

MARCIN ANDRZEJ KAFAR
Łódź

PROJEKT „ETNOGRAFII DOŚWIADCZENIA” KAZIMIERY
ZAWISTOWICZ-ADAMSKIEJ I JEGO WSPÓŁCZESNE
ZASTOSOWANIA¹

Wstęp

Jakiś czas temu dotarła do mnie *Spoleczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie* Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej. Książkę dostałem od kolegi, etnologa, który — czytając fragmenty notatek terenowych robionych przeze mnie na potrzeby doktoratu — doszukał się zbieżności form narracyjnych stosowanych w moim tekście i tekście Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej. Po zaledwie wstępnym przekartkowaniu paru wybranych na chybił trafił rozdziałów, potwierdziło się to spostrzeżenie mojego kolegi, a po głębszej analizie treści *Spoleczności wiejskiej* stało się jasne, iż znajdę w tym dziele także niezwykle cenne wskazówki dotyczące metody i — w nieco mniejszym zakresie — technik prowadzenia badań terenowych pomocnych w realizacji mego projektu.

W dalszej części szkicu postaram się wyjaśnić, na czym polega zaproponowane przez Kazimierę Zawistowicz-Adamską podejście do problemu badania „społeczności wiejskiej” oraz zastanowię się, jak perspektywa badawcza założycielki Katedry Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego koresponduje z perspektywą, jaką przyjąłem w moich własnych badaniach, dotyczących społeczności hospicjum i Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych. Innymi słowy, spróbuję pokazać, jakiego rodzaju „duchowe pokrewieństwo” (Wejland, 2001, s. 7) wiąże mnie z Kazimierą Zawistowicz-Adamską i jakie inspiracje czerpię z wyłożonej przez nią wizji uprawiania etnografii.

¹ Niniejszy tekst prezentowany był po raz pierwszy w październiku 2006 r. w ramach seminarium doktoranckiego odbywającego się w Zakładzie Teorii i Badań Kultury Współczesnej Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ. Chciałbym podziękować wszystkim uczestnikom seminarium (szczególnie zaś prof. Grażynie Ewie Karpińskiej i prof. Andrzejowi Pawłowi Wejlandowi, promotorowi mojej rozprawy doktorskiej) za wszelkie uwagi na temat tego tekstu. Osobne wyrazy wdzięczności przekazuję prof. Bronisławie Kopczyńskiej-Jaworskiej za jej komentarze i poświęcenie cennego czasu na lekturę roboczej wersji mego szkicu, a także Robertowi Dzięcielskiemu, dzięki któremu bliżej zainteresowałem się *Spolecznością wiejską*.

Zapomniane dzieła i myśli, czyli o sile naukowej „skotomy”

Olivera Sacksa metafora „skotomy”

Zanim przejdę do omówienia wskazanych wyżej problemów, chciałbym przedstawić parę uwag natury bardziej ogólnej, które, jak sądzę, będą dobrym wprowadzeniem w interesujące mnie zagadnienia. Rzeczą dotyczy „skotomy”, czyli mroczka² pamięci naukowej.

Metaforą skotomy w kontekście dyskusji nad dziejami nauki jako pierwszy posłużył się brytyjski neurochirurg Oliver Sacks. W wydanym w latach 90. ubiegłego wieku artykule *Mroczek: zapominanie i pomijanie w nauce* (Sacks, 1996b) skotoma pojawia się jako zwornik kilkunastu historii, w których autor tropi zawile drogi odkryć naukowych. Pomimo tego, że Sacks sięga po przykłady z nauk ścisłych — medycyny, fizyki, chemii, to jego spostrzeżenia mają charakter uniwersalny, odnoszą się bowiem do istoty myślenia naukowego jako takiego. Według Sacksa, kiedy zastanawiamy się nad

historią idei, możemy patrzeć wstecz lub do przodu: możemy tropić wcześniejsze etapy, przeczcucia bądź antycypacje dzisiejszych poglądów, ale możemy też skupić się na ewolucji — skutkach i konsekwencjach — tego, w co wierzyliśmy kiedyś. Tak czy inaczej, historia ta może nam się objawić jako kontinuum, postęp, rozwój — jak w przypadku drzewa życia. Wszelako często okazuje się, że fakty nie mają nic wspólnego z majestatycznym rozwojem i nie świadczą o jakiegokolwiek ciągłości (...); historie (...) pokazują, jak osobliwe, skomplikowane, sprzeczne i irracjonalne bywają procesy odkrycia naukowego (...). Lecz mimo to spoza meandrow i anachronizmów, spoza przypadków i lutów szczęścia wзира tu może jakiś ogólny wzór (Sacks, 1996b, s. 93).

Zdaniem autora *Antropologa na Marsie*, wzór ten najlepiej oddaje właśnie metafora skotomy. Naukowe skotomy — co przekonująco stwierdza Sacks, przedstawiając kolejne historie — to pewnego rodzaju, uwarunkowane kulturowo i społecznie, „dziury pamięci”, ujawniające się nader często na różnych etapach odkryć dokonywanych we wszystkich dziedzinach wiedzy. Należą do nich wszelkie odkrycia „przedwcześnie” i teorie odosobnione, pojawiające się poza szerszymi odniesieniami i kontekstami obowiązujących w danym czasie paradygmatów naukowych. Skotomami mogą być także, powołane do życia nie-

² Decyduję się na używanie słowa „skotoma” zamiast „mroczek”, odchodząc tym samym od ścieżki wybranej przez tłumacza artykułu Sacksa (1996b). Sądzę, iż dzięki takiemu zabiegowi pozostaje bliższy intencjom samego Sacksa, który odwołał się do angielskiego terminu *scotoma*, próbując wykorzystać jego łaciński (*scotōma*: niewyraźne widzenie) oraz grecki źródłosłów (*skotōma*: zawrót głowy; *skotos*: ciemność, cień; *skotoun*: zaciemniać). Współcześnie termin „skotoma” stosowany jest w nomenklaturze medycznej, gdzie służy określaniu zaburzeń wzrokowych, związanych z zamgleniami i plamami (mroczkami) w polu widzenia. Tłumaczenie ang. *scotoma* na pol. „skotoma” zastosowano już w przypadku innego tekstu Sacksa (1996a).

kiedy zupełnie przypadkowo, trafne intuicje, które, nim zostaną na dobre wprowadzone w intelektualny krwioobieg, są z różnych przyczyn osobiście pomijane i przepadają na długi, długi czas, by później nagle i niespodzianie okazać się głęboko odkrywczymi i znakomicie pasującymi do nowoczesnych ujęć określonych problemów.

Spoleczność wiejska jako przykład „skotomy” w myśleniu etnograficznym

Gdy przyjrzymy się bliżej losom *Spoleczności wiejskiej*, skojarzenia z Sackowską skotomą nasuwają się bardzo wyraźnie. Co za tym przemawia?

Jak dotychczas praca Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej pozostaje na gruncie etnologicznym prawie zupełnie niezauważana, albo lepiej powiedzieć, że jest zauważana w stopniu niewystarczającym w stosunku do możliwości wielości odczytań, jakie daje. Kłopot polega na tym, że *Spoleczności* nie uznaje się na „salonach akademickich” za dzieło znaczące, nie czyta się jej na co dzień i nie omawia „wzdłuż i wszerz”, jak czyni się to obecnie choćby w odniesieniu do prac Geertza, Clifforda, Hastrup i innych popularnych i uznanych za wiodących przedstawicieli światowej antropologii. W bibliografii załączonej do dostępnych w Internecie programów studiów dla kierunków nauk społecznych i humanistycznych (antropologii, etnologii, socjologii) na pracę Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej natrafiłem zaledwie dwa razy³!

Szkopuł w tym, że owe dyspozycje programowe nie korespondują nawet pośrednio z kwestiami, które, moim zdaniem, samej Kazimierze Zawistowicz-Adamskiej, gdy pisała *Spoleczność*, wydawały się najistotniejsze.

O ile brak większego zainteresowania dziełem Zawistowicz-Adamskiej jest stosunkowo łatwo wytłumaczalny, gdy patrzymy na programy kursów akademickich (zależą one w dużej mierze od określonych profili studiów i arbitralnego doboru literatury, dokonywanego przez wykładowców), o tyle bardziej zastanawiające może być pełne bądź częściowe pomijanie lub, jak powiedziałby Oliver Sacks, pokrywanie mrokiem treści *Spoleczności wiejskiej* w rozważaniach antropologów bliżej zainteresowanych na przykład metodą Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej⁴. Katarzyna Kaniowska pisze o *Spoleczności* dopiero w studium teoretyczno-metodologicznym *Opis — klucz do rozumienia kultury* (1999). Wy-

³ Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego umieścił ją — obok obszernej literatury dotyczącej metody funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego — w module „Metody interpretacji w etnologii — funkcjonalizm”, w drugim zaś przypadku I. Bukraba-Rylska wskazała na fragmenty *Spoleczności wiejskiej* poświęcone pracy w gospodarstwie, rzemiośle i migracji oraz pomocy sąsiedzkiej jako rodzaju kapitału społecznego. Wspomniane tematy realizowane są w ramach zajęć seminaryjnych zatytułowanych „Wieś i mieszkańcy wsi w badaniach socjologicznych”.

⁴ Mam na myśli wydany w 1988 roku artykuł K. Kaniowskiej, zatytułowany *Rozważania o metodzie Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej* (Kaniowska, 1988), w którym również nie znalazłem żadnego odniesienia do *Spoleczności wiejskiej*.

powiada się o *Spoleczności wiejskiej* w kontekście związków między opisem antropologicznym a typem świadomości badawczej i na tym tle poszukuje powiązań tekstów antropologicznych z literaturą, dopatrując się w *Spoleczności* cech gatunku dokumentu-powieści (Kaniowska, 1999, s. 162-163).

Propozycja Katarzyny Kaniowskiej jest godna odnotowania przede wszystkim dlatego, iż należy do bardzo nielicznych prób krytycznego odczytania *Spoleczności wiejskiej*. W moich poszukiwaniach choćby śladów takiego podejścia odnalazłem — prócz wspomnianego wyżej — zaledwie tylko jeden wart zaznaczenia trop — artykuł Ewy Nowiny-Sroczyńskiej, wydany w zbiorze materiałów z sesji poświęconej pamięci Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej (Nowina-Sroczyńska, 1988). W owym eseju trafnie ukazane są wymiary *Spoleczności wiejskiej*, pozwalające sytuować tę książkę w płaszczyźnie dzieła literacko-naukowego. Ewa Nowina-Sroczyńska odnajduje w nim — sięgając do ustaleń Michaiła Bachtina — reguły powieści dydaktycznej, skonstruowanej w oparciu o figurę „dojrzewającego człowieka”. Zabieg taki pozwolił Kazimierze Zawistowicz-Adamskiej wnieść do tekstu niezwykle istotny element dynamiki, wewnętrznego ruchu narracyjnego. Ujawnia się on zarówno w formie, budowanego w dłuższym odstepie literackiego czasu, portretu autobiograficznego autorki, jak i w postaci „konstelacji ludzkich”, złożonych z portretów mieszkańców Zaborowa. Dla Ewy Nowiny-Sroczyńskiej *Spoleczność* to jednak nade wszystko przykład bardzo osobistego zapisu doświadczenia terenowego. Jej zdaniem, „Powstawanie takich zapisów mogłoby mieć dla naszej antropologii walor szczególny — choćby ukazywania zmagania z metodą, z wątpliwościami” (Nowina-Sroczyńska, 1988, s. 31). Te zaś, co doskonale wiedzą wszyscy uprawiający etnografię wspartą o badania terenowe, składają się na naszą etnograficzną codzienność i decydują o tak ważkich kwestiach, jak tożsamość antropologiczna czy granice poznania antropologicznego.

Trafne spostrzeżenia Ewy Nowiny-Sroczyńskiej nie znalazły do tej pory odzwiedku w kręgu polskich antropologów. Dlaczego tak się stało? Czyżby, podobnie jak sama *Spoleczność wiejska*, pojawiły się zbyt wcześnie, czyżby były, parafrazując myśl Clifforda Geertza komentującego doniosłe ustalenia Thomasa Kuhna na temat paradygmatów w nauce, właściwym głosem wyrażonym w niewłaściwym czasie (Geertz, 2003, s. 200-209)? Kuhn w swym monumentalnym dziele *Struktura rewolucji naukowych* przekonuje nas, iż „uprawianie nauki (...) oraz dokonywane w nauce rewolucje są jak najbardziej związane z istnieniem określonych społeczności” (Kuhn, 2001, s. 301) tworzonych i podtrzymywanych przez naukowców. Ewa Nowina-Sroczyńska należy do pokolenia badaczy kultury poszukujących inspiracji między innymi w lekturach z zakresu teorii literatury i semiotyki — prądów intelektualnych jakże mozolnie torujących sobie drogę ku uznaniu ich w antropologii polskiej przełomu lat 70. i 80. ubiegłego wieku za prawomocne narzędzia opisu i interpretacji zjawisk kulturowych. Mieszczą się one — obok strukturalizmu, fenomenologii, różnych odmian hermeneutyki i antropologii symbolicznej — w nurcie „nowego paradygmatu antropologii”, ku

któremu ciąży także autorka *Podróży do Zaborowa*. Swoim postulatem potrzeby zwrócenia uwagi na „literacką strukturę” dzieła o Zaborowianach i ich relacjach z etnografką, wyraźnie łamała ona wcześniejszy, reprezentowany przez przedstawicieli „starego paradygmatu etnografii”, schemat myślenia o *Společności wiejskiej* jako pracy poświęconej w głównej mierze próbie nakreślenia „mapy” stałych cech badacza terenowego (Nowina-Sroczyńska, 1988, s. 33). Kwintesencję takiego wzoru myślenia na temat tej książki, a szerzej — myślenia o idealnym typie badacza, znajdujemy w artykule Marcina Piotrowskiego *Metoda badań terenowych Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej jako inspiracja dla współczesnego badacza* (1988). *Společność wiejska* widziana w tej perspektywie to „vademecum postaw badacza terenowego”, służące „edukowaniu” kolejnych „rzesz” młodych etnologów, noszących się z zamiarem wyruszenia w teren. To jednocześnie, dodajmy, vademecum redukujące złożoną strukturę *Společności wiejskiej* do poziomu podręcznika-świadcstwa pisanego przez „bywałą w terenie”, a przez to wiarygodną etnografkę. Z takim dosłownym czytaniem *Společności* mieliśmy do czynienia mniej więcej od początku lat 60. do końca lat 80. XX wieku, co wpłynęło na wykształcenie się jednostronnych, spetryfikowanych sądów na temat pracy Kazimiery Zawistowicz. Kolejna dekada przyniosła malejące stopniowo zainteresowanie *Společnościami wiejską*, aż do niemal całkowitego jej zapomnienia⁵.

Sytuacja macoszego traktowania tej książki trwa do dziś, a można ją powiązać z tendencją widoczną na gruncie współczesnej etnologii polskiej przynajmniej w ciągu ostatnich dwóch dekad. Chodzi o proces (widoczny szczególnie wyraźnie w dorobku młodych adeptów etnologii i antropologii) coraz częstszego sięgania ku źródłom zachodnioeuropejskim i amerykańskim, w celu odnajdywania w nich nowych, atrakcyjnych, chwytliwych retorycznie ujęć kultury, sposobów jej badania i opisywania. Tendencji tej towarzyszy jednocześnie zarzucanie studiów nad klasycznymi polskimi pracami etnograficznymi.

Wydaje się, iż postawa taka jest tyleż cenna (daje wszelako rozeznanie w różnych prądach umysłowych), co niebezpieczna, gdyż, jak dobitnie pokazują to w celnych komentarzach Czesław Robotycki (Robotycki, 1995) i, w ślad za nim, Katarzyna Kaniowska (Kaniowska, 1999, s. 140-142), nierzadko prowadzi (w przypadku braku wystarczająco pogłębionej refleksji i koniecznej dozy krytycyzmu) na poznawcze manowce. Dlatego też tak ważne są dziś głosy przypominające, iż warto utrzymywać i pielęgnować w sobie przekonanie, że

z twórczości klasyków mamy wciąż jakiś pożytek, (...) [gdyż — przyp. M.A.K.] w swoim odczytaniu kultury zawarli już oni coś, do czego my — pamiętając lub nie pamiętając o ich pierwszeństwie — po swojemu dochodzimy po latach, że przedstawili coś, co w dzisiejszym antropologicznym horyzoncie wydaje się ciągle świeże i inspirujące, a w każdym razie warte naszej uwagi (Wejland, 2001, s. 7).

⁵ W trakcie rozpoczętych przeze mnie w 1992 roku studiów etnograficznych nie omawialiśmy tej książki na żadnych z zajęć kursowych.

Być może pożyteczne zatem byłoby zastosowanie strategii pośredniej, polegającej na połączeniu nowego ze starym, wejrzeniu w myśli klasyków etnografii polskiej przy wsparciu współczesnej myśli etnologicznej, także tej o rodowodzie zachodnim? I być może dopiero takie właśnie podejście spowoduje usunięcie owej Sackowskiej skotomy, którą naznaczone są, jak podpowiada intuicja, nie tylko — czekające od ponad pół wieku na pełniejsze odczytanie (czyt.: twórcze wykorzystanie) — idee zawarte w *Společnosti wiejskiej*, ale także inne niesprawiedliwie zapomniane dzieła i ich twórcy⁶.

W dalszej części opowieści o *Společnosti wiejskiej* postaram się pokazać, na czym zasadza się specyfika rozumienia przez Kazimierę Zawistowicz-Adamską istoty badań terenowych, z centralnym dla niego punktem doświadczenia badacza uwikłanego w kontakt z żywym człowiekiem (to bodaj najistotniejszy rys etnografii Zawistowicz-Adamskiej) i zastanowię się, dlaczego ma ono szansę wybrzmieć wyraźnie dopiero dziś, po bez mała sześćdziesięciu latach od przeprowadzenia przez autorkę badań terenowych w Zaborowie i niemal pięćdziesięciu latach od ukazania się po raz pierwszy *Společnosti*⁷.

O współczesnych możliwościach odczytania *Společnosti wiejskiej*

Słów kilka o konstrukcji pracy

Společność wiejska, sądząc po zamieszczonym w „Dodatkach” do niej „Projekcie opracowania materiałów Zaborowskich”, początkowo miała przyjąć charakter klasycznej monografii składającej się z następujących części:

- I. Doświadczenia i refleksje z badań terenowych.
- II. Zaborów jako środowisko.
- III. Historia ruchu emigracyjnego z Zaborowa od 80. lat ubiegłego stulecia
[czyli XIX w. — przyp. M.A.K.].
- IV. Wnioski ogólne.

Według pierwotnego projektu, części II i III miały mieć charakter bardzo mocno rozbudowanych faktograficznie opisów dotyczących środowiska zaborowskiego, stanu gospodarstw, instytucji (szkoły, kościoła, samorządu), kontaktów

⁶ Bardzo dobrym przykładem twórczego czerpania z klasycznej wiedzy etnologicznej jest praca R. Dzięcielskiego *Ludowe obrazy miasta. Inspiracje bystroniowskie* (Dzięcielski, 2001). Jej autor sięga po koncepcje Jana Stanisława Bystronia, wykorzystując je do opisu i interpretacji zjawisk współczesnej kultury miasta. Tym samym autor *Ludowych obrazów miasta* znakomicie wpisuje się w zapoczątkowaną jeszcze w latach 70. ubiegłego wieku przez L. Stommę (kontynuowaną później przez C. Robotyckiego, Z. Benedyktowicza i in.) tradycję uprawiania etnologii w duchu „Bystroniowskim”.

⁷ *Společność wiejską* wydano dwukrotnie: w roku 1948 i ponownie, po kilkuletnim trzymaniu jej na indeksie, w 1957.

Zaborowian z sąsiednimi wsiami, miastem i zagranicą oraz historii ruchu emigracyjnego z Zaborowa i wpływu emigracji na środowisko wiejskie. Część I stanowić zaś miała wprowadzenie, w którym autorka przedstawia refleksje z badań terenowych, dzieląc się wrażeniami dotyczącymi pierwszego zetknięcia z wsią, kłopotów z adaptacją w terenie oraz współżycia z mieszkańcami Zaborowa.

Gdy jednak porównamy ów projekt ze spisem treści gotowej już książki, okaże się, że proporcje zostały w niej radykalnie odwrócone. Mocno okrojona zawartość części II i III trafiła, razem z przypisami i załącznikami w postaci ankiet i kwestionariuszy, do „Dodatków”. Na plan pierwszy wysunęły się natomiast opowieści o doświadczeniach terenowych Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej i to one stały się ostatecznie kamieniem probierczym *Spoleczności wiejskiej*.

„Opowieści z terenu” pomieszczone są w dwóch rozdziałach: „Zdobywanie wsi” oraz „Współżycie serdeczne”, rozdziałach wyrosłych „z notatnika, prowadzonego «na gorąco» podczas badań. Stąd ich nieco pamiętnikarski charakter⁸” (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 14).

„Opowieść konfesyjna” i chronotop spotkania

Kiedy zagłębimy się w treść tych rozdziałów, zauważymy, iż organizująca je zasada odpowiada regułom gatunku, który John van Maanen w głośniejszej pracy o typach narracji etnograficznych, *Tales of the Field*, określa mianem „opowieści konfesyjnej” (*confessional tale*) (van Maanen, 1988). Jest ona formą narracyjną stosowaną w celu uwypuklenia w tekście osobistych odczuć badacza, jego zaangażowania emocjonalnego i szczególnej bliskości, jaką osiąga w kontaktach z ludźmi napotykanymi w trakcie pracy terenowej. „Opowieść konfesyjna” jest zawsze „bliska życiu” i może dlatego dominującym w niej chronotopem, na co zwraca uwagę Martyn Hammersley, jest bardzo często chronotop spotkania (Hammersley, 1998, s. 24).

Podług Michaiła Bachtina:

[motyw] spotkania jest jednym z najbardziej uniwersalnych motywów nie tylko w literaturze (trudno znaleźć utwór zupełnie go pozbawiony), lecz również 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 tu-

⁸ Można przypuszczać, że specyficzna literacka forma *Spoleczności* została w pewnym sensie „wymuszona” koniecznością odtwarzania z pamięci tego, co znajdowało się w notatniku Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej. Zgodnie z informacją, jaką otrzymałem od prof. Marii Wieruszewskiej, oryginalne zapiski z Zaborowa nie przetrwały wojennej zawieruchy, a tekst powstał za namową Marii Dąbrowskiej, doceniającej pisarskie uzdolnienia ich autorki.

taj pojęcie kontaktu. W mitologii i religii motyw spotkania odgrywa, rzecz jasna, ogromną rolę: w sakralnej tradycji, w Piśmie Świętym (zarówno w chrześcijaństwie — w Ewangeliach, jak i w buddyzmie), w rytuałach; łączy się też z innymi motywami, na przykład z motywem „objawienia” („epifanii”). Motyw spotkania ma istotne znaczenie w pewnych nurtach filozofii nie mających ściśle naukowego charakteru (na przykład w myśli Schellinga, Maxa Schelera, zwłaszcza zaś Martina Bubera). W instytucjach organizujących życie społeczne i państwowe [chronotop — przyp. M.A.K.] spotkania pojawiają się nieustannie. Wszystkim znane są przeróżnie zorganizowane spotkania społeczne i ich znaczenie (Bachtin, 1982, s. 295).

Wśród nieprzebranej liczby tych ostatnich wymienić należy niewątpliwie także owe szczególne rodzaje spotkania, jakimi są antropologiczne spotkania w terenie. W przypadku Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej były to: pierwsze spotkania z zaborowskimi kobietami; kłótnią młodzieżą; spotkania z postaciami wyjątkowymi — dziadkiem, ciotką; spotkania weselne i pogrzebowe; spotkania w zaborowskim Domu Ludowym; wreszcie, nastawione przede wszystkim na zbieranie danych etnograficznych spotkania codzienne w domach prywatnych.

One wszystkie stały się — pod wpływem procesu „przetwarzania” przez Kazimierę Zawistowicz-Adamską doświadczenia na tekst, przyjmujący wprawdzie formę notatek terenowych, później bardziej skomplikowaną kompozycyjnie formę książkową — głównymi, mówiąc językiem Bachtina, węzłami zawiązującymi akcję, łączącymi rozproszone i zagmatwane w realnym życiu zdarzenia w precyzyjnie zorganizowaną tekstową całość, obejmującą przestrzeń i czas „etnograficznego terenu”.

Kazimiera Zawistowicz-Adamska w chronotopie „terenu” przedstawia siebie w sposób niejednorodny — jest etnografką w tradycyjnym tego słowa znaczeniu (ciężko na niej powinność zbierania materiałów empirycznych⁹), ale równocześnie jest też, zaangażowaną w życie tytułowej społeczności wiejskiej, uczestniczką odkrywanego i przeżywanego przez siebie świata: „często występują tu moje własne przeżycia (...) trudno mi było uniknąć tego, skoro pragnęłam przedstawić szczerze i po prostu dole i niedole badacza terenowego. Nie umiałam uczynić tego bezosobowo” — tłumaczy autorka (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 15).

Posłużenie się chronotopem spotkania, w sposób, w jaki robi to Kazimiera Zawistowicz-Adamska, przełamuje, moim zdaniem, konwencje opowiadania stosowane w tradycyjnych etnografiach, takich jak, wskazane przez Vincenta Crapanzano, *The Winnebago Tribe* Paula Radina (1990) czy *Divinity and Experience*

⁹ Bardzo wymowny jest w tym względzie opis wciągnięcia badaczki we współuczestniczenie w procesie rekrutacji zarobkowej Zaborowian (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 102-104). K. Zawistowicz-Adamska w czasie badań terenowych stawiała niejako na rozdrożu między koniecznością sprostania wymogom nauki obiektywistycznej a moralną odpowiedzialnością za los ludzi, którzy obdarzali ją swym zaufaniem.

Godfrey Lienhardta (1961), których odpowiednikiem na polskim gruncie jest na przykład praca *Śladami Łemków* Romana Reinfussa (1990).

Teksty tego rodzaju przedstawiają pozaczasowe obrazy opisywanego w nich społeczeństwa. Łączą w sobie odłamki i drobiazgi społeczno-kulturowego materiału tak metodologicznie oraz teoretycznie racjonalizowanego, by odrzucić konwencje literackie i ograniczenia, jakie one narzucają. Społeczeństwo, kultura stają się kontenerami, w których umieszczane są mało skonkretyzowane zdarzenia — abstrakcje społeczno-kulturowych procesów. Odnajdujemy tam minimalną ilość narracyjnego ruchu, a jeśli już jakiś się pojawi, to zazwyczaj tylko po to, aby posłużyć za przykład abstrakcyjnego procesu. Możemy powiedzieć, podążając za Bachtinem, że w takich tradycyjnych etnografiach wymiar przestrzenny chronotopu (...) dominuje nad wymiarem czasowym (Crapanzano, 1992, s. 207).

W wyrażeniu obecnym w *Społeczności wiejskiej* motywie spotkania widzimy, iż nabiera on „rozmaitych konkretnych odcieni, między innymi emocjonalno-wartościujących” (Bachtin 1982, s. 294), pozwalających w pewnym sensie zrównoważyć wymiar przestrzenny i czasowy „opowieści konfesyjnej” i dzięki temu pełnić ją, by jeszcze raz odwołać się do amerykańskiego badacza, z powrotem „ku życiu” (Crapanzano, 1992, s. 208). Spotkanie — zauważa Bachtin — „może być chciane lub niechciane, radosne lub smutne, czasem przerażające, może też być odbierane ambiwalentnie. (...) Należy zwrócić uwagę na ścisły związek motywu spotkania z takimi motywami jak rozłąka, ucieczka, pozyskanie, strata itd. (...). Szczególnie doniosłe znaczenie ma ścisły związek motywu spotkania z [chronotopem — przyp. M.A.K.] drogi («wielkiej drogi»)” (Bachtin, 1982, s. 294).

Przez myśl przemknęły własne żalobne wspomnienia. Zgasły, odpłynęły. Stały się dalekie i obce. Nieważne. Bo naraz poczułam się jakoś bezosobowo. Porwał mnie ten tłum, wciągnął, omotał jednością uczucia. Wrosłam w niego bez reszty. Zagubił się własny świat. Wszystko, co się tu dzieje, stało się proste i zrozumiałe: że można w jednej chwili zatracić siebie, że można cudzym bólem przepelnić serce, że poprzez ten ból zbliżyć się można z całym, dotychczas obcym tłumem, aż stanie się swój, bliski, tą bliskością jednolity i zwarty. Że zarazem będzie to wyzwolenie z samotności.

W gromadce stojącej obok mnie zauważyłam jakiś niepokój. Starsi gospodarze coś szeptali między sobą, naradzali się. Rozdawali uczestnikom pogrzebu długie, woskowe świece. Trzymali ich całe naręcze. Spoglądali ku mnie i wyraźnie czułam, że mówią coś o mnie. Aż jeden z nich nieśmiało podszedł do mnie i wręczył mi świecę. Pamiętam jego wzrok: była w nim dobrotliwa, ojcowska serdeczność. Nie bardzo wiedziałam, co mam z tym robić, ale jakieś troskliwe ręce w porę zapaliły tę świecę, osłaniały jej płomień i w odpowiedniej chwili wzięły ją ode mnie.

Z miejscowej inteligencji nikt więcej nie otrzymał tego daru, a przecież niektórzy zadomowieni byli w Zaborowie od wielu lat. Dobrze odczułam, że w ten sposób chcieli mnie po swojemu uczcić, a zarazem zaznaczyć, że przyjmują mnie do swojej zbiorowości. Bo wręczenie takiej świecy jest uhonorowaniem uczestnika pogrzebu, a zarazem podkreśleniem jego bliskiego stosunku do rodziny zmarłego. Uznali moją obecność pośród siebie w tym żałobnym dniu, który zgromadził wszystkich i wszystkich jednym smutkiem połączył. Uczynili to z serdeczną prostotą, może nie zdając sobie sprawy z tego, jak wielkim przeżyciem stał się dla mnie ten dzień (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 62).

*

Po wyjściu z dusznej izby z trudem łapię oddech. Zachłystuję się mroźnym powietrzem. Jestem przeziębiona 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 przeciw pokornej determinacji tych nędzarzy i z goryczą powtarzam zasłyszane słowa: „a człowiek musi żyć”, Musi żyć! Głodować i ziębnać! 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 moich rąk, nóg. Jest mi nieznośnie przykro. Wśród łkań rozróżniam pojedyncze słowa i nic nie mogę zrozumieć:

— Że też na starość... taka łaska...

Myślę, że przyjęła to jak jałmużnę i płacze z żalu nad sobą, że na to jej przyszło na starość. Z trudem wyzwalam się z jej objęć i zaczynam się tłumaczyć:

— Nie gniewajcie się! Weźcie to! Jak od córki, jakby to któreś z dzieci od siebie Wam przysłało.

Uspokają się powoli i ocierając oczy, mówi:

— Bóg zapłać! Niech też Pan Jezus wynagrodzi! Człowiek na starość doczekał się pociechy! Pan Bóg łaskaw! Czym to kiedy spodzisać się mogła takiej łaski... że ktoś się nade mną biedną ulitował, że przecie ktoś zadbał litosiernie...

Zaczynam rozumieć. Więc o to chodzi! Przez całe życie nikt o nią się nie zatroszczył, nie zaznała nigdy ludzkiej dobroci. Przypominają mi się słowa, zasłyszane tu, w Zaborowie: „człowiek niezwykajny, żeby do niego tak po dobroci”.

Opowiadam o tym gospodyni, u której mieszkam, najzacieśniej powiernicze moich wsiowskich kłopotów. Ale ona się nie dziwi. Kiwa tylko głową i mówi z przekonaniem:

— Tak, tak! Ludzie na wsi nie są przyzwyczajeni do miłosierdzia (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 51-52).

Przywołane cytaty są nie tylko dobrymi przykładami zastosowania konwencji „opowieści konfesyjnej” wraz z charakterystycznym dla niej chronotopem spotkania. Znakomicie odzwierciedlają też klimat, jaki odnajdujemy w całej *Społeczności wiejskiej*, klimat na wskroś prześiąknięty ideą uprawiania, używając współczesnego języka, „zaangażowanej etnografii”, etnografii, której rzeczniczką w pełnym tego słowa znaczeniu (choć może jeszcze nie do końca świadomie) była Kazimiera Zawistowicz-Adamska.

Doświadczenie terenowe jako kategoria poznania

Wróćmy jeszcze na chwilę do wątku sygnalizowanego nieco wcześniej, a mianowicie wykorzystania przez autorkę *Społeczności wiejskiej* dziennikowych zapisków w celu opowiedzenia o własnych doświadczeniach terenowych.

O ile z dzisiejszej perspektywy zabieg taki wydaje się niemal oczywisty, o tyle zastosowanie go w czwartej dekadzie ubiegłego wieku nie było czymś powszechnym i z całą pewnością wymagało sporej odwagi i ufności w słusność tego przedsięwzięcia. Postawa mówienia w tekście naukowym w pierwszej osobie łamała bowiem jedno z podstawowych praw obowiązującego wówczas obiektywistycznego modelu poznania, podług którego, przypomnijmy, wiedza naukowa musi być obiektywna (badacz bada rzeczywistość wobec niego zewnętrzną i niezależną), racjonalna, a ponadto ugruntowana empirycznie (Kuligowski, 2003, s. 221).

Wydaje się zatem, że Zawistowicz-Adamska, wyjawiająca przed nami szczegóły uczestniczenia przez nią w życiu Zaborowa, stąpała po dość grząskim i niepewnym gruncie, o czym zresztą sama zdawała się doskonale wiedzieć. Stąd też, jak sądzę, biorą się, wypowiedziane jakby w tonie usprawiedliwienia, słowa, iż „własne przeżycia” autorki pojawiają się zbyt często i są „słabą stroną opracowania” (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 15).

Czy jednak mogła Kazimiera Zawistowicz-Adamska mieć inne, pozbawione jakichkolwiek wątpliwości zdanie na temat podejmowanych zabiegów, skoro zastosowana przez nią forma doczekała się pogłębionej refleksji dopiero w siódmym dziesięcioleciu XX wieku? Dennison Nash i Ronald Wintrob, dokonujący analizy prac zachodnioeuropejskich i amerykańskich antropologów wskazują na początek piątej dekady XX wieku jako okres załączkowych prób wypowiedziania się etnologów w trybie bezpośrednich odniesień do subiektywnych doświadczeń terenowych (Nash, Wintrob, 1972). Początkowo są to jednak, należy podkreślić za Judith Okely, zakusy znajdujące wyraz w literaturze najczęściej nie związanej z oficjalnym obiegiem akademickim, wykorzystujące pozanaukowe formy

gatunkowe, takie jak dziennik, pamiętnik czy powieść, w którą często wplatano elementy autobiograficzne w postaci zmienionych, sfabularyzowanych wątków (Okely, 1992). Tymczasem w *Společności wiejskiej* mamy do czynienia z przykładem niczym nie zawołanego włączenia doświadczeń etnografki w przedmiot własnych badań.

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. Wydaje się to na pozór trudne, ale tylko na pozór. Bo 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. I zrozumiałe (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 128; podkr. zgodnie z oryginalnym tekstem).

Powyższy fragment wskazuje na niezwykle antycypację przez Kazimierę Zawistowicz-Adamską poglądów popularyzowanych w antropologii światowej dobre 30 lat później, przez autorów zaliczanych do zupełnie innej formacji niż ta, z której wyrosła.

Na myśl przychodzą postacie takie jak Victor Turner, stosujący w praktyce badawczej metodę, mówiąc metaforycznie, „wsluchiwanie się w głos bębnów” afrykańskiego plemienia Ndembu (Turner, 1995) i promujący, w oparciu o filozofię Wilhelma Diltheya, ideę doświadczeniowego i rozumiejącego „bycia” w terenie (Turner, 1985); Kirsten Hastrup (pisząca m.in. o doświadczeniu immersji kulturowej i jej wpływie na psychikę i ciało badaczki — Hastrup, 1990; 1995), Judith Okely (obrazowo pokazująca w swoich tekstach proces wielowymiarowego, całościowego „wrastania” antropolożki w przestrzeń badanego świata — Okely, 1992; 2005), by wymienić jedynie parę nazwisk z długiej listy badaczy zajmujących się w większym lub mniejszym stopniu problemem doświadczenia terenowego antropologów, rozumianego inaczej, niż proponował to kanon myślenia modernistycznego z kluczową dla niego kategorią „zaświadczonego Ja” (Geertz, 2000)¹⁰.

Katarzyna Kaniowska zauważa, iż „bodaj najistotniejszą zmianą w myśleniu o doświadczeniu jest we współczesnej antropologii (...) przekonanie, że jest to szczególna kategoria poznania. Samo doświadczenie staje się niejako swoistym poznaniem” (Kaniowska, 1999, s. 69).

W podobnym tonie wypowiada się Kirsten Hastrup, która twierdzi, że dziś

fizyczna obecność w terenie nie jest już źródłem absolutnego autorytetu. Rodzaj uczestnictwa potrzebnego do określenia zdarzeń i pisanie kultur nie może być dłu-

¹⁰ Na temat złożonych procesów przekształceń terenowego *habitusu* antropologa por. Clifford, 2004.

żej pojmowany jako zwykłe „bycie” w terenie. To ostatnie implikuje proces „stawania się” (*becoming*). „Stawanie się” jest metaforą oddającą ten rodzaj uczestnictwa, które nigdy nie będzie dokończone (...). Nie znaczy to, iż antropolog staje się identyczny z badanymi przez niego „innymi”. (...) koncepcja „stawania się” niesie ze sobą otwarcie się na odmienną rzeczywistość i dopuszczenie zmiany „ja”. Antropolog nigdy nie jest całkiem zatopiony w innym świecie, ale nie jest też tym samym, kim był, zanim wszedł do niego. Zmiana jest czasem tak fundamentalna, że trudno niekiedy postrzegać badacza terenowego jako tożsamego ze swym dawnym „ja” (Hastrup, 1995, s. 19).

Jakże pokrewne, a zarazem nowatorskie, ze względu na dystans czasowy dzielący je od ujęć współczesnych, są zatem myśli na temat doświadczenia terenowego, jakie kilkadziesiąt lat wcześniej zapisała Kazimiera Zawistowicz-Adamska:

W gromadzie wiejskiej, gdzie jedni o drugich wiedzą wszystko, nowy przybysz tym więcej uważany jest za kogoś obcego, im mniej o nim wiadomo. Życzliwe zainteresowanie się jego życiem osobistym jest jednym z czynników zacierających poczucie obcości. On tymczasem w miarę wrastania w nowe środowisko **mniej czy więcej świadomie zatracą własny świat, żyjąc nowymi wrażeniami, nowymi wzruszeniami, wyrabiając nowy pogląd na zawiloci ludzkiego istnienia**. O bogactwie czy zubożeniu tak odmienionego własnego świata rozstrzygnie ciężar gatunkowy doznanych przeżyć, jak o wrośnięciu w środowisko rozstrzygać będzie malejące z dnia na dzień poczucie obcości i osamotnienia (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 134; podkr. — M.A.K.).

O „pokrewieństwie duchowym” i antropologicznym *déjà vu*

O moim „pokrewieństwie duchowym” z Profesor Kazimierą Zawistowicz-Adamską

Kiedy przystępowałem do badań terenowych nad społecznością hospicjum i Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych, nie znałem *Społeczności wiejskiej*. Na tytuł ten natknąłem się parokrotnie przy okazji czytania innych tekstów etnograficznych, ale ukontekstowanie w nich dzieła Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej nie zachęcało do bardziej gruntownego przyjrzenia się tej książce. Gdy po prawie trzech latach od rozpoczęcia mojego terenowego przedsięwzięcia zacząłem odkrywać myśli Zawistowicz-Adamskiej, odniosłem wrażenie, iż pochodzą one od kogoś, kto etnografię rozumie na sposób szczególny, a jednocześnie bardzo mi bliski.

Punktem wyjścia dla autorki *Społeczności wiejskiej* jest człowiek jako taki. Tak zwani informatorzy etnograficzni nie są bezimiennymi nosicielami kulturowej wiedzy (Clifford, 2004, s. 155); oni wszyscy (choć wydawać się to może

truizmem, wciąż wielu etnografów nie do końca to sobie uświadamia) są żywymi ludźmi, mającymi imiona, chcącymi zaprzyjaźniać się z nami, dzielić codziennymi radościami i smutkami, chcącymi nierzadko, abyśmy stali się ich powiernikami. Jak zatem odnaleźć się w takiej sytuacji? Czy mamy udawać, że sprawa nas nie dotyczy, że nasza etnograficzna powinność kończy się w chwili „przeprowadzenia wywiadu”, zebrania „niezbędnego”, „potrzebnego” do napisania pracy materiału? Obcujemy wszelako z kimś, kto kontakt z nami często traktuje jako coś więcej niż wypełnienie danej chwili dnia rozmową, choćby i najciekawszą, ale nic za sobą nie niosącą, nie niosącą rzeczywistego zainteresowania **osobą**, z którą rozmawiamy.

W pięknym passusie o potrzebie brania odpowiedzialności za relacje z ludźmi współpracującymi z etnografami, Kazimiera Zawistowicz-Adamska 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 przywdziejają za poszeptem 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 zawilości i w całej surowej prostocie. Chcąc 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 sploszyć. 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 wzamian 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 wsiowe, 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 zadziergnięte z wsią 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, zarówno w toku badań, jak i przy opracowywaniu materiałów. Chodzi przecie o żywych, czujących ludzi. Należy uczynić wszystko, by (...) ludzi wsiowskich „nie sponiewierać” (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 134-135; podkr. zgodnie z oryginalnym tekstem).

Kazimiera Zawistowicz-Adamska odnosi się co prawda do własnych doświadczeń rodzących się w „terenie zaborowskim”, dotyczących zatem przede wszystkim jej kontaktów ze społecznością Zaborowian, ale jej przesłanie wydaje się

bardziej uniwersalne, ogarnia swoim zasięgiem w równym stopniu etnograficzne spotkania każdego rodzaju, przydarzające się w różnych, nie tylko wiejskich, zakątkach. Autorka *Spoleczności wiejskiej* daje nam dobrą lekcję tego, na co powinno przekładać się etnograficzne „bycie” w „terenie”. „Już nie potrafię być li tylko widzem. Z dnia na dzień, z miesiąca na miesiąc zdobywałam tę pewność”. Słowa te wyznaczają bardzo konkretną ścieżkę postępowania dla tych idących w teren „z dobrą wolą, ale bez należytego doświadczenia”, jak i tych „przekonanych o własnej rzekomej wyższości” i nie umiejących zdobyć się „na właściwy «ludzki» stosunek do społeczności” (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 15). Jedni i drudzy mogą zyskać, jeśli tylko dadzą coś od siebie, bo „nie wystarczy brać, trzeba też umieć coś dawać” — wówczas właśnie etnograficzne spotkanie stanie się z pewnością dla obu stron przeżyciem wzbogacającym.

Czy jednak przesłanie owo, jakże w pewnym sensie radykalne, bo wymagające — przynajmniej na krótki czas, oderwania się od siebie i zerknięcia w stronę drugiego człowieka, wejrzenia w jego nieraz zupełnie odmienny od naszego świat, jest przesłaniem odpowiednim dla wszystkich? Czy każdy etnograf ma obowiązek brać sobie do serca szczytne nauki Zawistowicz-Adamskiej? Przekonania takiego nie mam. Utopią bowiem byłoby wymaganie stosowania tej samej metody pochylania się nad człowiekiem i angażowania w cały jego świat przez wszystkich zainteresowanych prowadzeniem badań terenowych. Oczywiście jest, iż tonacja etnograficznej melodii wygrywanej przez autorkę *Spoleczności wiejskiej* nie musi, ba, nie powinna wpadać w każde ucho, nie wszyscy wszakże mają jednaki słuch i melodii powtórzyć, mimo nawet najszczerzych chęci, nie zdołają. Rzecz zatem bardziej, w moim przekonaniu, polegałaby na odkryciu w głębi własnej etnograficznej duszy, w jakich melodiach ona gustuje, jakie rytmy i tonacje są jej bliskie i godne odgrywania wciąż na nowo, w takich lub innych aranżacjach, przy użyciu przeróżnych instrumentów.

Gdy trafiłem do świata społeczności hospicjum i Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych, w moim zamiarze było pozostanie tam z górą kilka miesięcy. Chciałem przeprowadzić badania i umknąć w zacisze domowego gabinetu, by tam „opracowywać” zebrane materiały. Tyle tylko, że gdy już znalazłem się na miejscu, odkryłem, iż zamiar mój nie może zostać zrealizowany zgodnie z przyjętą wcześniej strategią, a ja miast rzeczonych paru miesięcy zachodzę do hospicjum już niemal trzy lata. Przyczyną takiego obrotu spraw nie były wcale, jak pomyślał niektórzy, kwestie techniczne, związane z niedostatkiem czy ułomnością gromadzonej w terenie wiedzy, którą jakoś należałoby uzupełnić, coś do niej dodać etc. Przyczyn mojego głębszego osadzenia się w Domu dla Osób Przewlekłe Chorych upatruję raczej w sferze mentalnej i związanym z nią określonym typem mej osobowości (badawczej), nastawionej, jak powiedziałaby Zawistowicz-Adamska, na „ludzkie” bycie w terenie z drugim człowiekiem. Po paru tygodniach nie potrafiłem być już li tylko widzem w teatrum życia domowo-hospicyjnego. Dość szybko przekroczyłem granicę czystej etnograficznej obser-

wacji i stałem się rozpoznawalnym i świadomie zaangażowanym w codzienne i niecodzienne zdarzenia ich uczestnikiem, wypełniającym różne role — począwszy od bezimiennego młodego człowieka pomagającego ustawić w odpowiedniej pozycji antenę telewizyjną, a skończywszy na roli przyszywanego wnuczka jednej z najbliższych mi w Domu osób, pani Irenki¹¹. Postępowałem zatem zgodnie z zasadą, którą Clifford Geertz, wypowiadając się na temat etycznego wymiaru badań antropologicznych, nazywa potrzebą fuzji między zawodową i pozazawodową sferą życia antropologa (Geertz, 2003, s. 55).

W pierwotnym założeniu moje badania odnosić się miały jedynie do obszaru narracji o chorobie i cierpieniu, a docelowym punktem chciałem uczynić hospicjum (jest ono wydzieloną instytucjonalnie i przestrzennie częścią Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych). Wkrótce okazało się, że chorób jest wiele, a i cierpienia pod dostatkiem, jednak wymiary, w których one się pojawiają, nie są abstrakcyjnymi poziomami dyskursu, ale wpisane są wyraźnie w szerokie konteksty Domowej powszedniości. Zaplatają się w złożone systemy znaczeń dotyczących na przykład motywów utraty rodzinnego domu, próby tworzenia substytutu tego ostatniego, przewlekłych stanów choroby terminalnej, bliskości śmierci. Jakąż zatem w obliczu owej różnorodności wypadło przyjąć metodę gromadzenia wiedzy, by jednocześnie uniknąć wpadnięcia w pułapkę swoistego redukcjonizmu poznawczego, który w tym wypadku oznaczałby pozostanie na poziomie suchego kolekcjonowania etnograficznego materiału? Postanowiłem działać nieco intuicyjnie. Otworzyłem się na otaczającą mnie rzeczywistość i próbowałem „zagarnąć” z niej tak wiele, jak to możliwe. Nastawiłem się na, by sparafrazować myśl Normana Denzina, doświadczenie o charakterze epifanii (Denzin, 1988), całościowe bycie w środku dziejącej się akcji, bez poruszania się w wyraźnie z góry określonym polu teoretycznym. Teorie zostawiłem na marginesie, nie wiedząc, które z nich i w jakim zakresie da się później wykorzystać. Szedłem tutaj tropem uznanym za słuszny choćby przez Victora Turnera, który swego czasu powiedział, iż

pomimo tego, że antropolog zawsze wyrusza w teren z teoretycznym bagażem, to jest on o tyle istotny, o ile oświeśla społeczną rzeczywistość. Co więcej, okazuje się, że bardzo często to nie całościowy system teoretyka jest tym, co go oświeca, ale czynią to raczej dopasowywane do rozbitych danych, płynące z kontekstu rozproszone idee, prześłiski i przeczucia. Takie idee mają wartość samą w sobie i są w stanie naprowadzić nas na nowe hipotezy (Turner, 1978, s. 23).

Linie bardzo podobnej w istocie metody pracy w terenie proponuje Kazimiera Zawistowicz-Adamska. Według niej, najbardziej wartościowe pod względem

¹¹ O rodzeniu się więzi między mną a panią Irenką piszę w osobnym tekście (Kafar, 2004). Pani Irenka występuje w nim pod zmienionym imieniem „Stasia”.

heurystycznym jest przyjęcie przez badacza postawy maksymalnej otwartości wobec zróżnicowania i pewnego rodzaju, mówiąc metaforycznie, terenowej barwności, z jaką spotyka się antropolog. Wobec tego:

Trudno tu narzucić jakieś recepty. Raczej należałoby wszelkich recept zaniechać. Po prostu wyczulić zmysł obserwacyjny do najwyższych granic, by dostrzegać nie tylko to, co jest namacalne, uchwytnie, ale i to wszystko, co jest poza tym. Dopiero wycucie owych nieuchwytnych praw, rządzących duszą jednostki i duszą społeczności, utoruje drogę do dalszych osiągnięć. Na tym wycuciu oprą się kontakty z pojedynczymi ludźmi i kontakty z gromadą. Nie może tu być mowy o jakichś szablonach, jakichś utartych normach postępowania. Z góry trzeba sobie odważnie powiedzieć, że tego rodzaju pojęcia, jak: „wieś polska” czy „chłop polski”, czy „dusza chłopska” są pustym dźwiękiem. Nic nie mówią. Wystarczy wnikać głębiej w sprawy wsi, by pojąć, że każda wieś żyje swoim własnym życiem, układającym się odmiennie niż w innej wsi, tuż o miedzę. Że nawet w obrębie tej samej wsi istnieje często daleko posunięta dzielnicowość, dzięki której stosunki społeczne od wieków są pod każdym względem nader zróżnicowane (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 127).

I to właśnie na subtelny wsluchiwanie się w szmery i szepty Domowe, w próbie wyluszczenia z nich owych nieuchwytnych dla postronnego obserwatora lub domownika (po prostu żyjącego, a nie myślącego, podług jakich praw żyje) reguł, wyznaczających rytm życia danego miejsca i zamieszkujących je ludzi, oparłem swój antropologiczny warsztat. Notowałem „na gorąco” swoje odczucia i wrażenia, opisywałem zdarzenia, w których brałem udział i których byłem świadkiem, wreszcie zbierałem opowieści o cierpieniu i chorobie, o życiu w Domu, o przyjaźni z ludźmi i zwierzętami, o samotności, o miłosierdziu i miłości do wyrodnych synów, o śmierci, i o tym, jak bardzo chciałoby się być wolnym i móc decydować o samym sobie... Wsluchiwałem się w te opowieści społeczności hospicjum i Domu dla Osób Przewlekłe Chorych i, jak zaleca Arthur Frank, podążając za myślą Julii Cruickshank, jednocześnie starałem się myśleć **nimi** (Frank, 1997, s. 23-24), próbując odnaleźć w nich moralne filary myśli współczesnego człowieka, odczytać trwale kulturowe motywy i wychwycić ukryte w nich „lokalne” konfiguracje znaczeń. Tak powstała antropologiczna „Opowieść o społeczności hospicjum i Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych”. Integralną częścią tej opowieści jest historia antropologa, który po skończonej pracy nie porzucił terenu swych badań, ale pozostał w nim pielęgnując zawiązane znajomości i przyjaźnie, wciąż regularnie odwiedzając tych słabszych i mogących mniej od nas, uczestnicząc w codzienności i trudnej, i smutnej, i radosnej, i... uczącej pokory tych „lepszyc”, bo zdrowych, wciąż jeszcze zdrowych.

Przykłady antropologicznego déjà vu

Na koniec chciałbym pokazać, na kilku przykładach, które można by pomnażać, jak zbliżone odczucia związane z doświadczeniem terenowym mogą towarzyszyć etnografom wykazującym się podobnym temperamentem badawczym i zbieżną w dużej mierze wizją uprawiania nauki o człowieku, autentycznej antropologii, jak nazywa ją Victor Turner (1978, s. 18).

Czytałem *Spoleczność wiejską* zarazem z zachwytem (napisana jest bowiem piękną polszczyzną), jak i zadziwieniem. W wielu miejscach praca Profesor Zawistowicz-Adamskiej jest bowiem dla mnie świadectwem, że każde z nas, pomimo tego że szło różnymi ścieżkami, w gruncie rzeczy dochodziło do tych samych punktów, ocierało się o tę samą terenową materię i chwyciło ją, co bodaj najistotniejsze, w bardzo podobny, jeśli nie tożsamy sposób. Przedstawiam zatem niżej, wspierając się metaforą „antropologicznego déjà vu”, fragmenty tekstu Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, łącząc je z fragmentami mojej „Opowieści o społeczności hospicjum i Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych”.

I

Czuje na sobie wszystkie spojrzenia. Jeszcze mi nic nie mówią. Są obce, zastraszająco obce. Siedzę tu niby „na cenzurowanym”. Stokroć gorzej jeszcze: wiem, że w tej chwili waży się pierwsze odruchowe ustosunkowanie się wsi do mnie. Nie zaufają mi, dopóki nie stanę się dla nich jakimś autorytetem. Trzeba uczynić pierwszy krok. Trzeba najpierw zrzucić z siebie brzemię osamotnienia, by móc odnaleźć jakąkolwiek nić porozumienia z tym obcym, nieznanym tłumem. Trzeba się z nim zespolić, zjednoczyć, nie być poza jego nawiasem. To nade wszystko. (...) muszę coś o tych ludziach wiedzieć. Zaczynam się im przyglądać. Zatrzymuję wzrok na poszczególnych twarzach, chcę je zapamiętać. To tu, to tam chwytam uśmiech, przyjazny, życzliwy. I odnajduję w sobie prawdziwą głęboką życzliwość do ludzi, wśród których żyć będę długie miesiące. Ta życzliwość toruje mi drogę do ich serc. Już nie widzę przed sobą obcego, bezosobowego tłumu (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 23).

Jest ciepły majowy dzień sprzed dwóch i pół roku. Z panią psycholog Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych jestem umówiony na godzinę 10.30. Spoglądam na zegarek, jest dopiero 10.10. Postanawiam więc odczekać jeszcze kilka minut, spacerując po chodniku położonym przy miejskim skwerku obsadzonym młodymi drzewami. W Łodzi majowa zieleń ma najbardziej intensywną barwę. Delektuję się nią, jednocześnie wdychając pełną piersią lekko wilgotne powietrze. To proste ćwiczenie sprawia, że już po chwili jestem zupełnie wyciszony i gotów na przekroczenie bramy Domu.

Powoli ruszam w jej kierunku, za wszelką cenę starając się odsunąć od siebie myśli pełne obaw i lęków o to, czy podolam wyzwaniu. I oto nagle obdarowa-

ny zostaję posmakiem Domowej rzeczywistości: na schodach prowadzących do przedsionka Domu wpada na mnie kobieta; łamiącym się głosem szepce „przepraszam”, po czym niezgrabnie omija mnie i odchodzi. Jej policzki zalane są łzami, w drżącym ręku trzyma chusteczkę, ociera nią twarz... Obraz ten na długo zasiada mi w pamięci; jest namiastką tego, co czeka mnie w Domu (później okaże się, że podobnymi zdarzeniami przepelniona jest Domowa codzienność i że, na swój sposób, można się do niej „przyzwyczaić”, albo lepiej powiedzieć — „oswoić” się z nią).

Mija parę minut. Idę Domowym korytarzem i mam wrażenie, że każdy mi się przygląda. Napotykam same kobiety, połamane spojrzenia, krzyk dochodzący z sali, którą akurat mijam. Korytarz jest długi, czy nie nazbyt długi jak dla mnie? Muszę przejść cały, by znaleźć się za plastikowymi drzwiami gabinetu psychologa. Wreszcie docieram tam. W pokoju prócz pani J. jest jeszcze jedna osoba. Przedstawiamy się sobie. Wymieniamy kurtuazyjne ukłony; dowiaduję się, iż nieznajoma zajmuje w Domu stanowisko „pracownika socjalnego”. Wyczuwam pewną sztywność sytuacji. Tak właśnie chyba to musi wyglądać. W końcu jestem tu obcy, nie wiadomo po co przychodzący, nie wiadomo czego tak naprawdę chcą...

Chyba wolę być na zewnątrz. Ale gdzie? Na korytarzu, w którymś pokoju? Jak mam rozmawiać z ludźmi, których nie znam? Jak mam się przedstawić, by nie zrazić ich od razu do siebie? Okazja na przełamanie lodów przychodzi szybciej, niż mógłbym się spodziewać. Któraś z opiekunek informuje panią psychologa o przygotowaniach do wyjścia z kilkoma pacjentkami na spacer do ogrodu. Chciałbym włączyć się do tych przygotowań, tylko czy mi na to pozwolą? „Tak”. A więc idziemy wraz z opiekunką do któregoś z pokoi. Kilka pań stoi w grupie na korytarzu i z wyraźnym zniecierpliwieniem czeka na pozostałe. Nie mogą wyjść same. Powody są różne: część z nich zwyczajnie nie jest w stanie poruszać się o własnych siłach, inne to pacjentki pozostające pod „specjalnym nadzorem”. Ponoć trzeba bezustannie trzymać nad nimi pieczę, aby nie zrobiły krzywdy ani sobie, ani innym.

Trwa ubieranie kobiet w bluzki, swetry, buty. Wszystko to mocno przechodzone, wzory pamiętające lata osiemdziesiąte, może wcześniejsze...

— Czy pomoże mi pan założyć ten sweter i buty? Ta prawa ręka ciągle niedomaga — słyszę dobiegający z boku głos. Ktoś wyrywa mnie z rozmyślań prośbą o pomoc, tyle tylko, że ja takich rzeczy nigdy wcześniej nie robiłem. Moją chorą babcią opiekowała się mama...

— Niżej, niżej, o właśnie tak, już weszła. Teraz tego klapka na lewą nogę. Bardzo panu dziękuję. Jak pan ma na imię? — wszystko toczy się tak szybko, że nie mam czasu wpaść w panikę, stchórzyć i uciec.

— Marcin.

— Marcin. Pięknie. Tak jak mój wnuczek. Idzie pan z nami do ogrodu?

- Tak.
- No to chodźmy, póki słoneczko wysoko, troszkę się poopalamy, pospace-
rujemy...

II

Trzeba odsłonić całe własne człowieczeństwo, by znaleźć drogę do człowieczeństwa innych, by móc stanąć wśród tłumu jak równy z równymi. Gdy wieś obdarzy kogoś zaufaniem, powierzy mu wszelkie swoje sprawy na ślepo i bez zastrzeżeń. Nie wątpi wtedy ani na chwilę, że wszystkie sprawy zostaną roztrzygnięte pomyślnie i sprawiedliwie, że możliwości tego kogoś, kto stał się we wsi autorytetem, są nieograniczone. Po prostu wszystko może! Byle tylko chciał, każdą sprawę zdolen jest wedle swej woli przeprowadzić.

Gdy więc badacza terenowego wieś obdarza zaufaniem, zawraca się doń ze wszystkimi swymi bolączkami, wierząc w jego uczynną życzliwość i — wszechmocność. Bo... „niech tylko pani zechce, niech tylko pani powie jedno słowo”, a już, jak za dotknięciem różdżki czarodziejskiej, wszystko pójdzie gładko (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 132).

Jest późnojesienne przedpołudnie. Domowy korytarz wypełniają opiekunki, pielęgniarki, salowe i domownicy. Gwar i melanz osób i dziejących się naraz wielu rzeczy.

– Panie Marcinie, panie Marcinie, tutaj, tutaj jestem, niech pan zaczeka, muszę panu coś powiedzieć, muszę pana prosić o pomoc.

Pani Irenka podchodzi do mnie i chwytą mnie kurczowo za rękę.

– Niech mi pan pomoże, proszę pana.

– Pani Irenko, najpierw niech pani powie, co się stało, z czym ma pani problem – próbuję ją uspokoić, ale sprawa nie wydaje się zbyt prosta.

– Tutaj pod 15. umarła jedna kobita i ja chciałam się przenieść na jej łóżko. Upatrzyłam je sobie już parę dni temu, a teraz dali je komuś innemu.

Na wskazanym łóżku siedzi starsza siwowłosa pani i na moje pytanie, czy nie dałoby się coś zrobić, i czy pani Irenka mogłaby je zająć, odpowiada, że miejsce dostała z przydziału, że zarządziła to oddziałowa i że ona (starsza siwowłosa pani) nie ma zamiaru nigdzie się już przenosić.

Pani Irenka stoi za moimi plecami i uważnie przysłuchuje się całej rozmowie. I co ja mam począć? Chciałbym jej pomóc, ale na razie nie mam żadnego pomysłu, jak to zrobić. Tym gorzej dla mnie, bo sprawa zatacza coraz szersze kręgi, już włącza się do niej ktoś z personelu. Postawna kobieta w okularach z grubymi rogowymi oprawkami doniosłym głosem krzyczy przez pół korytarza: – Niech pani nic nie miesza, trzeba było powiedzieć wcześniej, że chce pani tutaj się przenieść. Łóżko przez dwa dni stało puste, a teraz się pani przypomniało o nim, jak już jest zajęte przez kogoś innego?

A więc to tak. Pani Irenka prawdopodobnie – przynajmniej do pewnego stopnia – sama jest sobie winna.

– Czy to prawda, pani Irenko? – dopytuję. – Czy nie mówiła pani nikomu, że chce zająć to łóżko?

– Nie, bo czekałam jak oni opróżnią szafki po tej chorej, co umarła.

– No więc teraz chyba musimy poczekać, jak zwolni się kolejne miejsce w innym pokoju, porozmawiam o tym z panią socjalną, zgadza się pani, pani Irenko?

– Dobrze, teraz i tak już nie ma wyjścia, chciałam mieć to łóżko, ale jak się nie da...

III

Dnie mijały szybko, na pozór jednakże. Ale każdy dom był nowym odkryciem. Całym przeżyciem była każda opowieść o życiu pełnym trudów, twardej walki o byt i równie twardej wytrzymałości. Nie trzeba było natrętnie wydobywać wiadomości: mówili sami, gdy raz zdołali przełamać wstydliwą nieśmiałość i nieufność. Z niedyskrecji, z jaką wdzieralam się w życie ludzkie, rozgrzeszał mnie mój własny stosunek do otrzymanych zwierzeń: starałam się odczuć wszystko i wszystko zrozumieć. Zwyczajnie, po prostu, po ludzku. Współczucie przychodziło samo. I niejednokrotnie stwierdzałam z całą wyrazistością, że dla ludzi, przytłoczonych pracą i troską, wynurzenia takie były czymś wartościowym, czymś pokrzepiającym, więcej jeszcze: czymś odświętnym. Ich powszedniość nabierała szczególnego zabarwienia z chwilą, gdy stawiała się przedmiotem zainteresowania dla kogoś z zewnątrz. Tę świadomość ceniłam sobie bardzo. Nie, nie czułam się intruzem, który przemocą wydziera zwierzenia. I to mnie uprawniało do przyjmowania najbardziej poufnych opowiadań (Zawistowicz-Adamska, 1948, s. 30-31).

Pani Irenka w pokoju 05 jest od dwóch tygodni. Siedzę na jej nowym łóżku, tym z przydziału. Łóżko było wybrane i zaakceptowane przez panią Irenkę. Pierwszy tydzień przebiegł dość spokojnie. Pani Irenka dzieliła pokój z dwiema współlokatorkami. Obie były przewlekłe chore, jedna zmarła po paru dniach od wprowadzenia się pani Irenki, na jej miejsce pojawiła się zaś inna kobieta, świeżo przybyła do Domu. Dzień czy dwa dni później zaczął się koszmar.

– Panie Marcinie, ja od kilku dni prawie w ogóle nie śpię. Ta chora w nocy wstaje i rzuca się na tę drugą. Kiedy ją obudzi, to do rana nie można zmrużyć oka, jęczenie i gdakanie, śpiewy i chodzenie z pokoju na korytarz i z powrotem. I tak cały czas. Szafki też musiałam poprzewiązywać sznurkami, niech pan podejdzie, pokażę panu.

Wstaję i przyglądam się z zainteresowaniem, ale i lekkim przerażeniem wymyślnym suplom z bandaży zaplątanych na metalowych klamkach.

– Po co pani to wiązała, pani Irenko?

– Zabronili mi używać takiej małej klódeczki, na którą zamykałam swoje rzeczy. Do szafki ma teraz dostęp każdy, a ja się na to nie zgadzam, ja chcę mieć ją tylko dla siebie...

Zakończenie

„«Prywatność» w nauce, jeżeli narzucone są jej pewne reguły, nie powinna osłabić naukowej (...) wizji opisywanej rzeczywistości. Pamiętnik i każda inna forma autobiograficzna staje się ratunkiem przed anonimowością, jest także sposobem przywrócenia indywidualnej odpowiedzialności za własny życiorys” — pisała przed laty Ewa Nowina-Sroczyńska w komentarzu do *Společnosti wiejskiej* (Nowina-Sroczyńska, 1988, s. 33). Dziś słowa te nie tracą nic na aktualności, byle byśmy tylko pamiętali, iż w praktyce pisarskiej i poprzedzającej ją życiowej *praxis* postępować należy z rozwagą, w sposób głęboko przemyślany. Nawet najbardziej szczytne cele naukowe legną bowiem w gruzach, rozsypią się jak domek z kart, jeśli nie będziemy potrafili rozpoznać granicy, poza którą nasze dobre chęci stają się zwykłym wścibstwem, a „osobiste” mówienie całkowicie przesłania obraz świata kreślony przez współpracujące z antropologiem osoby. Nade wszystko jednak tym, co najważniejsze — z całą mocą postulowała Professor Zawistowicz-Adamska — jest branie odpowiedzialności za siebie i za innych, tak długo, jak pozostajemy w horyzoncie naszych wspólnych działań, i tak długo jak jest w nas obopólna wola, by w nim trwać.

Zaproponowane przeze mnie odczytanie *Společnosti wiejskiej* jako „opowieści konfesyjnej” nie jest, co pokazują choćby wcześniejsze próby Katarzyny Kaniowskiej i Ewy Nowiny-Sroczyńskiej, ani jedynym słusznym, ani tym bardziej ostatecznym sposobem wydobywania z tej książki zawartych w niej znaczeń. Mam wszelako nadzieję, że zachęci ono przynajmniej niektórych z nas do dalszego namysłu nad wizją antropologicznego bycia-w-świecie podług Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej.

Słowa kluczowe: autobiografia, chronotop spotkania, hospicjum, dom pomocy społecznej, doświadczenie, opowieść konfesyjna, skotoma

BIBLIOGRAFIA

Bachtin M.

1982 *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Clifford J.
2004 *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, przeł. S. Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 139-179.
- Crapanzano V.
1992 *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge MA, London.
- Denzin N.
1988 *Interpretive Interactionism*, Sage, Newbury Park, London.
- Dzięcielski R.
2001 *Ludowe obrazy miasta. Inspiracje bystroniowskie*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź.
- Frank A.W.
1997 *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*, University of Chicago Press, Chicago, London.
- Geertz C.
2000 *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak, S. Sikora, wyd. KR, Warszawa.
2003 *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Hammersley M.
1998 *Reading Ethnographic Research. A Critical Guide*, Longman, New York.
- Hastrup K.
1990 *The Ethnographic Present: A Reinvention*, „Cultural Anthropology” vol. 5, no. 1, s. 45-61.
1995 *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, Routledge, London, New York.
- Kafar M.A.
2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu*, w: *Codziennie i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, red. G.E. Karpińska, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź, s. 79-101.
- Kaniowska K.
1988 *Rozważania o metodzie Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, Seria Etnograficzna nr 28, s. 156-165.
1999 *Opis — klucz do rozumienia kultury*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź.
- Kuhn T.S.
2001 *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, posł. przeł. J. Nowotniak, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Kuligowski W.
2003 *Kanon antropologii: heroiczny i heretycki*, w: *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Towarzystwo Przyjaciół Wnętrz Dworskich w Ożarowie, Ożarów, s. 217-231.

- Lienhardt G.
1961 *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford University Press, Oxford.
- van Maanen J.
1988 *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago, London.
- Nash D., Wintrob R.
1972 *The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography*, „Current Anthropology” vol. 13, no. 5, s. 527-542.
- Nowina-Sroczyńska E.
1988 *Podróże do Zaborowa*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, Seria Etnograficzna nr 28, s. 29-37.
- Okely J.
1992 *Anthropology and Autobiography. Participatory Experience and Embodied Knowledge*, w: *Anthropology and Autobiography*, eds. J. Okely, H. Callaway, Routledge, London and New York, s. 1-29.
2005 *Wizualizm i krajobraz: patrzeć i widzieć w Normandii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” nr 4, s. 11-23.
- Piotrowski M.
1988 *Metoda badań terenowych Kazimierza Zawistowicz-Adamskiej jako inspiracja dla współczesnego badacza*, „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi”, Seria Etnograficzna nr 28, s. 167-173.
- Radin P.
1990 *The Winnebago Tribe*, University of Nebraska Press, Lincoln (wyd. 1, 1923).
- Reinfuss R.
1990 *Śladami Łemków*, Wydawnictwo PTTK „Kraj”, Warszawa.
- Robotycki C.
1995 *O banalizacji tekstów w etnologii*, w: *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, „DRAWA”, Poznań, s. 83-89.
- Sacks O.
1996a *Stanąć na nogi*, przeł. E. Mikina, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
1996b *Mroczek: zapominanie i pomijanie w nauce*, w: *Ukryte teorie nauki*, red. O. Sacks, J. Miller, S.J. Gould, D.J. Kevles, R.C. Lewontin, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo ZNAK, Kraków, s. 93-123.
- Turner V.W.
1978 *Dramas, Field, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, London.
1985 *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, ed. E.L.B. Turner, University of Arizona Press, Tuscon.
1995 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine de Gruyter, New York.
- Wejland A.P.
2001 *O Łodzi „po bystroniowsku”*, wstęp w: Dziecielski R., *Ludowe obrazy miasta. Inspiracje bystroniowskie*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź, s. 7-14.

Zawistowicz-Adamska K.

1948 *Spoleczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Polski Instytut Służby Społecznej, Łódź.

Marcin Andrzej Kafar

KAZIMIERA ZAWISTOWICZ-ADAMSKA'S „ETHNOGRAPHY OF EXPERIENCE” PROJECT AND ITS MODERN APPLICATIONS

(Summary)

The article is an attempt at re-reading Kazimiera Zawistowicz-Adamska's book entitled *Spoleczność wiejska* [Rural community].

The first part of the article is a critical review of the main positions adopted for a detailed exegesis of the book. Zawistowicz-Adamska's book is perceived as 1) a vademecum of the researcher's field attitudes, 2) document-novel, 3) an autobiographic paraliterary text. The discussion of the book is carried out within the framework of metadiscourse of the history of scientific thought. A metaphor of Oliver Sacks' scotoma serves as the point of departure. In the second part the author makes references to modern methodological discussion on the role of an experienced field researcher and the linguistic forms used to record it. Against this background the author studies the structure of *Spoleczność wiejska* as a „confessional story” and analyses the importance of the chronotopos of meeting. The third part focuses on the identification of common features between Kazimiera Zawistowicz-Adamska's project and the author's project, who conducts his research among the community of the hospice and those living in the Aid Centre for Chronically Ill.

Key words: autobiography, chronotopos of meeting, hospice, aid centre, experience, confessional story, scotoma

