existence…*

Witnessing on behalf of those who are 'silent'—growing out of *the immediate presence*—is underpinned by an imperative to take responsibility for the Other and His/Her story (as suggested by Arthur W. Frank and Stephen R. Sabat), which is an expression of profound social solidarity originating from—to put it with the help of beautiful phrases uttered by Joseph Conrad—"subtle, but invincible conviction" of timeless validity of "solidarity that knits together the loneliness of innumerable human hearts, and melts them into the community of dreams, joys, worries, aspirations, illusions, hope, fear, which binds man to man, which connects all humanity—the dead with the living, and the living with the unborn."

> *I have known him fairly briefly, from hairdressing sessions which I organize in a hospice roughly once a month. He suffered from cancer of the lymph nodes, and when I put a cotton scarf around his neck to protect his clothes from getting covered with a thousand of tiny hairs, we had to be careful not to damage the dressing. On the first occasion, the dressing was the size of one-third of a hand, on the second meeting, it was bigger by a half, on the third one, it looked like a Pampers diaper. Mr. Wiesio did not participate in the fourth session. I went to see if he would like me to give him a haircut, but he refused, he had no*

strength for such operation. He had just returned to his room from the nursing office where he was told to come in fifteen minutes, because then "the staff did not have time to change the dressing." "I do not know if I will be able to get there the second time, it's too far for me, I walked there five minutes, and this is all soaked," he said gasping for air and pointing to the gauze, completely covered in non-clotted blood. "You are writing about this place, right?" he asked, and I nodded. "Can you write about this as well? For others that will come after me, maybe they can avoid such a fate, if these things are exposed… Man is worth very little in such a state, believe me…" he added.

An engaged anthropologist crowns his/her work by operating in the dimension of *the vulnerable 'I'*. The anthropological *vulnerable 'I'* directs the blade of attention to himself/herself, making his/her person the source and the hero of the story.

Isabel Allende gets rid of the nightmare of Omaira Sánchez haunting her, when her story about the girl appears in print. The drama of the disappearing Colombian village was buffered by the glass screen TV, which is probably why it was easier to bear for the author of *The Stories of Eva Luna*, than the palpable drama, directly piercing through her maternal heart. Allende "falls down into mud" and takes in her arms her beloved daughter Paula, when the girl plunges into a coma brought by the malevolent porphyria. Sitting by the bed of "the Sleeping Beauty who will never awaken" Isabel is holding in her hand a pen and a notebook, and succumbing to the hardships of the reality embarks on a journey, as she says, through "a long tunnel; I can't see an exit but I know there must be one. I can't go back, only continue to go forward, step by step, to the end." Thus, in Allende-*the vulnerable observer*, *the wounded storyteller* demands to be given the floor, and it is the storyteller who tells her own story, the story that draws power from the inside of her wound.

The figure of *the wounded storyteller* is an archetype, whose roots reach the beginning of our era, and even antiquity. Classic examples of *wounded storytellers* include Tiresias (Sophocles, *Antigone*), a fortune-teller who, despite the fact that the gods have blinded him (or maybe because of it!) reveals "whatever may be spoken, whatever is uspeakable, whatever comes on earth and sky," to preach this knowledge to people; and biblical Jacob, with his dislocated hip certifying the authenticity of the story of the whole-night wrestling with God in a place called Penuel. *The wounded storyteller* is a man that pays with himself to be able to tell, and tells to find out who he is and why he lives.

This book, due to its assumptions, allows also for such a reflection aspect, a very personal aspect, sometimes even rubbing of intimacy, but also—in a sense—going beyond this intimacy since the described: living-through the death of my grandfather and dad or self-reflection directed on the understanding of the Alzheimer's disease (which touched my grandmother) strongly overlap with the field experiences of an engaged anthropologist, discovering the everyday life of a hospice and a facility for the chronically ill.